



# L'Orient et l'islam dans l'érudition européenne du xvii<sup>e</sup> siècle

**Bernard Heyberger**

DANS **DIX-SEPTIÈME SIÈCLE** 2015/3 (N° 268), PAGES 495 À 508  
ÉDITIONS **PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE**

ISSN 0012-4273

ISBN 9782130650966

DOI 10.3917/dss.153.0495

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://www.cairn.info/revue-dix-septieme-siecle-2015-3-page-495.htm>



**CAIRN.INFO**  
MATIÈRES À RÉFLEXION

Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...

Flashez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



**Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.**

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

# L'Orient et l'islam dans l'érudition européenne du xvii<sup>e</sup> siècle

L'ensemble des contributions réunies ici permet d'éclairer certains aspects des études académiques sur l'Orient au xvii<sup>e</sup> siècle, tout en offrant les pistes de réflexion et les références bibliographiques pour embrasser un domaine d'étude qui, ainsi que le rappelle Daniel Stolzenberg, s'est considérablement développé ces dernières décennies, davantage il est vrai chez nos voisins européens, britanniques<sup>1</sup>, néerlandais<sup>2</sup> ou espagnols<sup>3</sup> qu'en France.

Les mots « orientalisme » et « orientaliste » pour désigner l'étude des langues et civilisations orientales et ses spécialistes ne datent que du xix<sup>e</sup> siècle. On considère généralement que c'est alors seulement que se sont constitués les savoirs spécialisés sur les mondes orientaux, et que se sont mises en place les institutions correspondantes (écoles, bibliothèques collections des musées, journaux et revues). Néanmoins, les origines de cette discipline remontent à la Renaissance, avec les débuts de l'étude de l'hébreu, puis des autres langues orientales nécessaires pour accéder aux sources bibliques. Alors que « l'orientalisme » désigne les études portant sur toute l'Asie, voire sur tout le monde non-européen, l'Orient envisagé ici est limité à l'Est de

---

1. Alastair Hamilton, *William Bedwell the Arabist, 1563-1632*, Leyde, Brill, 1985 ; Alastair Hamilton, Francis Richard (dir.), *André Du Ryer and Oriental Studies in Seventeenth-century France*, Londres, The Arcadian Library / Oxford University Press, 2004 ; Alastair Hamilton, Maurits H. Van Den Boogert, Bart Westerweel (dir.), *The Republic of Letters and the Levant*, Leyde/Boston, Brill, 2005 ; Alastair Hamilton, *The Copts and the West, 1439-1822*, Oxford, Oxford University Press, 2006. Alastair Hamilton est par ailleurs l'auteur d'un très grand nombre de textes portant sur l'orientalisme anglais, français et néerlandais au xvii<sup>e</sup> siècle. Jan Loop, *Johann Heinrich Hottinger, Arabic and Islamic Studies in the Seventeenth Century*, Oxford, Oxford University Press, 2013 ; Gerald J. Toomer, *Eastern Wisdom and Learning. The Study of Arabic in Seventeenth-century England*, Oxford, Oxford University Press, 1996 ; *Id.*, *John Selden. A Life in Scholarship*, Oxford, Oxford University Press, 2009 ; Gül A. Russel (dir.), *The "Arabick" interest of the Natural Philosophers in Seventeenth-Century England*, Leyde, Brill, 1994.

2. Arnoud Vrolijk, Richard Van Leeuwen (dir.), *Arabic Studies in the Netherlands. A Short History in Portraits, 1580-1950*, Leyde-Boston, Brill, 2014.

3. Mercedes García-Arenal, Fernando Rodríguez Mediano, *Un Oriente español. Los moriscos y el Sacramonte en tiempos de Contrareforma*, Madrid, Marcia Pons, 2010. Voir aussi le dossier sous la direction de Fernando Rodríguez Mediano, « Orientalismo, historia y pensamiento en la Europa moderna », *al-Qanṭara*, 2010, vol. 31, n° 2, pp. 437-652.

l'Europe, au Proche-Orient et au Maghreb. C'est celui qui coïncide à peu près avec la définition du domaine des *linguae orientales* (hébreu, arabe, syriaque et/ou chaldéen<sup>4</sup>) telle qu'elle apparaît dans l'enquête de Daniel Stolzenberg. C'est celui dont a traité principalement Edward Said, dans son fameux essai, qui porte sur le XIX<sup>e</sup> et le XX<sup>e</sup> siècle.<sup>5</sup>

Au XVII<sup>e</sup> siècle, les recherches entreprises par l'Occident sur l'Orient étaient moins une question de domination, selon le paradigme d'Edward Said, que l'expression d'un désir des Européens de connaître leurs propres origines religieuses, dans un climat de compétition confessionnelle. Une culture sur l'Orient se constituait alors, associant la curiosité pour les origines religieuses et culturelles de l'Europe avec la volonté d'affirmer une autorité et une légitimité dans les luttes qui faisaient rage, non seulement entre catholiques et protestants, mais encore entre dissidents et Églises établies au sein des mouvements issus de la Réforme d'un côté, et entre pouvoirs rivaux au sein du catholicisme de l'autre<sup>6</sup>. Le souci de la scrupuleuse érudition se mêlait alors constamment à des visées apologétiques, comme la réception de l'*Historia Ethiopica* du luthérien Hiob Ludolf dans le monde catholique, évoquée par Jan Loop, le montre. Ce qui n'empêchait pas les informations, les manuscrits et les livres imprimés de circuler entre érudits concurrents.

## ÉTUDES ORIENTALES ET RÉPUBLIQUE DES LETTRES

Comme on le voit dans les contributions ici réunies, le travail orientaliste au XVII<sup>e</sup> siècle est intrinsèquement lié à la République des Lettres, avec ses positions institutionnelles, ses réseaux et ses méthodes<sup>7</sup>. Dans cette période les connaissances sont encore peu différenciées en disciplines constituées. La correspondance entre érudits montre ainsi un grand éclectisme dans les sujets d'intérêt discutés, et des rapprochements entre domaines de recherche et problématiques qui nous paraissent aujourd'hui souvent incongrus<sup>8</sup>. Il faut donc nous garder de trop vouloir isoler une discipline orientaliste des autres formes de savoirs.

4. Muriel Debié, « La grammaire syriaque d'Ecchellensis en contexte », in Bernard Heyberger (dir.), *Orientalisme, science et controverse : Abraham Ecchellensis*, Turnhout, Brepols, 2011, pp. 103-104 : le terme de « chaldéen » pouvait désigner aussi bien l'araméen que le syriaque proprement dit, voire l'éthiopien. De manière confuse, le syriaque est vu comme une forme d'araméen, et c'est toujours à partir de l'hébreu et de l'araméen biblique qu'il est abordé par les orientalistes. « Le syriaque, essentiellement diffusé par les maronites, en vint souvent à être désigné comme le "chaldéen des maronites". »

5. Edward Said, *Orientalism* [1978], trad. franç. : *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 1980. Pour une critique de cet ouvrage et des usages qui en ont été faits, voir François Pouillon et Jean-Claude Vatin (dir.), *Après l'orientalisme : l'Orient construit par l'Orient*, Paris, IISMM/Karthala, 2011.

6. Voir la discussion de la notion d'orientalisme et de ses connotations, par Peter N. Miller, qui les estime « anachroniques » dans le contexte du XVII<sup>e</sup> siècle : Peter N. Miller, *Peiresc's Orient. Antiquarianism as Cultural History in the Seventeenth Century*, Farnham-Burlington, Ashgate, 2012, pp. 329-342, et par Nicholas Dew, *Orientalism in Louis XIV's France*, Oxford, Oxford University Press, 2009, pp. 5-16.

7. Hans Bots, Françoise Waquet (dir.), *Commercium litterarium. La communication dans la République des Lettres, 1600-1650*, APA-Holland University Press, Amsterdam-Maarsen, 1994. Hans Bots, Françoise Waquet, *La République des Lettres*, Paris, Belin-De Boeck, 1997.

8. Nicholas Dew, *Orientalism in Louis XIV's France*, op. cit., pp. 13-15.

Nicolas-Claude Fabri de Peiresc (1580-1637) est une figure centrale et célèbre dans ce milieu. Sans position académique reconnue, il se trouve à la tête d'un réseau très large de correspondants en Orient qu'Anne-Marie Chény a cartographié ici, par lequel il se procure des manuscrits ou d'autres curiosités. Sans surprise, on le voit échanger des informations avec le milieu des protégés du pape Urbain VIII Barberini et ses neveux, comme Lucas Holstenius ou Leo Allatius<sup>9</sup>. Il utilise son influence pour recommander des ouvrages à publier aux frères Pierre et Jacques Dupuy, qui occupaient alors à Paris une place éminente dans les cercles érudits<sup>10</sup>. Le système de relations essentiellement épistolaires de Peiresc est comparable par son extension et son fonctionnement à celui dont le Toscan Francesco Redi (1626-1697), évoqué ici par Pier Mattia Tommasino, était la tête, réunissant d'un côté des informations qui proviennent de ses correspondants en Orient ou à Rome, et diffusant de l'autre son savoir parmi ses amis en Europe. Le travail orientaliste était alors nécessairement collaboratif et collectif<sup>11</sup>.

La carrière d'Edward Pococke dont traite ici Claire Gallien est typique d'un début de professionnalisation de l'érudition orientaliste. L'enquête de Daniel Stolzenberg montre la place déjà prédominante qu'occupent dans les publications orientalistes les professeurs en titre, dès le début du XVII<sup>e</sup> siècle. La première chaire régulière d'arabe a été instituée à Rome en 1585. À Leyde, elle a été créée en 1613, à Cambridge en 1632, à Oxford en 1634. À Paris, érigée en 1587, elle a été régulièrement occupée au Collège Royal à partir de la nomination du maronite Gabriel Sionite (1615). Cependant, ces positions institutionnelles n'étaient pas exemptes de précarité, due en particulier aux aléas des patronages politiques. S'étant perfectionné en Orient même, et s'y étant lié à des correspondants qui lui seront utiles à se procurer des manuscrits par la suite, Pococke a obtenu la chaire d'arabe nouvellement créée à Oxford par William Laud. Mais il apparut comme royaliste durant l'Interrègne, et ne dut le maintien à son poste qu'au soutien de partisans du Parlement, comme John Selden. Il avait également besoin de patronages pour pouvoir publier et adaptait en partie sa production à ce qu'il pensait être l'attente de ses protecteurs et amis. Ces caractéristiques de son parcours sont tout à fait comparables aux éléments biographiques d'autres érudits orientalistes, comme Abraham Ecchellensis (1605-1664) ou Antoine Galland (1646-1715), du côté continental et catholique<sup>12</sup>. Nous nous situons alors dans un moment de passage du patronage princier, comme il s'est mis en place à la Renaissance, à une forme plus institutionnalisée d'organisation académique par l'État monarchique, mais le service du Roi était encore loin d'être stabilisé à cette époque, comme l'illustre la trajectoire de Barthélémy d'Herbelot (1625-1695), parti

9. Peter Rietbergen, *Power, and Religion in Baroque Rome. Barberini Cultural Policies*, Leyde-Boston, Brill, 2006.

10. Jean Delatour, « Le cercle des frères Dupuy à Paris », in Christian Jacob (dir.), *Lieux de savoir. Espaces et communautés*, Paris, Albin Michel, 2007, pp. 157-178.

11. Peter N. Miller, *Peiresc's Orient*, op. cit., p. 11.

12. Bernard Heyberger, « Abraham Ecchellensis dans la République des Lettres », in Bernard Heyberger (dir.), *Orientalisme, science et controverse*, op. cit., pp. 9-51. Mohamed Abdel-Halim, *Antoine Galland, sa vie, son œuvre*, Paris, Nizet, 1964 ; Frédéric Bauden, Richard Waller, « Introduction », in Frédéric Bauden, Richard Waller (dir.), *Le Journal d'Antoine Galland (1645-1715). La période parisienne. Vol. 1 (1708-1709)*, Louvain-Paris, Walpole - Peeters, 2011, pp. 7-180.

se mettre au service du Grand-Duc de Toscane (1666) avant d'être rappelé en France par Colbert (1670)<sup>13</sup>. L'affirmation que ce changement institutionnel coïncide avec le transfert des connaissances et des spécialistes d'Italie en France est ici nuancée par Pier Mattia Tommasino<sup>14</sup>.

Notons la présence, dans les relations épistolaires de Pococke, d'Orientaux, rencontrés sur place à Alep, ou arrivés en Grande-Bretagne, qui étaient dans sa dépendance et en attendaient des secours, mais qui le pourvoyaient aussi en manuscrits et en informations linguistiques ou autres<sup>15</sup>. Francesco Redi a bénéficié de même des conversations avec le *hoça* Abu-l-Gaith ibn Farağ As-Sayid, capturé par les galères toscanes. Auparavant Yahya (1585-1649), le fils du sultan Mehmet III (1566-1603), avait été mis à contribution lors de son passage à Florence. Ils sont assez nombreux, ces Orientaux qui sans laisser de traces dans les ouvrages publiés, ont contribué de façon significative, mais discrète, à la constitution des sources et à la compétence linguistique des orientalistes académiques. Ils sont à présent exhumés par les historiens, en quête des « subalternes » au service de la constitution des savoirs occidentaux<sup>16</sup>.

13. Nicholas Dew, *Orientalism in Louis XIV's France*, op. cit., pp. 41-80.

14. Voir aussi à ce sujet Aurélien Girard, « Was an Eastern Scholar necessarily a Cultural Broker in Early-Modern Academic Europe? Faustus Naironus (1628-1711), the Christian East, and Oriental Studies », à paraître in Nicholas Hardy, Dmitri Levitin (dir.), *Erudition and Confessionalisation in Early Modern Europe*, Oxford, Oxford University Press.

15. Hilary Kilpatrick, « Arabic Private Correspondence from Seventeenth-Century Syria: The Letters to Edward Pococke », *The Bodleian Library Record*, 2010, vol. 23, n° 1 pp. 20-40. Le derviche Ahmad Ibn Husam Al-Gulshani (membre de la confrérie soufie de la Gülşniye) aida aussi l'orientaliste hollandais Jacobus Golius, lors du séjour de celui-ci à Alep (1626-1627), en lui copiant une traduction arabe des chapitres cinq à sept des *Coniques* d'Apollonius de Perga. Il fut ensuite en correspondance avec lui : Arnoud Vrolijk, Richard Van Leeuwen (dir.), *Arabic Studies in the Netherlands*, op. cit., p. 42.

16. Citons quelques cas : Alastair Hamilton, « An Egyptian Traveller in the Republic of Letters. Josephus Barbatus or Abudacnus the Copt », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1994, vol. 57, pp. 123-150 ; Gerald A. Wiegers, *A Learned Muslim Acquaintance of Erpenius and Golius. Ahmad b. Kasim al Andalusi and Arabic Studies in the Netherlands*, Leyde, Brill, 1988 ; Samir Khalil Samir, « Un imâm égyptien copiste au Vatican : Clemente Caraccioli (1670-1721) », *Paroles de l'Orient, Actes du Primum Symposium syro-arabicum (Kaslik, septembre 1995)*, 1996, 21, t. II, pp. 111-154 ; Fernando Rodríguez Mediano et Mercedes García-Arenal, « De Diego De Urrea à Marcos Dobelio, interprètes et traducteurs des "plombs" », in Benoît Grévin (dir.), *Maghreb-Italie. Des passeurs médiévaux à l'orientalisme moderne (XIII<sup>e</sup>-milieu du XX<sup>e</sup> siècle)*, Rome, École Française de Rome, 2010, pp. 141-188 ; Emanuele Colombo, « Baldassare Loyola de Mandes (1631-1667), prince de Fez et jésuite », in Jocelyne Dakhliya et Bernard Vincent (dir.), *Les Musulmans dans l'histoire de l'Europe*, t. I : *Une intégration invisible*, Paris, Albin Michel, 2011, pp. 159-193 ; Mercedes García-Arenal, « L'estompe des identités en situation de conversion : Isaac Pallache, un converti sincère ? » in Jocelyne Dakhliya et Wolfgang Kaiser (dir.), *Les Musulmans dans l'histoire de l'Europe*, t. II, *Passages et contacts en Méditerranée*, Paris, Albin Michel, 2013, pp. 35-60 ; Jocelyne Dakhliya, « Une archéologie du même et de l'autre : Thomas-Osman d'Arcos dans la Méditerranée du XVII<sup>e</sup> siècle », in Jocelyne Dakhliya et Wolfgang Kaiser (dir.), *Les Musulmans*, op. cit., pp. 61-163 ; Hanna Dyâb, *D'Alep à Paris. Les pérégrinations d'un jeune Syrien au temps de Louis XIV* (trad. et édit. Fahmê-Thierry Paule, Heyberger Bernard, Lentin Jérôme), Arles, Actes Sud, 2015 ; Aurélien Girard, « Was an Eastern Scholar Necesserily a Cultural Broker? », art. cit. ; Lucette Valensi, *Mardochee Naggiar. Enquête sur un inconnu*, Paris, Stock, 2008.

## LA MÉTHODE ORIENTALISTE : LA QUESTION DES LANGUES

Comme on le voit avec Peiresc, la collection, la description et le classement de textes, mais aussi de sceaux, de monnaies ou d'autres objets, faisaient partie intrinsèque du travail antiquaire. Le recueil et le catalogage des sources manuscrites représentaient une part importante de l'activité des érudits<sup>17</sup>. C'est à l'époque de Pococke, et essentiellement grâce à lui, que le fonds de la *Bodleian Library* à Oxford s'enrichit considérablement<sup>18</sup>. Celui de la Bibliothèque Vaticane, commencé à la fondation de la bibliothèque vers 1450, s'était accru au cours du xvi<sup>e</sup> siècle, mais devait encore augmenter au cours du xvii<sup>e</sup> siècle, à la suite de plusieurs missions de collecte de documents en Orient, et de l'intégration de la collection de l'Électeur Palatin de Heidelberg en 1623<sup>19</sup>. À Leyde, l'université fondée en 1575 vit ses fonds enrichis par l'acquisition de la succession de Josephus Justus Scaliger en 1609. Ils s'accrurent par la suite, notamment grâce aux voyages de Jacobus Golius au Maroc (1622-1624), puis au Levant (1625-1629). Mais la collection quintupla avec le legs de Levinus Warner (c. 1618-1665), qui passa ses vingt dernières années à acquérir des documents à Istanbul<sup>20</sup>. À Paris, les fonds furent abondés par les apports de Savary de Brèves et d'André Du Ryer, dans les premières décennies du siècle. Par la suite, le chancelier Séguier et Mazarin allaient constituer les plus importantes collections françaises de leur temps. Mais ce sont surtout les missions envoyées en Orient à partir de Colbert qui allaient constituer la part la plus importante des manuscrits orientaux recueillis en France<sup>21</sup>.

La publication de sources se heurtait à la difficulté de posséder des caractères d'imprimerie valables dans les diverses langues orientales. La première typographie de qualité en arabe est due au graveur-orfèvre Robert Granjon, au service de la Typographie médicéenne, fondée à Rome en 1584. Elle a été imitée et concurrencée du côté protestant à Leyde, dès 1595, par celle de Franciscus Raphelengus, gendre et héritier de l'imprimeur anversoise Plantin<sup>22</sup>. Les premiers caractères arabes et hébraïques en usage en Angleterre arrivèrent des Pays-Bas en 1637. Le premier ouvrage à les utiliser est l'extrait de l'*Histoire de l'Église d'Alexandrie* en arabe, de Saïd Ibn Al-Baṭṭīk, le patriarche d'Alexandrie Euty chius (933-940), publié en latin et en arabe par John Selden en 1642, et sur lequel Pococke a travaillé<sup>23</sup>. Mais la plupart des

17. Peter N. Miller, *Peiresc's Orient*, *op. cit.*, p. 11 : « The building of an archive [...] could be considered a practice of writing as well as of thinking. »

18. Colin Wakefield, « Arabic Manuscripts in the Bodleian Library: The Seventeenth-Century Collections », in Gül A. Russel, *The "Arabick"*, *op. cit.*, pp. 128-146.

19. Giorgio Levi Della Vida, *Ricerche sulla formazione del più antico fondo dei manoscritti orientali della Biblioteca Vaticana*, cité du Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1949, pp. 198-447.

20. Arnoud Vrolijk, Richard Van Leeuwen (dir.), *Arabic Studies in the Netherlands*, *op. cit.*, p. 27, p. 43, pp. 48-58.

21. Bernard Heyberger, « Abraham Ecchellensis dans la "République des Lettres" », art. cit, p. 38. Sur la politique volontariste de Colbert, voir Nicholas Dew, *Orientalism in Louis XIV's France*, *op. cit.*, pp. 16-36.

22. Josée Balagna, *L'Imprimerie arabe en Occident (xvi<sup>e</sup>, xvii<sup>e</sup> et xviii<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1984, pp. 34-43 ; Arnoud Vrolijk, Richard Van Leeuwen (dir.), *Arabic Studies in the Netherlands*, *op. cit.*, pp. 17-18.

23. Gerald J. Toomer, *John Selden*, *op. cit.*, vol. II, pp. 600-614.

sources arabes sont alors publiées en latin, rarement dans la langue originale. Quoi qu'il en soit, la constitution de corpus de sources et de manuels de langue a contribué à préciser les contours disciplinaires, et à encourager les spécialisations. Dans ce sens, Charles Diehl avait certainement raison d'indiquer la publication de la première collection des historiens byzantins en 1648 comme l'événement fondateur de « la science de l'histoire byzantine », ainsi que le rappelle Anne-Marie Cheny. Le Coran en français d'André Du Ryer, (première édition à Paris en 1647), largement diffusé, traduit dans les autres langues, et employé comme référence<sup>24</sup>, comme on le voit dans la contribution de Pier Mattia Tommasino, mais plus encore celui de Ludovico Marracci (1698), de bien meilleure qualité scientifique<sup>25</sup>, furent de même, toutes proportions gardées, des instruments structurants dans les études sur les Arabes et sur l'islam.

C'étaient les langues qui définissaient alors les champs disciplinaires, et les questions de terminologie, d'étymologie, de grammaire ou de vocalisation prenaient une grande place dans les discussions. La mise en cause des compétences linguistiques de l'adversaire était pratique courante dans les controverses<sup>26</sup>. La langue orientale principale était l'hébreu, considérée comme la plus ancienne, dont les autres dérivait. C'était aussi la plus enseignée et la plus étudiée. Le syriaque et/ou le chaldéen lui étaient souvent associés (Stolzenberg). Cette prééminence s'expliquait par le fait que ce domaine de l'érudition était lié aux études bibliques. Celles-ci, au cœur du conflit entre catholiques et protestants, étaient devenues un des principaux champs d'affrontement et de compétition entre érudits, y compris à l'intérieur de chacune des confessions antagonistes.

L'hébreu avait d'abord suscité l'engouement des savants, mais la question de l'authenticité des sources de l'Ancien et du Nouveau Testament les amena à s'intéresser aux versions syriaques, puis arabes des Écritures<sup>27</sup>. En 1613, Thomas Erpenius, le premier titulaire de la chaire d'arabe à l'université de Leyde, dans son *oratio* introductive, assurait que la connaissance de la langue arabe aidait à éclairer le sens de l'hébreu dans le texte biblique, mais il s'opposait à l'idée qu'il fallait maîtriser préalablement l'hébreu pour apprendre l'arabe. Il affirmait au contraire l'autonomie de celle-ci par rapport à l'hébreu, et montrait la nécessité de recourir à des sources islamiques et à rapprocher l'arabe du turc<sup>28</sup>. À partir de lui, le recours au Coran et

24. Alastair Hamilton, Francis Richard, *André Du Ryer and Oriental studies*, *op. cit.*, pp. 108-118.

25. Alexander Bevilacqua, « The Qur'an Translations of Marracci and Sale », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 2013, n° 76, pp. 93-130. Voir aussi Gian Lucca d'Errico (dir.), *Il Corano e il Pontefice. Ludovico Marracci fra cultura islamica e curia papale*, Rome, Carocci, 2014.

26. Voir le cas d'Ecchellensis : Bernard Heyberger, « Abraham Ecchellensis dans la République des Lettres », art. cit, p. 40. Notamment, sa controverse avec Johann Heinrich Hottinger : Heyberger Bernard, « L'islam dans la controverse entre catholiques et protestants : le *De origine nominis papae* d'Abraham Ecchellensis (1661), réponse à l'*Historia orientalis* de Johann Heinrich Hottinger (1651 et 1660) », in Chrystel Bernat et Hubert Bost (dir.), *Enoncer/dénoncer l'autre. Discours et représentations du différent confessionnel à l'époque moderne*, Turnhout, Brepols, 2012, pp. 389-400.

27. Aurélien Girard, *Le Christianisme oriental (XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles). Essor de l'orientalisme catholique en Europe et construction des identités confessionnelles au Proche-Orient*, thèse de doctorat de l'École pratique des hautes études, 24 novembre 2011, pp. 193-201.

28. Arnoud Vrolijk, Richard Van Leeuwen (dir.), *Arabic Studies in the Netherlands*, *op. cit.*, p. 33 ; Aurélien Girard, *Le Christianisme oriental*, *op. cit.*, p. 198.

aux grammairiens arabes du Moyen Âge dans les études linguistiques s'affirma, non sans que cela posât problème aux arabisants catholiques, qui entendaient défendre le caractère chrétien de la langue arabe, en usage chez les chrétiens orientaux<sup>29</sup>. Par ailleurs, le lien entre langue arabe et études bibliques, et entre langue arabe et *linguae orientales* s'est maintenu, spécifiquement dans les nombreuses universités protestantes allemandes, où ces disciplines relevaient des facultés de théologie. Le grand nombre de lieux d'enseignement de l'arabe en Allemagne ne doit pas faire illusion. Il reflétait plus la dispersion universitaire germanique que la force de l'orientalisme allemand, qui souffrait de l'absence de concentration sur des centres de qualité, comme c'était le cas ailleurs en Europe<sup>30</sup>.

Le cas du grec est intéressant. Celui-ci n'était généralement pas rangé parmi les langues orientales, mais au côté du latin, dans les études classiques. Pour l'helléniste luthérien de Tübingen Martin Crusius (1526-1607) et son entourage, l'Antiquité grecque allait de Solon à Mehmed II. Après la prise de Constantinople par ce dernier en 1453, on aurait assisté à une « turcification » et à une décadence de l'Hellade, qui se serait aussi traduite par la « barbarisation » de la langue<sup>31</sup>. La prise de conscience de la différence entre le grec classique et le grec vulgaire, et de l'écart qui séparait par conséquent la Grèce moderne de la Grèce antique, a certainement contribué à la distanciation entre Byzance et l'Antiquité, et à son « orientalisation », évoquée par Anne-Marie Cheny dans sa contribution.

Au XVII<sup>e</sup> siècle, les chrétientés orientales étaient généralement considérées, par les protestants comme par les catholiques, comme corrompues par l'influence de l'islam, et entrées en décadence par rapport à l'idéal que se faisaient les uns et les autres du christianisme des premiers siècles en Orient.<sup>32</sup> Elles étaient la cible d'un projet de régénération, en particulier pour combattre l'ignorance par un programme d'enseignement du clergé et des fidèles, qui allait atteindre son point culminant à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle.

À Rome, les presses de la congrégation de la Propagande imprimaient généralement en grec vulgaire<sup>33</sup>. La même distinction entre langue classique et langue vulgaire allait s'imposer entre slavon et « illyrienne », ou entre arabe « littéral » et arabe « populaire » au cours du XVII<sup>e</sup> siècle. Cette prise de conscience de la différence entre langue classique et langue moderne s'inspirait de la distinction catholique entre langue sacrée et langues communes. Mais elle représentait aussi un retour sur expérience des

29. Aurélien Girard, *Le Christianisme oriental*, *op. cit.*, pp. 242-244 ; *Id.*, « Des manuels de langue entre mission et érudition orientaliste au XVII<sup>e</sup> siècle : les grammaires de l'arabe des Cacacciolini », in Irene Fosi, Giovanni Pizzorusso (dir.), *L'Ordine dei Chierici Regolari Minori (Caracciolini): religione e cultura in età posttridentina, Studi Medievali e Moderni*, 2010, vol. 14, n° 1, pp. 279-295.

30. Alastair Hamilton, « To Rescue the Honour of the Germans: Qur'an Translations by Eighteenth- and Early Nineteenth-Century German Protestants », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 2014, n° 77, pp. 173-209.

31. Asaph Ben Tov, « *Turco-Graecia*. German Humanists and the End of Greek Antiquity », in Claire Norton, Anna Contadini (dir.), *The Renaissance and the Ottoman*, Farnham-Burlington, Ashgate, 2013, pp. 181-195.

32. Sur l'émergence et l'usage du thème de la décadence, voir aussi Martin Muslow, « Socinianism, Islam and the Radical Uses of Arabic Scholarship », *al-Qanṭara*, 2010, vol. 31, n° 2, pp. 546-586.

33. Zacharis N. Tzirpanlis, « I Libri Greci pubblicati dalla "Sacra Congregatio de Propaganda Fide" (XVII<sup>e</sup> sec.) », *Balkan Studies*, 1974, vol. 15, n° 2, pp. 204-224.



voyageurs et des missionnaires. Domenicus Germanus (1636 et 1639), puis Antonio dell'Aquila (1650), Frères mineurs de la Terre Sainte, ayant exercé la mission en Orient, furent les premiers auteurs de manuels en « arabe vulgaire », qui connurent un succès durable<sup>34</sup>.

## RECHERCHE ORIENTALISTE ET MISSIONS

Au XVII<sup>e</sup> siècle, mais encore bien après, jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle, l'activité missionnaire et les études orientalistes ont interféré. Si les missions ont eu un effet sur l'approche érudite de l'Orient, inversement, la préoccupation missionnaire a constamment été affichée parmi les savants, notamment arabisants, du XVII<sup>e</sup> siècle, qu'ils fussent protestants ou catholiques. Erpenius avait publié un Nouveau Testament en arabe, qui était clairement conçu comme la réplique réformée à l'édition de la Typographie médicéenne (Rome, 1590 ou 1591), et qui devait devenir un outil pour les missionnaires. Il mit ensuite en chantier le Pentateuque<sup>35</sup>. À partir du XVII<sup>e</sup> siècle, beaucoup d'arabisants anglais, issus d'Oxford ou de Cambridge, et dont l'intérêt pour la langue arabe leur venait de la théologie, ont servi de chapelains dans la *Levant Company*. C'est la fonction qu'Edward Pococke occupa à Alep<sup>36</sup>. Il n'est donc pas étonnant qu'il ait ensuite traduit *The Catechism of the Church of England, translated into Arabic* (1671) et le *Book of Common Prayer* (1674) pour la Compagnie du Levant. George Sale lui-même, le traducteur du Coran que les Philosophes des Lumières allaient employer et vanter (1734), avait été employé par la *Society for the Promotion of Christian Knowledge*, pour corriger une traduction du Nouveau Testament<sup>37</sup>. En Allemagne, Andreas Acoluthus (1654-1704), pasteur à Breslau, et réputé pour son savoir orientaliste, mit en chantier un projet de Coran en quatre langues (arabe, persan, turc et latin) à destination des missionnaires, pour lesquels il projetait la fondation d'un collège sur le modèle de celui de la *Propaganda Fide* à Rome. Mais ces plans grandioses n'allèrent pas aboutir<sup>38</sup>.

Le lien entre érudition orientaliste et mission est encore davantage affirmé du côté catholique<sup>39</sup>. On connaît par exemple « la centralité de l'ordre capucin dans la

34. Aurélien Girard, *Le Christianisme oriental*, *op. cit.*, pp. 234-239.

35. Arnoud Vrolijk, Richard Van Leeuwen (dir.), *Arabic Studies in the Netherlands*, *op. cit.*, p. 39 ; Robert Jones, « The Medici Oriental Press (Rome 1584-1614) and the Impact of its Arabic Publications on Northern Europe », in Gül A. Russel, *The "Arabick"*, *op. cit.*, pp. 88-108.

36. Gül A. Russel, « Introduction. The Seventeenth Century: The Age of 'Arabick' », in Gül A. Russel, *The "Arabick"*, *op. cit.*, pp. 8-10.

37. Alexander Bevilacqua, « The Qur'an Translations of Marracci and Sale », *art. cit.*, p. 101.

38. Alastair Hamilton, « To Rescue the Honour of the Germans », *art. cit.*, pp. 177-178. Voir aussi les visées prosélytes de Comenius : Noel Malcolm, « Comenius the Conversion of the Turks, and the Muslim-Christian Debate on the Corruption of Scripture », *Church History and Religious Culture*, 2007, n° 87, pp. 477-508.

39. Giovanni Pizzorusso, « Les écoles de langue arabe et le milieu orientaliste autour de la congrégation *De Propaganda Fide* au temps d'Abraham Ecchellensis », in Bernard Heyberger (dir.), *Orientalisme, science et controverse*, *op. cit.*, pp. 59-80 ; Giovanni Pizzorusso, « La preparazine linguistica e controversistica dei missionari per l'Oriente islamico : scuole, testi, insegnanti a Roma e in Italia », in

république des lettres de Peiresc<sup>40</sup> », et la correspondance qu'il a entretenue avec des religieux de cet ordre, au moment où ils s'implantaient en Orient<sup>41</sup>. Lorsqu'Antoine Galland est investi de la chaire d'arabe du Collège royal en 1709, il consacre encore un grand passage de sa harangue inaugurale à vanter l'utilité de cette langue pour la théologie. Il y remonte au concile de Vienne de 1311-1312, à l'occasion duquel le pape Clément V avait décrété qu'on institue des chaires d'hébreu, d'arabe et de chaldéen dans quatre universités européennes, afin de préparer des religieux à convertir les musulmans par des voies pacifiques. Il y présente les deux chaires d'arabe du Collège royal « comme autant d'arsenaux qui procureront [aux théologiens] les armes propres à remplir leur mission<sup>42</sup> ». André du Ryer, pour sa part, avait proclamé qu'il avait entrepris de traduire le Coran en français pour servir la Chrétienté et par haine de l'islam, et n'hésitait pas à reproduire un certain nombre de clichés contre la religion des musulmans<sup>43</sup>.

La carrière du jésuite Antonio Possevino évoquée ici par Emanuele Colombo, se situe exactement dans l'arc temporel où, à Rome, on prend la mesure de l'activité missionnaire et de la responsabilité pontificale en ce domaine. L'ardente obligation de la croisade ne s'y efface pas pour autant, mais elle s'infléchit. Les missions catholiques essaient dans l'empire ottoman dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, dans une perspective eschatologique de chute du pouvoir du Sultan et d'une reconquête chrétienne de l'Orient, qui ne s'efface que vers la fin du siècle<sup>44</sup>. Lorsque Possevino publia son *Soldat chrétien* en 1569, l'Église se concevait en citadelle assiégée, menacée militairement par une alliance objective entre « hérétiques » et « Turcs ». Dans les années 1580, Possevino fut amené à travailler à un rapprochement entre la Pologne et la Moscovie, et à un renforcement des échanges entre la République de Venise et le Tsar, contre la Porte. Mais ayant la charge du secrétariat de la Compagnie de Jésus entre 1573 et 1577, il découvrit alors le vaste monde où les jésuites étaient engagés, à un moment où le débat sur le nécessaire accommodement surgissait parmi eux. C'est en particulier le jésuite hongrois István Szántó qui lui fit comprendre alors une autre approche de l'islam et des musulmans, et fit naître en lui un « désir spécial d'aider l'Orient », qu'il réalisa partiellement lorsqu'il séjourna en Transylvanie (1583). Possevino conserva néanmoins une « attitude à double face », selon l'expression d'Emanuele Colombo, oscillant entre la nécessité d'une guerre défensive ou offensive contre le « Turc », et la perspective de développer de nouveaux instruments d'évangélisation visant les musulmans. Après lui, l'idée qu'on peut toucher les

---

Bernard Heyberger, Mercedes García-Arenal, Colombo Emanuele, Vismara Paola (dir.), *L'Islam visto da Occidente. Cultura e religione del Seicento europeo di fronte all'Islam*, Gênes-Milan, Marietti, 2009, pp. 253-288.

40. Peter N. Miller, *Peiresc's Orient*, op. cit., p. 329.

41. Apollinaire de Valence (dir.), *Correspondance de Peiresc avec plusieurs missionnaires et religieux de l'ordre des capucins, 1631-1637*, Paris, Picard, 1891.

42. Frédéric Bauden, Richard Waller (dir.), *Le Journal d'Antoine Galland*, op. cit., vol. I, pp. 145-151, citation p. 149.

43. Alastair Hamilton, Francis Richard (dir.), *André Du Ryer and Oriental studies*, op. cit., pp. 94-95.

44. Bernard Heyberger, *Les Chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique*, Rome, École française de Rome, 2014 (1<sup>re</sup> édition : 1994), pp. 193-208.

musulmans par la lumière de la raison, et qu'on peut les approcher à partir de leur curiosité pour les arts libéraux (astronomie, mathématique, optique, géographie...), s'imposera aux missionnaires, qui iront jusqu'à prétendre qu'ils peuvent convaincre de la supériorité et de la vérité du christianisme en s'appuyant sur le Coran. Ils trouveront aussi quelques qualités aux mœurs des musulmans, et penseront pouvoir gagner leur estime et leur attention à partir du terrain de valeurs morales communes. Néanmoins, la figure de Mahomet et sa prétention à la prophétie formeront toujours une ligne indépassable, et feront toujours l'objet de l'hostilité et des sarcasmes des controversistes chrétiens, notamment catholiques<sup>45</sup>.

Comme l'article de Jan Loop le souligne, l'expérience missionnaire a également été mise à contribution dans le débat autour de la pratique de la circoncision chez les Ethiopiens. À partir du XVI<sup>e</sup> siècle, et de la rencontre entre les chrétiens éthiopiens et les catholiques européens, cette pratique, connue en Occident depuis longtemps, devint problématique, et nécessita une justification. Celle-ci consista à démontrer que c'était une coutume purement profane, sans contenu religieux. Cette interprétation n'était pas sans rapport avec la méthode d'accommodement employée par les jésuites, qui les amenait à présenter les rites chinois ou indiens comme purement « civils », ou qui conduisait Possevino à envisager des nouvelles formes d'apostolat auprès des musulmans.

#### LE LIBERTINAGE ET LA CURIOSITÉ ENVERS L'ISLAM

Pier Mattia Tommasino attire notre attention sur le fait que le Coran et l'islam éveillaient la curiosité d'un public européen dépassant largement le cercle des érudits et des savants. Cette « coranistique de divulgation » ou « de poche », selon ses expressions, est attestée par la diffusion très importante, avec de nombreuses traductions et réimpressions, de Corans en langues vernaculaires et en petit format. L'enquête de Pier Mattia Tommasino dans les manuscrits de la bibliothèque nationale de Florence révèle aussi des pratiques de lecture et de conversation autour du livre.

« Peu de livres ont été aussi craints et aussi enviés, aussi abhorrés et aussi désirés que le Coran à l'époque moderne », déclare Alastair Hamilton<sup>46</sup>. En effet, le « résumé islamique en italien » de Giovanni Battista Castrodardo, imprimé à Venise en 1547, a connu des traductions et réemplois divers en allemand, hollandais, hébreu et espagnol, jusque vers 1650, où il a été supplanté par la traduction française du Coran par André du Ryer (1647). La mise en place de la censure et de l'*Index* a rendu quasiment impossibles les traductions et la divulgation en italien, mais a abouti à la traduction de référence en latin, celle de Ludovico Marracci en 1698. Il était plus facile de s'occuper du Coran du côté protestant. Mais l'histoire de la première édition du Coran, dite de Bibliander, à Bâle en 1543, apporte la preuve des obstacles auxquels une telle entreprise se heurtait. Par la suite, l'intérêt pour le livre allait encore

45. Bernard Heyberger, « Polemic Dialogues between Christians and Muslims in the Seventeenth Century », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 2012, n°55, pp. 495-516.

46. Alastair Hamilton, « The Forbidden Fruit : the Koran in Early Modern Europe », *The Hadassah and Daniel Khalili Memorial Lecture at SOAS*, Londres, London Middle East Institute, 2008, p. 3.

soulever de violentes oppositions en Angleterre ou en Allemagne<sup>47</sup>. Et cependant, il n'est guère d'arabisant qui n'ait pensé donner sa version du texte révélé de l'islam<sup>48</sup>. S'intéresser au Coran, et à la religion islamique en général, c'était enfreindre la censure, risquer au minimum de ne pouvoir se faire publier. Aussi les auteurs, comme Du Ryer, devaient-ils prendre des précautions, en particulier dans l'introduction de leurs ouvrages, où ils affirmaient l'utilité de leur travail pour les missionnaires, pour l'œuvre de diffusion de la foi chrétienne et de lutte contre les musulmans<sup>49</sup>. Il fallait d'emblée se situer clairement dans le christianisme pour pouvoir parler librement de l'islam<sup>50</sup>.

Mais ces déclarations n'étaient sans doute pas que tactiques : la controverse et l'apologétique étaient intimement imbriquées dans l'érudition, et pas seulement dans les travaux ayant un rapport avec l'islam. Une publication catholique stimulait aussitôt la recherche du côté protestant, en vue de son surpassement, et réciproquement. Ainsi, la publication du Coran de Marracci éveilla les initiatives de traduction et d'édition du texte dans toute l'Europe<sup>51</sup>. De plus, la compétition entre les catholiques et les protestants, mais aussi les controverses entre ces derniers et les antitrinitariens, pouvaient amener à mobiliser des sources islamiques contre l'adversaire confessionnel, accordant paradoxalement une autorité à un texte émanant d'un auteur musulman. Enfin, la concurrence entre centres catholiques pour imposer une histoire particulière amenait aussi à mobiliser des sources arabes, voire islamiques, comme on le voit dans la longue affaire des *Plombs de Grenade*<sup>52</sup>. Ces usages des sources islamiques étaient néanmoins déterminés par la quantité, plutôt restreinte, de textes disponibles, et par leur accessibilité par des non-arabisants, qui s'y référaient souvent indirectement, à partir des travaux publiés par les orientalistes comme Pococke.

47. Hartmut Bobzin, *Der Koran im Zeitalter der Reformation: Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa*, Beyrouth, Orient Institut der DMG, 1995, pp. 181-209. Sur l'opposition aux éditions du Coran de Du Ryer en Angleterre, Alastair Hamilton, Francis Richard, *André Du Ryer, op. cit.*, pp. 111-113.

48. Abraham Ecchellensis aurait projeté une réfutation du Coran : Bernard Heyberger, « Abraham Ecchellensis dans la "République des Lettres" », art. cit., p. 35. Johann Heinrich Hottinger a caressé toute sa vie l'idée d'une édition historico-critique du Coran, et en a même annoncé la publication : Jan Loop, *Johann Heinrich Hottinger, op. cit.*, p. 188. Antoine Galland a préparé une traduction française, aujourd'hui perdue : Alexander Bevilacqua, « The Qur'an Translations of Marracci and Sale », art. cit., p. 129 ; Frédéric Bauden, Richard Waller (dir.), *Le Journal d'Antoine Galland, op. cit.*, vol. I, 1708-1709, pp. 386-387 et *passim*, vol. II, 1710-1711, 2012, introduction pp. 13-14, et *passim* ; Sylvette Larzul, « Les premières traductions françaises du Coran (xvii<sup>e</sup>-xix<sup>e</sup> siècle) », *Archives des sciences sociales des religions*, 2009, n° 147, pp. 153-157 ; Alastair Hamilton, « A Lutheran Translation for the Quran. A Late Seventeenth Century Quest », in Hamilton Alastair, Van Den Boogert Maurits H., Westerweel Bart (dir.), *The Republic of Letters and the Levant, op. cit.*, pp. 215-218. Sur les nombreux projets et tentatives allemands, voir Alastair Hamilton, « To Rescue the Honour of the Germans », art. cit.

49. Alastair Hamilton, Francis Richard, *André Du Ryer, op. cit.*, p. 18.

50. Loubna Khayati, « Le statut de l'islam dans la pensée libertine du premier xvii<sup>e</sup> siècle », in Bernard Heyberger, Mercedes García-Arenal, Emanuele Colombo, Paola Vismara (dir.), *L'Islam visto da Occidente, op. cit.*, pp. 114-115.

51. Hamilton Alastair, « To Rescue the Honour of the Germans », art. cit. p. 180.

52. Mercedes García-Arenal, Fernando Rodríguez Mediano, *Un Oriente español, op. cit.* ; Gerard Wiegers, « Moriscos and Arabic Studies in Europe », *al-Qanṭara*, 2010, vol. 31, n° 2, pp. 587-610.

On voit ainsi l'argument du consensus de tous les auteurs, y compris musulmans, mobilisé par Ecchellensis contre les protestants<sup>53</sup>. Le réformé zurichois Johann Heinrich Hottinger (1620-1667), pour sa part, examine sérieusement la place de l'islam dans les plans de la providence, comme partie prenante de l'Antéchrist, de concert avec le pape<sup>54</sup>. Il tient la révélation islamique pour un tissu de mensonges, mais considère le Coran comme un document historique digne de valeur, permettant en particulier de comprendre l'histoire du christianisme en Orient. Sa pratique de la comparaison entre islam, catholicisme et socinianisme dans le but de les réfuter, s'inscrit dans un mode de raisonnement plus général, s'appuyant sur la comparaison de similitudes morphologiques pour en tirer des typologies<sup>55</sup>.

Plus généralement, les orientalistes avaient le sentiment que travailler sur les textes d'origine musulmane contribuait au savoir universel, au même titre que le recours aux sources païennes antiques, grecques ou romaines. Dans la grande mise en ordre du monde, nécessitée par les Grandes Découvertes et par l'approfondissement des connaissances sur l'Antiquité, les sources en arabe ou en persan pouvaient éclairer des pans de l'histoire mondiale que les références classiques ne permettaient pas d'aborder<sup>56</sup>. Ainsi, la question de la circoncision rejoignait un débat plus large sur les origines des religions, puisque des auteurs de l'Antiquité aussi bien que des observations dans le Nouveau Monde attestaient que cette pratique pouvait avoir des origines païennes, non pas juives. Cette assertion était difficilement recevable, car elle contredisait une vision biblique de l'histoire du monde qui commençait alors à être sujette au soupçon. D'autre part, Hiob Ludolf, en affirmant qu'une pratique devait être placée dans son contexte pour juger de son caractère profane ou sacré, en fonction de l'intention dans laquelle elle était exécutée, rejoignait la recherche d'une compréhension universaliste des religions, pour laquelle c'était l'intention de l'acteur qui conférait le sens au rituel. Ce type d'argument était mobilisable par les tenants d'une religion naturelle, atteignable par l'individu seul par le travail de sa raison, en dehors de tout texte révélé et de toute institution, qui allait tant occuper les représentants des « premières Lumières ». Le conte philosophique d'Ibn Tufayl *Risâla Hayy Ibn Yazqân*, établi et traduit par Pococke, et publié par son fils en 1671, allait devenir un best-seller à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, et constituer une des principales références pour débattre de cette question<sup>57</sup>.

53. Bernard Heyberger, « L'islam dans la controverse entre catholiques et protestants », art. cit.

54. Jan Loop, *Johann Heinrich Hottinger, op. cit.*, pp. 185-190.

55. *Ibidem*, pp. 200 et 220. Sur l'usage de la tradition musulmane pour réfuter Bellarmin, voir Jan Loop, « Johann Heinrich Hottinger (1620-1667) and the "Historia Orientalis" », *Church History and Religious Culture*, 2008, vol. 88, n° 2 pp. 169-203.

56. Bernard Heyberger, « L'islam et les Arabes chez un érudit maronite au service de l'Église catholique (Abraham Ecchellensis) », *al-Qanṭara*, 2010, vol. 31, n° 2, pp. 481-512. Fernando Rodríguez Mediano, « Orientalismo, historia y pensamiento en la Europa moderna », *al-Qanṭara*, 2010, vol. 31, n° 2, pp. 438-439.

57. Gül A. Russel, « The Impact of the *Philosophus Autodictatus* : Pocockes, John Locke and the Society of Friends », in Gül A. Russel (dir.), *The "Arabick" interest of the Natural Philosophers, op. cit.*, pp. 224-265 ; Ziad Elmarsafy, « Philosophy Self-taught: Reason, Mysticism and the Uses of Islam in the Early Enlightenment », in Bernard Heyberger, Mercedes García-Arenal, Emanuele Colombo, Paola Vismara (dir.), *L'islam visto da Occidente, op. cit.*, pp. 135-155.

Ainsi, le travail des orientalistes comme Pococke ou Hottinger, dont l'attachement à une confession religieuse ne faisait aucun doute, et qui n'étaient pas affranchis de toute visée apologetique, produisait néanmoins des arguments et aboutissait à des conclusions que des dissidents comme les sociniens ou des esprits libertins allaient pouvoir réemployer.

Chez les libertins, un « détachement progressif du sacré » et un désir de comparaison des mœurs et coutumes des peuples trahissaient une aspiration à se libérer d'une vision chrétienne du monde, voire une volonté de subvertir la tradition chrétienne. La condamnation de Mahomet comme faux prophète permettait de dissimuler une attaque contre le christianisme, en le présentant en même temps comme un législateur au-dessus des autres, car dénué de superstitions, et dévoué à une morale rationnelle, voire séculière, qui convenait à l'exercice de la politique<sup>58</sup>. C'est bien cette approche libertine qu'on trouve dans les notes laissées par le lecteur anonyme mandaté par Francesco Redi pour lire le Coran italien de Giovanni Battista Castrodardo et lui en rendre compte, évoqué par Pier Mattia Tommasino<sup>59</sup>. Celui-ci fait remonter les origines de ce « Mahomet de saveur machiavélique, de Prophète armé qui, à travers les armes et la religion simulée, acquiert le pouvoir et s'y maintient », à l'époque de la rédaction du texte de Castrodardo, donc à la Renaissance des premières décennies du xvi<sup>e</sup> siècle.

Les études orientalistes, suivant en cela l'évolution des autres disciplines, se spécialisent et se professionnalisent pendant le xvii<sup>e</sup> siècle, avec la création de chaires d'arabe dans les principaux centres d'enseignement et de recherche européens. Dans ce sens, elles sont de plus en plus liées à la volonté expansionniste d'États comme les Provinces-Unies, l'Angleterre ou la France. Néanmoins, il ne faut pas sous-estimer la place qu'elles occupent dans des entités politiques moins impérialistes, en Italie ou dans diverses universités allemandes. Rome, dont l'ambition de s'affirmer au niveau planétaire n'est toutefois pas directement liée à un projet de domination politique et économique, reste un important centre de production et d'accumulation de connaissances sur l'Orient.

Les études sur l'Orient sont alors essentiellement liées à l'apprentissage et à la maîtrise des langues. À l'origine, l'intérêt pour la langue arabe ou le syriaque était dicté par leur utilité pour les études bibliques, en complément de l'hébreu. Mais le recueil et la publication de sources ouvrent le champ des savoirs et de la curiosité. La réalisation de grammaires et de dictionnaires contribue à délimiter plus précisément le domaine d'apprentissage lié à chaque langue. La langue arabe est perçue comme nécessaire à la compréhension de la Bible, mais son rapport intrinsèque avec l'islam et le Coran ne peut alors plus être ignoré.

L'érudition reste profondément confessionnalisée, et l'exigence de la rigueur méthodologique n'est jamais exclusive de la controverse et de l'apologie. L'utilité prosélyte et missionnaire des recherches orientalistes est affirmée, avec plus ou moins de

58. Loubna Khayati, « Le statut de l'islam dans la pensée libertine du premier xvii<sup>e</sup> siècle », art. cit., pp. 112-127.

59. *Ibid.*, p. 126 : l'auteur évoque l'éloge de l'islam auquel « l'esprit fort » Ismaël Boulliau (1605-1694) se livre dans sa relation de voyage rédigée pour Léopold de Médicis, au temps de Redi.

sincérité ou de conviction, par la plupart des auteurs. L'émulation entre protestants et catholiques demeure un des principaux stimulants de la production orientaliste.

Néanmoins, les débats se portant davantage sur l'histoire, sur la question des origines des langues, du christianisme ou du monothéisme, la recherche de nouvelles sources devient essentielle, et un auteur musulman, voire le Coran lui-même, peuvent être mis à contribution comme preuve contre un adversaire confessionnel. Le travail d'érudition déplace le regard porté sur l'autre, et la curiosité désintéressée pour l'islam, qui ne peut s'afficher librement, semble cependant s'éveiller au contact des documents, de plus en plus nombreux. L'islam devient alors un outil pour penser la religion ou la morale, et pour combattre telle ou telle conception du christianisme, voire le christianisme en tant que tel. Inversement, l'islam et la langue arabes éveillent l'intérêt des cercles libertins dès le début du XVII<sup>e</sup> siècle, en Italie, en France ou en Angleterre. Les progrès de l'érudition au cours du siècle vont offrir de nouveaux instruments pour contester l'histoire biblique ou la supériorité de la morale chrétienne, dont pourront se servir les tenants des Lumières, dans les décennies suivantes.

Bernard HEYBERGER

École des hautes études en sciences sociales-  
École pratique des hautes études