

Les Ottomans et le temps

The Ottoman Empire and its Heritage

Politics, Society and Economy

Edited by

Suraiya Faroqhi, Halil İnalcık and Boğaç Ergene

Advisory Board

FIKRET ADANIR – ANTONIS ANASTASOPOULOS – IDRIS BOSTAN
PALMIRA BRUMMETT – AMNON COHEN – JANE HATHAWAY
KLAUS KREISER – HANS GEORG MAJER – AHMET YAŞAR OCAK
ABDELJELIL TEMIMI – GILLES VEINSTEIN

VOLUME 49

The titles published in this series are listed at brill.nl/oeh

Les Ottomans et le temps

Sous la direction de
François Georgeon et Frédéric Hitzel



BRILL

LEIDEN • BOSTON
2012

Cover illustration: La confusion des heures (extrait de: *Karağöz*, n° 252, 10 *Teşrin-i Sani* 1326 (23 novembre 1910))

This book is printed on acid-free paper.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Les ottomans et le temps / sous la direction de François Georgeon et Frédéric Hitzel.

p. cm. — (The Ottoman Empire and its heritage : politics, society and economy, ISSN 1380-6076 ; v. 49)

Articles primarily in French; two in English.

«Le present ouvrage a pour point de depart les recherches presentées etles reflexions elaborees au seminaire» Etat et société a la fin de l'Empire ottoman «de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales au cours de l'année 2003-2004»—Introd.

Includes bibliographical references and index.

ISBN 978-90-04-21132-2 (hardback : alk. paper)

1. Turkey—History—Ottoman Empire, 1288-1918—Congresses. 2. Time perception—Turkey—History—Congresses. 3. Time—Congresses. 4. Calendar—Congresses. I. Georgeon, François. II. Hitzel, Frédéric.

DR486.O885 2012

956'.015—dc23

2011039157

ISSN 1380-6076

ISBN 978 90 04 21132 2

Copyright 2012 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.

Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill, Global Oriental, Hotei Publishing, IDC Publishers, Martinus Nijhoff Publishers and VSP.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Koninklijke Brill NV provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910, Danvers, MA 01923, USA. Fees are subject to change.

SOMMAIRE

Liste des auteurs	ix
Illustrations	xi
Présentation	1

I

PRENDRE LA MESURE DU TEMPS

De la clepsydre à l'horloge. L'art de mesurer le temps dans l'Empire ottoman	13
<i>Frédéric Hitzel</i>	
An Ottoman Astrologer at Work: Sadullah el-Ankarâvi and the Everyday Practice of <i>İlm-i Nücûm</i>	39
<i>Gülçin Tunalı Koç</i>	
Les tours d'horloge ottomanes: inventaire préliminaire et remarques générales	61
<i>Klaus Kreiser</i>	

II

TEMPS ET TEMPORALITES

L'homme d'État ottoman, maître du temps: la crise de 1566	77
<i>Nicolas Vatin</i>	
Des histoires des sultans à l'histoire de l'État. Une enquête sur le temps du pouvoir ottoman (XVI ^e –XVIII ^e siècles)	99
<i>Nikos Sigalas</i>	
Le temps des almanachs ottomans: usage des calendriers et temps de l'histoire (1873–1914)	129
<i>Özgür Türesay</i>	

À l'heure de la province: querelles de clocher et rythmiques d'empire	159
<i>Marc Aymes</i>	
Les temps entrelacés de deux villes pluricommunautaires: Smyrne et Monastir	173
<i>Bernard Lory et Hervé Georgelin</i>	

III

TEMPS MODERNES, VERSION OTTOMANE

<i>Kurûn-i vusta</i> : la découverte du «Moyen Âge» par les Ottomans	205
<i>Johann Strauss</i>	
Temps de la réforme, réforme du temps. Les avatars de l'heure et du calendrier à la fin de l'Empire ottoman	241
<i>François Georgeon</i>	
With the Precision of a Watch? Time Organization in the Ottoman Army, 1826–1918	281
<i>Avner Wishnitzer</i>	
Le temps de l'école, le temps à l'école	317
<i>Gülsün Güvenli</i>	

IV

LE TEMPS DE L'EMPIRE SOUS
LA RÉPUBLIQUE TURQUE

À la recherche du temps ottoman. Nostalgie et modernité chez quelques écrivains turcs du milieu du XX ^e siècle	331
<i>Timour Muhidine</i>	
Temps vécu et temps musical en milieu <i>yörük</i> de Turquie méridionale	343
<i>Jérôme Cler</i>	

SOMMAIRE

vii

Le temps musulman	371
<i>Ahmet Hâşim</i>	
Bibliographie générale	375

LISTE DES AUTEURS

- Marc AYMES: Chargé de recherche au CNRS, Paris
- Jérôme CLER: Maître de conférences à l'Université de Paris-Sorbonne
Paris-IV
- Hervé GEORGELIN: Maître de conférences à l'Université de Montpellier III
- François GEORGEON: Directeur de recherche émérite au CNRS,
Paris
- Gülsün GÜVENLİ: Maître de conférences à l'Université de Galatasaray,
Istanbul
- Ahmet HÂŞİM: poète et écrivain de la fin de l'Empire ottoman et de
la république turque (1884–1933)
- Frédéric HITZEL: Chargé de recherche au CNRS, Paris
- Klaus KREISER: Professeur honoraire à l'Université de Bamberg
- Gülçin KOÇ TUNALI: Doctorante Ruhr Universität, Bochum
- Timour MUHIDINE: Chargé de cours à INALCO, Paris
- Johan STRAUSS: Maître de conférences à l'Université de Strasbourg
- Özgür TÜRESAY: Maître de conférences à l'Université de Galatasaray,
Istanbul
- Bernard LORY: Maître de conférences à INALCO, Paris
- Nikos SIGALAS: Chercheur à Institut Français d'Etudes Anatoliennes,
Istanbul
- Nicolas VATIN: Directeur de recherche au CNRS, directeur d'études
à l'École pratique des hautes études, Paris
- Avner WISHNITZER: Lady-Davis post-doctoral Fellow, the Hebrew
University of Jerusalem

ILLUSTRATIONS

Klaus Kreiser

1. La tour d'horloge de Bihać/Bihke 72

Özgür Türesay

2. Couverture intérieure du *Takvim-i Ebüzziya* [calendrier
Ebüzziya], année de l'hégire 1310 135
3. Une page du calendrier de l'année de l'hégire 1310 136
4. Première page de la chronologie universelle du Calendrier
Ebüzziya pour l'année de l'hégire 1310 137

François Georgeon

5. L'heure jeune-turque 260
6. La confusion des heures 263
7. Confusion des heures à la Chambre 264
8. Cadres horaires à la Grande Poste d'Istanbul 269
9. Le calcul des heures: almanach de l'Anatolia College de
Merzifon, 1913–1914 271

PRÉSENTATION

Le présent ouvrage a pour point de départ les recherches présentées et les réflexions élaborées au séminaire « État et société à la fin de l'Empire ottoman » de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales au cours de l'année 2003–2004. En cela, nous nous inscrivons dans la continuité des travaux de notre maître, Louis Bazin, le pionnier des études turques en France, auteur d'une thèse magistrale sur *Les calendriers turcs anciens et médiévaux*¹. Depuis lors, ce projet s'est considérablement enrichi de nouvelles contributions.

Au cours de ces dernières années, plusieurs chercheurs se sont intéressés à l'histoire du temps dans l'espace ottoman. Cependant, il faut bien le reconnaître, ils se sont surtout penchés sur l'aspect technique, tel que la mesure du temps, au détriment des différentes expériences du temps, des conceptions du temps, ou plus simplement des manières d'appréhender le temps. D'autre part, les modalités politiques, sociales et culturelles qui entourent la question du temps ont souvent été négligées. Tel qu'il se présente aujourd'hui, *Les Ottomans et le temps* constitue, au sein du renouveau des études ottomanes, le premier ouvrage de recherche sur le sujet.

Ce qui frappe d'abord, quand on considère le domaine ottoman, c'est la diversité. Du fait de la multiplicité culturelle et religieuse, il existait « des calendriers » (calendriers populaires – eux-mêmes très divers –, calendrier de l'hégire, année administrative dite « financière », calendriers des communautés, calendrier julien/calendrier grégorien, sans oublier les survivances de l'ancien calendrier turc des douze animaux) et « des temps » juxtaposés et superposés (temps de l'État, de la religion, des communautés, des affaires, de la ville/de la campagne, etc.). D'autre part, deux façons de compter les heures (« à la turque » et « à la franque ») ont coexisté jusqu'à une date récente.

Parler du temps ne va pas de soi. On en parle comme s'il était un objet naturel, mais comme le remarque Norbert Elias, parler du temps, c'est indiquer un type de rapport, celui qu'un groupe humain capable de mémoire et d'esprit de synthèse construit entre plusieurs durées,

¹ Louis Bazin, *Les systèmes chronologiques dans le monde turc ancien*, Budapest-Paris, 1991.

dont l'une est prise comme unité de mesure pour les autres². Ce rapport figure des écarts, et la mesure des écarts s'inscrit dans l'ensemble des interrogations que l'homme adresse à son milieu et à son histoire. Or, les réponses à ces interrogations ont été diverses selon les espaces, les époques et les groupes.

À la base, les rythmes biologiques, eux-mêmes calqués sur les rythmes de la nature : le lever et le coucher du soleil, le cycle des saisons, les marées, la naissance, la mort, etc. Dans la société ottomane, la mesure du temps conserve un caractère religieux. Prenons le cas des musulmans (qui, dans l'État ottoman, déborde le cas de la communauté islamique) : chaque croyant est soumis à un rythme collectif. L'année lunaire, qui commence le 1^{er} *muharrem*, se divise en douze mois, alternativement de 29 à 30 jours, et l'année comporte 354 jours ; ce décalage de onze jours par rapport à l'année solaire fait que le calendrier musulman « remonte les saisons ». L'année est ponctuée par plusieurs fêtes ou cérémonies religieuses : fête de l'*achura* (10 *muharrem*), « nuit de la nativité du Prophète » (*mevlud-i şerif*), « nuit de *miraç* », « nuit de *berat* », « nuit du destin », sans oublier les deux grandes fêtes annuelles : *Şeker Bayramı* et *Kurban Bayramı*. La journée est elle-même rythmée par la prière, plus exactement par l'appel du muezzin pour les cinq prières quotidiennes. Trois marquent le lever du soleil, son apogée et son coucher ; l'après-midi est coupé par la prière de l'*ikindi* et le coucher par la dernière prière de la journée. Comme l'appel à la prière est adapté au rythme solaire journalier, il s'ensuit que la journée, pour celui qui travaille, est plus longue en été qu'en hiver, car toute activité commence avec la lumière du jour et finit avec celle-ci. La division de la journée ne repose donc pas sur une heure de durée égale.

Quant aux vingt-quatre heures, elles sont décomptées à partir du soir, ou plus exactement, une demi-heure après le coucher du soleil, et jusqu'au soir suivant, la vingt-quatrième étant la dernière heure du jour. Le lien avec la journée de lumière n'est préservé que pour le point de départ du jour. La conséquence de ce décompte est que le « temps occidental » doit constamment être avancé d'un certain laps de temps au cours de la première moitié de l'année, et retardé au cours de la seconde.

Il est nécessaire de mesurer le temps pour des questions religieuses et politiques, mais également pour répondre à des exigences pratiques,

² Norbert Elias, *Du Temps*, Paris, Fayard, 1996, p. 49.

comme par exemple la navigation, l'arpentage, la fixation des salaires, les travaux des champs (semailles, récoltes, vendanges). Selon les besoins, les Ottomans sont pragmatiques et savent adopter des calendriers de circonstance. C'est ainsi que les mois du calendrier solaire figurent souvent en bonne place dans les contrats de fermage des biens de l'État³.

Comme toute société, la société ottomane s'intéresse à l'étude des astres et à la régularité des révolutions célestes. L'observation du ciel était du ressort d'un petit groupe de spécialistes, les astrologues (*münecim*) qui sont capables d'utiliser les instruments (astrolabes, cadrans solaires). Ils savaient non seulement déterminer les temps de prière, conforter le sultan dans ses choix politiques, mais également fixer les moments fastes et néfastes de la vie (naissance, mariage, intronisation, victoire). Le palais de Topkapı possède de nombreuses chemises talismaniques confectionnées à des dates précises. Celle du sultan Djem (1459–1495), le fils de Mehmed II, le Conquérant de Constantinople, porte une inscription persane qui précise que sa confection débuta dans la nuit du dimanche 30 mars 1477 à 3 heures 57, alors que le soleil était dans la constellation du Bélier, et qu'elle fut achevée dans la nuit du mardi 29 mars 1480 à 12 heures 36 au moment où le soleil était placé dans la même constellation⁴.

Cet intérêt pour les mouvements célestes, ainsi que pour la chronologie, laisse supposer chez les Ottomans une conscience de s'inscrire dans un cycle. La chronologie des sultans, le compte des années depuis l'hégire du Prophète, le calcul par siècles, sont autant d'éléments qui structurent le passé historique. L'établissement d'une chronologie est d'ailleurs indispensable à la renommée d'un État. L'individu participe aussi à ce processus. Le fait de noter les dates de naissance dans les marges d'un manuscrit⁵ ou de décès sur une stèle funéraire, ou bien de placer les dates de construction d'une mosquée ou d'une fontaine

³ L. Fekete, *Die Siyâqat-Schrift in der türkischen Finanzverwaltung*, Budapest, 1955, I, p. 128–133.

⁴ Istanbul, Palais de Topkapı, inv. 13/1404. Orhan Şaik Gökyay, «Tılsımlı Gömlekler», *Gergedan*, Istanbul, avril 1988, p. 70–76, reproduit dans Hülya Tezcan, *Topkapı Sarayı'ndaki Şifalı Gömlekler*, Istanbul, 2006, p. 55–59.

⁵ Le propriétaire d'un codex, aujourd'hui conservé à la bibliothèque universitaire de Bologne a inscrit dessus les événements les plus importants de sa vie familiale, tels que les naissances des enfants, les morts des parents, etc. Voir D. Bojanic-Lukac, «Un chant à la gloire de Mahomet en Serbe», *WZKM*, 76 (1986), p. 57–63.

par son bienfaiteur, sont autant d'éléments qui permettent d'intégrer la vie d'un personnage dans la chronologie historique.

C'est surtout dans l'exercice du pouvoir que le besoin de dater les événements est le plus flagrant, même si certaines dates sont à prendre avec quelques précautions, notamment lorsqu'il faut transposer une date de l'hégire dans l'ère chrétienne⁶. Si les sources narratives anciennes ne portent pas toujours d'indications chronologiques, les firmans et ordres du sultan sont en revanche tous datés, même si parfois la précision se limite à des décades (*gurre*, *muntasaf*, *selh*)⁷. Il en est de même des requêtes adressées par les particuliers au souverain. Les instances qui étaient les plus concernées par la connaissance du calendrier étaient celles qui tenaient un journal, telles que les tribunaux religieux⁸ et les divers bureaux de l'administration (secrétariat des dépenses du palais⁹, ceux tenant le registre des ordres émis par le sultan, service inscrivant les attributions des *timar* ou les revenus des fermages). La précision des dates nous montre à quel point les secrétaires, les cadis et les *na'ib* (substitués des cadis), maîtrisaient la chronologie.

Bien entendu, mesurer le temps est aussi nécessaire pour déterminer le montant des salaires. Le paiement des tâches est fonction d'une durée de fabrication. Ceci implique la régularité affichée du temps écoulé. Chaque corporation (*esnaf*) instaure des durées de travail et un contrôle sur les tâches réalisées. On peut aussi s'interroger sur le contrôle du temps de la parole. Qu'en est-il, par exemple, du temps d'expression dans les tribunaux? Et des discours dans les réunions du Divan? Utilisait-on une clepsydre, un sablier ou d'autres instruments pour mesurer le temps de parole? Le simple fait de regrouper en un même lieu de jugement les parties adverses, les témoins et les juges, nécessite de fixer une date et un horaire pour l'audience au tribunal. Les nombreux registres de cadi ne nous permettraient-ils pas de nous éclairer?

⁶ Nicoara Beldiceanu et Irène Beldiceanu-Steinherr, « Considération sur la chronologie des sources ottomanes et ses pièges », *Studies in Ottoman History in Honour of Professor Victor Louis Ménage*, éd. par Colin Heywood et Colin Imber, Istanbul, The Isis Press, 1994, p. 15–29.

⁷ Les ordres impériaux sont consignés dans des « registres importants » (*mühimme defterleri*) qui comportent des dates d'entrée.

⁸ Halil İnalcık, « Osmanlı İdare, Sosyal ve Ekonomik Tarihiyle İlgili Belgeler: Bursa Kadı Sicillerinden Seçmeler », *Belgeler*, X, fasc. 4, Ankara, 1981, p. 1–91.

⁹ À titre d'exemple, voir les registres des dépenses des cuisines impériales publiés par Ömer Lütfi Barkan, « İstanbul Saraylarına ait Muhasebe Defterleri », *Belgeler*, IX, fasc. 13, Ankara, 1979, p. 1–380.

Comme l'ont souligné les travaux de Jacques Le Goff, il faut distinguer différentes formes de temporalité¹⁰. Pour sa part, il a mis l'accent sur le temps de l'Église et le temps du marchand. Insister sur le « temps du marchand », c'est indiquer la place qu'occupent la prévision économique et le calcul de rentabilité dans la société occidentale du XIII^e siècle, où la ville et ses réseaux imposent victorieusement à la longue durée des rythmes agraires les accélérations de l'échange.

Il est clair que la temporalité n'est pas la même dans l'Empire ottoman à cause de son extrême diversité : diversité du fait de sa durée (six siècles), de son extension géographique (de l'Europe Balkanique au Maghreb, du Caucase à la mer Rouge), de la pluralité de ses communautés ethniques, religieuses et culturelles. La temporalité varie aussi selon les catégories sociales et professionnelles. Le temps mesuré par les commerçants, les négociants et les entrepreneurs, n'est pas le même que celui des caravaniers sur les pistes, des janissaires en campagne, des cadis dans leurs tribunaux, des artisans dans leurs échoppes.

La première partie de l'ouvrage cherche à comprendre comment, par qui et pourquoi le temps est mesuré dans l'Empire ottoman. Frédéric Hitzel nous rappelle les différentes manières de mesurer le temps, que ce soit les cadrans solaires, les clepsydres, les sabliers et, à partir du XV^e siècle, les montres et horloges. Il montre comment ces mécaniques merveilleuses ont connu un succès à la cour ottomane, alors même que les Orientaux n'utilisaient pas l'heure *a la franca*. Cette fascination pour ces objets, également partagée par les Habsbourg, et plus tard par les empereurs Qing, souligne le côté ostentatoire et parfois farfelu des commandes passées par les hauts dignitaires Ottomans. En 1558, l'ambassadeur de France à Istanbul est ainsi obligé de solliciter l'aide d'un collègue à Venise, Soliman le Magnifique ayant demandé à deux ou trois reprises de lui procurer plusieurs montres à carillon, car le sultan désirait en porter dix ou douze quand il allait à la chasse¹¹!

Temporalité matérielle et temporalité spirituelle se côtoient de manière permanente dans la société ottomane comme le souligne Gülçin Tunalı-Koç dans son étude sur ces personnages qui entretiennent avec le ciel des relations particulières, les *müneccim* (astrologues). À travers le *İlm-i nücum* de l'astrologue-astronome Sadullah

¹⁰ Jacques le Goff, « Temps de l'Église et temps du marchand », *Annales ESC*, 1960, p. 417–453.

¹¹ O. Kurz, *European Clocks and Watches in the Near East*, Londres, 1975, p. 25.

el-Ankarâvi (m. en 1855), elle nous montre la place encore accordée à la divination au XIX^e siècle, que ce soit à travers les rêves prémonitoires ou bien l'étude des astres. Elle nous rappelle également les différentes activités exercées par les astrologues, tant pour la préparation des calendriers (*takvim*, *imsakiye* pour les calendriers du ramadan) que les horoscopes personnalisés.

Si officiellement l'heure *a la franca* n'est pas utilisée dans la société ottomane avant le XIX^e siècle, on sait que des horloges publiques existent sur le territoire ottoman dès le XV^e siècle. C'est ce que souligne le texte de Klaus Kreiser qui présente un inventaire détaillé des dates de construction des *saat kulesi* (tours d'horloge), leurs emplacements et leurs fonctions. Le rôle exercé par les commanditaires dans l'érection de ces tours d'horloge est important. Il souligne la place jouée par les notables locaux qui, par ce biais, faisaient un acte charitable tout en introduisant la modernité et le progrès dans leur région. Le sultan n'était d'ailleurs pas en reste, comme le montre le grand nombre de tours d'horloge construites sous le règne d'Abdül-Hamid II (1876–1909).

Temps et temporalités sont abordés dans la deuxième partie de ce volume. Parmi les pistes explorées, l'une d'entre elles concerne la vitesse de transmission : transmission des informations, vitesse de déplacement des biens et des personnes. Les saisons, les intempéries, les moyens de transport utilisés faisaient considérablement fluctuer les temps de voyage. La vitesse de transmission pouvait devenir un facteur politiquement décisif, par exemple en cas de campagne militaire. Tous faits et gestes de l'ennemi étaient importants pour les responsables militaires car ils pouvaient décider de l'issue d'une campagne¹². La mort d'un sultan donnait lieu aussi à une course contre le temps. C'est ce que nous rappelle Nicolas Vatin à travers la crise que dut gérer Selim II et, bien plus encore, le grand vizir Sokollu Mehmed Pacha, à l'automne 1566, quand Soliman le Magnifique mourut au milieu de ses troupes lors du siège de la forteresse hongroise de Szigetvár. Pour que la succession se passe sans heurt, il fallut que le prince Selim quitte aussitôt Kütahya pour rejoindre les troupes à Belgrade. À partir des sources ottomanes, Vatin nous montre comment les facteurs naturels pouvaient influencer sur la gestion politique du temps et souligne les contraintes imposées par la société. Gérer le temps, c'est en effet

¹² Gilles Veinstein, « L'hivernage en campagne, talon d'Achille du système militaire ottoman classique », *Studia Islamica*, LVIII (1983), p. 109–148.

tenir compte de facteurs naturels liés à la géographie, au climat et au rythme de la vie.

Changements de temps selon l'espace géographique, mais aussi changements de perspectives sur le passé. Nikos Sigalas analyse l'évolution de l'historiographie dans l'Empire ottoman : comment l'on passe de chroniques relatant *des* histoires de sultans à *une* histoire, celle de l'État ottoman. Selon lui, cette mutation historiographique se produit au début du XVIII^e siècle, à un moment où l'État ottoman cherche sa place dans l'équilibre des nations et commence à prendre conscience d'être un État parmi d'autres. Cette mutation historiographique s'exprime à travers les publications d'İbrahim Müteferrika, l'introducteur de l'imprimerie en caractères arabes dans l'Empire ottoman. Reste à savoir si ce changement est dû à l'effet de la conjoncture internationale, ou bien à l'implication personnelle de Müteferrika, lui-même renégat d'origine hongroise qui avait accès à l'historiographie européenne.

Au XIX^e siècle, on assiste à une période de juxtaposition des calendriers et des façons de calculer l'heure dans la journée – ce que Özgür Türesay appelle un temps « hybride », à laquelle succèdent sous la République l'unification, l'homogénéisation, la standardisation du temps. En somme, comme tous les États en voie de modernisation, l'Empire ottoman a cherché à s'adapter progressivement aux standards internationaux, pour mieux centraliser et exercer son contrôle sur la société, mais aussi pour mieux communiquer avec le monde extérieur.

À partir des années 1870, les almanachs deviennent une véritable mode et constituent un genre éditorial. Désormais, pour se repérer dans le temps, les Ottomans ont une montre dans leur poche et un almanach chez eux. Dans les divers temps de l'empire, ces almanachs font des choix ; ils hiérarchisent les calendriers – ceux qui sont destinés au public féminin privilégient le calendrier religieux de l'Hégire, choisissent la date du début d'année, fournissent des listes de chronologies distinctes, jouent des différentes ères pour évoquer ce qui se rapporte à l'islam, à l'État ottoman, au monde extérieur. Si le temps de l'histoire continue à être dominé par l'islam et l'État ottoman, le présent et l'avenir se déclinent désormais selon le temps « universel », celui de l'aire européenne.

Marc Aymes nous rappelle que la province, en l'occurrence l'île de Chypre, bien que fort éloignée du pouvoir central, participe aux pulsations qui secouent l'Empire ottoman dans son entier au XIX^e siècle. Que l'on soit consul ou simple sujet ottoman, il est possible de s'inscrire dans des réseaux et de savoir ce qui se trame au loin, notamment

depuis que la navigation à vapeur permet des liaisons bimensuelles avec Istanbul.

De leur côté, Bernard Lory et Hervé Georgelin soulignent que les villes pluricommunautaires de l'Empire ottoman, comme Smyrne-İzmir et Bitola-Monastir, utilisent plusieurs formes de temporalité liées à leur riche palette ethno-confessionnelle. Nul doute que le premier repère temporel de la population est l'appel à la prière musulmane, mais qu'en est-il pour le reste de la journée, dans le rythme hebdomadaire et tout au long de l'année? On constate ainsi que les grandes fêtes liturgiques des trois grandes religions ne sont pas forcément les marqueurs temporels les plus profonds de la vie de la ville pluricommunautaire. D'autres repères scandent la vie économique: rythme saisonnier du départ et retour des troupeaux, récoltes, activités de brigandage, etc. Une chose est sûre, la pluralité des temporalités, même en période de conflits, est connue de tous, au moins superficiellement.

La troisième partie du volume est consacrée à la confrontation et à la transformation de l'Empire ottoman avec le temps occidental au cours du XIX^e siècle. Johann Strauss étudie l'historiographie ottomane en cherchant à répondre à la question: comment s'est-elle adaptée au découpage classique de l'histoire européenne selon le schéma tripartite classique – Antiquité, Moyen Âge, Temps modernes? En particulier, au concept de «Moyen Âge»? L'adoption du Moyen Âge, sous la forme de *kurun-i vustâ*, s'est faite par étapes, en commençant par les traductions d'œuvres européennes, au prix de compromis et de distorsions. Cette adoption a été aussi une histoire de mots: comment le vocabulaire du Moyen Âge occidental pouvait-il pénétrer dans la langue ottomane? Fallait-il traduire *fief* par *timar*, au risque d'une grave approximation, ou le maintenir tel quel? Ces questions relèvent de l'histoire savante. Mais à un niveau populaire, celui des almanachs ottomans étudiés par Özgür Türesay, le temps de l'histoire est resté dominé par les repères islamiques et étatiques ottomans.

À partir de l'époque des Tanzimat jusqu'à la république kémaliste, le temps est, comme le rappelle François Georgeon, un objet de réformes parmi tant d'autres. Qu'il s'agisse du calendrier ou de l'heure, il donne lieu à de multiples projets et à des débats, souvent vifs, dans la presse ou au Parlement. Tandis que l'État cherche à mettre de l'ordre dans le temps, la société ottomane aussi – celle des villes surtout, confrontée aux innovations, s'adapte peu à peu à une nouvelle conception du temps.

Parmi les institutions de l'Empire où la question du temps s'est révélée cruciale au XIX^e siècle, il faut citer l'armée. Avni Wishnitzer rappelle comment, après la liquidation des Janissaires par Mahmud II en 1826, l'institution militaire a vu s'instaurer peu à peu l'ordre et la discipline. Désormais l'armée ottomane n'avait plus de temps à perdre si elle voulait tenir sur le champ de bataille. L'emploi du temps des soldats à la caserne s'est précisé, de même que la régularité dans les exercices militaires. Avec la mission militaire allemande à partir des années 1880 et le rôle de Von der Goltz, la gestion du temps dans l'armée est devenue de plus en plus rigoureuse et a fini par être intériorisée par les officiers formés à l'allemande. Dès lors, l'armée a *un temps d'avance*: ce modèle d'une institution efficace, disciplinée, organisée, réglée *comme une horloge*, s'impose au reste de l'État et de la société.

Autre institution au cœur du processus temporel, l'école, et notamment l'école publique qu'évoque Gülsün Güvenli. Là aussi, la modernisation à partir des Tanzimat impose un nouveau découpage de l'année et de la journée. Le règlement sur l'instruction publique de 1869 découpe la durée de la formation scolaire en cycles: primaire, secondaire, lycée, université. Le rythme quotidien de l'école est désormais précisé, ainsi que le « calendrier scolaire » (jours de congé, vacances). De même, la répartition des heures de cours selon les matières crée une hiérarchisation entre les disciplines, en fonction de ce qui est *utile* pour l'État. Vers la fin du XIX^e siècle, se réalise à peu près la correspondance entre l'âge des élèves et la classe. En même temps, ces efforts de régularisation doivent tenir compte de la diversité culturelle de l'empire.

Dans cette ambiance de changements, les générations de la République turque ont été formées dans cette nouvelle conception d'un temps contrôlé et organisé. C'est le thème abordé dans la quatrième et dernière partie de ce volume.

Loin des villes, il existe une autre temporalité, celle des petits villages, plus proches des cycles de la nature, où le temps musical trouve encore une place. Depuis 1991, Jérôme Cler étudie la vie musicale des villages de montagne, dans la chaîne occidentale du Taurus. Il nous évoque son approche de terrain dans le hameau de Taşavlu, auprès de paysans musulmans sunnites, d'ascendance nomade, au passé pastoral encore proche. À travers la succession des générations, l'ethnomusicologue explore les différentes dimensions du temps vécu. Il arrive à la conclusion que les relations hiérarchiques sont fortement marquées:

eski adam, yeni adam, enfance. D'autre part, malgré les bouleversements politiques, il a affaire à des traditions fortes, originales, sans que s'exprime la moindre conscience réflexive de la tradition.

La littérature turque du XX^e siècle porte profondément la marque de ce que Ahmet Haşim, dans un texte publié ici en fin de volume, appelle «l'intrusion dans nos vies de l'heure occidentale». Timour Muhidine montre comment, de Yahya Kemal Beyatlı à Orhan Pamuk, le roman et la littérature turcs reflètent le drame de générations en quelque sorte «dérégées». Certes, partout les écrivains partent à la recherche du temps perdu. Mais, à lire Muhidine, on a l'impression que pour les écrivains turcs du XX^e siècle, le temps est doublement perdu : perdu le temps de l'enfance et de l'adolescence, mais perdu aussi, irrémédiablement, le temps d'un monde passé brutalement à l'histoire, celui de l'Empire ottoman. D'où l'importance de thèmes comme l'*hüzün*, une tristesse qui est nostalgie et déploration. En somme l'oraison funèbre du temps révolu.

Au terme de ce long parcours à travers le temps, nous avons conscience que toutes les questions relatives à la temporalité ottomane n'ont pu être abordées ; en particulier le temps des communautés demanderait davantage de recherches ; de même, la question du temps vécu dans les différentes catégories sociales. Tel qu'il est cependant, nous espérons que ce recueil comblera une lacune et ouvrira de nouvelles perspectives.

F. G et F. H
Paris, le 1^{er} décembre 2010

I

PRENDRE LA MESURE DU TEMPS

DE LA CLEPSYDRE À L'HORLOGE.
L'ART DE MESURER LE TEMPS DANS L'EMPIRE OTTOMAN

FRÉDÉRIC HITZEL

Le 28 mars 2002, à Istanbul, les consuls de France et de Suisse, accompagnés des représentants de la municipalité de Beyoğlu, inaugurèrent au pied de la tour de Galata, une plaque commémorative en l'honneur d'Isaac Rousseau (1672–1747), père du grand écrivain, sur laquelle on peut lire :

*Ünlü Filozof Jean-Jacques Rousseau'nun babası.
1705–1711 seneleri arasında Saray saatçısı olarak Galata'da yaşamıştır*

Le père du célèbre philosophe Jean-Jacques Rousseau
a vécu à Galata entre 1705 et 1711 comme horloger du palais.

De fait, dans les premières pages de ses *Confessions*, Jean-Jacques Rousseau écrit : « Mon père, après la naissance de mon frère unique partit pour Constantinople, où il était appelé, et devint “horloger du Sérail” ». Mais quelques années plus tard sa femme, Suzanne, incapable de supporter cette longue absence, le rappela et il quitta Istanbul et retourna à Genève. Pour employer le mot des *Confessions*, Jean-Jacques fut ainsi le « triste fruit de ce retour »¹.

Cette anecdote souligne la place occupée par les horlogers occidentaux à la cour ottomane. La diffusion des montres et horloges était à cette époque si importante dans le bassin méditerranéen oriental que leur réparation et leur vente entraîna la création, pendant plus de deux siècles, d'une colonie genevoise à Istanbul.

Mais avant d'évoquer la place des maîtres-horlogers dans la capitale ottomane, nous rappellerons brièvement quelques généralités sur la façon dont les Ottomans mesuraient le temps, en présentant tout

¹ J.-J. Rousseau, *Confessions*, Paris, 1914, p. 8. Voir également Paul Dumont et Rémy Hildebrand, *L'horloger du Sérail, aux sources du fantasme oriental chez Jean-Jacques Rousseau*, Paris-Istanbul, IFÉA, Maisonneuve & Larose, 2005. Notons que Jacques Rousseau, horloger joaillier de Genève et oncle de Jean-Jacques, alla s'établir en Perse au début du XVIII^e siècle. Cette branche de la famille devait rester en Orient jusqu'en 1809; voir H. Dehérain, *Silvestre de Sacy, ses contemporains et ses amis*, Paris, P. Geuthner, 1938, p. 25–40.

d'abord les différents instruments de calcul dont ils disposaient. Nous étudierons ensuite l'évolution historique de l'horloge, depuis sa mise au point en Occident, son apparition dans l'Empire ottoman au XV^e siècle, et sa diffusion au cours des XVI^e–XVIII^e siècles, en insistant particulièrement sur l'installation des horlogers européens, principalement genevois, dans le quartier européen de Galata.

I. DE LA CLEPSYDRE À L'HORLOGE

Le temps ottoman

Pour les Ottomans, comme pour d'autres cultures musulmanes avant eux, la journée se divise en deux fois douze heures. Selon cette répartition, la journée de lumière, du lever au coucher du soleil, mais aussi la nuit, sont divisées en douze parties. La durée et la situation temporelle de ces heures variant avec la durée de la journée de lumière, la première heure, l'heure zéro, désigne toujours le coucher du soleil. Mais comme le coucher du soleil avance ou retarde constamment d'un jour à l'autre, il faut remettre la montre idéale à l'heure chaque soir. Il faut également tenir compte du lieu car, selon l'endroit où l'on se trouve, le rapport entre l'heure diurne la plus longue et l'heure diurne la plus courte change considérablement en minutes horaires. Ces calculs complexes, qui prévalurent jusqu'au début du XX^e siècle, faisaient dire à certains voyageurs occidentaux que chez les Turcs, « midi peut se trouver à 5 ou 6 heures du soir »².

Qu'il soit riche ou pauvre, haut fonctionnaire ou petit artisan, le musulman, et par voie de conséquence, le non-musulman, voit sa journée rythmée par la prière, plus exactement par l'appel du *muezzin* pour les cinq prières quotidiennes qui correspondent à l'articulation de la journée de lumière : la prière de l'aube, *sabah namazi*, qui commence 45 minutes avant le lever du soleil ; la prière de midi, *öyle namazi*, 45 minutes après le passage du soleil au méridien ; l'*ikindi namazi*, correspondant à la troisième prière de la journée, divise en deux portions égales l'intervalle de temps qui sépare midi du coucher de soleil. C'est généralement l'occasion d'une pause dans le labeur

² Jean-Claude Flachet, *Observations sur le commerce et sur les arts d'une partie de l'Europe, de l'Asie, de l'Afrique et même des Indes orientales*, Lyon, Chez Jacquenod père et Rusand, 1766.

quotidien. La prière du soir, *akşam namazı*, se déroule 20 minutes après le coucher du soleil. Enfin, la journée s'achève deux heures plus tard par une dernière prière, *yatsı namazı*. L'appel à la prière étant adapté au rythme solaire, la journée est donc naturellement plus longue en été qu'en hiver.

Le calcul du temps était autrefois effectué par le *muvakkıt*, littéralement « celui qui détermine le temps », dont le principal devoir était de prévenir le *muezzin* qu'il est temps d'appeler les fidèles à la prière. Il occupait une *muvakkıthâne*, le plus souvent une sorte de loge surplombant la rue ou la porte d'entrée des mosquées, parfois une pièce aménagée à l'intérieur des mosquées. Leur nombre varia selon les lieux et les époques; on en recensait 69 à Istanbul à la fin du XIX^e siècle³. Le *muvakkıt* n'a pas uniquement pour fonction d'indiquer les heures de prière. Possédant de larges connaissances en astronomie (*ilm-i heyet*) et en astrologie (*ilm-i nücûm*), il étudie le mouvement des planètes et des constellations, calcule les orbites du soleil et des planètes grâce à des instruments comme les sextants, octants, astrolabes. Ses savants calculs lui permettent de composer des calendriers spéciaux, appelés *imsakiye*, indiquant les heures de prière et les moments de rupture du jeûne (*iftâr*) pendant le mois de ramadan; il compose également, chaque année, des horoscopes et des almanachs de poche (*takvim*) indiquant les « jours fastes » et les « jours néfastes »; ces derniers désignent particulièrement ceux qui sont favorables pour entamer une affaire, acheter des esclaves, contracter mariage, se mettre en voyage, etc. Les *muvakkıthâne* sont gérés, au même titre que les mosquées, caravansérails, *medrese* et fontaines comme des fondations pieuses (*vakf*). Selon le chroniqueur ottoman Evliyâ Çelebi, au XVII^e siècle, le plus célèbre *muvakkıt* d'Istanbul est celui qui exerçait à la mosquée impériale Beyazit, à proximité du Grand bazar. C'est lui qui fixait le temps pour toute la ville, lui que les capitaines de navire visitaient et consultaient avant chaque départ en mer pour régler leurs horloges marines, compas et autres instruments nautiques⁴. Dans la seconde moitié du XIX^e siècle, il sera progressivement détrôné par la *muvakkıthâne* de la

³ Il ne subsiste que 35 bâtiments. Sur les *muvakkıthâne*, voir A. Süheyl Ünver, *Osmanlı İlim Tarihinde Muvakkıthaneler, Atatürk Konferansları V (1971-1972)*, Ankara, TTK, 1975, p. 217-257; Semavi Eyice, « Ayasofya Horologion'u ve Muvakkıthane », *Ayasofya Müzesi Yıllığı*, 9, 1983, p. 15-24.

⁴ Evliyâ Çelebi, *Seyahâtname*, éd. par Zuhuri Danişman, Istanbul, 1969-1971, I, p. 144-145.

«Nouvelle mosquée», Yeni Cami, du quartier d'Eminönü sur la Corne d'Or pour permettre aux ferryboats d'Istanbul et aux navires des différentes compagnies maritimes de respecter les horaires⁵.

Mesures du temps

Pour mesurer le passage du temps, les Ottomans utilisent deux systèmes hérités de l'Antiquité. D'une part les cadrans solaires qui sont fichés un peu partout sur les façades des mosquées, des bâtiments publics et des *medrese*; d'autre part les horloges à eau (clepsydras, vases gradués qui laissent s'écouler une quantité d'eau mesurée avec précision) installées dans les mosquées et les écoles coraniques.

*Les cadrans solaires (güneş sa'atı)*⁶

L'observation des transformations de l'ombre solaire est certainement le plus ancien des procédés employés pour déterminer le temps. On peut utiliser pour ce faire les ombres des arêtes de bâtiments, mais aussi la propre ombre de son corps, dont la longueur est un moyen pratique de déterminer le temps. On sait que dans l'Antiquité, il était courant de se donner rendez-vous lorsque l'ombre avait atteint 6, 8, 10 ou 12 pieds.

Les cadrans solaires sont généralement dotés d'un indicateur et de graduations gravés dans la pierre. La plupart sont fixés verticalement sur les murs sud des mosquées, des *muvakkithâne* et des *medrese*, parfois gravés à même la pierre des façades. Certains modèles, comme celui qui subsiste de nos jours dans la troisième cour du palais de Topkapı, sont placés horizontalement. Le plus souvent, à côté des quadrillages, une inscription désigne le nom du donateur ou du sculpteur. Il est à regretter qu'un grand nombre de cadrans solaires aient disparu en raison des dégradations dues au temps, des tremblements de terre et pour cause d'absence d'entretien.

Les Ottomans savaient parfaitement construire et orienter leurs cadrans solaires en fonction de la latitude géographique et ils étaient

⁵ Jusque dans les années 1950, il existait deux horloges sur le mur de la *muvakkithâne* de la «Nouvelle mosquée». L'une indiquait l'heure *a la franca*, l'autre *a la turca*.

⁶ Sur les cadrans solaires ottomans, voir les travaux de Wolfgang Meyer, *İstanbul'daki Güneş Saatleri*, Istanbul, Sandoz Kültür Yay., 1985; Nusret Çam, *Osmanlı Güneşli Saatleri*, Ankara, Kültür Bakanlığı, 1990; Muammer Dizer, «İslamda ve Osmanlılarda Saat», *Bilim Tarih Dergisi*, n° 3, janv. 1992, p. 3-15.

répandus dans tout l'Empire ottoman jusqu'au XX^e siècle. L'un des derniers cadrans solaires construit à Istanbul est celui réalisé en 1916 par Ahmet Ziya Akbulut sur la *medrese* de Beyazıt (l'actuel musée des calligraphies)⁷.

Pour la vie quotidienne, les Ottomans disposaient de petits cadrans solaires portatifs, en forme de pendentifs. Certains étaient agrémentés d'une boussole pour indiquer la direction de La Mecque.

Les horloges à eau (su sa'ati)

Contrairement aux cadrans solaires, les horloges à eau, les clepsydes (« qui volent l'eau » en grec), ont l'avantage de mesurer le temps indépendamment du climat et de la lumière du jour. Elles étaient notamment utiles pour fixer les gardes de nuit dans l'armée et, lors des assemblées, pour répartir les temps de parole. Il existe deux modèles de clepsyde :

La clepsyde à écoulement. C'est le modèle le plus simple des horloges à eau, probablement inventée en Égypte vers 1500 av. J.-C. Elle consiste en un récipient de forme conique se rétrécissant vers la base et possédant un orifice étroit aménagé dans cette base. Lorsque l'eau s'écoule à travers l'orifice, son niveau dans le vase baisse et mesure ainsi l'écoulement du temps.

La clepsyde réceptrice d'eau. Ce modèle, plus récent, consiste en un vaisseau supérieur muni d'un orifice, un approvisionnement en eau constant et un trop-plein. Par l'orifice, l'eau se déverse dans un réservoir cylindrique et, alors que l'eau est maintenue à un niveau constant dans le récipient supérieur, l'eau dans le vaisseau inférieur monte à un rythme régulier. Il semblerait que ce type de modèle, introduit en Chine vers 200 av. J.-C., fût le plus usité. Des améliorations furent apportées au modèle de base, notamment avec l'introduction de roues à eau, lesquelles pouvaient actionner des sphères armillaires (globe décrivant les sphères célestes) et différents automates. On retrouve ces modèles dans le monde byzantin et le monde musulman.

Au XI^e siècle, un certain al-Zarqali construisit deux horloges à eau géantes, sur les rives du Tage à Tolède. Les deux horloges consistaient en deux vases qui se remplissaient graduellement alors que croissait la lune. Ils se vidaient au fur et à mesure qu'elle décroissait. Ce dispositif fut détruit lors de la reconquête de Tolède par les chrétiens

⁷ Kemal Özdemir, *Ottoman Clocks and Watches*, Istanbul, TYT Bank, 1993, p. 56.

en 1085. Une autre horloge monumentale, construite par un certain Mohammad al-Sâ'âti, existait à la même époque à la porte de Jayroun à Damas⁸.

Une des plus monumentales horloges à eau est celle qui fut offerte par le calife abbaside Hârûn al-Rashîd à Charlemagne, empereur d'Occident, en 802. Outre un singe et un éléphant – le fameux Aboulabas –, Hârûn al-Rashîd envoya à Aix-la-Chapelle une énorme clepsydre en bronze. L'épisode est raconté dans la *Vita Karoli* d'Eginhard (770–840). L'horloge, une merveille d'inventivité (*hiyal*), marquait le passage des heures par la chute de boules d'airain sur un disque de métal; à la douzième heure, douze cavaliers sortaient par des portes se refermant derrière leur passage après que l'heure eût sonné. L'automate en question est connu par l'illustration d'un traité des automates du XIII^e siècle due à Ibn al-Razzâz al-Jazarî, qui a exercé à Amid, sous le règne de Nasir al-Dîn Mahmud (1200–1222), sultan artoukide de Diyarbekir. Il porte le titre de *Livre de la connaissance des subterfuges mécaniques* (*Kitâb ma'rifât al-hiyal al-handasiyya*)⁹.

Parmi les nombreux systèmes hydrauliques décrits par ce même al-Jazarî figure une « horloge à éléphant ». L'écoulement des heures est indiqué par une échelle graduée placée face à un personnage, assis en tailleur sur un éléphant, qui tient un stylet de la main droite indiquant le passage des heures sur une roue à pignons (dont les indentations ne sont pas indiquées). Toutes les demi-heures un oiseau siffle et tourne sur lui-même tandis que le cornac frappe son éléphant et que le personnage qui le domine s'agite et fait lâcher au faucon un caillou lequel, tombant dans la gueule d'un dragon, ressort par sa seconde gueule et tombe dans un récipient que porte l'éléphant. À l'intérieur du corps du pachyderme, le caillou poursuit sa chute, frappe un gong puis aboutit dans une coupe¹⁰. Toute la difficulté de la mise au point de ce type

⁸ Sur les horloges à eau dans la tradition islamique, voir Donald R. Hill, *Arabic Water-Clocks* (Sources & Studies in the History of Arabic-Islamic Science, History and Technology, Ser. 4), Alep, University of Alep, 1981; du même, *On the Construction of Water-Clocks*, Turner & Devereux, Occasional Papers n° 4, 1976; Gerhard Dohrn-van Rossum, *L'histoire de l'heure. L'horlogerie et l'organisation moderne du temps*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 1997, p. 75–80; M. el Faïz, *Les maîtres de l'eau: histoire de l'hydraulique arabe*, Arles, Actes Sud, 2005.

⁹ Donald R. Hill, *The Book of Knowledge of Ingenious Mechanical Devices by Ibn al-Razzaz al-Jazari*, Dordrecht-Boston, Springer, 1973.

¹⁰ Une page du *Traité de la Connaissance des procédés mécaniques* d'al-Jazarî, représentant l'horloge à l'éléphant, a été présentée dans l'exposition *L'Étrange et le Merveilleux en terres d'Islam* (Paris, musée du Louvre, 23 avril-23 juillet 2001), Paris,

d'horloges à eau résidait dans le calibrage exact des petits orifices, les méthodes de contrôle de la réalimentation, la construction, l'équilibrage des roues, etc.

Dès le IX^e siècle, on voit ainsi se développer dans l'espace islamique un art des automates, «technologie de luxe» destinée à satisfaire les plaisirs esthétiques et les divertissements des princes et riches notables. Il est peu probable que ces clepsydres aient réellement servi à indiquer les heures, notamment les cinq prières quotidiennes. Il s'agissait davantage de jouets avec lesquels les puissants se divertissaient et se plaisaient à étonner leurs visiteurs. Ces objets sont d'ailleurs classés par les chroniqueurs occidentaux au rang des *mirabilia*, équivalent arabe des *'ajâ'ib* (merveilles). On retrouve d'ailleurs cet aspect merveilleux dans les contes orientaux, comme l'histoire du paon qui bat des ailes, crie toutes les heures, que nous raconte la belle Shéhérazade au cours de la 357^e nuit¹¹. Cet art des automates, très répandu dans le monde islamique, va peu à peu alimenter l'histoire de l'horlogerie au haut Moyen âge.

À cette fascination pour les clepsydres, les Ottomans vont hériter des Arabes des instruments de mesure, que ce soit la sphère armillaire, l'astrolabe planisphérique et l'astrolabe.

Autres méthodes de mesure du temps

En raison de son analogie avec la clepsydre antique, le sablier (*kum sa'ati*) fut longtemps considéré comme une invention très ancienne. En fait, il n'apparaît qu'à partir du XIV^e siècle, à l'époque où les premières horloges mécaniques font elles aussi leur apparition. Le sablier est surtout employé par les navigateurs pour réguler les quarts sur les navires ou bien par les astronomes; il sert parfois à indiquer le temps de prière, comme le rapporte l'historien Ayvansarayı Hafız Hüseyin à propos de la mosquée İbrahim Pacha de Silivrikapı¹². Il est possible aussi que les sabliers aient été utilisés dans les tribunaux de cadi, afin d'assurer lors des procès un temps de parole équitable entre

RMN, 2003, p. 68–69, n° 44. On peut voir d'autres modèles de clepsydre d'al-Jazarı dans le catalogue *L'âge d'or des sciences arabes*, Arles, IMA-Actes Sud, 2005, p. 272–277.

¹¹ M. Sherwood, «Magic and Mechanics in Medieval Fiction», *Studies in Philology*, 44, 1947, p. 567–592.

¹² K. Özdemir, *op. cit.*, p. 48.

l'accusation et la défense. Selon le chroniqueur Evliya Çelebi, au XVII^e siècle, Istanbul regroupait quinze ateliers et vingt fabricants¹³.

Enfin, le temps de la prière pouvait également se mesurer par la combustion de bougies graduées, comme celles qui garnissent les grands chandeliers (*şamdan*) des mosquées ottomanes.

II. XVI^e SIÈCLE : LES HORLOGES, DES OBJETS DE PRESTIGE

Naissance de l'horloge

L'invention de l'horloge mécanique – c'est-à-dire l'horloge animée par des poids et dotée d'un système d'échappement mécanique – fait son apparition au début du XIV^e siècle, probablement aux alentours de 1330. On n'est pas parvenu jusqu'ici à établir le lieu, la date et les circonstances de cette percée technologique. Peut-être serait-elle née dans les monastères médiévaux? Ou bien en Chine, avant de transiter en Occident via le monde musulman? Ce n'est qu'un siècle plus tard, au tout début du XV^e siècle, que se mettent en place les horloges transportables et portatives. Cette innovation est possible grâce à la découverte du ressort, qui remplace le système des poids. Un ressort en acier tendu présente l'avantage de dégager son énergie dans n'importe quelle position, même lorsqu'on le déplace. L'inconvénient est que la quantité d'énergie produite est d'une ampleur très inégale: elle décline au fur et à mesure que le ressort se détend. Pour obtenir un mouvement aussi uniforme que possible du mécanisme d'horlogerie, il ne fallait donc pas seulement un ruban d'acier, mais aussi un moyen de compenser la baisse de tension du ressort. La solution était ce qu'on appelait l'«escargot», un cylindre conique doté d'un pas en spirale, qui permettait d'enrouler une corde ou une chaîne fixée au ressort. L'énergie de moins en moins importante du ressort de traction était ainsi continuellement convertie à une échelle supérieure, et le moment de rotation était plus uniforme. Cette nouvelle technique permit de présenter des horloges de table en forme de boîtes et de produire des horloges de plus en plus petites¹⁴.

À la fin du XV^e siècle, les horloges portatives étaient courantes, de même que les petites horloges à sonnerie que l'on portait autour du

¹³ Evliyâ Çelebi, *Seyahâtname*, II, p. 243.

¹⁴ G. Dohrn-van Rossum, *op. cit.*, p. 47-56.

cou. Dès lors, la production de petits instruments de mesure du temps allait brusquement se développer. Au début du XVI^e siècle, les principaux centres de production étaient la France (Lyon, Paris), l'Allemagne (Nuremberg, Augsburg), puis la production se développa en Angleterre vers 1580.

L'apparition de l'horloge introduit un nouveau décompte des heures puisque désormais la journée lumière ne joue plus aucun rôle. Par comparaison avec les conditions naturelles, elle est la forme de division la plus abstraite, qui n'a rien à voir avec les habitudes quotidiennes. Dans le monde ottoman ce décompte du temps peut être d'autant plus complexe que, comme nous l'avons vu plus haut, la première heure s'effectue en fin de journée et que l'on change de jour au cours de la soirée. Il semble cependant que les Ottomans furent davantage fascinés par l'esthétique de cette nouvelle technologie que par son usage proprement dit.

Montres et horloges, une passion ottomane

L'intérêt des sultans ottomans pour les horloges occidentales apparaît très tôt, dès la seconde moitié du XV^e siècle. D'après le témoignage de Fra Francesco Suriano, auteur d'un récit de voyage publié en 1524, lors de la signature du traité de paix avec Venise en 1477, Mehmed II le Conquérant aurait demandé au représentant de la Sérénissime l'envoi d'un bon peintre, d'un spécialiste de verres de lunettes (*christallini*) et d'un horloger¹⁵. Deux ans plus tard, le peintre Gentile Bellini se rendit à Istanbul où il réalisa le célèbre portrait de Mehmed II actuellement conservé à la National Gallery de Londres. En revanche, on ignore si un horloger l'accompagna¹⁶.

Le petit-fils de Mehmed II, Soliman le Magnifique, réputé pour avoir été un grand mécène, avait une passion pour les objets d'art, du moins pendant les premières années de son règne¹⁷. Le 2 octobre 1531,

¹⁵ Francesco Suriano, *Il Trattato di Terra Santa e dell'Oriente*, édité par G. Golubovich, Milan, 1900, p. 94.

¹⁶ Muammer Dizer, « İslam'da ve Osmanlılar'da Saat », *Bilim Tarihi*, 3, 1992, p. 3–15; Bernard Lewis, *Comment l'Islam a découvert l'Europe*, Paris, La Découverte, 1984, p. 239–240; Fatma Müge Göçek, *East Encounters West*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1987, p. 104–106.

¹⁷ En 1524, par exemple, le sultan paie 24 000 ducats un gros diamant que les marchands vénitiens avaient acheté 16 000 ducats : voir Tommaso Bertelè, *Il Palazzo degli Ambasciatori di Venezia a Costantinopoli*, Bologne, Apollo, 1932, p. 78, note 82. Pour en savoir plus, Gülru Necipoğlu, « Süleyman the Magnificent and the Representation

Marino Sanudo rapporte dans ses *diarii* avoir vu à Venise une belle petite montre montée sur une bague en or, œuvre de l'orfèvre Giorgio Capobianco de Vicenza, laquelle, acheminée par Francesco Zen, fils du baile de Venise à Constantinople, fut vendue à Soliman le Magnifique (1520–1566)¹⁸.

Cette passion pour l'horlogerie était encouragée par les ambassadeurs occidentaux qui, outre les draps précieux qui faisaient alors la réputation de l'Europe, prirent l'habitude d'offrir ces objets aux sultans et à leur entourage. En 1541, lors de la reconquête de Bude, Soliman le Magnifique accueillit sous sa tente les ambassadeurs de Ferdinand, Nicolas comte de Salm et Sigismond de Herberstein.

[Ceux-ci] déposèrent au pied de Sa Hautesse une grande coupe richement dorée, et une horloge artistement travaillée, qui indiquait non seulement les heures et les jours, mais aussi le mouvement des astres. Douze serviteurs portèrent cette horloge devant Süleymân; ils étaient suivis d'un horloger chargé de montrer au sultan la manière de la monter; on lui remit en outre un livre qui contenait l'explication de toutes les parties de cet objet d'art. Le sultan, qui avait quelques connaissances astronomiques, examina cette machine avec la plus grande attention¹⁹.

Les horloges et montres font également partie des présents de la diplomatie royale française. Lors de l'hivernage de la flotte ottomane dans la rade de Toulon au cours de l'hiver 1543–1544, le roi de France offrit une horloge à mappemonde au grand amiral Hayreddin Barberousse²⁰. Quatre ans plus tard, en 1547, l'ambassadeur de France, Gabriel d'Aramon, dépensa la coquette somme de quinze mille ducats pour acquérir puis présenter au sultan Soliman le Magnifique, de la part de François I^{er}, « un grand orloge fait à Lyon où y avoit une fontaine qui tiroit par l'espace de douze heures de l'eau qu'on y mettoit, qui estoit un chef d'œuvre et de hault pris (...) enrichi de pierreries »²¹. Il s'agit peut-être là d'un modèle de clepsydre.

of Power in the Context of Ottoman-Habsburg-Papal Rivalry», *The Art Bulletin*, 71, 1989, p. 401–427.

¹⁸ Marino Sanudo, *I diarii*, 55, 14, cité par Otto Kurz, *European Clocks and Watches in the Near East*, London-Leiden, E. J. Brill, 1975, p. 22.

¹⁹ J. de Hammer, *Histoire de l'Empire ottoman, depuis son origine jusqu'à nos jours*, Paris, Bellizard-Barthès-Dufour et Lowell, 1836, V, p. 341–342.

²⁰ Charles de La Roncière, *Histoire de la marine française*, Paris, Plon, 1906, III, p. 387.

²¹ Jean Chesneau, *Le voyage de Monsieur d'Aramon ambassadeur pour le roy en Levant*, pub. et annoté par Charles Schefer, Paris, E. Leroux, 1887, p. XXIII, 17, 202.

D'autres témoignages soulignent l'intérêt de Soliman le Magnifique pour les montres. Dans une lettre de 1558, l'ambassadeur de France à Constantinople écrit à son homologue en poste à Venise :

Je vous supplie [de] mettre un mot dans vos lettres que S. M. m'envoye le plus que l'on pourra trouver de petites monstres, mesmement de celles qui sont avec sonnerie, pour le G[rand] S[eigneur], qui m'en a fait demander deux ou trois foyz, estant entré depuis peu de temps en ça en ceste humeur d'en porter dix ou douze sur luy allant à la chasse. Ce qu'ayant entendu le bayle des Vénitiens a fait expressement une despesche à la seigneurie pour en envoyer recouvrer à Paris, car S. H. n'en veult point d'autres²².

Dans sa réponse, le roi de France écrivait le 3 mars 1558 de Fontainebleau :

Je vous envoye sept petites monstres d'horloge dont vous ferez présent au G[rand] S[eigneur], et quelques-unes au bassa, en attendant que j'en envoye d'autres de ce mesme calibre, plus belles, mieux étoffées et sonnantes; mais il a beaucoup de temps à les faire, et ne s'en est peu trouver davantage que les sept, ayant à les vous envoyer ainsi promptement²³.

Ce goût pour les horloges était partagé par Sélim II, le fils et successeur de Soliman. En 1572, François de Noailles raconte fièrement à Charles IX comment il réussit à payer moins cher l'horloge offerte au sultan :

Le grand horloge que j'avois acheté de vostre orfebvre à Paris, lequel a esté estimé dans le sérail dix mil ducatz, et toutesfois ledit horloge avecque quelques autres bagateles que j'ay eues de luy, ne m'avoient cousté que deux mil livres et cinq cens escus. J'ay donné à Mehemet, premier bassa, de votre part... robes... avecques un bel horloge.

Le même François de Noailles ajoute à la fin de sa lettre à l'attention de la reine mère Catherine de Médicis :

Ayant sceu le premier bassa que j'avois un grand orloge pour présenter au G[rand] S[eigneur] de la part du roy, il m'envoia prier de luy envoyer pour le veoir en sa maison, et, après l'avoir veu, me pria de luy en faire porter un pareil de France. Et pour ce, madame, que cela surmonte par trop mes forces, et que peut-estre il ne s'en pourroit plus retrouver de semblables, je me suis ressouvenu d'en avoir veu sur le pont Nostre-Dame de Paris trois ou quatre fort exquis, et qui sembleront merveilleux

²² E. Charrière, *Négociations de la France dans le Levant*, Paris, Imprimerie nationale, 1850, II, p. 432 n.

²³ E. Charrière, *op. cit.*, II, p. 444 n.

en ce pais pour la rareté de l'invention, entre lesquels celui qui est fait en façon de poisson seroit, à mon opinion, le plus estymé, et si crois qu'il m'en cousteroit pas plus hault que deux ou trois cens escutz. Ces choses-là sont de peu de valeur et peuvent servir de beaucoup²⁴.

Le successeur de François de Noailles, l'ambassadeur Jacques de Germigny, se montra plus généreux lorsqu'il arriva à son poste en 1579. Le sultan Murad III (1574–1595), qui venait d'accéder au trône, reçut « un horloge (...) montrant tous les mouvemens du Ciel (...) où il y avoit vingt huit cloches d'argent, [qui] sonnoit en musique à quatre parties [c'est-à-dire tous les quarts d'heure] », tandis que le grand vizir recevait « un grand horloge fait en tour garny de deux bouëttes de crystal de roche, avec le reveil et sonnans les heures seulement, ou estoient gravées les Armoires du Roy [Henri III] ». Enfin, le fils du grand vizir reçut « un petit horloge sonnans, à prendre au col, garny d'or avec des rubis et des émeraudes, ayant la bouëtte de crystal »²⁵.

Les autres puissances n'étaient pas en reste. À la même époque, l'ambassadeur de Hongrie offrit « un grand orloge fait en forme de tour, ayant la quasse d'argent »²⁶. De son côté Venise faisait présent en 1589 au sultan d'une horloge à contrepoids de Maestro Gherardo et, en 1594, de trois horloges au grand amiral dont une en forme d'amande²⁷. On connaît également au moins un cas où des horloges furent envoyées d'Istanbul à Venise pour être réparées²⁸.

Mais ce fut sans conteste l'horloge offerte à Murad III par la reine Elizabeth, en 1583, par le premier ambassadeur d'Angleterre, William Harborne, qui suscita le plus la curiosité et l'admiration des Ottomans. Reposant sur un socle de pierre, cette énorme horloge, faite d'argent et de divers métaux précieux, présentait sur ses quatre côtés des scènes quotidiennes de la vie anglaise : la première représentait des hommes

²⁴ E. Charrière, *op. cit.*, III, p. 266, n (lettre du 8 mai 1572).

²⁵ E. Charrière, *op. cit.*, III, p. 822 et J. Palerme, *D'Alexandrie à Istanbul*, p. 27, 281. La liste des présents est publiée dans « Recueil des pièces choisies extraites sur les originaux de la Negociation de Mr de Germigny », *L'illustre Orbândale ou l'histoire ancienne et moderne de la ville et cité de Chalon-sur-Saône*, Chalon-sur-Saône, chez Pierre Cusset, 1622.

²⁶ *Id.*, III, p. 780, n.

²⁷ A. Fabris, « Artisanat et Culture: recherches sur la production vénitienne et le marché ottoman au XVI^e siècle », *Arab Historical Review for Ottoman Studies*, 3–4, 1991, p. 51–60, ici p. 52.

²⁸ Benjamin Arbel, « Maps of the World for Ottoman princes? Further evidence and questions concerning "The mappamondo of Hajji Ahmed" », *Imago Mundi*, 54, 2002, p. 19–29, ici p. 22.

en train d'extraire de l'eau d'un puits, tandis que d'autres personnages creusaient dans des mines pour extraire du minerai de fer qui était transporté sur des brouettes ; un deuxième panneau retraçait une scène de chasse à courre dans des forêts où évoluaient toutes sortes d'animaux sauvages. Sur les parties latérales, un panneau montrait des bergers accompagnant leur troupeau s'abreuver à la fontaine, des paysans ensemençant leurs champs ; le second, le siège d'une forteresse par des cavaliers et fantassins anglais. Au sommet, se tenait un château et sur celui-ci un moulin. Tous les quarts d'heure, le mécanisme de l'horloge se mettait en route et animait ces différentes scènes²⁹.

Au fil du temps, montres et horloges devinrent, au même titre que les précieux draps européens, les « présents » ou « hommages » nécessaires pour obtenir les faveurs de la cour ottomane. Elles venaient enrichir les riches collections privées du sultan et des hauts dignitaires ottomans. Mais dès la fin du XVI^e siècle, les horloges allemandes étaient les plus prisées. En 1584, l'ambassadeur de France reconnaissait que l'horloge que Catherine de Médicis voulait offrir à Nûr Bânû, la mère de Murâd III, ne pouvait rivaliser avec les horloges allemandes commandées à Augsbourg³⁰.

*Le tribut des Autrichiens*³¹

Au XVI^e siècle, l'engouement pour les horloges et les montres occidentales fut en effet accentué de manière inattendue par le traité de paix

²⁹ Richard Hakluyt, *The Pincipal Navigations, Voiages, Traffiques and Discoveries of the English Nations, 1598-1600*, Londres, 1904, vol. V, p. 257-258 ; H. G. Rawlinson, « The Embassy of William Harborne to Constantinople, 1583-1588 », in *Transactions of the Royal Historical Society*, 4th Series, 5, 1922, p. 7 ; Sir William Foster, *The Travels of John Sanderson in the Levant, 1584-1602*, Londres, The Hakluyt Society, 1931, p. 277 ; Stanley Mayes, *An Organ for the Sultan*, Londres, Putnam, 1956 ; Tülay Reyhanlı, *İngiliz Gezginlerine Göre XVI. Yüzyılda İstanbul'da Hayat (1582-1599)*, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1983, p. 53-54. Cette horloge fut admirée par le baile de Venise : voir *Calendar of State Papers, Venice*, Horatio F. Brown, 1894, vol. 8, p. 55, no. 131, dépêche du 3 mai 1583.

³⁰ E. Charrière, *op. cit.*, IV, p. 275 n. : « Et avons trouvé plus expédient de présenter audict bassa l'horloge destiné pour ladicte sultane mère, comme de moindre estime et considération près ceux-cy pour estre façon d'Allemagne et y avoir des figures. »

³¹ Sur cette question, voir O. Kurz, *op. cit.*, p. 30-42 ; G. Mraz, « Die Rolle der Uhrwerke in der kaiserlichen Türkenverehrung im 16. Jahrhundert », in *Die Welt als Uhr. Deutsche Uhren und Automaten 1550-1650*, éd. par K. Maurice & O. Mayr, München, Deutscher Kunstverlag, 1980, p. 39-54 ; Michael Rogers, « Ottoman Luxury Trades and Their Regulations », *Osmanistische Studien zur Wirtschafts-Und Sozialgeschichte*, in *Mémoriam Vancò Boslev*, Herausgegeben von Hans Majer (ed.), Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1986, p. 135-155.

signé en 1547 entre l'Autriche des Habsbourg et l'Empire ottoman. Par ce traité, la cour de Vienne s'engageait à verser annuellement à la Porte un tribut de 30 000 ducats. Pour affirmer qu'ils ne payaient pas de tribut au sultan ottoman mais qu'ils offraient des « présents » – d'où le mot *Verehrung* ou *Türkenverehrung* –, les Impériaux prirent l'habitude d'adjoindre à ce tribut des horloges et des montres³². Ainsi, tandis qu'ils remettaient le plus discrètement possible la somme exigée, des montres et horloges étaient offertes en cérémonie publique, leur permettant ainsi d'affirmer haut et fort la richesse et la supériorité technique de leur pays. Cette diplomatie dura une soixante d'années, jusqu'en 1606, date à laquelle fut signé le traité de Zsitvatorok.

Les présents étaient non seulement offerts au sultan et au grand vizir, mais aussi à un grand nombre de vizirs. Dans ses mémoires, le voyageur Hans Dernschwam, qui accompagna en 1553 Ogier Ghiselin de Busbec en ambassade à Amasya, raconte : « Le 26 août, l'ambassadeur rencontra Rüstem Pacha, le gendre du sultan. Nous l'accompagnâmes et nous présentâmes six coupes transylvaines en or remplis de florins d'or et une montre précieuse. Le même jour, nous visitâmes Ahmed Pacha. Nous lui présentâmes des coupes en or, des florins et une horloge... Le 27 août, les ambassadeurs se rendirent au palais et se munirent de 50 larges coupes pour le sultan. Ils allèrent ensuite dîner avec Ibrahim Pacha, à qui ils remirent deux coupes d'or et des florins. Après le dîner, ils furent reçus par Haydar Pacha et lui donnèrent deux coupes, une horloge et des florins... Le 5 septembre, les ambassadeurs demandèrent ma montre qu'ils offrirent en cadeau à Haydar Pacha³³. » À l'occasion, des horloges étaient également offertes aux sultanes, comme celle envoyée en 1584 par Catherine de Médicis à la Sultane Nûr Bânû, la mère de Murâd III, ou la petite montre et l'horloge offerts à la même *Kayserin* par Rudolphe II en 1590³⁴.

À partir de 1570, les seigneurs de la Souabe furent chargés de veiller à la préparation et à l'envoi du tribut. Montres et horloges destinées à la Porte provenaient essentiellement d'Augsbourg, une ville importante de Bavière située à l'ouest de Munich. Elles étaient acheminées des ateliers d'Augsbourg jusqu'à Vienne ; de là, avec le tribut et les

³² O. Kurz, *op. cit.*, p. 32–33.

³³ Hans Dernschwam, *Tagebuch einer Reise nach Konstantinopel und Kleinasien (1553–1555)*, publié par Franz Babinger, *Studien zur Fuggergeschichte*, 6, 1923, p. 32.

³⁴ E. Charrière, *op. cit.*, IV, p. 275 n. ; A. H. Loeb, *Zur Geschichte der Türkenkriege von 1593–1606*, 1899, p. 117.

autres présents, elles descendaient le Danube jusqu'à Belgrade, puis elles empruntaient la route terrestre jusqu'à Istanbul.

Les archives autrichiennes font apparaître que ces horloges et montres connurent un rapide succès. À la quantité s'ajoutait la qualité, comme en témoignent les listes des prix réclamés par les horlogers d'Augsbourg et le fait que de plus en plus de hauts dignitaires ottomans n'hésitaient pas à passer directement commande auprès des artisans d'Augsbourg. En 1573, le grand vizir Sokollu Mehmed Pacha réclamait par exemple des montres rondes pouvant être portées autour du cou ; une autre fois, il demandait des horloges pour être disposées sur des tables et coffrets. Les ateliers d'Augsbourg s'adaptaient au marché : les chiffres des cadrans étaient gravés ou peints en caractères arabes ; on installait des sonneries ou carillons si ceux-ci étaient demandés ; on peignait des oiseaux ou des scènes de la vie quotidienne sur les couvercles. Bien qu'il soit régulièrement rappelé aux artisans qu'ils ne devaient pas dessiner des figures humaines, les personnages animés ne semblent pas avoir posé trop de problèmes. En 1590, Frédéric de Khrekwitz, conseiller à la cour impériale, se rendit à Istanbul avec une suite de cinquante personnes. Outre le tribut, il offrit au sultan des vases d'argent, coupes, corbeilles, plats, flacons du même métal et six horloges. Parmi celles-ci, on en remarquait trois dont les ressorts faisaient mouvoir des figures toutes les fois que la sonnerie entraînait en mouvement ; la première portait des cavaliers qui se livraient des combats, la seconde un loup qui était poursuivi et atteint par un Turc, la troisième un Turc qui remuait les yeux, la bouche et les oreilles³⁵.

Il arrive parfois que, faute de traducteur, la commande ne soit pas honorée ou qu'elle soit retardée. En 1571, la cour ottomane commanda cinq montres. Quatre furent livrées à temps ; l'envoi de la cinquième fut retardé car les artisans, incapables de comprendre les commentaires rédigés en turc qui accompagnaient les dessins, il fallut les faire traduire à Vienne. La commande partit finalement avec quelques semaines de retard le 7 août 1571.

Grâce aux archives autrichiennes on connaît également le montant précis de certaines commandes, ainsi que les sommes perçues par les artisans d'Augsbourg. En 1578, la montre la plus précieuse, qui avait la particularité de posséder quatre aiguilles et de fonctionner dix jours une fois remontée, coûtait 208 florins. En 1583, un artisan qui devait

³⁵ J. de Hammer, *op. cit.*, VII, p. 261-262.

réaliser une montre spéciale pour le sultan réclama 1 200 florins à la cour de Vienne. Il accepta finalement d'exécuter le travail pour 1 000 florins; mais comme la montre nécessita encore plusieurs réparations retardant sa livraison de presque deux ans, la cour de Vienne ne lui régla que 600 florins.

Les hauts dignitaires ottomans n'hésitaient pas à passer d'importantes commandes aux ateliers d'Augsbourg, notamment à l'occasion d'événements mémorables. Par exemple en 1582, pour saluer la circoncision du fils de Murâd III, le pacha d'Ofen se mit en tête d'offrir au sultan une superbe montre composée de plusieurs cadrans. Le gouverneur d'Augsbourg, craignant de ne pas être payé, préféra s'excuser auprès du pacha en affirmant que ce type de montre ne pouvait pas être fabriqué en hiver mais uniquement «l'été, au moment où il y a beaucoup de soleil» pour soulager les yeux des horlogers.

Les dépenses occasionnées par ce commerce des montres et horloges obligèrent parfois les autorités impériales à prendre des mesures fermes pour réduire les commandes. En 1578, de retour d'Istanbul, l'émissaire impérial recommandait de limiter les présents uniquement au sultan et à son grand vizir. En 1584, le Trésorier de l'empereur refusa l'engagement financier pour un cadeau de 200 florins au sultan.

Bien que le versement du tribut autrichien ait pris fin en 1606, le commerce des montres et horloges allait se poursuivre³⁶. En 1682, à la mort de la sultane Turhan Vâlîde, favorite du sultan İbrâhîm (1640–1648) et mère de Mehmed IV (1648–1687), les registres du palais mentionnent l'existence de six horloges. De son côté, un certain Hasan Kethüda en possédait seize. On a calculé qu'en l'espace de trois ans, entre 1691 et 1693, le sultan Ahmed II (1691–1695) offrit quatre-vingt treize montres et horloges à différents dignitaires du palais³⁷. Quant à l'eunuque Beşir Ağa, l'un des plus puissants intendants du harem

³⁶ Le baron de Tott écrivait avec ironie qu'«un Turc, soumis pendant le ramazan à la révolution d'un temps marqué par la loi est toujours pressé d'en voir arriver le terme, il s'environne de toutes les montres et de toutes les pendules qu'il possède; il ne se lasse point de compter les heures et les minutes», *Mémoires sur les Turcs et les Tartares*, Amsterdam, 1784, I, p. 74.

³⁷ K. Özdemir, *Ottoman Clocks and Watches*, Istanbul, 1993, p. 79–82. Sur la collection de montres et horloges présentée au musée de Topkapı, voir Kemal Çiğ, «Topkapı Sarayı Müzesi Saat Seksiyonu», *Sanat Dünyamız*, 4, n° 12, 1978, p. 2–9; Aysel Tuzcular, «Early Clocks and Watches in the Topkapı Sarayı», *International Symposium on the Observatories in Islam, 18–23 Sept. 1977*, Istanbul, 1980, p. 203–210; F. Davis, «The Clocks and Watches of the Topkapı Palace Museum», *Journal of Turkish Studies*, 8, 1984, p. 41–54.

(*kızlar ağası*) du XVIII^e siècle, il laissa à sa mort en 1746 une collection de plus de huit cents montres, dont les plus belles étaient incrustées de pierres précieuses³⁸.

On peut légitimement s'interroger sur cette fascination des Ottomans pour les montres et horloges. Pourquoi ce désir et comment expliquer un tel engouement? Il semble que ceci renvoie à la notion de puissance, maîtrise du temps, maîtrise de la technologie, contrôle des hommes. Pour s'en convaincre, il suffit d'admirer *La Nef dite de Charles Quint*, pièce d'orfèvrerie en cuivre doré finement repoussé et ciselé attribuée à Hans Schlottheim (également appelé Schlotthamer, 1544–1625), installé maître-horloger à Augsbourg en 1576, et dont un modèle de nef est actuellement conservé au musée de la Renaissance du château d'Écouen³⁹. Charles Quint, trônant sous un dais, reçoit l'hommage des sept princes électeurs qui défilent devant son trône. Sur le pont du navire, la fanfare protocolaire, qui précède l'empereur dans chacun de ses déplacements, est accompagnée d'un timbalier et d'un tambour (on compte 41 personnages sur le pont). Une fois les mécanismes contenus dans la coque remontés, la *Nef* se déplaçait sur la table, les figurines s'animaient au son d'un orgue miniature dont les sept tuyaux sont placés sous le château arrière, et le spectacle s'achevait par un coup de canon. Cette horloge automate fut créée bien après la mort de Charles Quint, sans doute pour son petit-fils Rodophe II (empereur de 1576 à 1612) qui, probablement, avait l'intention de l'offrir au sultan. Il est aussi possible qu'elle ait été offerte à Murâd III mais que, faute de personnes compétentes pour la réparer, il fallut la renvoyer aux ateliers d'Hans Schlottheim à Augsbourg⁴⁰. Cette fascinante machine de précision résume à elle seule les prouesses techniques auxquelles les horlogers étaient parvenus à la fin du XVI^e siècle

³⁸ J. de Hammer, *op. cit.*, XV, p. 105. Sur ce personnage influent du palais, voir Jane Hathaway, *Beshir Agha, Chief Eunuch of the Ottoman Imperial Harem*, Oxford, Oneworld, 2005.

³⁹ Cette nef est contemporaine et presque jumelle de deux autres nefs, l'une qui semble avoir appartenu à la Kunstkammer de l'Électeur de Saxe à Dresde où elle est citée dans un inventaire vers 1587 et qui se trouve aujourd'hui au British Museum de Londres, l'autre qui fait partie du Trésor de Vienne. Aucune des trois ne porte la signature d'un horloger, mais toutes sont généralement attribuées à Hans Schlottheim. Voir H. Tait, *Clocks in the British Museum*, Londres, 1968, p. 41 ; D. Thompson, *The British Museum Clocks*, Londres, British Museum Press, 2004, p. 52.

⁴⁰ Une galère, probablement similaire, arriva à Prague au printemps 1582, mais elle fut aussitôt renvoyée à Augsbourg pour être réparée ; voir O. Kurz, *op. cit.*, p. 37, note 4.

parallèlement à l'esprit de curiosité qui animait les collectionneurs et grands de ce monde⁴¹.

III. LES HORLOGERS

Horlogers du palais

Dès l'installation des premières ambassades permanentes à Istanbul au XVI^e siècle, les ambassadeurs occidentaux prirent l'habitude de se faire accompagner d'horlogers. Ces derniers veillaient d'une part à l'entretien des horloges de leur légation ; d'autre part, à l'installation et au bon fonctionnement des horloges et montres offertes au sultan et à leur entourage. Mais pour satisfaire leurs besoins quotidiens, les sultans surent également s'attacher les services de maîtres-horlogers.

En 1547, le secrétaire de l'ambassadeur de France d'Aramon note ainsi la présence d'« un horloger françois qui se tenoit audict Constantinople nommé maistre Guillaume l'orloger, qui racoustroit les orloges dudict Grand Turq et étoit sallarié de luy ». Alors qu'il effectuait une mission diplomatique pour Soliman le Magnifique, cet horloger mourut peu de temps après à Venise⁴².

En 1566, le même sultan accorda la libération à une centaine de prisonniers français. Il profita de cette négociation pour réclamer à l'ambassadeur Antoine de Pétremol :

de faire venir de France un orloger pour servir de par deçà, d'autant que le présent porteur, maistre Jean le Constançois, horloger, qui seul estoit icy de son art, estoit délibéré de se retirer en France, ou bien que je fisse tant envers ledit horloger qu'il se contentast, après avoir visité les siens, de retourner de par deçà faire service au G. S. pour quelques années, pour ce que le G. S. se contente fort de son ouvrage et a nécessairement affaire d'un tel maistre. A quoy ledit maistre Jean s'est accordé volontiers, pourveu toutesfois que ce fust avec la licence et volonté du roy, d'autant qu'il n'a jamais voullu ny veult prendre gaigne du G. S. pour ne s'obliger à demeurer icy toute sa vie. Pour ceste cause, par le

⁴¹ Catherine Pagani, *Eastern Magnificence & European Ingenuity. Clocks of Late Imperial China*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2001.

⁴² J. Chesneau, *op. cit.*, p. 19. Ceci explique peut-être pourquoi, cinq ans plus tard, deux horloges du palais furent expédiées à Venise par le grand-vizir Rüstem Pacha pour être réparées. Une lettre du Sénat vénitien au baile, datée du 18 mars 1553, annonce qu'elles sont prêtes à être embarquées pour Istanbul. Arch. d'État de Venise, Senato Secreti, reg. 68, C. 117, cité par A. Fabris, « Note sul Mappamondo Cordiforme di Haci Ahmed di Tunisi », *Quaderni Studi Arabi*, 7, 1989, p. 9.

commandement dudit G. S. le bassa escript présentement des lettres au roy que ledit horloger vous présentera, le priant très affectueusement vouloir commander audit horloger de retourner s'il est possible, ou bien de luy en envoyer un aultre qui soit expert, parce que en tout ce pays et empire de ce seigneur il n'y a personne qui s'entende d'horloges, et toutesfois ils en sont si amoureux que c'est le plus grand présent qu'on leur sçauroit faire⁴³.

Certains horlogers sont des prisonniers de guerre. Murâd III avait l'habitude d'employer un horloger originaire de la ville de Graz, en Autriche, qui avait été récemment fait prisonnier. De son côté, le grand vizir Sokollu Mehmet Pacha (1505–1575) employait un renégat, un certain Oswald Kayser, dont on s'aperçut quelque temps plus tard qu'il s'agissait d'un espion⁴⁴.

Dès la fin du XVI^e siècle, il existe une corporation d'horlogers à Istanbul. Nous ne possédons aucune information quant à sa composition, son organisation, et nous ne savons pas si les horlogers produisaient sur place des instruments pour le marché ottoman ou se contentaient de réparer. On sait seulement que le voyageur allemand Reinhold Lubenau dans sa description de Galata, parle de la présence «of many German, English, French and Italian goldsmiths, clockmakers and gemengravers, for the most part young people who return to Europe as soon as they have made some money⁴⁵.»

La présence d'horlogers étrangers travaillant pour le sérail est attestée au siècle suivant. Un registre mentionne la présence de cinq horlogers travaillant pour le palais à la fin de l'année 1640. Quatre d'entre eux (Gachber, Petro, Bencamin et Kiryo) sont des *Galataqârî*, c'est-à-dire des Occidentaux résidant dans le quartier de Galata, tandis que l'identité du cinquième n'est pas précisée⁴⁶.

Notons enfin qu'avec les médecins, les horlogers furent très longtemps les seuls occidentaux à pouvoir pénétrer dans l'intérieur secret des sérails, dont ils alimentèrent la littérature de voyage. Le voyageur Aubry de La Motraye, gentilhomme huguenot, visite ainsi le sérail

⁴³ E. Charrière, *op. cit.*, II, p. 767 note, lettre de M. de Pétremol au roi Charles IX, 29 oct. 1564.

⁴⁴ Stefan Gerlach, *Tage-Buch*, Francfort-sur-le-Main, 1674, p. 86–87, 238, 283; O. Kurz, *op. cit.*, p. 48.

⁴⁵ Reinhold Lubenau, *Beschreibung der Reisen*, éd. par von W. Sahn, Königsberg, 1914, I, p. 204; II, p. 16.

⁴⁶ Yaşar Yücel, *Es'âr Defteri (1640 Tarihli)*, Ankara, ÜDTCF, 1982, p. 101, d'après un manuscrit conservé à la bibliothèque du palais de Topkapı, Revan 1934.

habillé à la turque, les poches remplies d'outils, en compagnie d'un horloger français chargé de remonter les pendules en l'absence du sultan⁴⁷.

Takîyüddîn al-Râchid

Sous le règne de Murâd III, entre 1574 et 1595, le poste de « chef horloger », *sâ'at başı*, fut officiellement créé. Les archives du palais mentionnent les noms de Hasan Usta, Pervâne, Hüseyin et Rüstem Ağa. Ces quatre personnages exerçaient leur métier et leurs talents à l'intérieur même du palais de Topkapı⁴⁸, dans la section privée du sultan, appelée la « chambre impériale » (*hâss oda*)⁴⁹. À la même époque, le sultan encourageait les travaux d'un inventeur originaire de Syrie, Takîyüddîn al-Râchid (1521–1585). Dès 1561, ce dernier s'interrogea sur la façon de construire une horloge capable d'indiquer les cinq prières quotidiennes. Il fut autorisé à examiner plusieurs modèles de montres et horloges conservés dans le trésor personnel du grand-vizir 'Alî Pacha (m. en 1585). D'autre part, il s'entretint des conceptions techniques avec plusieurs fabricants européens installés dans la capitale⁵⁰.

À partir de ses recherches, Takîyüddîn rédigea un traité sur la construction des horloges en Europe intitulé *Les étoiles brillantes pour la construction des horloges mécaniques (al-Qavâkib al-Durriyya fî Bengâmaât al-Davriyya, 973/1563)*. Dans ce traité, il décrit une horloge à poids moteur, munie d'un système d'échappement, d'un train de roues dentées, d'une sonnerie et d'une représentation des phases de la lune. Il décrit également la construction d'une horloge à ressort et tambour conique. Par ailleurs, il mentionne plusieurs mécanismes de son invention et, par exemple, un nouveau mécanisme de sonnerie d'horloge. Takîyüddîn fit construire une horloge pour l'observatoire de Tophâne (lequel fut détruit en 1580)⁵¹, de même qu'il mentionnait,

⁴⁷ Aubry de la Motraye, *Voyages du Sr A. De la Motraye en Europe, en Asie et en Afrique*, à La Haye, chez T. Johnson & J. Van Duren, 1727, I, p. 203, 216–222.

⁴⁸ W. Meyer, *Topkapı Saray Müzesindeki Saatların Kataloğu*, Istanbul, 1971, p. 8–10 et K. Özdemir, *Id.*, p. 108–109.

⁴⁹ E. İhsanoğlu, «Ottoman Science in the Classical Period and Early Contacts with European Science and Technology», in *Transfer of Modern Science & Technology to the Muslim World*, Istanbul, IRCICA, 1992, p. 30–31.

⁵⁰ E. İhsanoğlu, *loc. cit.*, p. 31 et S. Tekeli, *Id.*, p. 140–141.

⁵¹ J. H. Mordtmann, «Das Observatorium des Taqî ed-din zu Pera», *Der Islam*, 13 (1923), p. 82–96; Adnan Adivar, *La science chez les Turcs ottomans*, Paris, 1939, p. 77–80; Aydın Sayılı, «'Ala Al Dîn Al Mansûr's Poem on the Istanbul Observatory», *Bellesten*, 20 (1956), p. 429–484; *Idem.*, *The Observatory in Islam*, Ankara, TTK, 1960, p. 289–305.

dans ses écrits, l'usage de la montre de poche en Turquie, désignée sous le terme *koyun sa'atı*. Les travaux de Takîyüddîn soulignent sa parfaite maîtrise de l'art de l'horlogerie, à une époque où celle-ci ne s'était pas encore développée en Turquie. Takîyüddîn le dit lui-même :

Ces instruments [horloges] entraient [en Turquie] en provenance de Hollande, de Hongrie, de France et d'Allemagne. Elles étaient extrêmement précises et belles (...) on pouvait se les procurer à un prix très bas. Il n'est pas possible de les copier sans de grandes peines⁵².

Cependant, les expériences menées par Takîyüddîn ne furent pas poursuivies. Les Ottomans préféraient s'en remettre aux *müvakkıt* ou aux horlogers étrangers installés dans le quartier de Galata.

Les horlogers genevois

La présence d'horlogers, principalement genevois, est attestée à Istanbul dès l'année 1602, date à laquelle un maître horloger, accompagné d'un apprenti, quitta les bords du lac Léman pour se rendre dans la capitale ottomane. Le nombre d'horlogers genevois ne cessa de croître avec le temps, surtout après 1630, date à laquelle des marchands établis dans les échelles du Levant prirent l'habitude d'embarquer avec eux de jeunes apprentis horlogers pour des séjours de trois, quatre ans⁵³. Le voyage étant coûteux, ceux qui faisaient le choix de partir exigeaient en contrepartie que leur maître supportât les frais de voyage et veillât à leur quotidien pendant leur séjour. En 1647, le marchand genevois Arlaud se rendit pour quatre ans en Turquie avec un compagnon horloger. Il s'engagea à lui payer le voyage et à lui verser annuellement 50 écus de France les trois premières années, 100 écus la dernière⁵⁴.

⁵² S. Tekeli, *16'inci Asırda Osmanlılarda Saat ve Takiyüddin'in "Mekanik Saat Konstrüksiyonuna Dair En Parlak Yıldızlar" Adlı Eseri - The Clocks in Ottoman Empire in the 16th Century and Taqi al-Din's "The Brightest Stars for the Construction of the Mechanical Clocks"*, Ankara, TTK, 1966, p. 140; Ahmad Y. Al-Hasan et Donald R. Hill, *Sciences et techniques en Islam*, Paris, EDIFRA-UNESCO, 1991, p. 59 et K. Özdemir, *op. cit.*, p. 99-108. La BnF conserve une copie de ce manuscrit, BnF, Suppl. turc, 1126.

⁵³ Antony Babel, « Les métiers dans l'ancienne Genève. Histoire corporative de l'horlogerie, de l'orfèvrerie et des industries annexes », *Mémoires et documents publiés par la Société d'histoire et d'archéologie de Genève*, 33, 1916, p. 519-529; *Idem.*, « L'horlogerie genevoise à Constantinople et dans le Levant du XVI^e au XVIII^e siècle », *Étrennes genevoises*, 1927, p. 61-74; Thomas David, « Une autre Genève dans l'Orient. La Congrégation genevoise d'Istanbul au XVIII^e siècle », *L'horloger du Sérail*, p. 49-67.

⁵⁴ La famille Arlaud, originaire de Genève, fut l'une des plus importantes familles d'horlogers protestants à Istanbul au XVII^e siècle ; voir E. Jaquet, « Horlogers genevois

Dans un autre contrat, on apprend que Louis Jay, marchand horloger genevois installé à Constantinople, avait pris à son service deux ouvriers. Il promettait de les nourrir, les loger, leur fournir un habit et les rétribuer : 220 écus, pour trois ans et demi pour l'un, 120 écus par an au second. Certains contrats sont plus importants et vont même jusqu'à préciser qu'en cas d'enlèvement par des pirates, le marchand s'engageait à verser la totalité de la rançon. Les artisans, exerçant pour les marchands genevois de Constantinople étaient chargés de l'entretien des montres que l'on vendait dans le Levant. Leur fonction était de réparer, de « rhabiller » les pièces fournies par Genève.

Au fil des ans, le nombre de départs ne cessa de croître au point d'inquiéter les autorités. Un pasteur s'enquiert auprès de la Compagnie des Pasteurs du sort de plusieurs horlogers genevois établis à Istanbul où « ils vivent avec toute licence, sans pitié et retenue aucune, en quoy ils donnent de grands scandales. » Il se demande s'il ne serait pas expédient d'y envoyer un pasteur « pour retenir en bride cette jeunesse si effrénée et qui se porte à de si grands excès. »

S'ils ne sont qu'une soixantaine dans les années 1670, comme en témoigne dans son journal l'orientaliste Antoine Galland, leur nombre va considérablement augmenter à la suite de la révocation de l'Édit de Nantes (1685)⁵⁵. Devenus « protégés de la France » pour le temporel et des ambassadeurs de Hollande et d'Angleterre pour le spirituel, ils firent peu à peu souche et se marièrent avec des femmes autochtones, grecques ou arméniennes⁵⁶. En 1725, on recensait quatre-vingt-cinq

à Constantinople au XVII^e siècle», *Journal Suisse de l'horlogerie*, 1948, p. 241-244. L'actuel cimetière protestant de Feriköy conserve encore la pierre tombale d'un des membres de la famille, Jacob Arlaud (m. en 1659). Voir Alexandre de Groot, « Old Dutch Graves at Istanbul », *Archivum Ottomanicum*, V (1973), p. 10.

⁵⁵ Lettre d'A. Galland à M. Baudequin, *Thérapia*, 12 sept. 1673, cité par M. Abdel-Halim, « Correspondance d'A. Galland », thèse dactylo., Paris, 1964, p. 85. Un document des archives nationales donne la liste des protégés français, « orologers et graveurs qui sont issy establis, mariés et non mariés, estant la pluspart de la ville de Genève et sous la protection de monsieur l'ambassadeur de France » ; ils sont au nombre de 34 : 11 mariés et 23 célibataires, « tous protestants sauf 3 qui sont catholiques », Archives nationales, B1 376, f. 71-72 cité par R. Mantran, *La vie quotidienne à Istanbul au siècle de Soliman le Magnifique*, Paris, Hachette, 1965, p. 165.

⁵⁶ S. a., « Les réfugiés protestants français et genevois à Constantinople », *Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français*, IV, 1856, p. 384-388, et « L'ancienne chapelle des protestants français réfugiés à Constantinople au XVII^e siècle », *Id.*, p. 432-434 et VI, 1858, p. 415-416. Notons que d'autres réfugiés protestants allèrent s'établir en Perse, à la cour d'Ispahan, où ils exerçaient les mêmes métiers de *zargar bâchî* (chef des orfèvres), *sâ'atcî bâchî* (maître horloger), *naqqâch bâchî* (chef des peintres) : voir B. Etemad, « Un horloger genevois à la cour de Perse au XVII^e siècle »,

protestants genevois, formant vingt familles. La majorité est établie à Istanbul, mais d'autres partent s'installer à Izmir ou dans d'autres villes du Levant. D'autres enfin ne s'installent que temporairement et, après avoir tenté fortune chez le Grand Turc, s'en retournent dans leur pays d'origine. C'est le cas d'Isaac Rousseau, le père du philosophe, qui était déjà père d'un enfant quand il abandonna sa jeune femme pour devenir « horloger du sérail », jusqu'à ce que le mal du pays et les instances de sa femme le ramènent à Genève.

Par une étrange coïncidence, Voltaire fut également amené à s'intéresser au marché turc des montres. Devenu châtelain de Ferney près de Genève, il chercha à venir en aide à un groupe d'une cinquantaine de réfugiés religieux de Genève en les envoyant en Turquie qui semblait encore être un marché prometteur ; car, comme il l'expliquait dans une longue lettre adressée à Frédéric le Grand en 1771 : « Il y a soixante ans qu'on leur envoie des montres de Genève et ils n'ont pas su encore en faire : ils ne savent pas même les régler »⁵⁷. Cette entreprise fut de courte durée. Elle cessa avec la mort de Voltaire en 1778.

À cette époque, le nombre d'artisans genevois avait commencé à se réduire. Aux problèmes internes, qui en faisaient l'une des communautés les plus turbulentes de la capitale ottomane⁵⁸, vint s'ajouter la crise économique qui frappa l'Empire ottoman à partir des années 1770. Cette communauté fut d'autre part de plus en plus concurrencée par l'importation de produits finis européens, principalement anglais et français⁵⁹. Les montres et horloges importées dans l'empire portaient désormais les noms de Markwick Markham, Abraham Louis Breguet père et fils (spécialisés dans les montres musicales), Julien et Pierre LeRoy, George Prior et son fils Edward, Paul Garnier, Auguste Courvoisier et Cie et Daniel de Saint-Leu, Jean Papère. Il devint difficile à la communauté genevoise d'Istanbul de faire face à des pays qui

Revue du Vieux-Genève, 15 (1985), p. 9–11 ; N. Takmil-Homayun & A. Rouhbakhsan, « Farang et Farangi en Iran », *Luqmân*, III/2, 1987, p. 55–78, surtout, p. 61.

⁵⁷ Cité par O. Kurz, *op. cit.*, p. 71 d'après la *Correspondance*, éd. par Besterman, p. 78, 127.

⁵⁸ Sur les désordres causés par les calvinistes français et genevois, voir les témoignages du voyageur A. de la Motraye, *Voyages en Europe, en Asie et Afrique*, La Haye, T. Johnson & J. van Duren, 1727, I, p. 203–204, 222–223 et A. Galland, *Journal*, I, p. 253.

⁵⁹ Pour les montres et horloges anglaises, voir M. Lewis, « İstanbul'da 18. Yüzyıl Çalar Saatleri », *Türkiyemiz*, 23, 1977, p. 2–8 (résumé en angl. p. 38–39) ; Netice Yıldız, « Osmanlı İmparatorluğu'nda İngiliz Saatleri ve Topkapı Sarayı Koleksiyonu », *Belle-ten*, 70/259 (2006), p. 919–962.

encourageaient le capitalisme mercantile et étaient désormais capables de fabriquer et de vendre à moindre coût des objets répondant au goût d'un public ottoman. Incapables de suivre le rythme des progrès constamment apportés aux balanciers, ressorts, échappements et autres mécanismes, les artisans européens de Galata disparurent les uns après les autres. Ils furent peu à peu remplacés par des horlogers ottomans qui ouvrirent les premiers magasins d'horlogerie. Curieusement, cette corporation était fortement dominée par des membres de la confrérie soufie des Mevlevi⁶⁰, l'une des rares confréries à être établie en plein cœur du quartier franc de Péra.

CONCLUSION

Au terme de ce voyage à travers le temps, une question demeure : pourquoi les Ottomans ont-ils attendu le début du XX^e siècle pour adopter la division du temps selon le modèle occidental ? À cette question complexe, il est bien sûr difficile de répondre. On peut cependant avancer plusieurs hypothèses.

Nous l'avons vu, pendant des siècles, le temps a été mesuré avec des cadrans solaires et des clepsydres, et décompté du lever au coucher du soleil. Il n'était divisé qu'en fonction des appels des muezzins pour l'heure de la prière. Le reste de l'existence se déroulait au rythme du cours naturel de la journée, sans quête de précision, sans souci d'obtenir une productivité mesurable.

Il est probable que, dans ce contexte, il faille rappeler l'opposition des milieux conservateurs, qui voyaient certainement d'un très mauvais œil une invention qui risquait de mettre en danger leur position. Cette invention était d'autant plus facile à combattre qu'elle venait d'Occident. Ghiselin de Busbecq, ambassadeur du Saint Empire romain à Istanbul, l'exprime clairement dans une lettre datée de 1560 :

Aucune nation ne s'est montrée moins hostile à adopter les inventions utiles des autres ; par exemple, ils se sont approprié les gros et petits canons et bien d'autres de nos découvertes. Ils n'ont cependant jamais pu se résoudre à imprimer des livres et à installer des horloges publiques. Ils soutiennent que leurs Écritures, c'est-à-dire leurs livres sacrés, une fois imprimées, perdraient leur caractère sacré ; et ils pensent que

⁶⁰ K. Özdemir, *op. cit.*, p. 115-129.

l'installation d'horloges publiques diminuerait l'autorité de leurs muezzins et de leurs vieux rites⁶¹.

Quelques années plus tard, on rapporte que le sultan Murâd III (1574–1595) abandonna, sous la pression des religieux, le projet de faire installer des horloges à sonnerie «comme à Venise». En revanche, comme nous avons eu l'occasion de le souligner, les Ottomans ne cachèrent jamais leur goût extrême pour les montres et horloges, un goût ostentatoire plutôt que d'utilité pratique.

Dans ce contexte, il n'est pas nécessaire de se procurer un instrument fiable qui, dans la vie de tous les jours, souligne le passage des heures. De leur côté, les milieux commerciaux dominants de l'empire n'ont pas joué de rôle majeur dans la diffusion de réseaux commerciaux et l'extension d'un système financier qui auraient nécessité une mesure du temps précise. Il en est de même du temps de travail, qui est certainement l'une des grandes raisons des confrontations sociales depuis le début de l'industrialisation, qui ne s'appliquera dans l'Empire ottoman qu'à la fin du XIX^e siècle. En revanche, les horloges publiques, symbole de modernité, ne rencontreront pas d'obstacle pour se répandre.

⁶¹ Ogier Ghislain de Busbecq, *The Turkish Letters...*, trad. par C. T. Forster et F. H. B. Daniell, Londres, C. Kegan Paul & Co, 1881, p. 213–214.

AN OTTOMAN ASTROLOGER AT WORK: SADULLAH EL-ANKARÂVÎ
AND THE EVERYDAY PRACTICE OF İLM-I NÜCÛM

GÜLÇİN TUNALI KOÇ*

Although I left my home and arrived in İstanbul when my astral map was in a very proper condition as Ptolemaeus has said, I did not experience its influence. I suffered so much when I stayed there, and I could not even gain any of the niyâbet that were given out generously to illiterate and inadequate persons. So it is obvious that Ptolemaeus' words were false and invalid. All astrologers are big liars; and even if in the past these stars had influence, they have aged and [now] are not reliable. So all astrologers and their sciences are out-of-date! Astrologers! Look at my condition, learn your lesson and leave this müneccimlik, I hereby relinquish it.¹

27th of April 1848/ Müderrişzâde Sadullah
el-Ankaravî

At the time that he wrote this, Sadullah Efendi had spent the year 1264/1848–9 in İstanbul, filled with both hope and anxiety about his future employment, preoccupations that carried over into his sleep. For example, after a series of strange dreams on a Friday night (*Cumartesi gecesi*), the 28th of Şaban 1264 (29.07.1848), he reported that he had been facing the Sultan in a large courtyard. In this dream someone told him about a new law that applied to those holding the offices of

* Ph.D candidate, Ruhr-University Bochum. I would like to thank Suraiya Faroqhi for her editing, and Işık Tamdoğan for her advisorship during my Sadullah Efendi 'adventure' (2000–2002).

¹ KRM. (Kandilli Rasathanesi Müzesi), Z. M. (Zayıç Mecmuası) 342/46b: "...ma'lum ola ki bu tâlide vatanımızdan hareket ve İslambul'a azimet ettüm dört kevk-i burc şerefinde bulundu dahi biri tâlide bulundu hiç faidesi olmadı İslambul'da bir sene ve hakir oldum hatta âlime ve cühelâ-ı kuzatta mebzul olan bir neyabete nâil olmadım işte Batlamyus'un bu kelamı batıl ve kezb-ü sarîh olduğu nümeyan oldu küllü müneccimin kezzab ve küllü nücum küllab eger zaman-ı evâilde bu nücumun tesirâtı var ise de köhnelenüb batıl olmuş binaenaleyh müneccimler de batıl ilimleri de batıl vessalam ve'l- eklâm müneccimler bu zayıç benim halime bakub ibret alsınlar yok... müneccimliği terk etsünler işte ben terk ettüm." 24 Cemaziyel-evvel 1264 (27.04.1848).

judge (*kadı*) and jurisconsult (*müftü*), recommending that he apply for a position and petition the pashas for their support of his application. He replied that the pashas were already aware of his ambitions and that they might already have given their approval. At that point in his dream, he awakened.² One page later, on the 3rd of *Rebiülevvel* in 1264 (08.02.1848), Sadullah Efendi added that after Nafız Paşa had asked the Şeyhülislam for a post (*niyâbet*) on his behalf the latter summoned Sadullah Efendi and sent him to the examination. There follows the description of still another dream that occurred in the latter's home in Ankara, after which the diarist awakened and prayed that it might be a sign that he had been granted his appointment as substitute or adjunct judge (*naib*).³ Although Sadullah Efendi interpreted these dreams as signs of good news, occasionally he expressed frustration, as in the above quote, at still being in Istanbul, running from one influential bureaucrat to another. This situation explains why Sadullah Efendi wrote so critically about the Ptolemaeus-based prognostication, since he could not find a job despite having left Ankara when the star chart was very auspicious and after a number of promising dreams.

Indeed, Sadullah Efendi planned and analyzed nearly every detail of his life according to astrology, in which "everything from the disintegration of the social order to the theft of six silver spoons could be analyzed using the same methodology within a unified framework."⁴ This article will describe how being an astrologer affected the daily life

² KRM.T. (Takvim) 239/13b: "...andan sonra kendimi bir vâsi' avluda gördüm ki pâdişâh ebniyelerinden ve beş altı kademe bir (...) den çıktım 'askere yeni bir kânûn açılmış ve müftü yâhüd kâdi nasb olunacak imiş bâna sen tâlib ol pašalara ricâ eyle dediler ben dahî pašalar beni bilirler belki bu husûsu benim için yaptılar beni getirürler dedim böyle uyandım hayırdır inşallâh."

³ KRM.T.240/14b: "Devletlü Nafız Paşa bu fakîr için şeyhu'l-islâmdan niyâbet ricâ edüb binâ'en'aleyh şeyhu'l-islâm dahî bu fakîri celb edüb imtihâna havâle etdikten sonra işbu Rebî'ül-ulânın üçüncü Sebt günü konakda ba'de-l 'işâ sâ'at üçde derûnuma vatan gelüb oğlum ve Mehmed gözümün önünde gûyâ yanımda gibi bir hâl olub bir mertebe iştiyâk galebe etdi ki ta'bir olunmaz ba'dehu yatub ru'yâmda Mehmed'i gördüm bizim kahve odasında helva yaparlar imiş helva getirüb benim ağzıma koydu yedim uyandım bu ru'yâ hayırdır inşallâh te'âla karîben bir niyâbet ve ikbâl ve sa'âdet ile mesrûr olacağımıza delâlet ider inşallâh te'âla."

⁴ Ann Geneva, *Astrology and the Seventeenth Century Mind: William Lilly and the Language of the Stars*, Manchester and New York: Manchester Univ. Press, 1995: 264.

of this interesting figure, who lived in the first half of the nineteenth century and was also known as a poet.⁵

A rapid glance at late Ottoman history confirms that in the Empire astrologers/astronomers⁶ (hereafter *müneccim*) were taken very seriously. There was a palace office of Chief Astrologer, *müneccimbaşılık*, and under the supervision of this *müneccimbaşı*, subordinate astrologers (*müneccim*) prepared *taqwim*, *imsakiye* and birth-maps and charted horoscopes in response to specific inquiries.⁷ Sadullah Efendi mostly prepared calendars for his own use only,⁸ whereas the palace astrologers were responsible for the Sultans' annual calendars.⁹

⁵ Davud Fatin Efendi, *Tezkire-i hatimetü'l-eş'ar*, İstanbul: İstihkam Alayları Litoğrafya Destgahı, 1271/1870: 193–194.

⁶ The term *ilm-i nüccüm* contains both astrology and astronomy, however, astrology more precisely was referred to *ilm-i ahkam-ı nüccüm*, *ilm al-ahkam* or *ahkam* or *tanjim*: C.A. Nallino, "Astrology- Muhammadan", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. XII: 88–101, (here) 88.

⁷ Salim Aydüz, "Osmanlı Devleti'nde Müneccimbaşılık", *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, n° 1 (1995), Feza Günergün (ed.), İstanbul Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları: 159–207. Employing astrologers at royal courts had a long tradition in the Islamic world as elsewhere: see Ibrahim Allawi, "Some Evolutionary and Cosmological Aspects to Early Islamic Town Planning", *Theories and Principles of Design in the Architecture of Islamic Societies*, Margaret Bentley Sevchenko (ed.), Cambridge, Massachusetts: Aga Khan Program for Islamic Architecture, 1988: 62–66. This article discusses how Baghdad was founded according to a round city plan determined by astronomical and astrological considerations; the article also contains the horoscope of Baghdad which had been charted by the Persian astrologer Nawbaht. Chinese influence may have played a role in the emergent tradition of presenting almanacs to the Sultan, see Richard J. Smith, *Chinese Almanacs*, Oxford: Oxford Univ. Press, 1992: 2, 4: "According to tradition mythology, Chinese calendrical science began with an order from the great sage and emperor Yao (traditional reign dates, 2356–2254 BC), to the Xi and He families, commissioning them to 'fix the time' and pay respect to the celestial bodies. This legendary event not only confirmed symbolically the astrological orientation of the ancient Chinese State, but also it attested to the critical role of the calendar as an index of political legitimacy. From the Shang dynasty (c. 1500–1100 BC) onwards, astronomical bureaux with different official names but similar administrative responsibilities, determined when the civil year of each dynasty or of each individual ruler would commence, and tried, with varying degrees of success, to reconcile the incommensurable calendrical interests of emperors, bureaucrats, farmers and philosophers."

⁸ Only in one note does he inform his readers that he had prepared a calendar for İzzet Mehmet Paşa and sent it to him. KRM.T.226/3b: *Veliünni'am efendimize takvîm irsâl şod*. 11 Cemaziyel-evvel 1259 (08.06.1843). Most probably, Sadullah Efendi was paid for this almanac.

⁹ The chief astrologers mostly presented these almanacs during the Newroz festivals (celebrated on the 21st of March when Sun enters Aries) and received gifts from the Sultan called *nevrüziyye*. See: Salim Aydüz, "Osmanlı Devleti'nde Müneccimbaşılık": 168–9.

Sadullah Efendi made copious notes in the margins of his calendars and numerous horoscopes as well; and it is this rich record that constitutes the primary source for the present discussion of how the science of astronomy/astrology (*ilm-i nücûm*) was articulated and represented in his life. We begin with some background information about Sadullah Efendi's life and *ilm-i nücûm* before considering how he became an astrologer. In this enterprise we will address the following questions: How did his daily life interact with *ilm-i nücûm* in the course of time; and what kinds of events did Sadullah Efendi consider worthy of note according to his calendars and horoscopes?

THE LIFE OF SADULLAH EL-ANKARAVİ (D. 1855)

All essential information about the lineage of Sadullah Efendi is contained in his full name: Müderriszâde Seyyid Sadullah b. Abdülkerim b. Mustafa Şeyhi el-Ankaravi. The patronymic of "Müderriszâde" referred to one of the subdivisions of the lineage of Hacı Bayram Veli, a famous dervish saint buried in Ankara.¹⁰ As Sadullah Efendi was descended from this lineage, his family must have been closely linked to the Bayramiyye order.¹¹ According to Fuat Bayramoğlu, Mustafa Efendi, Sadullah Efendi's grandfather, was talented in poetry, science and astrology, and was accorded the pseudonym Şeyhi.¹² Abdülkerim Efendi was also an expert on *ilm-i nücûm*¹³ like his father, Şeyhi Mustafa, and historical sources refer to him as a celebrated Ankara scholar also gifted in calligraphy.¹⁴

Sadullah Efendi apparently inherited his facility with *ilm-i nücûm* from his ancestors, and his family background allowed him to acquire the necessary cultural baggage. After receiving lessons from his father,

¹⁰ Fuat Bayramoğlu, *Hacı Bayram Veli Yaşamı-Soyu-Vakfı*, 2 vols. Ankara: TTK Yay., 1988, vol. 2: 105, 113.

¹¹ Several times, Sadullah Efendi gave information about the Bayrami *sheikhs* of his period, especially about Muhlis Baba, Said Efendi and Reşad Efendi. Muhlis Baba was also his father-in-law, and Said Efendi and Edhem Reşad Efendi were the brothers of his wife, Şerife Nesibe Hanım. For these notes, see KRM.T.161/10b; T.186/1b, 9a; T.208/4a; T.525/6b, 7a, 11b; T.224/5a; T.240/5b and T.251/1b.

¹² Bayramoğlu: 113–4.

¹³ He wrote *Cadval-i Mahlûl-i Ta'dil-i Sânilî'l-Şams, Miiftâh-ı Ruzname, Takvîm-i Sâl-i 1181–82, Takvîm-i Sâl-i 1200: Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, Ramazan Şeşen *et al*, Istanbul: IRCICA, 1997, vol. 2: 552.

¹⁴ Bayramoğlu: 118.

he took courses in *fenn-i nücûm* from the Chief *müneccim* of the Palace, Rakım Efendi, and the second *müneccim*, Durakpaşazade İbrahim Bey.¹⁵ He studied the methods for preparing astrological calendars, two of which he specifically recorded as having been prepared under the supervision of Rakım Efendi.¹⁶

Although Sadullah Efendi occupied the post of *müftü* and syndic of the descendants of the Prophet Muhammad (*nakibü'l- eşraf*) in Ankara, he made his living primarily in the office of substitute/adjunct judge (*niyâbet*) and as a supervisor in the census office (*nüfus nazırlığı*). We can date Sadullah Efendi's employment as a census supervisor (*defter-i nüfus nazırı*)¹⁷ in Ankara: from the 10th of *Zilhicce* 1250 (09/04/1835) to the 1st of *Şaban* 1257 (17/09/1841).¹⁸ This office was his longest-held position, and perhaps one of his most prestigious ones too because Sultan Mahmud II (r. 1808–39) promoted centralisation as part of his reform package. Fatin Efendi's account reveals that¹⁹ Sadullah Efendi completed his *madrasa* education in Ankara and then decided to

¹⁵ KRM.Z.M.539/1a: “vatanımız belde-i Ankara'dan vukû bulan seyr-ü seferlerimizin ikinci defada seferimiz ki 1238 senesi Rebiülevveli'nin yirmi üçüncü sebt günü Ankara'dan hareket ve Asitâne-i aliyeye azimet etmişim. Asitâne'de reisü'l-müneccimın Rakım Efendi ve müneccim-i sâni Durakpaşazâde İbrahim Beyefendi huzerâtından fenn-i nücümü tahsil ve ta'lim eyleyüb sene-i mezbûra takvimini bulub nazar olundukta Ankara'dan hurûcumuz ve İslambol'a duhûlumuz günlerinde tekâvim-i kevâkib bu minval üzere olduğı müşahade olunub işbu mahalle tahrir olundu. Asitâne'ye duhûlumuzdan bir mah murûrunda Südlüce'ye naib olduk ve mühendishanede mühendis Hacı İshak Efendi'den ilm ve hesab-ı mühendisa ta'lim eyledik ve Hulasat'ul Hisab'ı bi't-tamam okuduk”

¹⁶ Millet Kütüphanesi. Ali Emiri-Riyazi, no: 231 and KRM.T.334. On Rakım Efendi, see *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, v. II: 566 and for Durakpaşazade, *ibid.*, v. II, 568–571.

¹⁷ Among the reforms of Sultan Mahmud II (1808–1839), the institution of a census had an important place. The order to hold a census was part of his effort to create a new army and a new system of bureaucracy, following the abolition of the Janissary Corps in 1826. See Stanford J. Shaw, “The Ottoman Census System and Population, 1831–1914”, *IJMES* 9 (1978), 3: 325–338. The census was held throughout the empire with the help of the religious hierarchy, which had its own organization alongside that of the newly re-organised bureaucracy. A separate Census Department (*Ceride-i Nüfus Nezareti*) was also established for the first time as part of the Ministry of Internal Affairs (1835) in order to provide general control and to compile and keep the empire-wide population records.

¹⁸ After a dismissal Sadullah was out of office for five months, from 5 *Şaban* 1255 (13.10.1839) to 6 *Muharrem* 1256 (09.03.1840). Many of his colleagues had to endure longer periods of unemployment.

¹⁹ Fatin Efendi: 193–4.

become a substitute judge (*naib*),²⁰ a position that he occupied during the following periods: 1228–29 (1813–14) [Ayaş near Ankara], 1235–38 (1820–23) [Ayaş], 1238–42 (1823–26) [Sütlüce-Hasköy near Istanbul], 1257–60 (1841–44) [Beypazarı near Ankara], 1261 (1845) [Kalecik near Ankara], 1262–63 (1846–47) [Çankırı near Ankara].

Sadullah Efendi was married twice, remarrying after the death of his first wife, Nesibe Hanım. This first marriage had strengthened the Müderriszâdes' ties with the main branch of the Hacı Bayram Veli family.²¹ Sadullah Efendi had one son from Nesibe Hanım, Pertev Mustafa Efendi, and twins from his second wife Adile Kadın: Necibe and Abdullah were born on the 11th of *Muharrem* 1270 (13.10.1853).²² Pertev Mustafa is often mentioned in the notes of his father Sadullah Efendi.²³

Apart from a few bits of information in *Fatin Tezkiresi* everything we know about Sadullah Efendi comes from his writings.²⁴ The notes that he penned in the margins of the calendars²⁵ that he prepared throughout his life take the form of short sentences rather than of

²⁰ Özdemir and Çadırcı claim that in 19th century Ankara the *naibs* took care of all matters that in principle should have been the responsibility of the *kadıns*. Even official correspondence was sent to them directly. See: Rifat Özdemir, *19. Yy.'ın İlk Yarısında Ankara*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 1987: 178–179; Musa Çadırcı, *Tanzimat Döneminde Anadolu Kentlerinin Sosyal ve Ekonomik Yapısı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1997: 79–87.

²¹ Fuat Bayramoğlu: 92 and 118.

²² KRM.T.251/7b: “Leyle-i Sebt yedi sâ’at on beş dakikada bir kızımız tevellüd etmişdir akibinde bir oğlumuz tevellüd etmişdir sâ’at-i ezânî ile yedi sâ’at kırk beş dakikada kızın ismini Hadice oğlanın ismi Abdullah tesmiye olundu.” 11 Muharrem 1270.

²³ See: Gülçin (Tunali) Koç, *Daily Concerns of an Ottoman Astrologer: Sadullah el-Ankaravi*, MA thesis, Boğaziçi University, 2002: 143–150.

²⁴ As far as I can understand from the notes, Sadullah Efendi provided information about his life to Fatin Efendi while he was living in Istanbul. Sadullah mentioned their acquaintance in his notes: T.240/3b: *Mektubcu kalemi hulefâsından Fatin Efendi geldi görüşdük*. 10 Recep 1264 (11.06.1848); *Fatin Efendi geldi görüşdük Ankara’ya mektub yazıyordum mektub irsâl şod*. 12 Recep 1264 (13.06.1848); *Suâl-i Fatin ez husûl-ı me’ürîyet-i kitâbet*. 25 Şaban 1264 (26.07.1848)

²⁵ In chronological sequence these calendars are: 525, 571M7, T.161, T.186, T.208, T.215, T.222, T.224, T.225, T.226, T.236, T.249, T.334, T.231, T.235, T.240, T.251. All of them are kept in Kandilli Observatory. The calendar No 231 is in Millet Library/Istanbul. Sadullah Efendi’s almanacs included ephemerides, *zijs*, which display the positions of the sun, moon and planets for each day. As Keith Thomas writes, ‘with their aid the reader could predict the movement of the planets through the signs of the zodiac, and foresee the various conjunctions and oppositions. Thus armed, he was in a position to set about casting his own horoscopes’, Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic: Studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England*, London: Weidenfeld and Nicolson, 1971: 293.

well-constructed, detailed prose; they are best described as “autobiographical notes compiled for astrological purposes”.²⁶ In this respect, Sadullah Efendi’s case is consistent with ‘the development of the almanac’s secondary role as a diary’ which in the European world began with Hubrigh’s edition for 1565, including “a blank page facing the calendar for each month.”²⁷ When describing *A Blancke and Perpetuall Almanack* (1566) Bernard Capp has pointed out that the blank pages served primarily for the reader to note debts, expenses and other “things that passeth from time to time” (those worthy of being recorded). This format was quickly imitated, by Bomelius in 1567, and by Thomas Hill, who described his 1571 edition as “a book of memory, necessary for all such, as have occasion daily to note sundry affairs.”²⁸

Sadullah Efendi has left a sizable number of personal notes.²⁹ Once he writes of a small mouse that has swallowed his prayer beads;³⁰ in other records the author fore-grounds the actions of prostitutes and/or the games of acrobats. But in addition Sadullah Efendi’s records contain matters of more general import, sharing common characteristics with chronicles from early eighteenth-century Egypt.³¹ According to Jane Hathaway, the incidents recorded in the *waqā’i* (chronicles) of this period fall into four “major categories: political events, natural

²⁶ Rather similar is the astrological diary compiled by Samuel Jeake. See: Michael Hunter and Annabel Gregory, *An Astrological Diary of the 17th c.: Samuel Jeake of Rye 1652–1699*, Oxford: Clarendon Press, 1988: 20.

²⁷ Michael Mascuch, *Origins of the Individualist Self: Autobiography and Self-Identity in England, 1591–1791*, Cambridge: Polity Press, 1997: 72.

²⁸ Bernard Capp, *Astrology and the Popular Press: English Almanacs 1500–1800*, London & Boston: Faber and Faber, 1979: 30. On the development of European almanacs see pp. 270–276.

²⁹ On first-personal narratives of Ottomans, see: Cemal Kafadar, “Self and Others: the Diary of a Dervish in 17th c. Istanbul and First-person Narratives in Ottoman Literature”, *Studia Islamica* 69 (1989): 121–150. Derin Terzioğlu, “The Sufi and Dissident: Niyazi Misri,” unpublished PhD. Thesis, Harvard Univ., 1999; Suraiya Faroqhi, *Stories of Ottoman Men and Women*, İstanbul, Eren yay., 2001; Madeline C. Zilfi, “The Diary of a Müderris: A New Source for Ottoman Biography,” *Journal of Turkish Studies*, 1 (1977): 157–173.

³⁰ KRM.T.251/14b: “Garâyibattandır. Yetmişbir senesi Rebi-i sâni guresinde (21.12.1854) hamam odasında dâima oturup yazı yazdığım pencerenin önünde peş tahnın önüne tesbihimi komuş idim ufak dânelü bir ağaç tesbihdir ferdâsi günü gördüm imâmesinden ma’dâ dânelerini fare yemiş subhânallâh şaşdım güyâ hap gibi yutmuş ‘ömrümde görmedim ve duymadım imâmesi ve kaytanı parçaları kalmış.”

³¹ It is highly interesting that the imam of Soğanağa Mosque, Hafız Mehmed Efendi chose to write his ‘diary’ according to the same format. See: Kemal Beydilli, *Osmanlı Döneminde İmamlar ve Bir İmamın Günlüğü*, Tarih ve Tabiat Vakfı, İstanbul: 2001: 99–236.

phenomena, *tarajim*, or obituaries, and ‘*aca’ib*, or curious incidents’.³² In this respect, the contents of Sadullah Efendi’s almanacs resemble the pasha chronicles, as Hathaway calls them. In terms of political events, in the notes of our author there are many examples of pashas and officers arriving in and departing from Ankara, the appointments and dismissals of ‘great men’ in Istanbul, the Sultans’ accessions, and the births and deaths of the Sultans’ children. In one of these notes, Sadullah Efendi even comments on the abolition of the Janissaries, noting that these soldiers had rebelled again and raided *Paşakapusu*, *Ağakapusu* and the mansion of Necib Efendi. The Grand Vizier, other men of the government, and the chief religious scholars (*ulema*) met at the Palace and took the side of the Sultan. Accompanied by some trustworthy *Sipahi* soldiers, they attacked the Janissaries with cannon-fire, burning their barracks. The Janissaries were thus completely destroyed, a strangely sudden event since after all they had so recently “ruled the world.”³³

Frequently in his calendars and horoscopes, Sadullah Efendi also describes natural phenomena, such as earthquakes and weather conditions (rain, snow, storms, etc.), including floods and droughts, which he noted with particular care.³⁴ In one case, he recorded a particular spell of hot weather, stating: “*It was so hot that the temperature was over a hundred. Even our neighbor, Mumcu Emir Ağa, said that although he had put oil and candles in a very cold place in the harem, due to the heat, they had melted. For forty or fifty years I have not seen excessive heat result in such an occurrence.*”³⁵

³² Jane Hathaway, “Sultans, Pashas, Taqwims, and Muhimmes: A Reconsideration of Chronicle-Writing in Eighteenth Century Ottoman Egypt”, *Eighteenth Century Egypt: The Arabic Manuscript Sources*, ed. Daniel Crecelius, Clamenton, Regina Books, 1990: 60.

³³ KRM.T.186: *Yeniçeriler yine isyân edüb Paşakapusu ve Ağakapusu ve Necib Efendi konağını bastular Sadrazam ve ricâl ve ulema saray-ı humâyûna cem’ olub sancağ-ı resûlî çıkarub ehl-i ırz olan taraf-ı padişahiye cem’ olub vâfir müselleme asker biriküb yeniçerilerin üzerine toplar varub birkaç top atub eşcarı perişan ve kışlaları suzân etmişler yeniçeri ocağı mahv ve imha olundu bunu hiç akl tevdiz etmez idi yeniçeri cihânı tutmuş iken böyle bir anda mahv oldukları umûr-ı garîbdendir Merih’in burc-u Akreb’de rüc’âtının ahkâmı bu imiş zuhûr etdi birkaç bin nüfûs telef olduğı haberi geldi. 6 Zilkade 1241(11.07.1826).*

³⁴ KRM.T.186/12b: *Mu’azzam furtuna ve rüzgâr ve ra’d ve berk oldu gâyet mehib idi emsâli görülmemiştir. 16 Recep 1241 (18.02.1826).*

³⁵ KRM.T.215/6a: *“Bir mertebe sıcak oldu ki yüzün fevkinde hararet oldu hatta komşumuz Mumcu Emir Ağa nakl etti ki hânemde pek serin olan mahalle mum ve yağ koydum eriyüb katre damladı gördüm dedi ve kırk-elli senedir bu vakte gelince*

As for obituaries, Sadullah Efendi often recorded the deaths of his relatives, acquaintances, religious scholars and governors. His notes cover a wide range of deaths, from the demise of a neighbor's newborn child to the passing of the sultans.³⁶

Interpreting the stars: İlm-i nücûm

We possess quite an array of studies assessing the status of astrology in Islamic history.³⁷ Two types predominated: natural astrology, entailing the observation of the influences of the stars on nature, and judicial astrology, which concerned the influence of the stars on human destiny.³⁸ Although it is at times difficult to differentiate between these two categories, most scholars assume that "judicial astrology was based on the premise that a diagram of the heavens, a chart, could be drawn up and interpreted. With the aid of this chart the astrologer could discern the significance of a given moment in time and forecast the events that might follow that moment. Natural astrology applied information about planetary motion and lunar phase to physical phenomena such as the growth of crops or the administration of medicine."³⁹ Both approaches were based on almanacs.⁴⁰ In particular judicial astrology required accurate prediction of planetary movements in order to chart horoscopes. As a result of this conjunction between astrological

kadar böyle şiddet-i harareten mumun ve yağın tekâtır ettiğini görmedim dedi." 5 Cemaziyel-âhir 1256 (27.07.1839)

³⁶ For instance, on the death of Nafız Paşa: T.249/4b: *Yevm-i Salı Nafız Paşa füccâten rihlet eylemiş Rahmetullâhi 'aleyhu* 17 L 1269, on the death of Hocazade İshak's son: KRM.T.236/10b: *Hocazâde İshak Efendi'nin mahdümü Said Efendi vefât etmişdir Rahmetullah-i 'aleyh.* 07 M 1264, KRM.T.235/12a: *Vefât-ı Nuri Baba Rahmetullâhi 'aleyh.* 16 S 1263. KRM.T.215/9a: *Cum'a günü hâkim-i belde Sadeddin Efendi'nin oğlu Selim Efendi çiçekden fevt oldu sâ'at on buçukta fevt olmuş.* 01 Ramazan 1256.

³⁷ Yahya J. Michot, "Ibn Taymiyya on Astrology Annotated Translation of Three Fetwas", *Journal of Islamic Studies*, 11/2 (2000): 147–152.

³⁸ Toufic Fahd, *La divination arabe*, Paris: Sinbad, 1987: 408–17, 483–95.

³⁹ Maureen Parkins, *Visions of the Future: Almanacs, Time and Cultural Change 1775–1870*, Oxford: Clarendon Press, 1996: 4. See for a good example on natural astrology, Edward Tryjarski, 'Ermeni Kıpçak Dilinde Yazılmış Olan Meteorolojik ve Müneccimlikle İlgili Tahminler', *TDK'nın 46. ve Divan-ı Lûgati't- Türk'ün 900. Yıldönümü Dolayısıyla Düzenlenen 1. Türk Dili Bilimsel Kurultayına Sunulan Bildiriler* (Ankara, 27–29 Eylül 1972), Ankara: TDK, 1975: 309–315.

⁴⁰ Almanacs show a similar differentiation. See: D. M. Varisco, *Enc. of Islam*, 2nd ed., vol. X: 145–7. A suitable subject for comparison are the Turkish language *melhemes*, totally compatible with natural astrology. See especially Şeref Boyraz, *Fal Kitabı: Melhemeler ve Türk Halk Kültürü*, İstanbul: Kitabevi, 2006: 87–174.

predictions and astronomical calculations⁴¹ astrologers accorded particular importance to the astronomical handbooks known as *zij*.⁴²

When Sadullah Efendi employs the term astrology, he refers to judicial astrology, *ilm-i ahkâm-ı nücûm*, for which the star chart is a fundamental tool applicable to two important areas of human life, namely genethliology (*mevalid*) and hemerology (*ihtiyariyat*, literally: ‘elections’). The first is “the most common type, dealing with the problems of individuals, mainly through a reading of the heavenly configurations at their time of birth, starting from the point of the ‘horoscope’, that is, the point of the ecliptic that is ascending the eastern horizon at that time.”⁴³ Genethliology concerns the fate of individuals and allows their horoscopes to be compiled starting from their date of birth. George Saliba states that the artistic depictions of the medieval astrologer, presented either individually or in groups at the time a given child was born, were extremely numerous.⁴⁴

Hemerologies (*ihtiyariyat*) and ‘clients’ choices and interrogations’ (*mesail*) are sub-branches of astrology that, although of less wide-reaching importance, were far more frequently practiced.⁴⁵ The former consisted of observations and calculations meant to distinguish auspicious (*sa’d*) from inauspicious (*nahs*) astrological signs (*ahkam*), opportune and inopportune hours to begin an act, and the favourable and unfavourable moments pertaining to every action. Astrologers determined auspicious and inauspicious signs according to the interaction between several factors that included the sun’s position in the signs of the Zodiac, the path traced by the sun through the sphere of the stars, the moon in its mansions (*menazil*), and finally the relationships among these factors, such as opposition (*mukabele*), the lunar

⁴¹ For an example, see: Bernard R. Goldstein and David Pingree, “Astrological Almanacs From the Cairo Geniza, Part I”, *JNES* 38 (1979), 3: 153–175, here p. 153.

⁴² E. S. Kennedy, Ekmeleddin İhsanoğlu, “The Introduction of Western Science to the Ottoman World: the Case of Modern Astronomy (1660–1860)”, *Science, Technology and Learning in the Ottoman Empire*, Ashgate: Variorum, 2004: 1–44, here: 4–9, 30–32.

⁴³ George Saliba, *A History of Arabic Astronomy: Planetary Theories during The Golden Age of Islam*, New York: New York Univ. Press, 1994: 70–71.

⁴⁴ *Idem.*, “The Role of the Astrologer in Medieval Islamic Society”, *Bulletin d’Etudes Orientales* (Damas), XLIV (1992): 45–67, here: 57, fn. (?) 72.

⁴⁵ Propitious days or times for journeys, marriages etc. also appear in the Babylonian tablets: Peter Whitfield, *Astrology: A History*, New York: Harry N. Abrams, 2001: 23. Based on an old and strong tradition, Chinese almanacs even today include auspicious or inauspicious activities for each day of the year. Richard J. Smith, *Chinese Almanacs*, Oxford: Oxford Univ. Press, 1992: 4.

quarter (*terbi*) and the sixth house (*tasdis*). This branch of astrology also dealt with inquiries (*mesail*) that clients made about their daily activities and their probable outcomes.⁴⁶ In the case of the *ihdiyariyat* and *mesail*, the ascendant was that of the moment in question, a determination that Sadullah Efendi generally included in his notes.

The range of inquiries addressed to him in both branches of astrology is impressive; and he probably put together his horoscope collection/*zayiçe mecmu'a* “not only for reasons of private curiosity, but also for empirical research to test and improve astrological theory and prediction.”⁴⁷ When evaluating horoscopes that had been challenged, “the astrologer would concede that a mistake had occurred in the calculations . . . an individual astrologer who had gotten the wrong result might therefore review his calculations to locate the source of his error.”⁴⁸ Considering this fact, we will provide examples from the Sadullah Efendi's notes to illustrate the variety of inquiries that he received.

THE PRACTICE OF BEING A MÜNECCİM

Sadullah Efendi used horoscopes for both private and ‘professional’ purposes, conducting a general astrological advisory service. Anthony Grafton's statement that “all astrology, like all politics, is local” perfectly describes the practice of *ilm-i nücüm*.⁴⁹ Like Girolamo Cardano, who worked with the Milanese, Sadullah Efendi had a strong client network in Ankara. Although by correspondence he also maintained relationships with some high-ranking officials based in Istanbul, most of these people had previously spent time in Ankara, which enables me to speculate about how the astrologer might have developed personal relationships with these dignitaries. Sadullah Efendi furthered his personal friendships with some of these figures while he was seeking office in Istanbul, and he frequently visited their residences along

⁴⁶ *Encyclopedia of Islam*, 2nd edition, vol. 7: 550–8, 106–8.

⁴⁷ Kocku von Stuckrad, ‘The function of Horoscopes in Biographical Narrative: Cardano and After’, *Horoscopes and Public Spheres: Essays on the History of Astrology*, ed. Gunther Oestmann, H. Darrel Rutkin & Kocku von Stuckard, Berlin & New York: Walter de Gruyter, 2005: 228.

⁴⁸ Keith Thomas: 337–8.

⁴⁹ Anthony Grafton, *Cardano's Cosmos: the Worlds and a Works of a Renaissance Astrologer*, Cambridge & London: Harvard Univ. Press 1999: 110.

the Bosphorus, even spending many nights in the great residences of İzzet Pasha and Nafiz Pasha.⁵⁰

This desire or need to establish connections with prominent people stems both from the nature of astrology and from the Ottoman principle of a bureaucratic system based on patron/client relationships.⁵¹ George Saliba has developed a related argument in his article on “The Role of the Astrologer in Medieval Islamic Society”, remarking that the relationships of astrologers have typically been with politically powerful figures: “Like other craftsmen, artists, and professionals, they had to depend on a patronage system for their sustenance, and they seem to have exploited that system with some success.”⁵²

Sadullah Efendi customarily cast horoscopes for his acquaintances, but a minority of his clients were people otherwise unknown to him. As one example, on 8 Şevval 1264 (07.09.1848), when Sadullah Efendi and his cousin Hayri Efendi returned from a seashore residence along the Bosphorus to celebrate the Feast of Sacrifices (*Kurban Bayramı*), the author noticed a woman praying in front of his residence. After her prayers, she said, “I learned of your astrological skills. As you are an astrologer, I would like to consult you about the condition of my daughter and son who live in Crete.” Sadullah recorded that he made a chart for her inquiry and concluded that news of the young people’s deaths would arrive shortly, while piously observing that God knows best.⁵³

Another of his notes reported that at a social gathering his friends began asking about their “stars”; the friendly atmosphere of this consultation contrasted sharply with the tense circumstances in which our

⁵⁰ On İzzet Mehmed Paşa, see: Ahmed Akgündüz, Said Öztürk, Yaşar Baş, *Darende Tarihi*, İstanbul: Somuncu Baba Araştırma ve Kültür Merkezi yay, 2002: 742–744 and İsmail Hakkı Uzunçarşılı, ‘Darendeli İzzet Mehmet Paşa’, *Belleten*, 28/110 (1964). On Nafiz Paşa see Mehmet Zeki Pakalın, *Maliye Teşkilatı Tarihi: (1442–1930)*, Ankara: Maliye Bakanlığı Tetkik Kurulu, 1977: 8, Sinan Kunalalp, *Son Dönem Osmanlı Erkanı ve Ricalı: (1839–1922)*, İstanbul: Isis Yayıncılık, 1999: 52, Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani*, Nuri Akbayar (ed.), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996, vol. 4: 1222.

⁵¹ The close association between astrology and royal courts is well known. See: Hilary M. Carey, *Courting Disaster: Astrology at the English Court and University in the Later Middle Ages*, London: Macmillan, 1992: 25.

⁵² Saliba, 66.

⁵³ KRM.Z.M.342/102b: “Mu’âyede için Hayr Efendi’ye varub ba’dehü Hayr Efendi gelib bil-ma’iyye? Köprüzâde’ye gidüb ‘avdette hânemizde bir hâturn gelmiş namaz kılar bulunub ba’des-salât sizi haber aldım müneccim imişsiniz oğlum ve kızım Girid’ dedir ne haldedir deyü su’âle geldim deyü su’âlini edâ ettikde bu tâli zuhûr eyledi... mevte delildir... (at the end of second zayıçe) kariban haberi gelir el-‘ilm u ‘indellah”

astrologer produced horoscopes for diverse pashas. To use his own words: “*bila niyet meclisde otururken bazı ahabab tâliime bakiver dedikleri su’alin zâyîçeleri.*” ([Here are] horoscopes containing answers to the question directed by some friends to “determine the Ascendant” of their fortunes while we were sitting in a meeting without any intention [to prepare a celestial map]). This anecdote illustrates that Sadullah Efendi considered people’s reasons for making inquiries about various anxieties of their everyday lives and that he adapted his answers accordingly. He occasionally referred to this psychological dimension of his art, calling it “*teselliyat*” (consolation) and reporting that he preferred to say pleasant words in order to console his clients. For instance, on 19 Ramazan 1254 (06.12.1838), he recorded a horoscope and added some information explaining that his friend Enverzade Nurullah Molla was depressed and staying in a village far from the urban centre when he wrote a letter to Sadullah Efendi. In his response, the astrologer advised him to return to Ankara at the precise time named in the chart, confessing in his notes that he had prepared this chart only in order to console his friend. Nurullah Molla, unaware of Sadullah Efendi’s real purpose, took his friend’s advice and returned to Ankara. A sort of miracle occurred two months later, when he was named chief acrobat and subsequently became quite wealthy. Sadullah Efendi expressed surprise at this result and directed his readers’ attention to the positions of the stars at the time.⁵⁴ He had consoled Nurullah Molla by saying: “Let’s see what God will do”, but his readers might add a line from a poem by Erzurumlu İbrahim Hakkı: “Whatever He will do is beautiful.”

In this case, it was Sadullah Efendi’s intention to soothe his friend by drawing on his personal experience as much as on his knowledge of the stars, “psychological” methods that he resorted to in other cases as well. Thus he offered counselling to couples who very much wanted to have children. If the astrological reading was unhelpful, he recorded:

⁵⁴ KRM.Z.M.342/117b: *Vakt-i muhtar berây-ı duhûl-u hâne ve belde Nurullah molla 19 Ramazan 1254 “Ahababımızdan Enverzade Nurullah efendi perişan hal ve bi ser-u samn dermanda kalub karyede sakin olurdu bu vakti ihtiyâr edüb şu vakitte gel hâneye ki dahil ve sâkin ol görelim Allah neyler deyü teselliyât için bu vakti ihtiyâr edüb haber verdim ol dahî bu tâli vakitte hânesine dâhil olub sâkin oldu heman bir iki mah murûr edüb tabi’atıyla canbazbaşılık kendüsüne tevcih idüb ve esbab-ı bulunub cambazbaşısı olub onunla oldukça ta’yiş eyledi ahvâl-i tali’a ve kevâkiba dikkat buyrula fesubhânallah.”*

“As it is known that ‘every astrologer is a liar’, some consoling messages were given to them.”⁵⁵

In another case, a certain Selim Pasha when passing through Beypazarı upon his return from Maraş to his hometown⁵⁶ asked about a possible appointment and the rank it might carry. At the time Sadullah Efendi was the *naib* of Beypazarı. While Selim Pasha consulted Sadullah Efendi with a certain amount of hope when the latter charted Selim Pasha’s horoscope, he concluded that his client would be miserable in his new position. For the sake of Selim Pasha’s mental health, however, he did not inform the official of his findings, offering him a happier interpretation instead. Sadullah Efendi subsequently informed us that Selim Pasha was in fact miserable, as he had predicted.⁵⁷

Most inquiries addressed to Sadullah Efendi by Ottoman statesmen concerned their political futures; especially prominent bureaucrats sought to know the dates of future appointments and dismissals. The astrologer typically received questions such as “How long will I remain in this position?” or “Will I gain advantages in that position including a good reputation and property?” As we have noted Sadullah’s answers tended to fall into the category of psychological advice. Officials also wondered about the fates of their political rivals, and Sadullah Efendi occasionally drew up genitures (symbolic horoscopes) for them as well.

However, as we learn from Anthony Grafton, in some circumstances court astrologers have to play this psychological game carefully because they cannot afford to tell their clients the complete truth.⁵⁸ Ultimately, we see that, like Cardano, Sadullah Efendi “made no bones about the connection between horoscopy and networking”.⁵⁹ Certainly the Ankara adjunct judge used his skills as a psychological adviser as

⁵⁵ KRM.Z.M.342/100b. “Küllü müneccimin kezzab fehvası üzere veled olur deyü cevab verüb teselli eyledik./küllü müneccimin kezzab fehvasınca teselli için veled olur deyü cevab verdik el-‘ilm-u ‘inde-l Allah”.

⁵⁶ Selim Mehmed Paşa (Haseki/Enişte): Mehmed Süreyya, vol. 5: 1490–91.

⁵⁷ KRM.Z.M.342/83a: *Su’âl-i Selim Paşa ez mansıb ve ‘izz-u şeref 17 Rebiulahir 1259* “Sabıkan Maraş valisi Selim Paşa Maraş’dan azl olunub mahall-i ikameti olan Bursa’ya giderken Beypazarı’nda bizden tâliini su’âl itmiştir bu tâli oldu el-‘ilm-u ‘inde-l Allah-u te’âla... ‘izz-u saâdete ve mansıba delil yoktur mansıb yoktur... malımı perişan etmeğe delâlet eder... afiyetten dahî bir iyilik görünmez... bu zât pek çok zahmet çeker el-‘ilm-u ‘inde-l Allah ahkam budur ama kendüsüne biraz teselliyatı havi ahkam yazulub verildi ba‘de-z zaman istimâ‘ım oldu ki gayet perişan olmuş.”

⁵⁸ Grafton, 123.

⁵⁹ Grafton, 113.

much as he did his astrological competencies. People came to him to hear pleasant words about their concerns, and the records confirm “how his clients, by consulting the astrologer, hoped to lessen their own anxiety.”⁶⁰

In addition to charting horoscopes for his various clients, Sadullah Efendi also created them for himself. Thus the item no. 539 in his collection contains numerous horoscopes charted to determine suitable times for his departures from the city of Ankara. Furthermore Sadullah charted horoscopes about how to dress, to locate lost objects, whether or not to move to another room, and even concerning the dates at which he hired servants. His horoscope for his own wedding with Adile Kadın bint Gökmen Ağa was propitious, informing him that his union would be “a fine marriage with an abundance of good deeds, children, [and] salary, and it [the horoscope] does not seem to contain any bad things which should not appear in a wedding horoscope”.

A horoscope concerning his appointments (no. 342) shows that on the 8th of *Zilhicce* 1261 (07.12.1845), Sadullah investigated the astral charts concerning his appointment as *naib*, which indicated that the time was auspicious because apparently some important people’s/person’s intervention would favourably influence his appointment. In fact Sadullah subsequently became the *naib* of Çankırı.⁶¹ Yet in addition to the help of important people, Sadullah Efendi always sought the assistance of God, as evident from his prayer: “O My Lord! Grant me an auspicious employment, grant that kindness and favour will come to this humble person (Sadullah Efendi) through the help of the Lord.”⁶²

At first glance Sadullah’s horoscopes about appropriate clothing seem utterly trivial and futile. But this impression is mistaken: after

⁶⁰ Thomas, 319.

⁶¹ Z.M.342/30a. *Bu zâyîçeye gelince(ye) kadar hiç tâlimden su’âl etmemiş idim ibtidâ su’âlim bu oldu. Hakkımızda bir iyi hayırlı niyâbet ya mansıb zuhûr eder mi? 08 ZA 1261... ve Zühre sâhib-i tâsî’dır ve Müşteri’yi kabul edüb nakl-i nûr etmeğle ba’îd mahalde olan zevât bu ‘abd-i nâcize himmet edüb bir mansıb tahsîl buyurmalarına delâlet vardır ittisâl-i nureyn dahî sa’âdete delâlet ederler. İnşallah mâşallah bu tâlî’de hayr ve sa’âdet mâmuldur. Tâli’-i sehm şemse varmağa beş burc on sekiz derece vardır beş mah on sekiz günden bir mansıb zuhûruna delâlet eder el’ilmu ‘indellah.* In the margin of this page, the following phrases appear in red ink: *Altmış iki senesi Cemâziye-l evveli yigirmi beşinde Çankırı niyâbeti zuhûr etmişdir su’âlimiz ile zuhûr-u mansıb mâbeyni altı mahdır.*

⁶² *Ibid.*, 30a: “...Rabbim hayırlı mansıb ihsan eyleye ve kerem ve inayet bu abd-i acize imdad-ı Rabb-u teâladan olur. Kesmem ümidimi eltaf-ı Hüda’dan sâ’da/(...)”

all quite recently Mahmud II had decreed that people in official positions apart from religious scholars were to give up wearing turbans and long robes, donning instead the long narrowly-cut jackets known as the stambouline as well as the fez. Visibly Sadullah's notes show that many people attempted to allay their anxieties with respect to the 'clothing question' by turning to astrology. At least this is how I would interpret the importance that the author and his friends gave to the movement and positions of the stars in determining what to wear at a particular time.⁶³ When making these calculations, the author also prayed to God for the act to be auspicious.⁶⁴

In one note, when preparing an astral map to help determine whether or not he should wear a particular robe, he recorded that, three hours later, Mustafa, his servant,⁶⁵ came with good news and they had a very pleasant conversation. Sadullah Efendi wondered what would happen next, hoping that the occurrence would be auspicious.⁶⁶ He charted this horoscope on the 17th of Şaban 1263 (T.236), under the sign of the planet Venus (Zühre, called 'little happiness' *sa'd-ı asgar*). Then, on 10 Cemaziyel-evvel 1262 (07.05.1846), after finding out the most auspicious time to wear a new robe, Sadullah mentioned that long robes had been prohibited, meaning that he should not in principle wear them, but because many people, especially religious scholars such as himself, had begun to wear long robes, and that he would wear one, as well.⁶⁷ It is possible that this passage alludes to the opposition of the

⁶³ According to the inventory compiled after his death the clothing of Sadullah Efendi was worth approximately 3509 *guruş*, which comprised three percent of his wealth. For this amount of money it was possible to purchase three small Ankara houses. See: Ankara Court Records no: 264, document 39.

⁶⁴ Mesela KRK.Z.M.342/118a: "İşbu altmış dört senesi Safer'in altıncı Penşembe günü vakt-i gurûbda Müşteri tâli de iken berâ-yı tecrübe kısa Lahor deymi koton cedîd entari telebûs etdim cedîd ve bir gömlek ve don telebûs etdim Allah teala mütemeyyin eyleye amin."

⁶⁵ Gülçin Tunalı Koç, 'Sözüm bu iki gözüm el vefa ve tam vefa': Münecsim Sadullah El-Ankaravî'nin Kaleminden 19.yüzyıl Ankarası'ndaki Hizmetkârlar', *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, 5 (2007): 41–70.

⁶⁶ KRK.Z.M.342/118a: 7 Şaban 1263 (21.07.1847) "Zühre'nin hubûtuyla tâli de olduğu tecrübe olunmak için teleli göğüslük entari telebûs etdim vakt-i telebûsden üç sâ'at murûrunda Mustafa bir tebşîr ile geldi ba'dehû ferhiyâb-ı zevk ve sohbet olduk görelim ne zühür eder hayırdır inşallah. 07 R 1264 Def'a sarı kotoni entari telebûs eylediğimiz vaktin zâyîçesidir."

⁶⁷ KRK.Z.M.342/116b: Cedid uzun entari telebûs ettiğimiz vakt-i muhtardır. 10 Ca 1262 "... Uzun entari telebûs etmek yasağına mebni telebûs olunmayub bu esnalarda çok kimesne 'ale-l husus tarikimiz olan... ulemâ da uzun entari şuyuuuna mebni biz dahî cedid entari telebûs ettik Allah mütemeyyin eyleye amin..."

Ankara religious establishment against the clothing rules decreed by the government.

Sadullah Efendi was just as concerned about his pipes as about his clothing. In his notes he reported owning exactly fourteen pipes and thirteen water pipes (*nargile*) with a total value of 1,553 *guruş*. On the morning of the fourth day of *Şaban* 1270 (01.05.1854), he realized that one of his pipes was missing and presumed it stolen. Fourteen days later, during the night, he prayed for his pipe to be found by morning. Sadullah also prepared a horoscope for the stolen pipe based on the time when he realized that it was missing. Incidentally he determined that moment by looking at the clock, asking “*Will my pipe be found?*” From this very interesting horoscope, we learn that the pipe was stolen from the pipe-cupboard (*hücre misüllü çubukluk*), which means that Sadullah considered his pipes important enough to accord them a special place in his dwelling.

As for the horoscope, it showed that Sadullah in spite of his frequent absences was very familiar with the peculiarities of his household: “*The thief must be among our servants, s/he knows the house and us well. The thief seems to be a female; she has not given it to anybody yet. I wonder whether Mahbube has stolen it. After the thief is found, I hope I will treat him/her humanely not nastily. Lord, help me to behave well... It seems that I will get my property back.*”⁶⁸

Given his doubts about Mahbube’s honesty it is perhaps not surprising that Sadullah Efendi charted several horoscopes to find a good servant. He mentioned his servants at other times in his horoscope collection and calendars, and between 1826 and 1849 he had thirty-four of them. Some information survives on Ahmed from the town of Ayaş, whom Sadullah Efendi treated more like a father than an employer. Although the young man became ill and could not work, he stayed in Sadullah Efendi’s house for a long time as if he had been his son:

⁶⁸ Similarly, the horary practice of the 15th-century English astrologer Richard Trewythian in part concerned theft. Two horoscopes he constructed ‘for the Abbot’ dealt with the theft of a gold cup and he was able to give a description of the thief. Remarkably his depictions rather resemble those of Sadullah Efendi. See: Sophie Page, *Astrology in Medieval Manuscripts*, London: The British Library, 2002: 35 and Z.M.342/114b: “...*sârik bizim müte’allickâtımızdan ve etbâımızdan bir kimesne demek oluyor...ve cümlemizle mu’ârefesi olan hemsâyemizden biri olmak iktizâ eder...orta boylu bir zenândan kimesne...sârik mal-ı mesrûku kimesneye vermemiştir kendindedir...acaba Mahbube mi sirka etti ola inşallah zuhûr ettikte hüsn-ü muamele eyleyim bedluluk etmeyeyim Rabbim hüsn-ü mu’ameleye muvâfik eyleye amin...ben mal-ı mesrûka vasil olacağım...*”

“He joined the household on the 12th of Şaban 1251 (03/12/1835). Six months after his coming, a kind of sore appeared on his leg. He suffered very much from it. He stayed with us for three years without working. Then he returned to his own town, Ayaş, because he was embarrassed by his illness. However, I and my son and others of the household were very pleased with him. May God give him health!”⁶⁹

IN TIMES OF DROUGHT AND FAMINE

*At this time, we departed from Kalecik in order to return to our home in Ankara. We started the journey in the morning and entered our home after sunset, late at night. We found our door closed, knocking [in the original: on the door] to have it opened. I [in the original: we] first saw my wife, then my son, so that my sadness and our yearning for one another us was ended, thanks be to God!*⁷⁰

22th of May 1846/ Müderriszâde Sadullah el-Ankaravi

Not long before writing this note, Sadullah Efendi had completed a term of duty as *naiib* at Kalecik. He had cast a horoscope to determine whether the position would be an auspicious one or not, but he could not have known how many difficulties he would face in the course of his years in Kalecik. In fact, during his final year, most of the inhabitants perished during a yearlong drought, and, as he recorded in his notes, wheat prices rose to two hundred and eighty *guruş* per unit. He also noted that bread prices later dropped back to fifty-six *para*.⁷¹ As a consequence of this disaster, he suffered so much financially that

⁶⁹ There were also three concubines who must have been slaves and whose names he dutifully recorded.

Z.M.342/115b: “İntisab kerden Ayaşlı Ahmed 12 Ş 1251. Merkur intisabdan altı ay sonra ayağından sarıca illeti peyda olub çok zaman mümted oldu ol illetle malul olarak üç sene perişan bila hizmet yanımızda kalub ba’de illetinden mahcub olub vatani olan Ayaş’a gitmiştir. Lakin kendinden ben ve oğlum ve sâiri gayet memnun idik Allah şifa vire.”

⁷⁰ KRM.Z.M.539/4b: “Bu tâli’de Kalecik’den çıkılub Ankara’ya hanemize ‘azîmet olundu sabahdan çıkılub ba’del gurub yatsu vaktinde hânemize duhûl müyesser oldu kapumuz kapalı bulunub dak eyleyub açtırdık ibtida haremimizi gördük ba’dehû mahdumu gördük gamum ve hemûm-u hasret mundaîfî oldu bi hamdillah-i teala.” 27 Cemaziyelevvel 1262 (22.05.1846).

⁷¹ KRM.T.235/3b: “Altmış bir senesi nevrûzundan berû huşk-i sâl olub bir katre matar nâzil olmayub kaht-u gâlâ bir mertebeye reside oldu idi kim çok kimesne açlıktan telef olub ama bu senede kesret-i matar olub hıntanın keyli iki yüz seksen guruşa çıkmış iken işbu Cemâziye-l evveli’de tedenniye başlayub yüz yetmiş guruşa nâzil oldu elhamdulillah-i teala.”

that year's almanac was filled with notes about his finances. In the beginning of spring, he interpreted the appearance of a flying stork as a hopeful sign, and he responded with a prayer.⁷² Sadullah even mentioned that roses had bloomed after a rain, but that he and his friends could not hear the nightingale sing as perfectly as usual.⁷³ The astrologer also described the happiness of the people who had survived: "*While it was raining, people touched the drops of rain on their faces, then put their faces to the ground and thanked God, because for a year there had been no rain.*"⁷⁴ Coinciding with this happy change in the weather, Sadullah Efendi dreamed that he was given golden, silver and enamelled boxes. He states that he filled up his robe with the boxes, which someone told him he had received as a gift in exchange for a *qaside*.⁷⁵ Sadullah Efendi prayed that the dream would augur well, and one day later, this wish came true: for he learned that he had become the *naib* of Çankırı.

However the astrologer had already been waiting for six months before receiving this good news, because on 8 *Zilhicce* (08.12.1845), he had cast a horoscope about this question, claiming that it was the first time that he had sought information on his own behalf. After lengthy prayers, he concluded that within five months and eighteen days, a new appointment would surface. He then added that the *niyâbet* of Çankırı was given to him six months after having cast the horoscope; thus he had guessed the date almost accurately. At that point, he returned from Kalecik to Ankara as mentioned above in order to take up the Çankırı appointment.

In Çankırı, Sadullah immediately found himself at the centre of a dense social network. Local dignitaries eagerly asked for his advice. Sadullah's notes reveal that the judge of Çankırı, Halil Efendi, asked about his future rank; Hacı Ahmed Efendi about the fate of his property; Müftü Seyyid Efendi about his off-spring; Hacı Ali Efendi about

⁷² KRM.T.235/1b: "*Nevruz-u Sultani/ yevm-i nevrûz-ı firûzda hava gâyet latif ve cennet asâr oldu yevm-i nevrûzda leyleği uçarken gördük Allah teala nice nice nevrûzlara yetişdire amin.*" 22 Rebiyülevvel 1262 (19.03.1846).

⁷³ KRM.T.235/2b: "*Kalecik'te gül yetişüb açıldı ama bülbülü eyice istima' edemedik.*" 11 Cemaziyel-evvel 1262 (06.05.1846).

⁷⁴ KRM.T.235/2b: "*Bu ayda emtar nâzil oldukça halk-ı alem yüzlerine sürüb ve yüzlerin yerlere sürüb Hak tealaya teşekkür ettiler zira bir senedir rahmet münkati olmuş idi.*"

⁷⁵ KRM.T.235/3b: "*Alem-i manâda çok altın ve gümüş ve mineli kutular önüme konulub koynuma doldurdum kasîde câizesidir dediler. Allah teala hakkımızda mütemeyyin ve mesud ve mübârek eyleye amin.*"

infertility. Other observations included the fact that the *muhassıl*'s daughter Naime Hanım had died, and the sons of Topçuoğlu Hafız Efendi and Yusuf Bey had been born. On a more personal level Sadullah noted that he had paid the baker's and the butcher's bill, a total of 1262 *guruş*, and witnessed by the *müftü efendi*, he had bought four packhorses. Sadullah Efendi also recorded that he had sent a letter via the herdsman Çalık.

Politics interested Sadullah and his friends but moderately, but since their livelihoods depended on who was in power, the adjunct judge in his records does provide a sampling of political information. Thus we learn that the grand vizier (*sadrâ'zâm*) Rauf Paşa was discharged, Reşid Pasha became the new *sadrâ'zâm* and Ali Efendi the foreign minister.⁷⁶ Şeyhülislam Mekkizâde Mustafa Asım Efendi died, and İsmetbeyzâde Arif Hikmet Bey became his successor.⁷⁷ Of more immediate importance was probably the fact that an official of some influence named *müdür* Hafız Ağa had brought a lawsuit against Sadullah Efendi about a site named Yapraklı Panayır, where the widely-known Çankırı fair was held. Our author wrote that he had suffered from the lawsuit for a year, as well as from his son's and his servants' misbehaviour, which as he said caused him daily pain. But when he was dismissed and returned to Ankara a year later, he seemingly left all these problems behind him.⁷⁸

IN CONCLUSION

This short summary of the events recorded by Sadullah Efendi reflects the manner in which this personage regarded the events of his professional and private life. As we have noted in his calendar he recorded all manner of natural and human events: these included births, deaths, appointments, dismissals, the activities of his entourage, his own financial commitments, personal concerns, and the inquiries addressed to him. With the help of Sadullah Efendi's notes, it is possible to gain

⁷⁶ KRM.T.235/8a: "Mesmû' şod ki sadrâ'zâm Rauf Paşa 'azl ve tekâ'üd olub Reşid Paşa sadrâ'zâm ve Ali Efendi hâriciye müşîri olmuştur." 12 Şevval 1262 (02.10.1846).

⁷⁷ KRM.T.235/9b: "Şeyhu'l-islâm Mekkizâde Mustafa Asım Efendi vefât etmişdir. 27 Zilkade 1262 (15.11.1846) Yerine İsmetbeyzâde Arif Hikmet Bey şeyhu'l-islâm olmuştur." 1st Zilhicce 1262 (19.11.1846).

⁷⁸ This information was taken from Sadullah Efendi's calendar KRM.T.236 (1263/1847-48).

an idea of how lower- and middle-level Ottoman officials practiced astrology during the Tanzimat period. Visibly for our author and his friends there was no contradiction between sincere Muslim piety and a belief in astrology. But even so, the practice of this craft was not without its problems, as evidenced by Sadullah Efendi's remarks about all astrologers being liars; at one point in his life, he even made a passionate claim that whatever astrology might have been in the past, at present it was no more than humbug and he was going to give it up. Whether he did so or not is of course a different matter.

Sadullah Efendi's notes also offer a variety of vivid details about everyday life in Central Anatolian towns. The author records travels, separation from his family, concern about friends and neighbours and his activities as an adjunct judge that help us to better understand how Ottoman provincials organized and spent their time.

LES TOURS D'HORLOGE OTTOMANES:
INVENTAIRE PRÉLIMINAIRE ET REMARQUES GÉNÉRALES

KLAUS KREISER

Comme historien intéressé par le visuel et travaillant sur les monuments publics et les édifices commémoratifs dans le monde musulman, particulièrement en Turquie, Égypte, Iran et dans l'Algérie coloniale du XIX^e siècle, mon attention a été tout naturellement attirée par les tours d'horloge ottomanes (*saat kuleleri*). En effet, les *saat kuleleri* peuvent être considérées comme un type de bâtiment public, et le fait de donner l'heure comme une sorte de service public, liés, de par leur fonction, aux *muvakkithaneleri* ou à ce qui les a précédés¹. L'appel à la prière, dans la communauté musulmane, invitait les fidèles pour le culte au même moment, comme les cloches sonnaient les prières matin, midi et soir pour les chrétiens. Les cadrans solaires continuèrent à être utilisés après l'invention des horloges mécaniques, car celles-ci étaient au début manifestement imprécises. Les horloges des premières tours, à double échappement, étaient principalement adaptées, comme au Japon, à montrer les heures inégales, s'adaptant ainsi à l'allongement ou au rétrécissement du temps pour suivre les cycles naturels du soleil². J'ai été inévitablement porté à étudier la représentation du temps dans le monde ottoman lorsque j'eus pris conscience qu'il existait deux types de calcul du temps représentant deux conceptions

¹ Sur la manière de moderniser la mesure du temps, voir l'important article du prof. Ekmeleddin İhsanoğlu (écrit avec Feza Günergun), «Osmanlı Türkiyesinde 'Alaturka Saat'ten 'Alafranga Saat' geçiş», X. *Ulusal Astronomi Kongresi*, 2-6 Eylül 1996, İstanbul, 1996, p. 434-444. Le présent texte est une version remaniée d'une conférence présentée dans le cadre du 15^e Congrès international d'études ottomanes et pré-ottomanes, Londres, 2002 et édité en anglais sous le titre «Ottoman Clock Towers: A Preliminary Survey and some General Remarks on Construction Dates, Sponsors, Locations and Functions», *Essays in honour of Ekmeleddin İhsanoğlu*, Mustafa Kaçar et Zeynep Durukal (éds.), İstanbul, I, 2006, p. 543-556. Nous remercions F. Hitzel pour la traduction française de notre texte.

² Sur l'histoire du temps, voir l'ouvrage de Gerhard Dohrn-van Rossum, *Die Geschichte der Stunde. Uhren und die moderne Zeitrechnung*, Munich, C. Hanser, 1992 (trad. en français, *L'histoire de l'heure. L'horlogerie et l'organisation moderne du temps*, Paris, Fondation Maison des Sciences de l'Homme, 1997). Voir aussi les contributions réunies par Bernhard Schmidt éd., *Turmuhwerke*, Merzig, 2000.

différentes du temps³. J'arrivais à la conclusion qu'une dichotomie entre le monde occidental et oriental masquait des formes plus complexes. En effet, les tours d'horloges ne sont pas seules à servir de support à ma réflexion tant dans le temps que dans l'espace ; il faut aussi prendre en considération d'autres modèles tels que l'observation du chant du coq, le sablier, les cadrans solaires et les instruments astronomiques.

RECENSEMENT

Un inventaire préliminaire des tours d'horloge est une condition préalable à une approche analytique du problème. Mon étude porte sur 100 édifices, pour la plupart subsistant ou à propos desquels il existe des traces écrites ou visuelles plus ou moins fiables. Au total il doit en exister 120. Le plus grand nombre (44) se trouve dans le Sud-Est de l'Europe, il en existe aussi en Anatolie (37), dans les provinces arabes (11), Istanbul constituant une catégorie à part avec seulement huit édifices. Je suis en mesure de tirer des conclusions sur les origines de ces bâtiments typiquement ottomans, en ce qui concerne les dates de leur construction, leurs commanditaires, leurs emplacements et les modalités de leur fonctionnement.

DATES DE CONSTRUCTION

Les dates de construction des tours d'horloge s'étalent depuis l'époque pré-ottomane jusqu'au début du XX^e siècle. Nous recensons quatre

³ La majorité des informations relatives aux tours d'horloge sont « cachées » dans les monographies locales, dont il existe un certain nombre de relevés en Turquie (voir Hakkı Acun, *Anadolu Saat Kuleleri*, Ankara, 1994 ; Kemal Özdemir, *Osmanlıdan Günümüze Saatler*, Istanbul, 1983) et en Bosnie-Herzégovine (Hamdija Kreševljaković, « Sahat-Kule u Bosni i Hercegovini. Prilog za Studj Konzervacije », *Naše Starine*, 4 (1957), p. 17–33). Un très petit nombre de tours d'horloge sont étudiées séparément (par exemple, celle d'Izmir par Sabri Yetkin, *Kentsel Bir Sembolün Doğuşu İzmir Saat Kulesi*, Izmir, 2001). Les archives ottomanes conservent moins d'une douzaine de documents sur ces tours d'horloge (le prof. Kemal Beydilli, que je remercie ici pour son aide, a attiré mon attention sur un décret impérial (*hatt-ı hümayun*) de Mahmüd II (HH, 29017). Sur les *muvakkithaneleri*, voir Süheyl Ünver, « Osmanlı Türkleri İlim Tarihinde Muvakkithaneleri », *Atatürk Konferansları 5 (1971–1972)*, Ankara, 1975, p. 217–257. À ma connaissance, le seul auteur qui a essayé d'écrire un essai général sur ce sujet, est Wolfgang Müller-Wiener, « Minaret und Uhrturm », *Schöndruck-Widerdruck, Schriften-Fest für Michael Meier zum 20. Dezember 1985*, Munich, 1985, p. 82–85, fig. 36–38. Geoffrey Goodwin y a consacré quelques lignes dans *A history of Ottoman Architecture*, Londres, 1971, p. 419.

(ou cinq?) constructions pré-ottomanes, huit allant du XVII^e siècle jusqu'au milieu du XVIII^e siècle, 65 allant de la seconde moitié du XVIII^e siècle jusqu'à la fin de l'Empire ottoman. Toutefois, 22 bâtiments n'ont pu être datés. Comme certains auteurs affirment que la majorité des tours d'horloge ottomanes a vu le jour à l'occasion du jubilé marquant les vingt-cinq années de règne du sultan Abdülhamid II, une analyse plus approfondie s'impose pour le dernier siècle ottoman: alors que onze tours d'horloge remontent à une période allant du XVIII^e siècle finissant à la fin des *Tanzimat* (1876), environ quarante-quatre ont été inaugurées sous le règne d'Abdülhamid II; lors de son jubilé, en 1900, sept tours seulement furent inaugurées (Diyarbakir, Gümüşhacıköy, İzmir, İzmit, Mağden, Sivrihisar, Tokat). La majorité d'entre elles (23) sont antérieures à 1900, dix ont été érigées entre 1902 et 1909, la date de construction de trois d'entre elles n'étant pas connue.

Un certain nombre de tours d'horloges des XVI^e-XVII^e siècles dans la partie européenne de l'Empire ottoman sont documentées (Üsküb/Skopje/Macédoine, 1566/72; Banja Luka/Bosnie, avant 1587; Jagodina/Serbie⁴, XVI^e siècle). Le voyageur ottoman Evliya Çelebi en a observé deux en 1667 dans deux villes albanaises (Berat, Elbasan, voir plus bas). Plus proche de la capitale, on peut citer la tour de Yenice-i Vardar/Iannitsa (1753/4). Curieusement, Istanbul et les provinces asiatiques et africaines de l'empire n'ont pas été touchées par cette première vague. En effet, le premier édifice construit en Anatolie, à Safranbolu, a fait l'objet d'une donation par İzzet Mehmed Pacha seulement en 1798.

COMMANDITAIRES

Ceci nous amène à nous interroger sur les personnes qui sont à l'origine de la construction des tours d'horloge. Nous relevons un certain nombre de pachas de province (gouverneurs, *mutassarıf*), plus rarement des *kaimmakam* (chefs de district), le maire d'İzmir (en coopération avec le commandant militaire, *mirliva*), le maire (*belediye reisi*) de Muğla

⁴ W. Sahn éd., *Beschreibung der Reisen des Reinhold Lubenau*, 1. Teil, Königsberg, 1912, p. 128 (Mss): «Es hatt auch in diesem Flecken oder Stadt auf einem hohen, höltzernen Thurm ein schlagende Uhr, welche sonstern in der gantzen Turckei nicht gefunden werden; den alhie ein Begk regiret hat, so ein deutscher Uhrmacher sol gewesen sein, der diese Uhr mitt eigenen Henden gemachet und gestiftet, auch Leutte unterwiesen, die dieselben stellen können und zu einem ewigen Gedechtnus Einkomen dazu geordnet».

et d'autres notables. Dans certains cas, on reconnaît des donateurs ayant des racines locales. Ainsi, en plus du cas précité de Safranbolu, nous pouvons nous référer aux tours de Rhodes (Ahmed Fethi Pacha, Rodosî-zâde, 1801–1858) et de Çorum (Yedisekiz Hasan Pacha). Un examen plus attentif des campaniles de l'Orient méditerranéen nous aiderait probablement à découvrir un groupe de bâtiments similaires ayant fait l'objet de donations de la part des communautés chrétiennes⁵.

TROIS CAS REMARQUABLES: MONASTIR, ADANA, MUĞLA

La tour de Monastir/Bitola présente un intérêt particulier du fait qu'un décret impérial de Mahmud II, daté de 1838, fait clairement apparaître que l'autorité centrale était impliquée dans son érection et que le pacha local n'a fait qu'exécuter les ordres reçus (voir la note 3). La ville gagna en importance après que le sultan ait transféré la *beylerbeylik* de Roumélie de Sofia à Monastir en 1816. Nous ne connaissons pas les motivations exactes de ce transfert, mais il est évident que les troubles provoqués par les pachas de Janina et de Shokdra jouèrent un rôle décisif. En 1838, le *vali* et *vezir* Zekeriya-Zade Ahmed Pacha soumit les plans d'architecte pour une tour d'horloge géante (*mücessem olarak bir kıta resim*) au grand vizir Mehmed Emin Ra'uf Pacha, lequel en accepta l'idée en suggérant toutefois quelques ajouts et modifications; c'est ainsi qu'il exigea que la pierre portant le monogramme du sultan (*tughra*) soit taillée à Istanbul et qu'une cloche de qualité (*rabitalı*) soit commandée en Autriche (*Nemçe ülkesinden*). Le décret indique que «l'amour de Sa Majesté ne pourra que croître à chaque heure frappée». Une photographie de l'époque nous montre que la tour formait un triangle avec deux mosquées «classiques», celle d'İshak Çelebi (1508) et la mosquée principale Haydar Kadı Mahmud Efendi ou Yeni Cami (1558). Sur la photo, on n'arrive pas à distinguer les trois églises au tout premier plan. En tout état de cause, cette tour peut être considérée comme le *hub of the city* (un terme utilisé par Halil İnalçik

⁵ La tour d'horloge de Kiloméni à Zákynthos, une île qui ne se trouva jamais sous domination ottomane, montre certaines similitudes avec un groupe de bâtiments anatoliens, au niveau de la base carrée, de la balustrade et des fenêtres (Johann-Bernhard Haversath, «Griechische Inseln. Strukturelle, funktionale und genetische Vielfalt», *Geographische Rundschau* 54/4 (2002), p. 34–40 (photo. 1).

pour désigner le marché couvert traditionnel ou *bedesten* – visible sur la photo à droite de la mosquée d'İshak Çelebi).

Le thème de la voix de l'Etat se faisant entendre partout et toujours est exprimé également dans l'inscription figurant sur la tour de la ville d'Adana. Un certain Fânî Efendi explique sous une forme versifiée⁶ :

*Bir muazzam eserdir ki, misli yok, naziri yok,
Zahiren saat çalar, manen hükümet seslenir.*

C'est un ouvrage inestimable, comme on n'en a jamais vu,
En apparence il donne l'heure, mais en réalité il porte la voix du
gouvernement.

Abidin Pacha, le commanditaire, Albanais de naissance, fut le représentant du gouvernement central à Adana, de janvier 1881 à octobre 1885. Selon le témoignage des sources locales, la cloche qui portait loin rythmait les heures de la vie civile *et* celles de la vie religieuse. La tour fut construite en 1882 dans le cadre d'un projet de rénovation urbaine, lequel prévoyait un élargissement des rues. Détruite sous l'occupation française par des Arméniens locaux en tant que symbole de la période hamidienne, elle fut reconstruite en 1925.

En 1884, le maire de Muğla fit don d'une tour d'horloge accompagnée d'un *muvaqqithane* à la suite du pèlerinage qu'il avait entrepris en compagnie de sa femme. L'inscription figurant sur la tour souligne le « service » rendu : « Inutile désormais de s'encombrer d'une montre de gousset » (*Kalmadı hiç ihtiyac cep saati taşımayı*). On pourrait comprendre cette inscription comme une première manifestation de *Milli İktisad* (économie nationale) mais le *haci* n'avait rien de xénophobe puisque dans l'inscription il indiquait que l'horloge avait été importée d'Europe. Par ailleurs, l'architecte était un Grec. Il faut savoir qu'avant 1800, en Europe, seules les personnes fortunées pouvaient s'offrir une horloge. En Turquie, le fait d'avoir l'heure se diffusa dans les masses seulement avec l'arrivée des montres bracelets bon marché après la Seconde Guerre mondiale.

EMPLACEMENTS

La localisation des tours d'horloge dans les villes ne peut être traitée dans un article aussi bref. Nous pouvons cependant en rappeler

⁶ Fânî Efendi, 1850–1919 (identifié dans *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, Istanbul, 1958, vol. 3, d'après M. Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*).

certaines caractéristiques: on trouve des tours d'horloge surmontant les murailles des cités, entre autres villes à Ankara, Antalya, Belgrade, Edirne et Erzurum. La proximité immédiate d'une mosquée était un trait caractéristique des tours d'horloge dans les Balkans. La localisation au centre d'une place apparaît plus fréquemment en Anatolie (İzmir). Des modèles de construction à flanc de colline, donc très visibles, se trouvent à Bursa, İzmit et Beyrouth. Des installations militaires (comme à Damas), des écoles, des gares, des galeries marchandes présentent des tours d'horloge ou d'autres types d'horloge mais n'entrent pas dans le champ de notre étude.

La tour de Rhodes non seulement constitue un exemple d'édifice érigé sur une muraille mais elle comporte aussi une inscription significative qui va au-delà des textes habituels plutôt conventionnels. Nous apprenons ainsi qu'elle est une donation d'Ahmed Fethi Pacha, personnage cité plus haut, né dans un village de l'île de Rhodes et qui fut, tout comme son père, un bienfaiteur de la communauté musulmane. Il fut élevé à de hautes responsabilités comme ministre du Commerce et comme maréchal (*müşir*) de l'Arsenal (*tophane*). Grâce à l'inscription qui figure en sept doubles lignes nous apprenons, entre autres détails, que l'édifice fut construit à l'occasion de la visite du sultan Abdülmecid en 1844, que Ahmed Fethi Pacha œuvra ainsi dans un esprit patriotique (*edüp hubb-i vatan teşvik*) et que le financement provenait d'un *ilhak-i vakf* (ajout à une fondation pieuse existante). Ziver Pacha (1793–1862), un écrivain prolifique, composa neuf distiques pour la tour d'horloge de Rhodes. Le poème comportait les louanges habituelles à la gloire du sultan et du pacha, sans oublier les métaphores traditionnelles en usage dans l'astronomie et l'astrologie; il se terminait ainsi:

*Vaktını bilmek için sükkân-ı belde ol müşir
İşbu kule üzre vaz' etti zihî sâ'at-i nevîn
Rûz u şeb her vaktde verdikçe bu sâ'at sedâ
Hüsn-i sît-i şehriyâr-i dehrî kılsın pür-tanîn.*

Le *müşir* a installé une horloge de grande qualité sur cette tour
De façon à ce que les habitants de cette ville soient informés de l'heure.
Quand on entend à tout moment du jour ou de la nuit le son de cette
horloge,
Elle proclame et fait résonner la gloire de Sa Majesté sur le Monde⁷.

⁷ Ces vers n'ont pas été gravés sur la pierre, mais ils figurent dans l'œuvre posthume imprimée de Ziver, *Zeyl-i âsâr-i Ziver Paşa*, Istanbul, 1314, p. 32. Pour une photographie

AUTRES FONCTIONS

La fonction des tours d'horloge ne se limite pas à indiquer l'heure de manière visuelle et auditive. Elles immortalisent leurs commanditaires comme le font les fondations pieuses traditionnelles (mosquées, écoles, fontaines). Associés aux *muvakkithaneleri*, comme à Muğla et dans d'autres villes, ces édifices constituaient clairement la transition entre l'ancien et le nouveau. Une carte postale de la tour d'horloge bien connue d'İzmir porte la mention *Fontaine commémorative du 25^e anniversaire du règne du Sultan*. Cette formule apporte la preuve que les contemporains voyaient aussi dans la tour un mémorial sultanien fournissant de l'eau. En même temps, cette « tour-fontaine » d'İzmir représentait le symbole idéal des présents faits au sultan à l'occasion de son jubilé : Abdülhamid II ne se déplaçant pas, il reçut en modèle réduit divers monuments (dont la fameuse colonne-télégraphe de Damas), œuvre d'un habile orfèvre⁸. Nous trouvons la même combinaison fontaine-horloge dans la ville d'İzmit. Dans d'autres villes, comme Diyarbakir, il existe un monument fontaine sans prétention, une *Saatli Çeşme* avec un cadran, permettant ainsi aux habitants non seulement de se fournir en eau mais d'être également instruits sur le temps qui passe. Au-delà, on peut s'interroger sur la question de savoir si la fierté des citadins ne résidait pas dans la présence de ces tours d'horloge, qui confortait ainsi le statut de leur ville.

ORIGINES ET CARACTÉRISTIQUES DES BÂTIMENTS

Je considère comme acquis le fait que les tours d'horloge ottomanes trouvent leur origine dans les clochers qui ont subsisté à l'invasion de l'Europe du Sud-Est. Les premières communautés musulmanes conservèrent les clochers carrés (campaniles) après l'abandon des nefs des églises et leur remplacement par de nouveaux bâtiments construits par les Ottomans dans leur propre style. Toutefois, le besoin de repère temporel conduisit parfois à la construction de tours indépendantes,

de cette inscription, voir Nusret Cam, *Yunanistan'daki Türk Eserleri*, Ankara, 2000, p. 280, ill. 449.

⁸ Klaus Kreiser, "Public Monuments in Turkey and Egypt, 1840-1916", *Muqarnas. Annual on the Visual Culture of the Islamic World*, 14, 1997, p. 103-117.

telle que celle de Jagodina⁹. D'autres sources font état de l'importation de cloches pour des tours d'horloge ottomanes au XVII^e siècle (Foça, 1637)¹⁰. D'autres tours d'horloge ont conservé leur style tardif médiéval de type roman (Bihać/Bihke¹¹) (voir ill. 1). À l'exception d'un petit nombre de tours rondes et élancées qui ressemblent aux minarets ottomans classiques (en forme de « crayons pointus »), les tours d'horloge sont des tours d'angle conçues pratiquement sur un plan canonique¹². Seuls des murs épais pouvaient supporter de grosses cloches provoquant de fortes vibrations¹³. De plus, de telles tours ne pouvaient être accolées à des mosquées et autres bâtiments religieux pour des raisons canoniques.

Evliya Çelebi relève au cours de sa visite de la ville albanaise d'Elbasan qu'il existe une tour d'horloge très élevée¹⁴:

Bu cami'e karib bir seramed saat kulesi var, gayet musanna ve dürüst saati var kim asla dakika ve derece fevt etmez, cümle cevamilerin müezzinan-i bilalileri ana nazırlardır (« Près de la mosquée, il y a une haute tour d'horloge. Celle-ci a été construite de façon très habile et elle est très précise, n'ayant jamais une minute ou une seconde de retard au point que les muezzins de la mosquée l'observent en toute confiance »).

Cette remarque donne l'impression que cette horloge était un instrument pour la détermination exacte de l'heure de la prière, ce qui est difficilement crédible pour des tours d'horloge du milieu du XVII^e siècle. Dans tous les cas, les montres et les horloges, à la condition d'être réglées régulièrement, étaient un bon substitut aux cadrans solaires et aux astrolabes pendant la nuit et par temps couvert.

Dans une autre ville albanaise, Berat, Evliya Çelebi est également impressionné par la tour d'horloge¹⁵:

⁹ Voir note 4.

¹⁰ La cloche aurait été fondue en 1637; voir Heinrich Renner, *Durch Bosnien und die Herzegowina. Kreuz und quer*, Berlin, 1897, 2e éd., p. 146, « Bild der Sahat Kula. »

¹¹ Ekrem Hakkı Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri, Yugoslavya*, Istanbul, 1981, vol. 2, p. 48, ill. 90, 92, et p. 59. Cf. l'illustration ci-jointe.

¹² Voir Acun (cité à la note 3) pour les tours de Çorum et Vezirköprü.

¹³ P. Fritz Müller, « Dynamische und statische Gesichtspunkte beim Bau von Glockentürmen », *Glocken in Geschichte und Gegenwart. Beiträge zur Glockenkunde*, éd. Kurt Kramer, Karlsruhe, 1986, p. 210–212.

¹⁴ Robert Dankoff et Elsie Robert, *Evliya Çelebi in Albania and Adjacent Regions (Kosovo, Montenegro, Ohrid). The Relevant Sections of the Seyahatname*, edited with translation, commentary and introduction, Leyde, 2000, p. 164.

¹⁵ *Idem*, p. 116.



1: La tour d'horloge de Bihac/Bihke (photographie extraite de Ekrem Hakkı Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri, Yugoslavya*, Istanbul, 1981, vol. 2, p. 48).

Ol çarşu içre bir saat kulesi var, evce ser çeküp anda Erdel diyarından gelme bir saati var, nakusı içinde on adam oturur, vakt-i zuhr oldukda on iki kerre zarb edüb sadası bir konak yerde istima olunur. Tabir ü tavsif ile olunmaz, ta ki görmeğe muhtac bir saat-i ibretnümâdır (« Au milieu du marché, il existe une large place carrée avec en son milieu – ô merveille – une tour d’horloge aérienne. L’horloge provient de Transylvanie et dix personnes peuvent se tenir dans sa cloche. Elle sonne douze coups à midi. Cette cloche peut être entendue à une distance d’un jour de marche. La tour d’horloge est si merveilleuse qu’on ne peut pas la décrire; il faut la voir pour y croire. »)

L’emplacement de cette tour d’horloge dans le marché confirme une fois de plus le fait que ces tours n’avaient pas de fonction religieuse.

Ce modèle de tour d’horloge satisfaisait au besoin du public puisqu’il lui indiquait visuellement ou oralement la succession des heures dans la journée. Le type de technologie utilisée – tour de veille avec horloge ou tour d’horloge simple – n’est pas si important. « Le terme ‘public’ se réfère à toutes les populations concernées, non seulement les citoyens de la ville mais également les membres de résidences princières, les occupants des monastères, ou les membres des universités¹⁶. » Hans Dernschwam, le voyageur occidental qui s’est certainement le plus intéressé à la vie quotidienne des Ottomans, va jusqu’à comparer le dernier appel à la prière à la « Bierglocke » allemande qui annonçait la dernière commande dans une taverne¹⁷.

SIGNES DE MODERNITÉ (?) ET CARACTÈRE OTTOMAN DES TOURS D’HORLOGE OTTOMANES

Avant l’époque hamidienne, les commanditaires des tours d’horloge étaient principalement les notables locaux, souvent des gouverneurs ayant des attaches locales. Dans les Balkans, minarets et tours d’horloge coexistaient et représentaient deux façons de déterminer le temps qui

¹⁶ G. Dohrn-van Rossum, *op. cit.*, p. 129.

¹⁷ Hans Dernschwam, *Tagebuch einer Reise nach Konstantinopel und Kleinasien, 1553–555*, éd. par Franz Babinger, Berlin, 1923, 1986 (2e éd.), p. 72: « Zum funfften ruffen die pfaffen noch vndergang der sunnen irtzt vmb 8 vr nenn sy jaczma [*yatsı namazı*] das schloffgebeth. Ist vmb die selb zeit, wan man die byerglocken lewth. Vmb die selb zeit vnd noch darfwr hoert man niemancz auff der gassen, darff auch niemancz bey der nacht ausgehen [...] ». Voir Jacob et Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, vol. 1, col. 1824, Leipzig, 1854, d’après un ordre municipal d’Erfurt, « dasz niemand nach der bierglocken in den schenkhäusern bleibe » (1583).

se complétaient l'une l'autre en ayant des buts identiques (les heures de prière) et différents (heures de marché, heures de travail, pauses). Au XIX^e siècle, l'adjonction des *muvakkithaneleri* et de fontaines renforça leur fonction utilitaire sans diminuer leur caractère de symbole régalien (*Herrschaftszeichen*) dans les provinces éloignées. Ces tours d'horloge jouèrent un rôle déterminant dans un cadre urbain et encore après la proclamation de la République, elles étaient perçues comme autant de signes de discipline et de modernité.

L'histoire des tours d'horloge de l'époque pré-républicaine, c'est l'histoire de la réussite d'institutions fonctionnelles et utiles – comme les fondations charitables – doublées d'une signification clairement symbolique et commémorative¹⁸. Un examen plus attentif des édifices ferait probablement ressortir que ceux-ci sont le résultat de l'initiative de municipalités et de gouverneurs de province, mais que des interférences avec des instructions du gouvernement étaient tangibles. En tout état de cause, ces tours d'horloge fournissaient une référence horaire à l'initiative des autorités locales. Cette référence horaire déterminait dans ces temps pré-modernes les heures de marché et les moments de pause pour les travailleurs. Par la suite, elle s'étendit aux heures de bureau, à l'emploi du temps des écoliers, ainsi qu'aux horaires applicables dans les transports publics. Ces tours d'horloge ont également servi comme vigie en cas d'incendie et pour l'observation météorologique. L'éloignement des centres industriels européens, les coûts prohibitifs de construction et de maintenance peuvent expliquer la lente diffusion des tours d'horloge dans les provinces orientales de l'empire. En tout cas, cette étude a essayé de démontrer que les tours d'horloge ottomanes *ne devaient pas* être considérées uniquement comme des signes d'une « modernité attardée¹⁹. »

¹⁸ Sur les notions de *Zweckbedeutung* et *Sinnbedeutung* utilisées par Jan Assmann, voir Hakan T. Karateke, « Interpreting Monuments: Charitable Buildings, Monuments, and the Construction of Collective Memory in the Ottoman Empire », *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 91, 2001, p. 183–199 + pl. 1–8.

¹⁹ Pour une interprétation contraire, voir par exemple les auteurs cités à la note 3 : Goodwin, Müller-Wiener, ainsi qu'İsmet Özel, « Saat Kulesi », *Üç mesele*, Istanbul, 1978, p. 127–129. Goodwin insiste sur le fait que : « It was socially important to dissociate time from religion and the erection of clock towers throughout the Empire was a symbol of progress. »

Liste préliminaire des tours d'horloge ottomanes

n°	année	lieu	donateur	inscription	fontaine	cloche
1	1882	Adana	Abidin Paşa × Hacı Yunus Ağa	×		×
2		Akkon/Acre				
3	1865	Amasya	Ziya Paşa			
4	1302/1884	Ankara	Sırrî Paşa × Hacı Süleymân Refik	×	Fani Efendi	×
5	1876–1908?	Antalya				
6	1868/1869	Bagdad	Abdülaziz?			
7	1243/1827	Balıkesir	Girid-i-Zâde Mehmed Pacha (Silistre valisi); restaurée en 1897 par Mutessarîf Ömer Ali Bey			
8	avant 1587	Banya Luka				
9	1897/1898	Beyrouth	Râşid Bey	×	×	×
10	?	Beograd/Belgrade				
11	1667	Berat	? <i>Terminus ante</i>			
12	1876–1908?	Bergama				
13	pré-ottomane	Bihać				
14	1907	Bilecik	Musa Kazım Bey (Ertoğrul Mutessarîfı)			
15		Bitola				
16	1865–1876	Bursa	rénovée en 1904–5 par Resid Mümtaz Pasa × Mehmed Emin Bey			
17	1846	Le Caire	Louis Philippe			
18	1313/1897–8	Çanakkale	Cemil Paşa	×		
19	?	Çankırı				
20	312/1896	Çorum	Besiktaş Muhafızı Çorumlu Yedisekiz Hasan Paşa	×		
21	876–1908	Damas	Abdülhamid (école)			
22	1901	Diyarbakir/ Diyarbakır	Saatli Çeşme			
23	?	Dolnij Vakuf				
24	303/1886	Edirne	Hacı İzzet Pacha			
25	1667	Elbasan	? <i>Terminus ante</i>			
26	1299/1881	Erzurum	Müşîr Mutafa Paşa			
27	?	Firzovik (Urosevac)				
28	1493, cloche? Après 1758	Foça	Mehmed Kukavic Paşa			
29	?	Gerede				
30	1793	Giannitsa/Yenice Vardar				
31	?	Gornij Vakuf/ Uskupyev vakfı				
32	après 1686	Gračanica				

Table (cont.)

n°	année	lieu	donateur	inscription	fontaine	cloche
33	1153/1740–41	Gostivar				
34	1824	Gradačac				
35	1900	Gümüşhacıköy	Ali Rıza Bey			
36	?	Haifa				
37	1313/1895	Alep				
38	?	Hlivno				
39	1308/1890–1312/1894	Istanbul-Dolmabahçe				
40	1827?	Istanbul-Bahriye Mektebi				
41	1912?	Istanbul-Büyükkada				
42	1892–1902?	Istanbul-Haydarpaşa				
43	1890	Istanbul-Sirkeci				
44	1904–1907	Istanbul-Şişli-Etfal				
45	1264/1848–9	Istanbul-Tophane				
46	1308/1890–1	Istanbul-Yıldız	Giritli Ahmed Paşa	×		
47	1901	İzmir	Kıbrıslı Kâmil Paşa × Bahriye Mirlivası Said Paşa × Belediye Reisi Eşref Paşa		×	
48	1308/1902–3	İzmit	Musa Kazım	×	×	
49	1587	Jagodina				
50	XVIIe s. ?	Jajce				×
51	1302/1884–5	Kastamonu	Abdurrahman Nureddin Paşa			
52	1232/1817	Kavala				
53	1322/1906	Kayseri	Mutassarıf Haydar Bey [× <i>muvakkithane</i>]			
54		Kırşehir				
55	1830?	Konya				
56	1289/1872	Konya	Vali Burdurlu Ahmed Tevfik Paşa			
57	?	Kriva Palanka				
58	1908	Kütahya	Vali İsmail Fuad Bey/ Paşa			
59	1899	Ladik	Kaymakam Reşid Paşa			
60	1900/01	Mağden	Diyarbakir Vali Halid Bey			
61	?	Maglaj				
62	1312/1894	Mecitözü	Ziya Paşa Amasya Valisi × kaïmmakam İskiplili İsmail Kemal Bey			
63	1282/1866	Merzifon	Amasya mutassarıfı Ziya Paşa			×
64	?	Mostar				

Table (cont.)

n°	année	lieu	donateur	inscription	fontaine	cloche
65	1301/1885	Muğla	Hacı Süleyman Efendi [× <i>muvakkithane</i>]	×	×	
66	?	Nazareth/Nasra*				
67	1225/1810	Negotin				
68	1664 ca.	Nevesinje				
69	1886	Niğde	Ziya Paşa			
70	?	Ohrid				
71	1320/1902-3	Pec (İpek)				
72	1250/1834	Peçin	Cafer Sâdık Paşa			
73	?	Pocitelji				
74	avant 1275/1858	Prilep		× Restauration		
75	?	Priştina				
76	1231?	Prizren				
77	?	Prozor				
78	?	Prusac				
79	1268/1851	Rhodes	Ahmed Fethî Paşa	×		
80	?	Safad*				
81	1212/1798	Safranbolu	İzzet Mehmed Paşa			
82		Sarajevo				
83	1316/1900	Sivrihisar	kaimmakam Mahmûd Bey × Belediye reisi Yüzügüllü			
84	1566-1572	Skopje				
85	avant 1664	Stolac/Ustulce				
86	1891	Sungurlu	kaimmakam Edib Bey			×
87	1895	Tarsus	eski kaimmakam Ziya Bey			
88		Teşanj/Teşne				
89		Titov Veles				
90	1317/1899- 1900	Tokat	Mutassarıf Bekir Paşa × Belediye Reisi Enver Bey			
91	?	Tripoli (Liban)				
92	? 1230	Travnik (1)				
93	1233/1817- 18	Travnik (2)				
94	?	Trebinje				
95	1324/1898	Vezirköprü	Vali Reşid Paşa × kaimmakam Ahmed Reşid Efendi			
96		Yaffa				
97	1753-54	Yenice Vardar				
98	1908	Yozgat	Belediye Reisi Tevfiki- Zâde Ahmed Bey			×
99	1876-1908	Yozgat	Hamidye Çesmesi			
100	1875	Zile	Ziya Paşa (<i>kale/kule</i>)			

* Les municipalités de Akkon/Acre, Haifa, Safad et Nazareth/Nasra annoncèrent l'érection d'une tour d'horloge « en l'honneur du sultan » (communication de Jens Hansen/Toronto).

II

TEMPS ET TEMPORALITES

L'HOMME D'ÉTAT OTTOMAN, MAÎTRE DU TEMPS :
LA CRISE DE 1566

NICOLAS VATIN

Il y a plus d'une manière d'aborder la question du temps chez les Ottomans de l'époque classique. On pourrait sans doute affiner notre connaissance du rythme de leur journée et de leur année. Sur leurs différents calendriers, leurs méthodes de datation et leurs pièges, nous disposons d'une étude classique de M. et Mme Beldiceanu¹. M. Sahillioğlu a publié de son côté, il y a plus de vingt-cinq ans, un article fondamental sur les conséquences à long terme, dans les domaines financier et politique, de la contradiction entre les calendriers solaires et lunaires conjointement employés par l'administration ottomane². On pourrait également s'intéresser aux heures diurnes et nocturnes³,

¹ Nicoara Beldiceanu et Irène Beldiceanu-Steinherr, « Considérations sur la chronologie des sources ottomanes et ses pièges », in C. Heywood et C. Imber édés, *Studies in Ottoman History in Honour of Professor V. L. Ménage*, Istanbul, Isis, 1994, p. 15–29. Un article récent de C. Heywood montre que les conclusions d'I. et N. Beldiceanu pour les XIV^e–XVI^e siècles sont toujours valables pour la fin du XVII^e siècle : cf. Colin Heywood, « The shifting chronology of the Chyhyryn campaign (1089/1678) according to the Ottoman literary sources, and the problem of the Ottoman calendar », in E. Kermeli et O. Özel édés, *The Ottoman Empire. Myths, Realities and « Black Holes ». Contributions in honour of Colin Imber*, Istanbul, Isis, 2006, p. 283–295. Il n'est question qu'incidemment des Ottomans dans l'ouvrage fondamental de Louis Bazin, *Les systèmes chronologiques dans le monde turc ancien*, Budapest-Paris, Akadémiai Kiadó-CNRS, 1991.

² « Années siviş et crises monétaires dans l'Empire ottoman », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* XXIV/5, septembre-octobre 1969, p. 1071–1091 ; version anglaise sous le titre « Siviş years crises in the Ottoman Empire », in A. Cook éd., *Studies in the Economic History of the Middle East*, Londres, 1970, p. 230–252. Les deux versions ont été rééditées in H. Sahillioğlu, *Studies on Ottoman Economic and Social History*, Istanbul, Ircica, 1999, p. 1–25 et 193–221. Sur les problèmes de paiement des soldes entraînés en Égypte ottomane par la contradiction entre le calendrier lunaire musulman et le calendrier solaire copte (base de l'année agricole et financière) et sur les solutions adoptées, cf. Stanford J. Shaw, *The Financial and Administrative Organization and Development of Ottoman Egypt. 1517–1798*, Princeton, Princeton University Press, 1962, p. 216, 308–309.

³ La nuit est le moment où les portes des quartiers sont fermées, où l'on se calefeutre chez soi, celui aussi où les bandits rodent dans les cimetières. Mais c'est encore la nuit qu'on prie avant la bataille : cf. Rhoads Murphey, *Ottoman Warfare 1500–1700*, Londres, UCL Press, 1999, p. 155 ; Barbara Flemming, « The Sultan's prayer before

étudier le rapport de la société ottomane au passé et à l'histoire ou encore s'intéresser à sa vision des âges de la vie⁴...

J'ai choisi pour le présent volume de traiter plutôt de l'usage politique du temps à court terme, en prenant l'exemple de la crise que durent gérer Selim II et, bien plus encore, le grand vizir Şoğollu Mehmed Paşa à l'automne 1566, quand Soliman le Magnifique mourut au milieu de l'armée qui assiégeait la forteresse hongroise de Szigetvár. Il s'agissait de favoriser une succession sans heurt ni dommage alors que l'ennemi était tout près, tandis que le prince héritier résidait à plusieurs centaines de kilomètres de là, dans la ville anatolienne de Kütahya. On voit que c'était bien d'abord une question de temps. Le grand vizir acquit d'ailleurs une gloire considérable pour avoir réussi à cacher le décès du sultan pendant une période inouïe : « Pendant quarante huit jours il ne fit rien savoir au peuple du monde / Les autres n'ont fait durer cette situation qu'une semaine⁵. » Ce distique de Feridûn le dit clairement : par cet exploit sans pareil, Şoğollu Mehmed Paşa s'était affirmé comme un maître du temps.

L'avantage du sujet choisi réside dans l'abondance de la documentation, puisque nous disposons d'ordres recensés dans le *Mühimme defteri V*⁶ et, surtout, des récits de deux témoins des événements qui appartenaient l'un et l'autre à la clientèle du grand vizir, son bras droit Feridûn⁷ et, plus proche des soldats, Selânîkî⁸. L'intérêt de leurs versions des faits, indépendamment de leur valeur documentaire, est de nous présenter une vision ottomane contemporaine des événements.

C'est à partir de ces sources que je tenterai – très modestement – de décrire les facteurs naturels qui pouvaient influencer sur la gestion politique du temps, puis les contraintes imposées par la société elle-même (et plus particulièrement par les calendriers), avant de tenter de voir

battle», in C. Heywood et C. Imber éd., *Studies in Ottoman History in Honour of Professor V. L. Menage*, Istanbul, Isis, 1994, p. 63–75.

⁴ Sur cette question, cf. Rémy Dor, « Les âges-de-vie (*yaş*) dans le chant populaire turc », in F. Georgeon et K. Kreiser éd., *Enfance et Jeunesse dans le monde musulman*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2007, p. 123–145.

⁵ Feridûn, *Nüzheti-l-esrârî-l-ahbâr der sefer-i Sigetvár*, manuscrit H 1339 de la bibliothèque du Palais de Topkapı à Istanbul, 49 v°. Texte édité et traduit par N. Vatin, *Feridûn Bey. Les plaisants secrets de la campagne de Szigetvár*, Vienne-Berlin, LIT Verlag, 2010.

⁶ *5 Numaralı Mühimme Defteri (973/1565–1566)*, Ankara, T. C. Başbakanlığı Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1994.

⁷ Cf. *supra*, n. 5.

⁸ Selânîkî, *Tarih*, M. İpşirli éd, Istanbul, 1989.

comment un homme d'État ottoman comme Şoğollu Mehmed Paşa tenait compte dans son action de ces contraintes, et le cas échéant en jouait.

*

Gérer le temps, c'est d'abord tenir compte de facteurs naturels, liés à la géographie, au climat, ou à la vie.

C'est particulièrement vrai des déplacements, qu'on n'évalue pas par des mesures de longueur, mais de temps. C'est ainsi que l'administration définit les distances entre les relais de courriers (*ulağ*)⁹. Aussi le représentant (*kethüdâ*) d'Arslân Paşa auprès du grand-vizir peut-il assurer à celui-ci que, puisque son patron est parti depuis trois jours au galop, il arrivera le lendemain¹⁰. De même, Feridûn précise que Kütahya, siège du governorat du futur Selîm II, se trouve à quarante jours du camp ottoman devant Szigetvár¹¹. Mais ces mesures fondées sur le temps sont évidemment variables selon le type de trajet, c'est-à-dire le type de voyageur : quand Feridûn nous dit¹² que Selîm II, arrivé à Plovdiv, décide de brûler les étapes pour gagner Belgrade en « faisant en un jour cette route d'une semaine », il s'agit à l'évidence d'une exagération littéraire. Mais on peut accorder plus de crédit à Selânîkî quand il précise que le nouveau sultan alla d'Istanbul à Belgrade en quinze jours quand il en fallait trente aux marchands. En effet, l'armée avait mis un mois pour faire ce trajet en 1532¹³. Et, bien entendu, un *çavuş* voyageant « en *ulağ* », c'est-à-dire à bride abattue en changeant régulièrement de chevaux, filait plus vite encore¹⁴. Il était donc possible

⁹ Cf. Colin Heywood, « The Via Egnatia in the Ottoman period: the *menzilhânes* of the *Şol kol* in the late 17th/early 18th century », in E. Zachariadou éd., *The Via Egnatia under Ottoman Rule (1380-1699)*, Rethymnon, Crete University Press, 1996, p. 129-144 (p. 131), qui fait particulièrement référence au *defter* KK 2255 des archives du Başbakanlık à Ankara. Daté de 1003/1594-95, ce registre n'est pas très éloigné dans le temps des événements dont il est question dans cet article.

¹⁰ Selânîkî, p. 26.

¹¹ Feridûn, 65 r°.

¹² Feridûn, 83 r°.

¹³ S. Yerasimos, *Les voyageurs dans l'Empire ottoman (XIV^e-XVI^e siècles)*, Ankara, TTK, 1991, p. 175. Mais Jacob von Betzek avait pris moins de temps en 1572, partant un 28 mars pour arriver un 18 avril (*id.*, p. 265-266).

¹⁴ D'après les calculs de l'administration ottomane, le trajet d'un *ulağ* d'Istanbul à Belgrade était de 173 heures : cf. Yusuf Halaçoğlu, *Osmanlılarda Ulaşım ve Haberleşme (Menziller)*, Ankara, PTT Genel Müdürlüğü, 2002, p. 110. D'après les calculs de cet auteur (p. 107), pour un *ulağ* Plovdiv était à 77 heures de la capitale, donc à 96 heures de Belgrade : on voit combien improbable était l'exploit envisagé par Selîm II d'après Feridûn.

de tenir compte de cette géographie à temporalité variable pour maîtriser le temps – et donc les événements. C'est ainsi que, calculant le temps nécessaire à un courrier pour rejoindre Selîm à Kütahya, puis au déplacement de celui-ci, « on – autrement dit le grand vizir – avait estimé à trente jours à peu près le temps nécessaire pour que Son Excellence le *pâdişâh* – supposé que la lettre envoyée précédemment (dont il a été parlé en détail ci-dessus) arrivât et qu'il quittât Kütahya avec félicité et marchât rapidement – rejoignît l'armée auguste¹⁵. » Si l'on se souvient que c'était normalement un voyage de quarante jours, on voit bien qu'ici Şoğollu Mehmed Paşa montrait ses capacités à jouer avec le temps des itinéraires. De fait, il fallut environ un mois pour qu'arrivât Selîm à Belgrade¹⁶. Le contrôle de la situation par le grand vizir apparaît d'ailleurs au fait que, six jours après le décès de Soliman – donc avant même que Selîm eût reçu la nouvelle –, il rédigeait une nouvelle lettre à l'intention de ce dernier, sachant à peu près où le *çavuş* qu'il feignait d'envoyer à Erzurum croiserait le chemin du prince¹⁷. Si l'on songe à l'étendue de l'Empire et à l'absence de cartes, on conviendra que cette maîtrise du temps des déplacements et cette capacité à en jouer attestaient les qualités d'homme d'État de Şoğollu Mehmed Paşa. À l'inverse, l'officier qui ne faisait qu'une étape pour rejoindre le pont de Vukovar quand il avait reçu l'ordre de faire deux étapes était un dangereux incapable, qui s'attirait à juste titre l'ire du sultan : l'important n'était pas forcément de se presser, mais de maîtriser le temps¹⁸.

Cette capacité était évidemment précieuse dans la gestion des affaires de l'État ou la conduite d'opérations militaires : ainsi, grâce à l'activité du grand-vizir qui avait donné ses ordres pour qu'on partît en campagne le 15 *ramazân*, toute la troupe était prête à l'heure dite¹⁹. De même, les dispositions prises à temps pour que les canons fissent un détour

¹⁵ Feridûn, 75 v°.

¹⁶ Le courrier Hasan Çavuş était parti en hâte le 7 septembre (Feridûn, 58 r°) – Soliman était mort dans la nuit du 21 *şafar* 974, c'est à dire dans la nuit du 6 au 7. Il mit douze jours pour rejoindre Selîm, qui était à Istanbul le 23 septembre et en repartait le 26 (cf. Nicolas Vatin, « Comment on garde un secret. Une note confidentielle du grand vizir Şoğollu Mehmed Paşa en 1566 », in E. Kermeli et O. Özel eds, *The Ottoman Empire. Myths, Realities and « Black Holes »*, Istanbul, Isis, 2006, p. 239–255, p. 250). S'il lui fallut comme le dit Selânîkî une quinzaine de jours pour aller de la capitale à Belgrade, on voit que les calculs de Şoğollu Mehmed étaient justes.

¹⁷ Feridûn, 76 r°.

¹⁸ Selânîkî, p. 22.

¹⁹ Feridûn, 8 v°–9 r°.

par un chemin mieux adapté que la route directe firent qu'à l'arrivée de l'armée à Peçûy, « tous les affûts de canon qu'il y avait, tous, étaient arrivés à l'étape en question et s'y trouvaient prêts²⁰. » Mais dans des circonstances exceptionnelles comme celles de l'automne 1566, cette maîtrise du temps était vitale, comme Şokollu Mehmed Paşa le rappelait lui-même au prince Selîm, qui devait selon lui pouvoir arriver dans les trente jours : « Dans ce laps de temps, il est possible, en maintenant ses efforts, de cacher ces nouvelles dissimulées et les secrets susdits. Mais au delà de cette période, la situation deviendra difficile²¹. »

De fait, Selîm abandonna aussitôt la chasse, rejoignant Kütahya pour prendre aussi vite que possible la route de la capitale. Pourtant, son *mîr aḥûr* raconta à Selânîkî qu'avant même de quitter Kütahya, Selîm – qui rappelait quelques heures plus tard à ses compagnons qu'il n'était pas encore monté sur le trône – n'hésita pas à trahir le secret qu'on lui recommandait. Il était en effet arrivé à l'heure de la prière du vendredi et, rencontrant le chantre de la mosquée de Hîşâr Beg, il lui annonça la mort de Soliman, ajoutant : « Fais-le savoir à la communauté des musulmans en prononçant la *huṭba* en notre nom²². » On est tenté, dans un premier temps, de voir là une maladresse, dictée par l'ivresse du pouvoir. En réalité, il pourrait s'agir au contraire d'une décision mûrement réfléchie : Selîm se préparant à partir au grand galop était sûr d'arriver au palais de Topkapı et d'y monter sur le trône avant que la nouvelle arrivât à Istanbul et *a fortiori* à Szigetvár. En revanche, puisqu'il était destiné à être le nouveau souverain, mieux valait assurer le calme en Anatolie avant qu'une fuite toujours possible ne fit connaître la nouvelle du décès de son père. Tout comme le grand vizir, le prince jouait donc consciemment avec les distances et le temps.

Bien entendu, le temps géographique dont il vient d'être question repose sur des données fondamentales (itinéraires, cours d'eau, montagnes, etc.), mais il fallait également tenir compte de données liées aux circonstances. On sait ainsi que la campagne de 1566 fut rendue particulièrement difficile par les conditions météorologiques. Les scribes qui tenaient les *mühimme defteri* notent dans le registre qu'on avait particulièrement souffert des précipitations et de la boue dans

²⁰ Feridûn, 20 v°.

²¹ Feridûn, 75 v°.

²² Selânîkî, p. 40–41.

la journée du 17 mai²³ et que le 29 mai les pluies diluviennes avaient empêché la tenue d'un divan à Pınarbaşı²⁴. Un peu plus tard, les crues considérables retardent l'avance des troupes : il est impossible de passer le Danube à Belgrade et il faut remonter la Save jusqu'à Sabac/Böğürdelen²⁵. Qui plus est, la crue de la Drave provoque même un changement de plan chez les Ottomans, qui renoncent dans un premier temps à se porter contre Szigetvár et décident d'aller plutôt attaquer Eger pour soulager Pertev Paşa qui faisait le siège de Gyula, sur la rive gauche de la Tisza²⁶. Soulignant que Soliman devait à nouveau changer son fusil d'épaule en raison de l'évolution de la situation militaire sur la rive gauche de la Tisza, G. Káldy-Nágy conclut que toute cette campagne fut marquée par beaucoup d'irrésolution²⁷. Jugement sévère, que vient contredire l'examen des ordres enregistrés dans les *Mühimme defterleri*. En effet c'est à Sofia le 30 mai que, les crues de la Save et du Danube rendant impossible la traversée des cours d'eau à Belgrade, on avait déterminé après enquête que le mieux serait de passer près de Böğürdelen²⁸, et la décision d'y aménager un pont était déjà prise le 3 juin²⁹, bien avant l'arrivée à Belgrade le 19–20 de ce mois. Il en va de même de l'objectif de la campagne. Il était encore Szigetvár le 19 mai³⁰, mais le 6 juin, le commandement s'inquiétait des retards entraînés par les crues et envisageait l'aménagement d'un pont à Petervár³¹. Le 9 juin, la décision était prise³². Ainsi le commandement ottoman, loin d'être pris de court, suivait au contraire l'évolution de la situation météorologique (et militaire) avec attention, adaptant ses décisions à la situation. Il aurait certes été possible d'attendre la décrue : ce n'était qu'une question de temps. Mais, écrit justement le sultan, « attendre que les rivières rentrent dans leur lit est une cause de retard »³³. Or le temps à la guerre est précieux, pour une armée mal

²³ *Bu gün ziyâde yağmur yağub balcıkdan çokluk zahmet çekildi*: MD V, p. 590.

²⁴ *Ziyâde bârân olmağın ikindi divânı olmadı*: MD V, p. 603.

²⁵ Feridûn, 14 r^o-v^o.

²⁶ Feridûn, 17 r^o-v^o; document TKSE 1421, cité par G. Káldy-Nágy, « Süleimans Angriff auf Europa », in *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* XXVIII, 1974, p. 163–212, p. 210.

²⁷ *Art. cit., loc. cit.*

²⁸ MD V 1747.

²⁹ MD V 1784.

³⁰ MD V 1665.

³¹ MD V 1797, 1798.

³² MD V 1831 à 1836.

³³ *şunuñ yerine inmesine tavağkuf ba'îs-i te'hîr-dür* (MD V 1797).

équipée pour hiverner : sa gestion peut donc l'emporter sur d'autres considérations stratégiques.

Un dernier facteur indépendant de la volonté de l'homme d'État dont Şoğollu Meḥmed Paşa eut à tenir compte est le facteur humain, en l'occurrence la santé du sultan. On se souvient que le départ en campagne était prévu pour le 15 *ramaḗân* / 5 avril. Un accès de maladie de Soliman ne le permit pas et il fallut attendre jusqu'au 9 *şevvâl*, c'est à dire le 29 avril³⁴. Par la suite, pour ne pas épuiser le souverain, l'armée fit un long détour, quittant à Çatalca l'itinéraire militaire habituel³⁵ pour rejoindre la route « civile », sans doute plus confortable, à Silivri³⁶. Au total, il fallut treize étapes pour gagner Andrinople, alors qu'il n'en avait fallu que neuf en 1532 et 1537. Ces pertes de temps pouvaient être lourdes de conséquences pour le succès des opérations. Mais plus encore que la maladie, c'est le décès du sultan au milieu de l'armée, devant l'ennemi, à quarante jours de route de la résidence du prince héritier, qui changea la situation. Gérer le temps avait jusque là consisté à agir et à réagir, au plus vite. Désormais, il s'agissait au contraire de faire traîner les opérations en longueur : ayant pris les mesures nécessaires, le grand vizir, écrit Feridûn, « portait ses yeux en pleurs sur le chemin du regret et de l'attente, envisageant le remède apporté à ses maux quand (la grâce et la faveur venant soudain de la cour du Seigneur de gloire) l'ombre de la grâce du Créateur, Son Excellence le *pâdişâh* de l'époque arriverait³⁷. » Il faut assurément prendre au sérieux l'angoisse du grand vizir, mais son attente n'est nullement une démission. Bien au contraire, être maître du temps, c'est aussi savoir attendre.

*

Indépendamment des phénomènes naturels plus ou moins contrôlables qui venaient compliquer la gestion du temps, les hommes d'État ottoman avaient bien entendu à tenir compte d'obligations imposées par la société elle-même. Il importait en effet de respecter différents calendriers.

Il y a d'abord, pour le cas qui nous concerne, un calendrier militaire, fondé non pas sur le calendrier lunaire de l'Hégire, mais (comme

³⁴ Feridûn, 9 v^o-10 r^o.

³⁵ Cf. Yerasimos, *op. cit.*, p. 52-53.

³⁶ Selânikî, p. 18 ; *MD V* p. 557.

³⁷ Feridûn, 70 r^o.

c'était également le cas dans les domaines maritimes, commerciaux et agricoles – et en conséquence fiscaux –) sur le rythme solaire des saisons. Nous avons vu comment l'armée avait été prête pour le 5 avril, les campagnes commençant normalement au début du printemps³⁸. En contrepartie, la troupe savait quand elle pourrait regagner ses foyers. Aussi les soldats s'étonnaient-ils, après la chute du fort de Szigetvár, de constater que «la saison hivernale était proche et que pourtant il n'y avait dans la troupe aucun signe de mouvement ni aucune information sur le déplacement du retour³⁹.» De même, le *beylerbey* de Roumélie se montrait réticent à partir à la conquête du fort de Bobofça, en raison de la situation politique alors que le sultan était mort, mais aussi – et c'est sa première réaction –, parce que «l'hiver, dit-il, est venu et s'est appesanti sur nous⁴⁰.» Bien entendu, la pratique consistant à fermer les portes de la guerre à l'arrivée de l'hiver s'explique aisément par des considérations pratiques : besoin pour les timariotes de revenir sur leurs tenures, difficultés matérielles du retour, impossibilité de camper en plein hiver, difficultés d'approvisionnement⁴¹. Ces dernières pesèrent du reste lourdement sur les épaules de Şoğollu Mehmed Paşa en 1566. Il constatait dans une note de la fin de septembre : « Actuellement on ne trouve pas de sucreries : on dirait que c'est de l'or ⁴²! ». Et dans une lettre du 11 ou 12 octobre, il écrivait à Selim II : « En demeurant sur un même site en déployant toutes sortes d'efforts et de zèle pour la religion évidente, on en vient à la disette d'approvisionnement et pour le moment présent, il n'y a plus d'abondance⁴³. » Néanmoins, il avait pu arriver à l'armée ottomane d'hiverner sur place⁴⁴ pour mener une entreprise à bout. Il est vrai que cela impliquait l'envoi dans les provinces de *harcılıkçı* chargés de ramener à leurs camarades un *harcılık* qui leur permettrait de subsister, au prix d'une grande perturbation dans le règlement de taxes perçues de ce fait de façon anticipée⁴⁵. C'était donc un pis-aller, peu compatible avec une bonne gestion du temps,

³⁸ Sur le début des campagnes militaires, cf. R. Murphey, *op. cit.*, p. 20–21.

³⁹ Feridûn, 59 r°.

⁴⁰ Selâniki, p. 39.

⁴¹ Cf. R. Murphey, *op. cit.*, p. 21–25, 68–70.

⁴² Cf. N. Vatin, *art. cit.*, p. 242.

⁴³ Feridûn, 81 r°.

⁴⁴ Par exemple à Rhodes en 1522, en 1553 à Alep et Tokat, en 1554 dans le Karaman, en 1559 sur la frontière iranienne.

⁴⁵ Cf. G. Veinstein, « L'hivernage en campagne, talon d'Achille du système ottoman classique. À propos des *sipahi* de Roumélie en 1559–1560 », *Studia Islamica* LVIII (1983), p. 109–143.

qu'il était préférable d'éviter. Ajoutons qu'à cette date on n'avait pas encore vu les troupes hiverner en Europe balkanique ou centrale, mais c'était semble-t-il l'intention de Selîm II en 1566, et aussi celle affichée par Şoğollu Mehmed Paşa, qui fit ostensiblement des préparatifs pour l'hivernage à Bude de Soliman et Selîm censé le rejoindre. La réaction de la troupe n'était donc pas uniquement d'ordre pratique. Il s'agissait aussi d'une coutume, donc d'une affaire sérieuse, qu'il convenait de respecter par principe⁴⁶. C'est d'ailleurs sur ce principe que s'appuyait le grand vizir quand, quittant enfin Szigetvár à la mi-octobre, il ordonna aux *beylerbey*, d'après Selânîkî⁴⁷ : « Qu'on se consacre à la garde des lieux conquis jusqu'à ce que soit passé le jour de *kâsim* ; qu'on n'accorde aux troupes ni permission ni licenciement. » Le *rûz-ı kâsim*, qui correspond au XVI^e siècle au 5 novembre grégorien, était le début officiel de l'hiver⁴⁸. En citant cette date rituelle, le ministre étouffait par avance toute protestation de la part des soldats.

Je citerai également ici une obligation à la fois militaire et magico-religieuse : il s'agit du pèlerinage au mausolée d'Eyüp et à la tombe des sultans qui précédait un départ en campagne et permettait au souverain de s'approprier la *baraka* de ses glorieux aïeux et du compagnon du Prophète mort devant Constantinople. On sait que ce pèlerinage finit par devenir inséparable de l'intronisation des sultans ottomans, et que Selîm II fut semble-t-il le premier à le faire à la suite de sa montée sur le trône. Il est possible que ce faisant il ait eu en tête des considérations politiques et dynastiques, mais la seule chose qu'on puisse tenir pour sûre est que, partant rejoindre l'armée sur le front et décidé à cette date à continuer la guerre, il agit en l'occasion comme

⁴⁶ R. Murphey, qui rappelle en particulier comment des retards au retour à première vue minimes avaient pu avoir des conséquences catastrophiques – notamment en raison des crues en Hongrie –, conclut (*op. cit.*, p. 69–70) : « The necessity of bringing the campaigning season to a close by the mid-to-late October cut-off point was dictated, not just by long-established military custom or acquiescence to troops' demands for winter leaves, but above all by practical necessity. » Mon propos ne vise nullement à contredire cette affirmation, les considérations pratiques n'étant en aucune façon incompatibles avec le désir de s'en tenir à la coutume.

⁴⁷ Selânîkî, p. 46. Cf. aussi p. 56, où il nous est dit qu'en effet les *beylerbey* continuèrent à servir jusqu'au *rûz-ı kâsim*.

⁴⁸ Sur le jour de *kâsim* / Saint-Démètre et celui de Hızır İlyas / Saint-Georges qui délimitent la mauvaise saison, cf. L. Bazin, *op. cit.*, p. 505 sqq.

ses prédécesseurs⁴⁹ dans un contexte religieux et militaire⁵⁰. Il y avait pourtant urgence, au point d'ailleurs qu'il partit aussitôt, sans célébrer dans la capitale la prière du vendredi. Mais cette urgence ne justifiait pas de négliger une cérémonie aussi fondamentale que le pèlerinage à la tombe d'Ebû Eyyûb.

Bien entendu, il y avait également un calendrier politique, marqué par exemple par le retour régulier des divans impériaux (*dîvân-ı hümayûn*). L'organisation de ceux-ci a suscité de nombreux débats⁵¹. Mais quelle que soit l'époque où le sultan cessa d'assister systématiquement au conseil, on peut considérer comme établi qu'à la fin du règne de Soliman – et depuis longtemps à cette date – le divan avait normalement lieu, en l'absence du souverain, quatre fois par semaine, les samedi, dimanche, lundi et mardi. Des circonstances exceptionnelles pouvaient certes amener à ne pas respecter cette habitude⁵². Les nombreuses attestations de celle-ci suffisent néanmoins à faire admettre qu'elle était considérée comme une règle dont il convenait de tenir compte autant que possible⁵³.

⁴⁹ À commencer par son père Soliman quelques mois plus tôt: cf. Feridûn, 9 v°. Pour être plus précis, il faut ajouter que, selon Feridûn, Soliman, épuisé après la visite du tombeau d'Ebû Eyyûb, dut confier au grand vizir le soin de faire les autres pèlerinages. Mais cette anecdote même montre l'importance qu'on accordait à ces rites.

⁵⁰ Sur ces questions, cf. Nicolas Vatin « Aux origines du pèlerinage à Eyüp des sultans ottomans », in *Turcica* XXVII, 1995, p. 91–99; Nicolas Vatin et Gilles Veinstein, *Le Sérail ébranlé. Essai sur les morts, dépositions et avènements des sultans ottomans. XIV^e–XIX^e siècle*, Paris, Fayard, 2003, p. 305 sqq.

⁵¹ Cf. Joseph Matuz, *Das Kanzleiwesen Sultan Süleymâns des Prächtigen*, Wiesbaden, Franz Steiner, 1974, p. 11 sqq.; Konrad Dilger, *Untersuchungen zur Geschichte des osmanischen Hofzeremoniells im 15. und 16 Jahrhundert*, Munich, 1967, p. 37–47; İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Merkez ve Bahriye Teşkilatı*, Ankara, TTK, 1948, repr. 1984, p. 1–7; Bernard Lewis, « Diwan-ı Humâyûn », *Encyclopédie de l'Islam*, II, 1961, p. 347–349; Gülrü Necipoğlu, *Architecture, Ceremonial, and Power. The Topkapı Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, Cambridge (Ma)-Londres, 1991, p. 76–84. Je n'ai pas pu me procurer l'ouvrage d'Ahmed Mumcu, *Hukuksal ve Siyasal Karar Organı Olarak Divan-ı Hümayun*, Ankara, 1986, mais ai consulté son article « Divân-ı Hümayûn » in *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, IX, 1994, p. 430–432.

⁵² Cf. J. Matuz, *op. cit.*, p. 12–15.

⁵³ Caractéristique de ce point de vue est un passage du *Kitâb-ı müstetâb*, traité anonyme vraisemblablement daté du règne d'Ahmed I^{er}, où il est affirmé que Selim II prit à cœur tout au long de son règne de faire en sorte de toujours être présent pour recevoir quatre jours par semaine les membres du divan à l'issue du conseil, revenant au Palais pour l'occasion quand il était en villégiature ou à la chasse: cf. Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri* IX, Istanbul, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1996, p. 639. Quelle qu'ait été la réalité de la pratique, il est clair que cet Ottoman du début

De fait, ce qu'on sait de la campagne de Szigetvár montre l'importance qu'on attachait apparemment au respect de ces dates. C'est ainsi qu'à l'étape de Pınarbaşı un *kâtib* estima nécessaire de noter dans le « registre des affaires importantes » (*mühimme defteri*), à la date du 20 mai 1566 – un lundi –, qu'en raison des pluies excessives on n'avait pas tenu de divan dans l'après-midi⁵⁴. On ne s'étonnera donc pas de voir le calendrier des divans rythmer la vie du camp de Szigetvár, et ce d'autant plus que le sultan était mort et qu'il convenait par conséquent d'agir comme si tout avait été normal. Ainsi le 7 septembre, au lendemain du décès de Soliman, le grand-vizir profita de ce qu'on était un samedi, jour de divan, pour transmettre l'irritation prétendue du sultan disparu qui exigeait qu'on terminât le siège⁵⁵. L'importance accordée au respect du calendrier apparaît clairement quelques semaines plus tard. Le vendredi 12 *rebî'ü-l-evvel* / 27 septembre, la prière du vendredi avait eu lieu en grande cérémonie dans la ville conquise. D'après le récit de Selânikî⁵⁶, on avait annoncé que le sultan, souffrant du pied, ne pourrait venir, ce qui fit murmurer la troupe: « On commençait à dire et à répéter qu'il eût été bon que la prière se fit en présence de Son Excellence le *pâdişâh* refuge du monde lui-même et fût suivie de l'examen des affaires et de distributions de dons⁵⁷. » Pour calmer les hommes, on leur fit alors miroiter de prochains bienfaits du sultan, en faisant proclamer: « Beys et aghas, demain est jour de divan, soyez présents ». La formule *yarın divân-dur* (littéralement, « demain, c'est divan ») laisse clairement entendre, non pas qu'on a décidé de tenir conseil en raison des circonstances, mais que le lendemain est un jour où il est normal de tenir conseil: de fait, c'est un samedi⁵⁸. Au

du XVII^e siècle attachait une grande importance à la régularité de la tenue des conseils suivis de la réception des responsables par le sultan.

⁵⁴ MD V, p. 903: *ziyâde bârân olmağın ikindi divânı olmadı*.

⁵⁵ Feridûn, 53 r^o-v^o.

⁵⁶ Selânikî, p. 36-38.

⁵⁷ Selânikî, p. 36.

⁵⁸ Dans un article récent (« Comment on garde un secret », *art. cit.*, p. 253) j'ai cru – à tort – devoir corriger cette date en me fiant plutôt au quantième indiqué par Selânikî (le 14 *rebî'ü-l-evvel*) d'après l'idée que, sur les quatre jours hebdomadaires de divan, seuls le dimanche et le mardi étaient des jours de réception par le sultan ('*arz günü*). En fait, les plus anciens auteurs ottomans à parler de deux jours d'*arz* sont à ma connaissance Eyyûbî Efendi (cf. A. Özcan éd., *Eyyubî Kanûnnâmesi*, Istanbul, Eren, 1994, p. 27) et Hezarfen (Hezarfen Hüseyin Efendi, *Telhisü-l-beyân fî kavanîn-i âl-i Osman*, S. İlgürel éd., Ankara, TTK, 1998, p. 74), tous deux du XVII^e siècle. Dans son article « Diwân » cité *supra*, B. Lewis renvoie également au rapport d'Ottavio Bon, sous le règne d'Ahmed Ier. La limitation à deux '*arz günü* par semaine est donc

demeurant, il y avait urgence, et Selânikî nous montre Feridûn visitant dans la nuit les pachas pour préparer le divan. Plusieurs étaient du reste réticents, estimant que c'était une mesure dangereuse dans les circonstances présentes. Mais Feridûn insiste⁵⁹, fidèle à l'esprit de son patron le grand vizir : le divan doit avoir lieu, précisément pour que tout paraisse normal. Ajoutons que, pour Şoğollu Mehmed Paşa, il ne s'agissait pas seulement de leurrer les soldats. En effet, peut-être sous la pression des hommes de troupe rendue plus dangereuse – on va le voir – par les obligations du calendrier religieux, il avait choisi de profiter de ce divan pour annoncer officiellement au milieu restreint des membres du conseil la mort du sultan. Désormais, ils n'auraient d'autre choix que de soutenir sa politique (au lieu de la critiquer comme ils l'avaient fait en recevant Feridûn). Une fois la séance achevée, les membres du divan se rendirent selon le protocole de l'*arç* dans les appartements du sultan :

Quand vint le moment de se lever pour gagner les appartements du Sultan – raconte Selânikî –, les vizirs de haut rang sortirent de la salle du divan par la porte de la grande tente et comme le trône du sultanat était vide, le *silahdâr* Ca'fer Ağa, le *çukadâr* Muşafa Ağa et les *iç ağalar* vinrent et répondirent : “Le samedi 22 *şafër*, quatre heures avant l'aube, le défunt à la vie fortunée, qui a fait l'expérience de la mort, qui a fait l'objet du pardon et de la grâce de Dieu, a vu l'oiseau de son âme s'envoler de ce monde où niche la misère et s'installer à la porte du paradis”⁶⁰.

Cette mise en scène est d'autant plus remarquable que Selânikî lui-même nous a montré un peu plus haut que ces grands personnages étaient parfaitement au courant de la situation, en parlaient entre eux à demi-mot et avaient déjà pris des dispositions en conséquence. C'est assez dire combien il était important que cette annonce, pour devenir officielle au sein du cercle restreint des ministres, fût faite selon la procédure régulière et à la date normale. Il est non moins remarquable qu'alors que le grand vizir et la troupe avaient rejoint Selîm II à

antérieure à Ahmed I^{er} et probablement postérieure à Selîm II : cf. le *Kitâb-ı müstetâb* cité ci dessus ; İ. H. Uzunçarşılı, *op. cit.*, p. 4 et 30–35 ; Mübahat S. Kütükoğlu, « Arz », in *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, III, 1991, p. 439–440.

⁵⁹ Cf. Selânikî, p. 37 : *Divân eylemek yaramaz-mı-dur mütekkadimîn ahvâli bilmez-misüñüz tevârih okumaduñuz-mı* (« Est-ce nuisible de tenir divan ? Ne savez-vous pas comment les affaires se réglaient autrefois, n'avez-vous pas lu les historiens ? ») La seconde partie de la phrase prêtée à Feridûn fait référence à la façon dont on avait dissimulé la mort de souverains précédents.

⁶⁰ Selânikî, p. 38–39.

Belgrade le jeudi 24 octobre, et qu'on avait ce même jour célébré la prière funéraire en l'honneur de Soliman, ce n'est que le samedi 26 que se tint le premier divan du règne⁶¹. Quelles que fussent les circonstances, donc, il fallait dans la mesure du possible respecter le cours normal des choses et le calendrier contraignant de la machine du pouvoir.

Une autre date dont il convenait de s'inquiéter était celle du versement de la solde, due tous les trimestres de l'année lunaire. Cela n'allait pas sans difficulté, du reste, dans un système où les recettes étaient de leur côté collectées en fonction du calendrier solaire: j'ai cité plus haut la célèbre étude où Halil Sahillioğlu montre les graves déséquilibres budgétaires et politiques entraînés à long terme par cette incohérence⁶². Sur l'existence à l'époque de la campagne de Szigetvár d'un protocole et d'un calendrier précis du paiement de la solde, on n'est pas renseigné⁶³. On notera en tout cas que d'après Selânikî, alors que tous étaient pressés de quitter Szigetvár et de repasser le Danube, le grand-vizir aurait écrit à Selîm II qu'avant de partir il verserait dans le camp, dans la première décade de *rebî'ül-âhır*, la solde du premier trimestre⁶⁴.

Un troisième calendrier pesait tout particulièrement sur la vie des Ottomans: le calendrier religieux. On remarquera d'abord que c'est la nature islamique du calendrier lunaire de l'Hégire qui explique que

⁶¹ Feridûn, 106 v°–111 v°. Dans ce passage, les dates de Feridûn correspondent à un calendrier de l'Hégire commençant le 15 (et non le 16) juillet 622, en sorte qu'on constate une incohérence apparente avec les jours de la semaine qu'il indique. Il convient donc de se fonder sur ces derniers pour établir une concordance avec le calendrier grégorien. Ce choix, considéré comme le plus raisonnable, est normalement adopté faute de mieux quand on n'a pas d'autres éléments pour trancher (cf. I. et N. Beldiceanu, *art. cit.*, p. 21). Mais dans le cas présent, on est conforté par le registre de compte de la campagne conservé aux archives du Başbakanlık (Istanbul) sous la cote MAD 2356. En effet, d'après ce document (qui du reste adopte le même calendrier de l'Hégire) l'armée était à Belgrade le jeudi et l'entrée suivante, datée du samedi, donne une liste de gratifications « de condoléance » pour la mort de Soliman, évidemment officiellement décrétée par Selîm II à l'occasion de son premier divan.

⁶² Cf. Sahillioğlu, *art. cit.* On a déjà noté *supra*, à propos des *harçlık*, comment le calendrier fiscal n'était pas toujours compatible avec les exigences de la guerre.

⁶³ Les indications sur le calendrier et le protocole de la paie fournies par İ. H. Uzunçarşılı (*Osmanlı Devleti Teşkilâtından Kapukulu Ocakları I*, Ankara, TTK, 1984, p. 411–412) et Mehmet Z. Pakalın (*Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, III, Istanbul, Millî Eğitim Basımevi, 1983, p. 544–546) semblent concerner des périodes postérieures.

⁶⁴ *Evâ'il-i şehri rebî'ül-âhırda inşa-llâh 'ulûfe verilüb hem-ân üç gündün göç deyü tenbih olunub iş-bu bir kaç günde pâye-i serir-i âlem-maşire yüz sürülür* (Selânikî, p. 44). On ne sait pas ce qu'il en fut en pratique. La première décade de *rebî'ül-âhır* est celle du 16 au 25 octobre 1566, et on sait que l'armée ottomane leva le camp le 17.

les musulmans en général, et les Ottomans en particulier, s'y soient tenus si longtemps pour mesurer le temps de leur vie matérielle, alors qu'ils n'ignoraient nullement qu'un calendrier solaire eût été mieux adapté⁶⁵.

De même que l'écoulement des jours était rythmé plus par les cinq prières que par la succession des heures diurnes et nocturnes, de même le retour régulier du vendredi, jour de la prière en commun de la Communauté à la mosquée, était un élément essentiel de la vie. Ce rendez-vous hebdomadaire n'était pas sans conséquences politiques, puisqu'il était l'occasion de réunions – donc de discussions, voire, au siècle suivant, de manifestations – et permettait de donner à voir le souverain au peuple. C'est ainsi qu'on était convaincu dans l'armée qu'après trente et un jours de combats, Soliman accomplirait la prière du vendredi en action de grâce pour la victoire – et distribuerait des dons⁶⁶. Nous avons vu combien son absence avait déçu les hommes⁶⁷. Mais si le retour du vendredi créait des obligations au souverain vis-à-vis de son peuple, ce jour sacré pouvait également servir d'instrument au gouvernement. On en trouvera un exemple dans un message de Şoğollu Mehmed Paşa⁶⁸ le vendredi 23 août, qui suivait un échec dans le déroulement du siège :

Qu'ils déploient leur zèle et leur dévouement ! Qu'ils ne désertent pas le combat ! C'est aujourd'hui le jour sacré du vendredi : qu'ils adressent à Dieu suppliques et prières. J'espère que du mystérieux réduit de Dieu apparaîtra et jaillira la bénédiction du verset « Un secours venant de Dieu »⁶⁹.

Ici, on se sert donc du temps religieux pour contrôler le moral des troupes.

Il y avait aussi les grandes fêtes annuelles, dont la célébration publique s'imposait. C'est ainsi que Feridûn prend soin de noter que, dès lors que la maladie de Soliman avait empêché l'armée de quitter Istanbul le 15 *ramazân*, les rites de la fin du ramadan s'étaient déroulés

⁶⁵ S. J. Shaw remarque (*op. cit.*, p. 308) que si dans certains cas on pouvait compter séparément les dépenses correspondant aux onze jours supplémentaires, ce n'était pas possible pour les dépenses fixées d'après le calendrier lunaire pour des raisons religieuses.

⁶⁶ Selânîkî, p. 35

⁶⁷ Selânîkî, p. 36.

⁶⁸ Feridûn, 38 r°.

⁶⁹ *Coran* LXI 13 : « Vous aimez autre chose encore : un secours venant de Dieu et une prompte victoire. Annonce la bonne nouvelle aux croyants ! »

dans la capitale, où on accomplit «les obligations de ces jours sacrés et les rites de la fête de grâce en se conformant à la Loi exaltée»⁷⁰. Non moins importante était la fête du sacrifice, l'*'id el-kebîr* célébré le 10 *zî-l-ħicce*. Une des raisons pour lesquelles Soliman tenait malgré les crues à être à temps à Semlin, sur le Danube en face de Belgrade, est qu'il avait été décidé d'y célébrer la fête : un ordre expédié une semaine auparavant, le 2 *zî-l-ħicce*, depuis l'étape de Moravica, demande au cadi de Belgrade de s'occuper des approvisionnements nécessaires, attendu qu'«on avait l'intention, si Dieu (qu'Il soit exalté) le voulait, d'y célébrer la fête et d'y séjourner un certain temps»⁷¹. Ce souci de donner toute son importance à la fête, même dans une armée en campagne qui pourrait avoir d'autres soucis, n'est pas exceptionnel. Feridûn, dans son récit de la campagne menée en 1559 par Şoğollu Mehmed Paşa et le prince Selîm contre le frère de ce dernier, Bâyezîd, tient également à préciser qu'on célébra l'*'id el-şagîr* à Hasanlar Pınarı et l'*'id el-kebîr* à Bingöl⁷².

Une dernière date religieuse doit être mentionnée : il s'agit de l'anniversaire du Prophète, le *Mevlûd*, le 12 *rebî'ü-l-evvel*, qui en 1566 tombait le vendredi 27 septembre. Selânîkî nous apprend que cette nuit-là – c'est à dire la nuit du 26 au 27 – des chantes furent appelés dans les appartements du Sultan et que Hâfîz Maḥmûd Efendi lut le *Mavlûdü-n-nebî*, puis qu'on procéda à une nouvelle lecture la nuit suivante sous la tente du grand-vizir⁷³. Cette affaire avait causé bien des soucis à ce dernier. En effet, déjà à cette époque⁷⁴, l'anniversaire de la naissance du Prophète était une cérémonie protocolaire qui n'était pas ouverte à la foule, mais à laquelle participaient des grands officiers en nombre déjà non négligeable. Cette cérémonie aulique risquait de créer des attroupements dans le camp alors même que le maintien du secret sur la mort du sultan exigeait une parfaite discipline. De plus des distributions de confiseries s'imposaient à cette occasion, et nous avons vu que le grand vizir se plaignait que le sucre fût au prix de l'or. Il y aurait donc eu bien des avantages à oublier la fête. Mais c'était impossible. Certes Şoğollu Mehmed Paşa demanda qu'on se limitât

⁷⁰ Feridûn, 10 r°.

⁷¹ MD V 1977 : *inşâ' Allâh te'âlâ 'id-i şerîf Zemûnda olub anda ḥaylî oturağ olmaq niyyet olunmuş-dur*.

⁷² Feridûn, 124 r°, 136 v°.

⁷³ Selânîkî, p. 36.

⁷⁴ C'est-à-dire plus tôt qu'on ne le dit généralement. Sur ce point et sur ce qui suit, cf. Vatin, «Comment on garde un secret» *art. cit.*, p. 246–247.

au minimum, mais il ne fallait en aucune manière en faire moins que d'habitude (sur le nombre d'invités, par exemple), ni *a fortiori* y renoncer. Le respect du calendrier religieux passait donc avant toute autre considération. La conclusion du ministre est parfaitement claire sur ce point: « Si telle était la coutume, en tout cas il faut appliquer la coutume⁷⁵. »

*

Comme on le voit, l'homme d'État ottoman était prisonnier de réalités concrètes, de rites et d'obligations, parfois contradictoires, qui ne lui permettaient pas de faire du temps ce qu'il voulait. Tout l'art consistait à en tenir compte et, si possible, à en tirer parti.

Un bon exemple est fourni par l'étape de Soliman à Semlin, en face de Belgrade, dictée par des considérations militaires, politiques, religieuses et matérielles. Il convenait de passer les cours d'eau au plus vite malgré les crues pour pouvoir se porter contre l'ennemi: non plus à Szigetvár, ce que les circonstances météorologiques empêchaient, mais à Eger, en sorte que le déplacement de l'armée eût encore un sens et une utilité. Par son emplacement, Semlin était compatible avec ces deux choix stratégiques, et offrait en outre l'espace nécessaire à l'installation d'un camp important pour quelques jours: c'était politiquement important, car le sultan voulait recevoir là en majesté, en terre hongroise, son vassal Jean-Sigismond Zapolya, roi de Transsylvanie; mais le site devait aussi être le lieu d'une manifestation affichant la légitimité islamique du sultan, puisqu'on y célébrerait la fête de l'*'îd el-kebîr*. Ajoutons qu'en faisant ainsi coïncider le religieux et le politique, le sultan gagnait en majesté, mais aussi en temps: en période de guerre, celui-ci était précieux. Tout ceci fut réalisé, malgré l'état des routes et les crues, et malgré la maladie de Soliman: la machine militaire et administrative ottomane se révélait fort efficace dans la gestion du temps.

Un autre exemple d'usage combiné des domaines militaire, religieux et politique est celui de ce jeune noble hongrois passé auprès du *beylerbey* de Bude Muştafâ Paşa, qui l'envoya à Szigetvár auprès de son parent le grand vizir. Le jeune transfuge fut aussitôt interrogé sur la situation de l'ennemi, comme il se devait. Mais on se préoccupa

⁷⁵ *'Âdet olnageldi-ise be her hâl 'âdet icrâ êtmek gerek* (document TKSE 11680/1 des archives du Palais de Topkapı, in Vatin, « Comment on garde un secret », *art. cit.*, p. 240).

aussi de gestes qui auraient pu attendre : il fut converti à l'islam, puis, comme on le jugeait digne d'être admis et formé parmi les pages du sultan, on l'invita dans l'*içerü*,

non seulement parce qu'on évitait ainsi la possibilité de susciter quelque doute dans le peuple en ne l'y faisant pas entrer, mais encore parce qu'en l'y faisant entrer, on donnait à voir un signe fort de ce que Son Excellence le *pâdişâh* était en bonne santé. (...) Trois jours après, [...] il fut circoncis selon les rites, puis on l'installa auprès des serviteurs de la cour sublime, du côté de l'auguste tente [du sultan] : il resta là quelques jours jusqu'à ce qu'il se portât bien et ce fut une occasion de réjouissances et de retard⁷⁶.

Bien entendu toute l'action menée par Şokollu Mehmed Paşa pour maintenir le secret sur la mort de Soliman et préparer l'arrivée de Selîm II consista à jouer sur le temps et les calendriers. Nous avons vu dans la première partie de ce texte comment il maîtrisait la mesure matérielle du temps, calculant au plus juste les délais, supputant avec exactitude la chronologie des déplacements de Selîm II et agissant en conséquence : c'est lui qui préparait l'accueil du prince à Istanbul⁷⁷, qui choisissait – en fonction de la date où le nouveau sultan aurait accompli sa montée sur le trône – le moment d'annoncer officiellement le décès de Soliman aux vizirs, qui organisait une correspondance par des jeux de courrier croisant la route de Selîm grâce à des hasards soigneusement calculés. Mais aussi c'est le respect même par le grand vizir de ces différents calendriers contraignants, malgré les innombrables difficultés pratiques que cela impliquait, et contre l'avis parfois de ministres moins habiles que lui, qui permit d'afficher une normalité fictive assurant le secret et par là le maintien de la discipline.

Assurément, les circonstances étaient très particulières et l'on n'avait pas toujours à tenir compte de contraintes aussi difficiles. Mais c'est bien l'art de tenir compte du temps et d'en jouer qui faisait, au moins en partie, l'homme d'État : il doit savoir prévoir. J'ai déjà donné l'exemple du déplacement des canons ou de l'accueil de Selîm lors de son passage à Istanbul. Ce souci peut être dicté par des considérations de cérémonies à première vue mineures. Ainsi Selim II parvenu de Kütahya aux rives du Bosphore veut être sûr que son arrivée au Palais se fera sans accroc et avec toute la majesté nécessaire. Il ordonne

⁷⁶ Feridûn, 63 v^o–64 v^o.

⁷⁷ Selânikî, p. 41–42.

donc à son *mîr-âhôr* de traverser avant lui avec un cheval richement équipé: «Tu m'attendras là, dit-il. Je veux t'y trouver prêt⁷⁸.» De la même manière, Şoğollu Mehmed donne des instructions à Selîm II lui-même pour que tout soit en place à l'arrivée à Belgrade du corps de Soliman avec l'armée: «Les baldaquins (avec leurs structures) destinés à être placés devant la tente auront été commandés. Que le nouveau trône venu d'Istanbul soit placé entre les *tug*⁷⁹.» On le voit, rien ne doit être laissé au hasard. On en a un bon exemple dans les mesures minutieuses prises en prévision de l'hivernage de Soliman à Bude, projet évidemment fictif qui ne visait qu'à maintenir le secret sur la mort du Sultan: non seulement l'ordre était donné de préparer le palais à Bude et de dégager la route pour faciliter le déplacement du souverain malade, mais on allait jusqu'à commander des bottes d'hiver pour Soliman⁸⁰. Or c'est précisément sa capacité reconnue à se projeter ainsi dans l'avenir, à maîtriser le temps et ses hasards, qui rendait crédible la ruse de Şoğollu Mehmed.

Il ne suffit pas, pour gagner à ce jeu, d'y jouer. Il faut savoir prendre son temps et trouver le bon moment. Nous en avons vu un exemple plus haut à propos des déplacements de l'armée et de la stratégie décidée en fonction de la situation météorologique, ni trop tôt, ni à la dernière minute. De même, averti de la mort de son père et de la nécessité de rejoindre l'armée au plus vite, Selîm II prend tout de même le temps d'une halte à Kütahya pour consulter ses conseillers politiques et financiers (son *lala*, son *hîcâ*, son *defterdâr*), déterminer qui l'accompagnera, choisir des chevaux et des chevaux de remonte envoyés en avant⁸¹. Assurément, il n'y a là que du professionnalisme, qui ne mérite peut-être pas qu'on s'y arrête. Mais, précisément, il n'est pas indifférent que Feridûn nous montre le nouveau sultan gardant toute sa tête dans ces premiers instants, s'affirmant lui aussi comme un maître du temps. Selîm le prouve d'ailleurs un peu plus tard, sur la route de Kütahya à Istanbul, quand les officiers de son entourage prétendent se partager déjà les places. Il les tance alors, s'écriant: «Sommes-nous déjà arrivé et monté sur le trône?» Et le *mîr-âhôr* de s'excuser en protestant qu'il avait en effet tenté en vain de faire valoir à ses compagnons «que ce n'était pas le lieu et qu'il y avait un temps

⁷⁸ Selânîkî, p. 42.

⁷⁹ Selânîkî, p. 48.

⁸⁰ Feridûn, 57 v^o-58 r^o, 62 r^o, 86 v^o; Vatin, «Comment on garde un secret», *art. cit.*

⁸¹ Feridûn, 71 r^o-v^o.

pour cela»⁸². Savoir choisir le bon moment est en effet essentiel en politique. On a vu que Şoğollu Mehmed Paşa était un virtuose de cet art. En voici un dernier exemple: c'est une fois rentré en territoire ottoman, à un moment où il savait que Selîm II, intronisé à Istanbul, était parvenu à Belgrade, qu'il décida de lever le secret sur la mort de Soliman. D'un point de vue militaire, la nouvelle ne risquait plus désormais d'influer sur le cours des opérations. Politiquement, la présence proche du nouveau sultan en titre supprimait tout risque de mouvement incontrôlé de la part des hommes. Mais d'autre part en proclamant la nouvelle dès ce moment pour permettre aux manifestations de deuil d'exploser, le grand vizir faisait en sorte de ne pas mêler à celles-ci le nouveau sultan, qui apparaîtrait aux hommes dans toute sa majesté un peu plus tard. Enfin le lieu et l'heure étaient bien choisis pour donner de la grandeur à l'événement et impressionner les esprits. Des chantres furent placés autour de la voiture qui transportait le corps. Selânîkî en était. C'est lui qui raconte⁸³: « Nous commençâmes à répéter le nom de Dieu. C'était la nuit, à la lisière d'une forêt: cela produisit un grand effet. » Les autres vizirs, ajoute Selânîkî, estimèrent que la nouvelle avait été dévoilée trop tôt. Ils avaient tort, bien sûr, n'ayant pas comme leur chef ce don politique qui permet de déterminer, par calcul sans doute, mais aussi intuitivement, quel est le bon moment.

L'exemple qui précède vient nous rappeler que temps politique et temps symbolique sont souvent liés. C'est ainsi que le premier acte de Selîm II lors de son premier divan est de doter les Villes saintes de La Mecque, Médine, Jérusalem et Yanbou⁸⁴. Tout aussi remarquable est la façon dont ce même Selîm II prit son temps pour regagner la capitale. Suivant un itinéraire un peu sinueux, Selîm et son grand vizir inspectèrent au passage de grands chantiers en cours (complexe de Şoğollu Mehmed Paşa à Lüleburgaz, pont en reconstruction de Büyük Çekmece), donnant à voir le nouveau sultan vivant tout en affichant l'évergétisme du grand vizir⁸⁵. Mais Selîm II faisait d'une pierre deux coups, puisqu'il s'arrangeait ainsi pour n'être pas présent à l'arrivée à Istanbul du corps de son père et à sa mise en terre. Il évitait de ce fait

⁸² Selânîkî, p. 41.

⁸³ Selânîkî, p. 47; cf. également Feridûn, 105 v°-106 r°.

⁸⁴ Feridûn, 112 r°-v°. Sur les faveurs inaugurales d'un nouveau sultan, cf. Vatin et Veinstein, *Le Sérail ébranlé*, op. cit., p. 333 sqq.

⁸⁵ Feridûn, 114 v°-115 v°.

la présence conjointe de deux sultans (l'un fût-il mort) et s'assurait de faire dans la capitale une rentrée en souverain incontestable revenant de la campagne de Hongrie⁸⁶. L'importance de ce moment symbolique n'échappait d'ailleurs pas aux hommes, qui choisirent précisément l'arrivée dans la capitale pour se révolter et exiger un don de joyeux avènement⁸⁷.

L'habileté au demeurant ne suffisait pas. Le temps avait aussi un aspect merveilleux ou mystique. Il est des coïncidences temporelles qui sont à l'évidence des signes. C'est ainsi que le jour choisi par Şoğollu Mehmed Paşa pour rendre publique la nouvelle du décès de Soliman ne s'imposait pas seulement par les considérations développées plus haut. Selânîkî signale en effet que cela faisait quarante huit jours qu'on cachait le corps du sultan qui avait régné quarante-huit ans⁸⁸. De même, il n'était pas indifférent pour Feridûn que la conquête du fort de Boboŷa eût lieu le 8 *rebî'ü-l-evvel* 974 / 23 septembre 1566, le jour même de l'intronisation de Selîm II à Istanbul: « C'est le signe et l'annonce – écrit-il – que l'auguste apparition marquée par la puissance [de Selîm II] se fait dans la puissance et la félicité; que sous son règne et son sultanat des conquêtes portant le signe de la victoire comme celle-ci seront accordées et que toujours il sera vainqueur et victorieux⁸⁹. »

L'homme prédestiné aux grandes choses est évidemment celui qui fait l'objet de tels signes et sait, fût-ce inconsciemment, en tirer parti. Şoğollu Mehmed Paşa, par exemple, le jour où, négligeant la prudence qui s'impose au chef du gouvernement, il se lança à l'assaut à la tête de ses troupes, sentit confusément qu'un destin exceptionnel l'attendait. C'est du moins ce que laisse entendre Feridûn, qui déclare qu'il avait eu « une inspiration divine et un sentiment insufflé par d'invisibles créatures dont il tirait cet heureux message: “Sans tête le pied ne bouge pas. Nul n'avance de lui-même. Au pays il faut un souverain et

⁸⁶ Sur le retour de Selîm II, cf. Vatin et Veinstein, *Le Sérail ébranlé*, op. cit., p. 410 sqq.

⁸⁷ En cette circonstance, Selîm II avait malencontreusement tenté de jouer avec le temps. Monté sur le trône à Istanbul en l'absence de l'armée, il avait pensé pouvoir profiter du décalage chronologique entre son intronisation et sa rencontre avec les hommes pour s'exonérer de la coûteuse pratique du *baĥşîş*. Les soldats ne l'entendirent évidemment pas de cette oreille...

⁸⁸ Selânîkî, p. 47.

⁸⁹ Feridûn, 79 v°.

à la troupe un chef⁹⁰. » Quant à Soliman lui-même, sa sainteté ne fait pas de doute pour Feridûn :

Car quand il était parti pour cette *ğazâ* bénie, il avait prié Celui qui répand les grâces de lui accorder cette fin bénie (...). Ce souhait sacré fut exaucé. Pour montrer que ce souhait sacré qu'il avait exprimé fut exaucé, il suffit largement de ces signes manifestes et de ces preuves décisives : par cette campagne d'illustre *ğazâ*, il obtint la récompense du *cihâd* et de ses efforts [pour la foi] et il eut le bonheur d'être honoré par la félicité et le martyre. Assurément, il ne demeure pas trace d'un doute sur le fait que son vœu sacré fut exaucé et que son âme parvint à la miséricorde du Miséricordieux. Sur la date de sa mort portant les signes de la miséricorde, ces mots inspirés par la bénédiction [divine] fournissent une indication parfaite et un témoignage complet.

Chronogramme de sa mort : "Il vint d'une voix de l'au-delà, avec une date / Dieu lui accorde une grâce éternelle⁹¹. »

*

On attend donc bien de l'homme d'État ottoman qu'il maîtrise le temps. Par là, il prouvera son habileté, mais aussi des qualités exceptionnelles qui dépassent sa simple nature d'homme. Le bon sens des vizirs de Soliman, après le décès de celui-ci à Szigetvár, les poussait à des actions qui, sous couleur de prudence, auraient été erronées. Ils étaient de bons exécutants, pas des chefs. Şoğollu Meḫmed Paşa au contraire était d'une autre envergure, c'est à dire d'une autre nature – rappelons-nous la vision qu'il avait eue. C'est pourquoi il sut toujours faire ce qui convenait, autrement dit agir *quand* il le fallait.

Cette maîtrise du temps peut avoir quelque chose de magique, ou du moins de surhumain. C'est ainsi que Feridûn n'hésite pas à affirmer, à propos de la préparation de la campagne de 1566, que « grâce à la persévérance et aux préparatifs de Son Excellence le susdit vizir prudent, les affaires et matières importantes qui selon les moyens de l'intelligence humaine auraient pris trois ans de travail continu furent toutes menées à conclusion et perfection selon les ordres dans l'espace de six mois »⁹². De même, il assure que, alors que les techniciens évaluaient à six mois le temps nécessaire à construire le pont d'Ösek, il fut achevé en quatorze jours grâce à la toute puissance de Dieu, aux miracles et bénédictions du Prophète, à la sainteté de Soliman

⁹⁰ Feridûn, 35 r°.

⁹¹ Feridûn, 46 r°-v°.

⁹² Feridûn, 8 r°.

et «aux arrangements et aux dispositions de Son Excellence le grand ministre»⁹³.

L'historien peut se borner à considérer les simples faits. Mais il est bientôt contraint d'admettre que les contraintes matérielles et celles imposées par des calendriers militaires, religieux, politiques et autres rendaient en effet l'action politique délicate dans une société où il importait de respecter les normes et les pratiques anciennes ou réputées telles. On fera remarquer, à juste titre, qu'il n'y a dans tout cela rien d'exceptionnel. Toute civilisation un peu sophistiquée impose aux hommes d'action des contraintes comparables, et partout l'homme d'État doit jongler avec le temps, des calendriers contradictoires et des obstacles de diverses natures tendant à l'empêcher de tenir le *tempo* de son action. C'était tout particulièrement difficile, bien entendu, dans une période de crise comme celle dont il est question dans cet article. Il ne fait pas de doute qu'à ce jeu, Şoğollu Mehmed Paşa et – quoique dans une moindre mesure – son patron Selim II agirent en virtuoses.

⁹³ Feridûn, 19 v°.

DES HISTOIRES DES SULTANS A L'HISTOIRE DE L'ÉTAT
UNE ENQUÊTE SUR LE TEMPS DU POUVOIR OTTOMAN
(XVI^e–XVIII^e SIÈCLES)

NIKOS SIGALAS

Les concepts du pouvoir sont toujours dans un rapport avec le temps, ils sont fondés dans une certaine conception du temps. Chaque concept du pouvoir est en rapport avec un, ou plusieurs concepts du temps. Un cas très explicite est celui du rapport du concept d'État avec celui d'histoire. L'histoire est façonnée par le concept d'État, à un degré tel qu'il est aujourd'hui très difficile d'imaginer une histoire sans l'État. Ainsi, l'historiographie contemporaine, explicitement ou implicitement nationale – *i. e.* explicitement ou implicitement marquée par l'État-nation –, est souvent régie par une quête d'antécédents de l'État, par la tendance à appliquer le nom d'État sur d'anciennes formations dynastiques, ou même tribales, qui n'avaient que très peu à voir avec ce que nous appelons aujourd'hui l'État.

L'historiographie nationaliste turque en fournit un exemple caractéristique : le récit historico-légendaire de la succession des seize États turcs (le parallèle allemand des trois *Reich* suffit pour nous représenter l'obscurité de cette construction). Or, l'obsession de l'État est un phénomène qui ne se limite pas aux milieux nationalistes, elle est présente chez un grand nombre d'ottomanistes contemporains qui ont fait de l'État – voire de l'État bureaucratique – un modèle explicatif de l'histoire ottomane. Nous nous référons ici particulièrement au courant structuro-fonctionnaliste, dominant dans les études ottomanes dans les années 1980–90¹. Les limites imparties à cette étude ne nous permettent pas d'approfondir le problème du rapport de l'historiographie contemporaine au concept d'État – problème épistémologique qui dépasse par ailleurs largement le domaine des études ottomanes. Nous allons aborder ici ce problème sous l'angle de la généalogie, à savoir :

¹ Les représentants les plus illustres du courant structuro-fonctionnaliste parmi les ottomanistes sont Norman Itzkowitz, Rifa'at 'Ali Abou-El-Haj, Cornell H. Fleischer et Karen Barkey.

étudier le rapport du concept d'histoire avec celui d'État, au moment où celui-ci apparaît dans l'histoire ottoman.

La présente étude est fondée sur un constat : la notion d'histoire (*târih*) entretient un rapport très étroit avec les concepts fondamentaux du pouvoir que sont le sultanat et le *devlet*. Plus particulièrement, l'histoire se confond avec la dimension temporelle de ces deux concepts, qui, pendant les premiers siècles ottomans, se rapportent à la domination d'un sultan particulier. Ainsi, pendant les premiers siècles ottomans, *chaque* histoire (*târih*) dure autant que le sultanat ou le *devlet* d'un sultan particulier : *chaque* histoire est celle d'un sultan particulier. C'est pour cette raison que les chroniques ottomanes des premiers siècles n'ont pas le titre d'histoire (*târih*), mais celui d'*histoires* (*tevârîh*). Car ces chroniques sont censées regrouper les différentes *histoires* des différents sultans ottomans. Ainsi le concept d'histoire constitue, en quelque sorte, la dimension temporelle de ces concepts du pouvoir que sont le sultanat et le *devlet*.

Pourtant le sultanat et le *devlet* ne sont pas des concepts figés, ils connaissent des glissements sémantiques très importants, dont le plus remarquable se situe au début du XVIII^e siècle. À cette époque, sultanat et *devlet* cessent de se rapporter à la domination d'un sultan particulier, pour se rapprocher de la notion occidentale d'État². Ce glissement sera suivi de celui du concept de *târih* qui cessera de se rapporter au règne d'un sultan particulier, mais commencera à embrasser tous les règnes de sultans ottomans. *Les* histoires des règnes seront dorénavant remplacées par l'histoire de l'État. À partir de cette époque, l'histoire devient un singulier collectif embrassant toutes les histoires particulières et acquiert le sens que nous lui reconnaissons aujourd'hui.

En bref, le concept fondamental du temps qu'est l'histoire suit les mutations des concepts fondamentaux du pouvoir que sont le sultanat et le *devlet*. Les pages qui suivent constituent une tentative de cerner ce rapport entre histoire et pouvoir. Pour ce faire, il faudra préalablement présenter les principales caractéristiques des concepts de sultanat et de *devlet* avant le début du XVIII^e siècle.

² Cf. notre article «*Devlet* et État. Du glissement sémantique d'un ancien concept du pouvoir au début du XVIII^e siècle ottoman», in Gilles Grivaud-Sokratis Petmezas (éd.), *Byzantina et Moderna. Mélanges en l'honneur d'Hellène Antoniadès-Bibicou*, Athènes, éditions Alexandria, 2007, p. 385–415.

LE SULTANAT ET LES *DEVLET* EN TANT QUE CONCEPTS DU POUVOIR
AVANT LE DÉBUT DU XVIII^e SIÈCLE

Le *saltanat* est la version ottomane de la notion arabe de *saltana*, dérivé du mot *sulta* (force), dont est également issu le mot *sultân*. Pendant les premiers siècles de l'Hégire, l'emploi du concept de *saltana* est très marginal par rapport à celui du concept de *sultân*. Ce n'est que beaucoup plus tard que le *saltanat* deviendra un substantif du mot sultan (*sultân*) qui, depuis le temps des Grands Seldjoukides (IV^e/XI^e–V^e/XII^e siècles), avait commencé à constituer le titre par excellence des plus puissants des souverains musulmans. Il est intéressant de constater que dans le Coran le mot *sultân* a « le plus souvent le sens d'autorité morale ou magique supportée par des preuves ou par des miracles, qui donne droit de faire une assertion religieuse. Les prophètes ont reçu ce *sultân* de Dieu et les idolâtres ont souvent demandé de produire un *sultân* à l'appui de leurs croyances. Ainsi les dictionnaires déclarent-ils le mot comme synonyme de *hudjadja* et *burhân* [preuve] »³. Dans le Coran, donc, le mot *sultân* a le sens de charisme (dans l'acception weberienne du mot) : d'autorité offerte à une personne directement par Dieu, d'autorité attestée par la faculté de produire des miracles. Pendant les premiers siècles, *sultân* vient à désigner l'autorité des commandants mineurs – qui n'ont pas de prétention à la souveraineté, accordée par Dieu au seul Calife. À cette même époque, *sultân* arrive occasionnellement à désigner aussi les commandants. Entre le III^e/IX^e et le IV^e/X^e siècles, le mot devient un titre accordé aux souverains musulmans qui sont indépendants du calife, mais il est aussi parfois attribué au calife lui-même⁴. À partir du V^e/XI^e siècle, avec les Grands Seldjoukides, dont la souveraineté est en pratique complètement indépendante de la souveraineté désormais symbolique du Calife, le mot sultan devient le titre par excellence pour désigner le souverain musulman « légitime ». Nous voyons ainsi que l'importance du titre de sultan est dans un rapport symétrique avec celui du titre de calife : l'apogée du premier est lié à la dépréciation du second dans la sphère du pouvoir.

³ J. H. Kramers – [C. E. Bosworth], « Sultan », *Encyclopédie de l'Islam*².

⁴ *Ibid.* et Vasilij Vladimirovits Barthold, *Halife i Sultan* [Moscou, 1966], cité ici dans la traduction turque de Ilias Kamalov, *Halife ve Sultan*, Istanbul, Yeditepe Yayınevi, 2006, p. 53–55.

Les Grands Seldjoukides marquent le début d'une nouvelle stratégie de légitimation de la souveraineté, qui ne passe plus – qui ne peut plus passer – par la filiation aux gens de la maison du Prophète (*ehl-i beyt*), mais qui est fondée sur le charisme « direct » du souverain, prouvé par la force de ses armes. L'ancien charisme, religieux et militaire, du Calife est ainsi limité à sa seule composante religieuse, tandis que sa dimension militaire revient maintenant au sultan. Le charisme du sultan est consacré, à partir de cette époque, dans l'usage généralisé d'un *hadith* qui se réfère au sultan comme l'« ombre de Dieu sur la terre ».⁵

C'est dans un contexte charismatique que s'inscrit le titre de sultan chez les premiers chroniqueurs qui racontent l'histoire de la lignée d'Osman (*Âl-i 'Osmân*). Pour prendre un exemple chez le plus ancien de ces chroniqueurs, Aşıkpaşazade: « [Allah] qui fait l'homme pauvre ou Sultan/ dont le commandement est attesté par des preuves (*delîl ü burhân*) »⁶. Néanmoins, les premiers chroniqueurs ottomans ne font que très rarement état du concept de *saltanat*. Celui qu'ils emploient pour désigner le charisme du prince en tant qu'objet est le *devlet*.

Forme turque du mot arabe *dawla*, le *devlet* signifie à l'origine le tour de chance et par extension l'autorité accordée par la chance, *i. e.* par Dieu, aux commandants musulmans. Après le V^e/XI^e siècle, le *devlet* deviendra le concept par excellence de la souveraineté. Cette évolution nous semble, elle aussi, issue de la nouvelle tradition de légitimation de la souveraineté par le charisme « direct » – et non plus par la filiation à la maison de Mohamed – qu'on observe après les invasions turco-mongoles. Pour les premiers chroniqueurs ottomans, le *devlet* signifie le charisme de la souveraineté. C'est une chose, une *res* confiée par Dieu au prince: « Car c'est de Dieu que te viennent la chance (*baht*) et le *devlet* »⁷, écrira Aşıkpaşazade dans un poème en distiques rimés (*nazm*) où il est justement question de la dimension charismatique de la souveraineté d'Osman⁸. Le *devlet* y est également

⁵ J. H. Kramers – [C. E. Bosworth], « Sultan », *art. cit.* et Vasilij Vladimirovits Bartold, *Halife i Sultan*, *op. cit.*, p. 58.

⁶ La *Tevârih-i Âl-i 'Osmân* de Aşıkpaşazade est citée ici à partir de la transcription de Kemal Yavuz et de M. A. Yekta Saraç, *Osmanoğlularının tarihi*, Istanbul, 2003, p. 319. Dans ce distique le mot *sultân* rime avec celui de *burhân* (preuve), ce qui renvoie explicitement à la signification charismatique de la notion de *sultân* dans le Coran.

⁷ *Tevârih-i Âl-i 'Osmân*, *op. cit.*, p. 326.

⁸ Notre « *Devlet et État* », *art. cit.*, p. 387–392.

décrit comme une « station » (*menzil*), une place intermédiaire entre Dieu et les hommes, un lieu proche de Dieu⁹. À partir de la deuxième moitié du XVI^e siècle, dans le cadre d'une élaboration théorique de la souveraineté en tant que protection, le *devlet* est redéfini comme une propriété exclusive du prince, qui ne doit pas déléguer son pouvoir à ses représentants, toujours susceptibles d'en usurper une partie et de s'en servir pour opprimer les paysans¹⁰.

De cette dernière époque date l'importance accordée, dans les chroniques, dans les livres de conseils et dans les inscriptions, à la notion de sultanat (*saltanat*). Ce substantif du titre de sultan reçoit alors des significations parallèles à celles que nous venons de voir pour le concept de *devlet*. Prenons un exemple dans le livre de conseils du chroniqueur Mustafa Ali (*Nasihatu s-selâtin*¹¹), où il est question d'une variation du hadith que nous avons mentionné plus haut, tournée cette fois-ci du côté de la protection :

Selon les mots sublimes [de Mohamed] que rapporte la tradition du Prophète (*hadis*), 'le Sultan est l'ombre de Dieu et le refuge des esclaves opprimés'. La noble signification de ces mots est que tout opprimé (*mazlûm*), rempli de douleur à cause d'une violente oppression (*zulm*) qui le brûle [comme un soleil très fort], doit trouver refuge dans l'ombre de Dieu, qui est le Padichah du monde; et que chaque homme attristé, qui, brûlé par l'injustice et la tyrannie (*cevr ü sitem*), a gravi les marches du désespoir, doit se réfugier à l'orée des cyprès du jardin du Sultanat, qui est le buis de la justice et de la compassion, le point élevé et la haute station (*menzil*) du prince (*şehr-yâr*). (95, 16–30)

À partir de la deuxième moitié du XVI^e siècle, les deux concepts du pouvoir que sont le sultanat et le *devlet* présentent donc les points communs suivants : 1) Ils sont tous les deux des concepts de la souveraineté et plus particulièrement des concepts qui réifient la souveraineté, qui la dépersonnalisent ; 2) Ils participent de la même stratégie de légitimation de la souveraineté : ils représentent la souveraineté comme un lieu transcendantal, un lieu intermédiaire entre Dieu et les hommes, le lieu qui fonde la protection ; 3) Malgré le fait qu'ils sont des concepts abstraits, qui représentent la souveraineté comme un lieu

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 392–399.

¹¹ Le *Nasihatu s-selâtin* est cité ici à partir de la transcription d'Andreas Tietze, *Mustafâ 'Âli's Counsel for Sultans of 1581*, Vienne, 1979.

impersonnel, ils excluent tous les deux le partage de la souveraineté : le lieu qu'ils représentent est une propriété exclusive du prince.

LES HISTOIRES DES SULTANATS ET DES *DEVLET*

En plus d'être des concepts du pouvoir, le sultanat et le *devlet* ont une dimension temporelle. Pour prendre quelques exemples parmi d'autres :

Lutfi Pacha parle du « temps du sultanat » (*zaman-i saltanat*) de Selim I¹²; Gelibolu Mustafa Ali du « temps du pouvoir et des sultanats » (*miknet u saltanetleri evânında*) de Selim II (176, 31) et Koçi Bey du « temps du sultanat » (*'ahd-i saltanat*) de Murad¹³. Nous constatons donc que le concept de *saltanat* a également une signification de durée : la durée du pouvoir d'un sultan particulier, de Selim ou de Murad, le laps de temps pendant lequel un sultan particulier est détenteur du pouvoir, le temps de son « règne » (pour prendre un concept familier au lecteur occidental).

La signification du *devlet* comme temps d'un sultan particulier est bien illustrée par l'inscription du portail nord de la cour de la mosquée de Kılıç Ali Paşa dans le quartier de Tophane à Istanbul où il est écrit que la mosquée est construite « pendant le *devlet* du Han Murad [III] » (*Hân Murâd'ın devletinde*). D'autres exemples nous sont fournis par Koçi Bey qui parle du « temps des *devlet* de son excellence Murad Han » (*Murâd Hân hazretlerinin zamân-i devletlerinde*)¹⁴ (le pluriel constitue ici une forme emphatique) ou du « temps du *devlet* du sultan Bayazid Han Veli » (*Sultân Bâyezid Hân Veli 'ahd-i devlet*)¹⁵. Or, l'expression « temps du *devlet* » est dans la *Risâle* de Koçi Bey parfaitement interchangeable, non seulement avec celle de « temps du sultanat » mais également avec celle de temps ou d'époque d'un sultan : l'« époque noble de Sultan Soliman Gazi Han » (*Sultân Süleymân gâzi*

¹² Lütüfî Paşa, *Âsafname*, cité à partir de l'édition de Rudolf Tschudi, Berlin, Mayer & Müller, 1910, p. 8.

¹³ *Koçi Bey Risalesi*, Matba'a-i Ebuzziya, Kostantinye, 1303, p. 16.

¹⁴ *Ibid.*, p. 15.

¹⁵ *Ibid.*, p. 14.

hân 'asr-ı şerîfinde)¹⁶ ou « pendant l'époque de Sultan Selim » (*Sultân Selîm 'asrında*)¹⁷.

Le « temps du *devlet* » et le « temps du sultanat » sont en fait le temps d'un sultan particulier, son « époque » (*'asr*). Nous voyons ainsi que ces deux concepts du pouvoir impliquent une conception du temps fondée sur la conception de la souveraineté qu'ils comportent : une souveraineté dont le champ est limité à la seule personne du sultan. Cette même conception de la souveraineté se reflète dans une notion d'époque (*'asr*) dont la durée est comprise entre l'avènement (*cü'lûs*) et la mort d'un sultan. Cette notion d'époque-sultanat (ou d'époque-*devlet*) forme l'unité principale du temps historique que nous rencontrons dans les chroniques, au moins jusqu'à la fin du XVII^e siècle. Les chroniques sont alors constituées par l'agencement, par la juxtaposition de plusieurs époques-sultanats, ou époques-*devlet*, successives. Sur ces époques-règnes est fondée l'intelligibilité du temps long. C'est en fonction d'elles que les événements sont situés dans le temps. Une campagne, la construction d'un bâtiment, la nomination ou la démission d'un dignitaire sont des faits associés au sultanat, ou au *devlet*, pendant lequel ils interviennent. Le temps historique est ainsi dominé par la conception de la souveraineté que véhiculent les concepts de sultanat et de *devlet*.

Il est important de mentionner que la dimension temporelle des notions de sultanat et de *devlet*, en tant que période ou époque d'un sultan particulier, n'entre aucunement en contradiction avec l'emploi de ces mêmes notions dans des formules plus abstraites comme *saltanat-i 'osmâniye* (sultanat ottoman) ou *devlet-i 'osmâniye* (*devlet* ottoman). Ces formules associent le sultanat ou le *devlet* à la dynastie, la lignée d'Osman : *Âl-i 'Osmân* (les fils d'Osman). Pourtant elles n'ont pas une dimension temporelle englobante, qui dépasserait la durée comprise entre l'avènement et la mort d'un sultan. Plus précisément les formules de sultanat ottoman ou de *devlet* ottoman n'ont, au moins jusqu'au début du XVIII^e siècle, aucune dimension temporelle. Elles indiquent que la possession du sultanat, ou du *devlet*, est un privilège des membres de la lignée d'Osman, qu'il passe de l'un à l'autre selon le principe de succession en vigueur. Ces formules ne réifient pas cette

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, p. 15.

série des sultans possesseurs du sultanat ou du *devlet*, elles ne font pas d'elle une chose, une *res* qui aurait une durée plus longue que celle comprise entre l'avènement et la mort de chacun d'entre eux.

On peut même affirmer qu'il n'y a pas dans la chronographie ottomane, jusqu'au début du XVIII^e siècle, de notion d'un temps historique plus long que celui qui commence avec l'avènement d'un sultan et finit avec sa mort. Les chroniques ottomanes n'étaient pas conçues comme des récits d'un temps uniforme mais comme des agencements de temps différents, comme des agencements de différentes époques-sultanats, ou époques-*devlet*, comme des agencements de « règnes ». C'est la raison pour laquelle ces chroniques portent le titre d'« histoires des fils d'Osman » (*tevârih-i Âl-i 'Osman*). Chacune des chroniques n'est pas une histoire mais un agencement d'histoires (*tevârih*), dont chacune correspond à un sultanat (ou à un *devlet*). Le type d'agencement de ces histoires particulières est évidemment celle de la succession lignagère des fils d'Osman, dans la forme qu'elle prend selon les différentes époques. Or, la succession des différentes histoires-sultanats à l'intérieur d'une chronique ne fait pas de la chronique *une* histoire, un concept de temps long qui serait constitué de la somme *des* histoires des sultans ottomans.

Ainsi, pour le célèbre chroniqueur Gelibolu Mustafa 'Ali, « la science des histoires (*'ilm-i tevârih*) consiste dans les actes des princes du passé (*ser-güzeşt-i mülûk-i pîşîn*) » (127, 7). Les différentes histoires des princes du passé ne forment pas *une* histoire (*târih*), mais *des* histoires (*tevârih*), agencées sur le mode de la succession. La notion d'histoire des chroniques n'est pas, à cette époque, un concept embrassant toutes les notions d'histoire particulières, toutes les histoires-sultanats ou histoires-*devlet*. Elle n'est pas conçue comme un continuum dont l'origine se perd dans un passé très éloigné et la fin dans un avenir imprévisible, elle n'est pas représentée comme un flux, le cours d'un temps vide et homogène, ni comme une ligne droite qui réunit tous les points du passé avec le présent et l'avenir. L'« histoire » des chroniques ottomanes ressemble à un cercle qui s'ouvre avec l'avènement d'un sultan pour se refermer avec sa mort et laisser sa place à une autre histoire qui aura la même évolution.

Le concept d'histoire présente ainsi une analogie avec la dimension temporelle des concepts majeurs du pouvoir que sont le sultanat et le *devlet*, qui ne désignent pas le pouvoir de tous les sultans ottomans *à la fois*, mais qui désignent *à chaque fois* le pouvoir d'un parmi eux : le

pouvoir de Murad, de Selim ou de Süleyman. Ce concept d'histoire est un temps du pouvoir, qui est dominé par la souveraineté et qui reste, pour cette raison, dans un rapport très étroit avec les concepts de la souveraineté que sont le sultanat et le *devlet*. Chaque histoire particulière est en fait une histoire-sultanat ou une histoire-*devlet*.

Revenons à présent sur le rapport qu'entretiennent entre elles ces différentes histoires-sultanats, ou histoires-*devlet*. On a vu qu'elles ne sont pas indépendantes les unes des autres, elles sont sujettes à un agencement et que cet agencement suit le cours de la succession dynastique. La succession dynastique est la modalité de mise en série des différentes histoires. Elle est au fond la temporalité qui reproduit à chaque fois le concept d'histoire en tant qu'histoire d'un sultanat ou d'un *devlet*, particulier.

Or, avant d'être la temporalité de l'histoire, la succession dynastique est évidemment le mode de reproduction de la souveraineté, ainsi que le mode de reproduction des concepts de la souveraineté, le sultanat et le *devlet*. Les concepts abstraits de sultanat et de *devlet* sont fondés dans leur répétition, dans la série qui lie entre eux les sultanats, ou les *devlet*, des différents successeurs d'Osman. Il est important d'insister sur le fait que la succession dynastique reproduit la souveraineté et ses concepts en tant que propriétés exclusives d'un sultan, du sultan qui est à *chaque fois* le successeur; que la souveraineté et ses concepts ne s'étendent pas au-delà de l'individualité d'un sultan particulier.

La succession dynastique de la famille d'Osman est la pratique qui détermine le caractère absolu de la souveraineté. Elle constitue la seule forme d'hérédité permise dans cette configuration du pouvoir. Le sultan est entouré de dignitaires issus de la levée d'enfants chrétiens (*devşirme*), appelés, nominalement, esclaves (*kul*), qui ne peuvent rien transmettre à leur fils – à part leur procurer une position inférieure à la leur, selon les règlements en vigueur. Cette « castration » des dignitaires, le fait qu'ils soient isolés aussi bien de leur ascendance que de leur descendance, exclut, en principe, la possibilité d'accumulation de pouvoir par tout autre famille que la famille d'Osman, protégeant ainsi cette dernière de tout antagonisme pouvant provenir de l'extérieur. La lutte pour la souveraineté se limite ainsi *de facto* à l'intérieur de la famille. Elle est une lutte pour la succession. Or la succession se transforme elle aussi afin de protéger le successeur de l'antagonisme des autres membres de sa famille, pour couper le sultan des autres mâles de sa famille qui pourraient avoir des aspirations à la souveraineté.

L'histoire de la succession parmi les membres de la famille d'Osman est l'histoire de l'isolement du successeur de tout ce qui l'entoure, dans le but de renforcer la souveraineté, en la protégeant de tout antagonisme issu de l'extérieur ou de l'intérieur de sa famille¹⁸. Ainsi les moments de la succession « ébranlent le sérail », pour reprendre l'expression de N. Vatin et G. Veinstein, en restructurant intégralement la famille d'Osman. La succession dynastique reproduit une souveraineté sans partage, éminemment personnelle, toujours en rupture avec la souveraineté du sultan précédent, de même qu'avec celle du sultan qui va suivre. La succession désigne une nouvelle souveraineté qui correspond à un nouveau sultanat, ou *devlet*, qui a une nouvelle histoire.

On peut donc dire que le temps historique est bloqué au niveau de la génération, qu'il ne survit pas à la mort du souverain, qu'il est obligé de renaître au début de chaque nouveau sultanat, ou *devlet*, de chaque nouveau « règne », comme un temps historique nouveau.

Nous avons donc souligné que l'histoire est un temps du pouvoir dans un rapport très étroit avec les concepts de sultanat et de *devlet*. Ainsi, les limites temporelles du concept d'histoire correspondent à la cohérence de ces deux concepts en tant que stratégies de légitimation du pouvoir. Le sultanat, ou le *devlet*, est représenté en tant que pouvoir absolu du souverain, en tant que souveraineté sans partage, même avec les représentants du souverain. La souveraineté commence et finit entre les mains du souverain, parce qu'elle lui est attribuée par Dieu, parce qu'elle constitue le charisme du prince. À travers les concepts de sultanat ou *devlet*, la souveraineté est vue comme un principe transcendantal, un principe en deçà du temps, qui se rencontre avec le temps par la médiation du personnage qui est son détenteur temporaire, le sultan ou maître du *devlet* (*sahibü'l-devlet*). La succession dynastique ne fait que désigner à chaque fois le détenteur de la souveraineté, elle ne définit pas la souveraineté elle-même, qui est éternelle, parce qu'elle appartient essentiellement à Dieu, le Roi de la royauté (*Malik al-mülk*), et elle n'est accordée à une personne que temporairement, en tant que charisme. Le détenteur de la souveraineté a évidemment une histoire, concomitante à son existence physique. Mais la souveraineté, elle,

¹⁸ Pour une histoire détaillée de la succession comme enjeu majeur du pouvoir, voir Nicolas Vatin et Gilles Veinstein, *Le Sérail ébranlé. Essai sur les morts, dépositions et avènements des sultans ottomans, XIV^e-XIX^e siècle*, Paris, Fayard, 2003.

n'a pas d'histoire, parce qu'elle siège en dehors du monde, qu'elle est transcendante et, donc, métaphysique.

La souveraineté est un lieu transcendantal, une station (*menzil*) entre Dieu et les hommes. Ainsi, la succession dynastique peut désigner celui qui, parmi les hommes, va à chaque fois habiter ce lieu, mais elle ne peut rien dire quant au lieu lui-même. La succession définit le sultan, ou le *sahibü'l-devlet*, mais elle ne définit pas le sultanat, ou le *devlet*, dans son essence éternelle. L'agencement, dans les chroniques, des différents sultanats, ou des différents *devlet*, sur le mode de la succession, constitue la temporalité qui fonde chaque sultanat, ou chaque *devlet*, particulier, la temporalité qui produit chaque sultanat, ou chaque *devlet*. Cet agencement ne contribue pourtant pas à lier entre eux ces sultanats ou ces *devlet* différents pour en faire le sujet historique unique d'un temps historique plus long. Car ce sujet historique unique, qui serait la souveraineté telle quelle et non plus la souveraineté de tel ou tel sultan, est conçu comme étant en deçà du temps, comme n'existant intégralement qu'en Dieu.

Le sultanat, ou le *devlet* donc, ne peut pas être à l'époque un sujet historique en soi en tant qu'il est conçu comme transcendantal, comme issu d'une relation spéciale du souverain avec Dieu, comme charisme du souverain; en tant qu'il reste inaccessible aux hommes du commun. Une histoire continue, un concept d'histoire englobant, issu de la somme des histoires particulières, présuppose un sujet historique immanent, une souveraineté conçue comme étant de ce monde, un concept de souveraineté s'ouvrant, d'une certaine façon, aux hommes du commun.

L'HISTOIRE DU DEVLET

La grande transformation du concept d'histoire se fait dans la première moitié du XVIII^e siècle dans le cadre de la première imprimerie en caractères arabes qui voit le jour à Istanbul, l'imprimerie du converti hongrois Ibrahim Müteferrika.¹⁹ Les titres des chroniques publiées par ce dernier sont très parlants: *Histoire [récit] de voyage décrivant*

¹⁹ L'étude la plus complète de l'imprimerie d'Ibrahim Müteferrika est celle de Orlin Sabev, *Prvoto osmansko pteševie v sveta na pečantata kniga* (Sofia, 2004), cité dans la traduction turque de l'auteur, *Ibrahim Müteferrika ya da İlk Osmanlı Matbaa Serüveni (1726-1746)*, Istanbul, Yeditepe, 2006.

l'apparition des Afghans [en Iran] et la cause de l'effondrement de l'État des Chahs Safavides (Târîh-i seyyâh der beyân-i Zuhûr-i Ağvâniyân ve sebeb-indihâm-i binâ-i devlet-i şâhân-i safaviyân), *Histoire des Indes Occidentales appelées Nouveau Monde* (Târîhü'l-Hindi'l- Garbî el-müsemâmâ bi-Hadîs-i Nev), *Histoire de Tamerlan par Nazmîzâde Efendi* (Târîh-i Tîmur-i Gûrkân li-Nazmîzâde Efendi), *Histoire de l'Ancienne Égypte de Süheylî Efendi* (Târîhü'l-Mısri'l-Kadîm Süheylî Efendi), *Histoire de la Nouvelle Égypte de Süheylî Efendi* (Târîhü'l-Mısri'l-Cedîd li-Süheylî Efendi), *Histoire de Naima* (Târîh-i Na'îma), *Histoire de Râşid Efendi* (Târîh-i Râşid Efendi), *Histoire de Çelebizâde Efendi* (Târîh-i Çelebizâde Efendi).

Dans les titres de chroniques publiées par Müteferrika, l'« histoire » dépasse enfin la limite de l'existence individuelle de chaque sultan, pour pouvoir embrasser plusieurs « règnes ». L'histoire y est définie de deux façons : soit par le nom d'une configuration pluriséculaire (l'État des Safavides, le Nouveau Monde, l'Égypte Ancienne ou Moderne), soit par le nom de l'auteur de la chronique (Na'îma, Râşid Efendi, Çelebizâde Efendi). Le deuxième cas de figure est caractéristique de l'importance que gagne dans le cadre de cette entreprise la figure de l'auteur – plus exactement de celui qui produit le livre, puisque le nom indiqué dans le titre du livre peut être également celui du traducteur ou du compilateur. En associant le concept d'histoire à l'auteur de la chronique, Müteferrika le dissocie de chacun des sultans qui y figurent. La durée d'une histoire peut être ainsi liée au choix arbitraire de l'auteur. Ceci présuppose en fait une conception du temps de l'histoire comme un courant homogène qui peut être arbitrairement découpé en portions différentes.

Quoi qu'il en soit, les chroniques publiées par Müteferrika portent systématiquement le titre d'histoire – et non pas celui d'histoires, comme c'était le cas auparavant. Ceci est dû à un choix délibéré de cet éditeur, comme nous montre le fait qu'il a modifié le titre des chroniques manuscrites d'auteurs ne lui étant pas contemporains, en faisant de chacune d'elles une « histoire » (au singulier). Tels sont les cas de l'*Histoire de Naima*, ayant à l'origine le titre *Abrégés des nouvelles recueillies dans les jardins de Hussein* (Ravzat el-Hüseyn fi hulâsat ahbar el-hâdikayn) et de l'*Histoire de Tamerlan par Nazmîzâde Efendi*, qui était la traduction en turc par Nazmîzâde Hüseyin Murteza (1720) d'une chronique arabe de Ibn Arabşah (m.1450) intitulée *Description des malheurs mis en œuvre par Timur* ('Acâbü'l- magdûr fi nevâib-i Tîmûr).

Les livres d'histoire occupent une place prépondérante parmi les ouvrages imprimés par Mütferrika. Or, ce choix ne semble pas être uniquement dû à un calcul économique – les livres d'histoire étant les produits les mieux vendus de l'imprimerie²⁰ –, mais il semble indiquer également l'importance que l'éditeur accordait à cette matière. Comme il apparaît clairement dans l'introduction qu'il écrivit pour l'*Histoire de Na'imâ*, le choix des chroniques qu'il publia par la suite correspondait à un projet plus vaste, dont le but n'était autre que « la résurrection de l'histoire du *devlet* ottoman » :

Dans le désir de faire ressusciter, selon la méthode qui a été expliquée [au moyen de l'imprimerie], les livres d'histoire du monde, on a fait pieusement notre objectif de l'ordre [du Şeyh'ül-İslâm Damadzâde Ahmed Efendi] de faire ressusciter les informations et les ouvrages relatifs au très haut *devlet* ottoman. La remémoration et la multiplication [des exemplaires] de l'histoire de Naima est l'humble début [de cette vaste entreprise].

Ainsi, avec ce livre excellent, qui a comme point de départ l'an mille de l'Hégire pour arriver jusqu'à l'an 1071, l'histoire du successeur de Na'ima, Râşid Efendi, et les histoires des successeurs de ce dernier, Çelebizâde, Sâmi et Şâkir Efendi, vont être ressuscitées dans leur continuité (*mutesilen*), officiellement, dans une écriture claire et avec une orthographe correcte, les événements de toutes les années, de tous les mois et de tous les jours du très haut *devlet* ottoman, à partir de l'an mille jusqu'à notre temps (*zamânımız*)²¹.

Pourtant ce vaste projet éditorial, entamé avec la publication de l'*Histoire de Na'ima*, ne se limitera pas à la publication de ses quatre successeurs. Son accomplissement réclamera un travail plus difficile sur le temps en amont de l'an 1000 (début de la chronique de Naima). Il faudra ainsi :

Rechercher les livres d'histoire, d'avant l'an mille, qui vont de la Création jusqu'à l'apparition du très haut *devlet* et ceux qui de l'émergence du *devlet* arrivent jusqu'à l'an mille, et acquérir un exemplaire de chacun de ces livres distingués. Ces livres étant [ensuite], par la voie ci mentionnée [au moyen de l'imprimerie], multipliés et rendus abondants, tous les événements du très haut *devlet* ottoman seront entièrement liés les

²⁰ *Ibid.*, p. 229.

²¹ *Tarih-i Na'imâ* (1147/1734), cité ici à partir de l'édition de Matba'a-i Âmire, Istanbul, 1280–1281/1858–1859, vol. I, p. XVI–XVII.

uns avec les autres et les histoires du monde seront complétées, grâce la multiplication des livres²².

Müteferrika a donc le projet de reconstituer et de faire connaître, de « remémorer » au moyen de l'imprimerie, l'histoire du *devlet* ottoman, depuis son origine jusqu'au présent. La nouvelle notion d'histoire qu'il introduit dans les lettres de son époque est ainsi associée à un nouveau sujet historique: le *devlet* dans le sens différent que ce concept prend au XVIII^e siècle, qui englobe tous les « règnes » des sultans ottomans. La durée du nouveau « *devlet* » est un temps long, vide et homogène dans lequel habitent des événements qu'il faut maintenant lier les uns aux autres, dans une série continue, commençant avec le début du pouvoir des sultans ottomans pour arriver jusqu'au présent. L'objectif de cette entreprise historiographique est justement de reconstituer ce continuum des événements qui peuplent le temps du *devlet* ottoman; il s'agit de découvrir les exemplaires rares des livres anciens dont chacun comprend une portion des événements de l'histoire du *devlet* ottoman, de les organiser en une série ininterrompue, qui sera ensuite rappelée à la mémoire des hommes grâce à l'imprimerie.

Dans son introduction à l'*Histoire de Na'ima*, Müteferrika revient constamment sur la notion d'événement (*vak'a*). L'événement y est présenté comme une chose qu'il faut saisir (*zapt*). C'est cette opération de « saisie », d'enregistrement des événements qui est, selon lui, le propre de l'histoire, en même temps que le propre du métier des chroniqueurs, que l'on appelle, en ce début du XVIII^e siècle, « enregistreurs des événements » (*vak'anüvîs*). C'est d'ailleurs à partir de ce moment qu'on peut parler de métier de chroniqueur. Cette fonction fait son apparition avec la nomination de Naima comme *vak'anüvîs* par le grand vizir Kocazâde Hüseyin Efendi. À ce nouveau poste seront successivement nommés, après la mort de Na'ima, Raşid et les trois autres *vak'anüvîs* mentionnés par Müteferrika dans le passage cité plus haut. L'idée que l'histoire consiste en l'enregistrement des événements n'est donc pas uniquement celle de Müteferrika, elle est également celle de plusieurs autres savants de son époque. Or ce que Müteferrika exprime plus clairement que les autres savants de son temps, c'est que la série des événements constitue le fondement de la continuité de l'histoire, qu'elle est en quelque sorte la temporalité de l'histoire. L'histoire est

²² *Ibid.*, p. XVII.

pour lui l'opération qui « lie les événements les uns avec les autres », qui les organise en une série, ayant pour point de départ « l'émergence du *devlet* » pour arriver jusqu'à « nos jours ». La temporalité de l'histoire n'est plus l'agencement des « règnes » des sultans, mais l'agencement des « événements du *devlet* ». L'histoire n'est plus une histoire cyclique, une boucle qui commence avec l'avènement d'un sultan pour finir avec sa mort et être suivie – tout comme elle a été précédée – d'une autre boucle similaire. La nouvelle histoire est une histoire singulière, qui n'est pas la répétition d'une autre et qui ne va pas être répétée par une autre, elle est une histoire linéaire qui lie le présent à l'origine : à l'origine du *devlet* et, bien au-delà, à l'origine du monde, la création. Dans cette nouvelle histoire, le temps est une chose qui « passe », il est en procession, il « part » de très loin pour arriver jusqu'à « nos jours » et continuer son mouvement linéaire avec « nous ».

Ce temps qui « passe » est une chose nouvelle, sans précédent pour les chroniques d'avant le XVIII^e siècle ; il en est de même pour les verbes « partir » et « arriver », employés pour déterminer le mouvement du temps dans les passages de Müteferrika que nous venons de citer. Nouvelle est également l'expression « notre temps », qui fait impliquer une idée de communauté à laquelle appartient le temps. Le temps n'était auparavant que celui d'un sultan, « le temps de sultan Selim » ou « le temps de sultan Murad », le temps appartenait au sultan en même temps que son *devlet*, qui était associé uniquement à sa personne. Ceci n'est plus le cas au début du XVIII^e siècle, lorsque le *devlet* est appréhendé « comme une collectivité humaine ». Cette assertion, due à l'origine à Kâtib Çelebi, reprise ensuite par Na'ima dans l'introduction de son *Histoire*, est également citée dans l'introduction de Müteferrika à l'*Histoire de Na'ima* – elle sera répétée deux fois dans le même volume :

Selon la définition de l'auteur de ce livre excellent, le regretté Na'ima, dans l'introduction savante de son livre, qui est relative à l'état du *devlet* [:] 'le *devlet* qui a [à l'origine] la signification de *mülk* et de sultanat, est, selon un usage différent, constitué par la collectivité humaine'²³.

Il nous semble donc que le glissement, au début du XVIII^e siècle, du concept d'histoire est parallèle à celui du concept de *devlet* pendant

²³ *Ibid.*, p. IV.

la même période. C'est d'ailleurs au service du *devlet* que Müteferrika assigne l'histoire; bien que d'un nouveau *devlet* tourné vers la communauté humaine, immanent à celle-ci. L'histoire serait ainsi un temps du pouvoir qui se transforme en fonction des glissements du concept de la souveraineté qu'est le *devlet*. Or si l'on admet cette hypothèse, le glissement du concept d'histoire à cette première partie du XVIII^e siècle doit être lié à la transformation, pendant cette même époque, de la conception de la souveraineté – transformation dont le glissement du *devlet* serait un indicateur.

Prenons un autre exemple de l'introduction d'Ibrahim Müteferrika à l'histoire de Na'ima. Le passage ci-dessous, qui suit immédiatement celui que nous venons de citer, est composé d'éléments développés dans le livre de conseils que Müteferrika a publié deux ans auparavant²⁴:

Il n'y a pas de doute que dans chaque (*her*) *devlet*, sultanat, peuple ou communauté, il y a grand besoin, pour l'accomplissement de la force de la religion et pour l'ordre de la vie de Musulmans, d'un maître (*hâkim*) puissant (*kâhîr*), qui, au moyen des règlements et des interdictions, y imposera la soumission appropriée aux lois du gouvernement (*kavânîn-i siyâsiye*)²⁵.

En se démarquant de la tradition des chroniques et des livres de conseils du XVI^e et du XVII^e siècles, Müteferrika explique la souveraineté, non pas à partir de l'ordre du monde (*nizâm-i cihân*), mais à partir de l'ordre de «chaque» *devlet*, sultanat, peuple ou communauté. La caractéristique la plus marquante de cette nouvelle conception de la souveraineté est qu'elle n'est pas la souveraineté sur le monde, mais une souveraineté sur un *devlet*, peuple ou communauté, parmi d'autres. Le souverain dont il est question n'est plus le sultan du monde (*sultân-i cihân*), mais «un maître puissant». L'existence de ce maître puissant y est même présentée comme un «besoin» de chaque communauté. On remarque donc chez Müteferrika une légitimation de la souveraineté qui n'a pas de précédent dans les chroniques et les livres de conseils antérieurs au XVIII^e siècle – à la seule exception de Kâtib Çelebi. Le souverain de ces chroniques et livres de conseils recevait la souveraineté de Dieu, comme un charisme, et il recevait

²⁴ *Usulü'l-hikem fi nizâmi'l-ümem* (1144/1732), cité ici à partir la transcription de Adil Şen in *İbrahim Müteferrika ve Usulü'l-hikem fi nizâmi'l-ümem*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, 1995.

²⁵ *Tarih-i Naimâ*, op. cit., p. IV-V, cf. *Usulü'l-hikem*, op. cit., p. 129.

de ce fait une souveraineté sur le monde, il était le sultan du monde (*sultân-i cihân*). Son *devlet*-charisme ne pouvait être qu'unique, telle l'existence de Dieu dont il constituait «l'ombre sur la Terre». Or le «maître puissant» de la théorie de la souveraineté chez Müteferrika n'est plus un élu de Dieu, il «doit» exister par un «besoin» de son *devlet*, de son peuple, de sa communauté, qui n'est qu'un *devlet*, qu'un peuple, qu'une communauté parmi d'autres. Chez Müteferrika la souveraineté n'est plus «charismatique», issue de la désignation divine, légitimée en Dieu, mais «séculaire», issue du besoin de *chaque devlet*, peuple ou communauté. C'est pour cette raison que la notion de *devlet* est confondue chez lui – comme avant lui chez Na'ima et chez Kâtib Çelebi – avec celle de communauté.

Or, si la souveraineté est légitimée par la communauté, la raison n'est pas uniquement que la communauté a besoin d'un souverain qui la gouverne. Le lien entre souverain et communauté est pour Müteferrika beaucoup plus profond : le souverain constitue pour lui la condition de possibilité de la communauté – et plus généralement de la vie en société. L'originalité la plus frappante de ces pages de Müteferrika consiste en une conception de la souveraineté en tant que fondement de la communauté, en tant que condition *sine qua non* de l'état social – une conception qui rappelle les grandes théories de la souveraineté à la fin du XV^e au XVI^e et au XVII^e siècles en Europe occidentale, allant des juristes espagnols de L'École de Salamanque à Bodin et à Hobbes. Tout comme la plupart de ces théories occidentales, celle de Müteferrika est également doublée d'une théorie de la nature humaine :

La force puissante de Dieu donna pour but à l'ensemble des humains le besoin, la douleur et la difficulté et limita la vie de chacun par une date de mort. Aux âmes élevées elle [la force de Dieu] associa des corps robustes. Elle les fit ensuite être sociables (*temeddün*) par nature (*bi't-tab'*) et dota leurs esprits de dignité. [Les hommes] eurent ainsi la volonté de se rassembler. L'organisation de leurs vies était impossible sans entraide, parce qu'ils avaient besoin l'un de l'autre et qu'ils désiraient avoir du profit. La survie de chaque individu n'était pas possible sans bonne entente et sans association (*müşâreket*). Et bien que [les hommes] eussent absolument besoin de se mêler et qu'ils fussent contraints d'être en contact [les uns avec les autres], la diversité des caractères et la différence entre les mœurs et les doctrines poussa certains à user de la violence, de la force, de la puissance et de la richesse pour vaincre les autres. Et comme il arrive toujours, le vainqueur désire passer le licol au cou du vaincu, il veut amener la plus grande partie de la production [des terres du vaincu] dans les terres qui sont en sa possession, il ne se soucie pas

de ses responsabilités, il souffre de la vanité de voir les autres se soumettre à lui et il est enclin à l'erreur [...] Afin de dissiper la confusion que fait régner l'obstination, d'arracher les racines de la dispute et de faire disparaître le désordre, des hommes de science et de sagesse sont indispensables, ainsi que des juges et des médecins distingués, lesquels, ayant l'esprit de la soumission aux lois, qui est l'orbite du gouvernement (*siyâset*), empêchent les individus de faire main basse sur le bien des autres et en défendant la jouissance des biens à ceux qui n'en sont pas les possesseurs légitimes, ils rétablissent les droits de tous les hommes. Pour cette raison, comme l'exigeait l'ordre du monde et l'aménagement de l'état des fils d'Adam, avec la volonté divine, dont l'utilité est sans fin, il fut indispensable de nommer sur la surface de la terre des califes, des sultans, des princes (*muluk*) et des monarques (*havâkin*). Grâce à la main forte de ces derniers les terres sont cultivées, les bandits et les injustes sont gouvernés (*siyâset etmek*) et les affaires des hommes sont ordonnées (*intizâm*). Le don du *devlet* et du sultanat [...] est accordé par la volonté divine à celui qu'elle souhaite²⁶.

Cette dernière phrase, qui renvoie à l'ancienne conception charismatique du *devlet* et du sultanat, ne suffit pas à masquer la nouveauté de la conception de la souveraineté développée dans ce passage. Loin d'être justifiée par le charisme du souverain, la souveraineté y est justifiée par la nécessité de la vie en société. Plus précisément, la souveraineté, l'existence sur la surface de la terre de califes, de sultans, de princes et de monarques est ici présentée comme nécessaire pour équilibrer les deux données fondamentales de la nature humaine: a) le besoin de vivre en société et b) le désir de la domination, qui rend insupportable la vie des faibles et entrave la vie en société.

Toute théorie de la nature humaine implique une vision de l'agencement du monde. L'agencement du monde qui correspond à la théorie de la nature chez Mûteferrika est développé dans son livre de conseils, d'où est extrait le passage suivant:

Les nombreuses tribus (*tavâif*), les différentes races (*ecnâs*) et nations (*ümem*) qui habitaient la surface de la terre aspiraient par nature à vivre avec cette sage loi [la loi de Dieu transmise par les Prophètes]. Ils se soumirent tous, bon gré mal gré, à ce besoin [de s'associer], approuvé par l'Omniprésent [Allah], et ils embrassèrent par vagues l'existence collective (*ictimâ' u ittihad*). En suivant la parole juste et en s'associant, sous les signes de la *charia* et de l'intelligence, toutes les communautés (*cemâ'at*) se soumirent à un prince (*melik*) et elles fondèrent de nombreux *devlet*

²⁶ *Tarih-i Naimâ*, op. cit., p. III-IV, la plus grande partie de ce passage est la reproduction littérale d'un passage de *Usulü'l-hikem*, op. cit., p. 128-129.

sur la Terre. Et elles donnèrent à leurs innombrables maîtres (*hâkim*) les noms de Calife, de Sultan, de Prince, de monarque, de César, etc²⁷.

En fondant la souveraineté, non plus sur le besoin d'ordre du monde, mais sur le besoin de vie sociale, Müteferrika dépeint un monde intégralement différent de celui des livres de conseils des XVI^e et XVII^e siècles. Ce monde n'est plus celui d'une humanité indivisible, soumise à l'unique souverain musulman désigné par Dieu; c'est un monde constitué par plusieurs communautés (*cemâ'at*), dont chacune est soumise à un maître, musulman ou chrétien, portant un titre différent. L'agencement de ce nouveau monde est caractérisé par la pluralité et, partant, la forme temporelle de cet agencement est caractérisée par la simultanéité, par le parallèle. Ce nouveau monde est un monde de communautés parallèles et de souverains parallèles. C'est, enfin, un monde de *devlet* parallèles, puisque le *devlet* n'est, pour Müteferrika, pas autre chose qu'une communauté soumise à un souverain.

Le lecteur a sans doute constaté que Müteferrika multiplie les concepts qui se réfèrent à l'état collectif de l'homme. Ceci est dû, d'un côté, aux besoins du style très achevé de sa prose, au besoin donc d'alternance de mots qui caractérise la prose ottomane en général. D'un autre côté, cette multiplication nous semble être également due à l'hésitation de l'auteur face à des concepts qui sont à cette époque en mutation. Arrêtons nous sur l'un de ces concepts, l'*ümme* (forme turque ottomane de l'arabe *'umma*), particulièrement intéressant, parce que son emploi dans le texte de Müteferrika fait état d'une sécularisation analogue à celle que subit à cette même époque le concept de *devlet*.

Jusqu'au début du XVIII^e siècle, le concept d'*ümme* figure notamment dans l'expression *'ümme-i Muhamed*: la communauté de Mahomet. L'*ümme* est donc un concept qui n'apparaît qu'au singulier – puisqu'il ne peut évidemment y avoir qu'une seule communauté de Mahomet. Or, comme nous venons de le voir dans le passage cité ci-dessus, ce concept est, au début du XVIII^e siècle, employé aussi au pluriel (*ümmem*, pluriel arabe du mot). L'*ümme* est employé au pluriel (*ümmem*) jusque dans le titre du livre de conseils de Müteferrika: *Principes sages pour l'ordre des 'ümme* (*Usulü'l-hikem fi nizâmi'l-'ümmem*). Ce titre est calqué sur celui d'un livre de conseils du XVII^e siècle, le livre d'Akhisari intitulé *Principes sages pour l'ordre du Monde* (*Usulü'l-hikem fi nizâmi'l-'âlem*).

²⁷ *Usulü'l-hikem, op. cit.*, p. 129–130.

Si Mütefferrika n'entend plus donner de conseils pour l'ordre du monde, c'est tout simplement parce qu'il ne s'adresse plus, comme les auteurs des livres de conseils du XVII^e siècle, au souverain du monde, le détenteur de l'unique *devlet*, mais au souverain d'un *devlet* parmi d'autres, au souverain d'une *'ümmet* (l'alternance entre la notion de *devlet* et d'*'ümmet* est typique du traité de Mütefferrika, tout comme de l'*Histoire de Na'ima* et du traité de Kâtip Çelebi²⁸ d'où vient la définition du *devlet* reprise consécutivement par Na'ima et Mütefferrika). Cette *'ümmet* n'étant qu'une *'ümmet* parmi d'autres, les principes qui régissent son ordonnancement ressemblent aux principes qui régissent l'ordonnancement des autres *'ümmet*, ce sont des principes *généraux*. À cette valeur générale des principes développés dans le traité correspond par ailleurs le pluriel du mot *'ümmet* dans le titre. Or, l'emploi du mot *'ümmet* au pluriel dans le titre du traité de Mütefferrika n'indique pas uniquement la généralité des principes exposés. Si les *'ümmet* au pluriel, si *toutes* les *'ümmet* y constituent l'objet de l'ordre dont il y est question, c'est aussi parce que l'ordre de chaque *'ümmet* particulière est influencé par l'ordre des autres *'ümmet*; c'est que l'ordre de chaque *'ümmet* particulière participe à un système plus général de rapports. Car, à partir du moment où le monde n'est plus celui d'une *'ümmet* unique, dominée par un souverain musulman, du moment où ce monde est un monde de différentes *'ümmet*, l'ordre de chacune de ces *'ümmet* dépend forcément de leur ensemble, il dépend du type de leurs rapports, de leur agencement. Le nouvel agencement du monde qui apparaît dans le traité de Mütefferrika, le nouvel « ordre » du monde, est défini par les rapports entre les différentes *'ümmet* ou, pour le dire autrement, par l'équilibre entre les nations. Car l'emploi du mot *'ümmet* chez Mütefferrika est parfaitement similaire avec l'emploi du mot nation par les penseurs occidentaux auxquels nous avons fait référence plus haut. Cette similarité n'est pas un simple effet de traduction, elle est l'effet d'une transformation radicale de la conception du monde, dont Mütefferrika et un certain nombre de ses contemporains font état. Nous pouvons conclure ainsi que pour un certain nombre de savants ottomans du début XVIII^e siècle, l'image du monde est complètement différente de celle de leurs homologues des siècles passés : le monde n'est plus celui d'une seule *'ümmet*-communauté des

²⁸ Cf. notre article, « *Devlet* et État », *art. cit.*, p. 400–405.

fidèles, il est un monde d'*ümme*t-nations, un monde défini par l'équilibre entre les nations, par l'ordre « inter-national ».

Revenons maintenant à l'analogie entre le glissement, au début du XVIII^e siècle, du concept de *devlet* et le glissement, dans le texte de Müteferrika, du concept d'*ümme*t. Cette analogie n'est pas une originalité de Müteferrika, ni de ceux parmi les savants ottomans de la même époque qui partagent sa vision du monde. Elle constitue un phénomène très général, à savoir que l'image du monde comme un équilibre des nations est concomitante en Europe occidentale avec l'apparition du concept d'État, que ce dernier concept émerge de pair avec l'idée d'un monde inter-national. À regarder même plus attentivement, l'idée d'équilibre entre les nations qui émerge vers la fin du XVI^e et le début du XVII^e siècles en Europe occidentale, est liée à l'apparition d'une nouvelle conception de la souveraineté, dont est également issu le concept d'État. Cette nouvelle conception occidentale de la souveraineté émerge à l'époque qui suit les grandes guerres qui ont dévasté l'Europe du XVI^e et de la première moitié du XVII^e siècles, à l'époque donc de la signature des traités de Westphalie et de la formation de l'idée d'un équilibre européen. Ainsi, cette nouvelle idée de la souveraineté apparaît comme l'idée d'une souveraineté relative, d'une souveraineté limitée depuis l'extérieur, par la souveraineté des autres souverains. Par là même, par sa relativité assumée, par son détachement donc du modèle impérial, la souveraineté qui suit en Europe le traité de Westphalie est une souveraineté sécularisée, qui n'est plus légitimée par la désignation divine, par le charisme du souverain – charisme institutionnalisé au sein d'une dynastie impériale²⁹. Cette nouvelle souveraineté est maintenant légitimée par le bien public, ou bien de la nation, de même que par les besoins de l'État. Ces deux concepts se croisent, à l'intérieur des mêmes théories, qui résultent de la limitation de la souveraineté depuis l'extérieur, comme conséquence de la dénégation du principe de souveraineté impériale. Plus particulièrement, le concept moderne d'État émerge justement lorsque la souveraineté prend pour objet la nation, lorsque, à l'inverse, la notion de nation est définie par la souveraineté. Or, même si la référence de la souveraineté à la nation, ou au peuple, peut être sporadiquement

²⁹ Cf. Michel Foucault, *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, Paris, Hautes Études-Gallimard-Seuil, 2004.

attestée pour la royauté médiévale³⁰ – notamment dans les cas de la France et de l'Angleterre où la royauté, d'origine féodale, ne prend pas appui sur le modèle impérial –, ce n'est qu'après les traités de Westphalie, avec la formation de l'équilibre européen, que ce modèle est généralisé, que les limites de la souveraineté sont conçues comme étant des limites des nations. C'est à cette époque que le concept de nation – qui avait par ailleurs eu une grande importance au sein de la réforme protestante – est pris en charge par la souveraineté, dans ses formulations juridiques et philosophiques. Cette prise en charge de la nation par la souveraineté a eu comme conséquence de faire de ce dernier concept une réification de la souveraineté – ce dont témoigne notamment la *République* de Bodin³¹. C'est à ce même mouvement conceptuel que participe l'émergence du concept d'État, qui est justement le concept du pouvoir qui correspond à la prise en charge du concept de nation par la souveraineté. C'est pour cette raison que le concept d'État constitue un amalgame de ces deux choses, de la nation et de la souveraineté sur la nation, qu'il a deux faces, dont l'une est occupée par le souverain et l'autre par la nation qui est « réunie » sous sa domination. L'État est le concept d'une souveraineté sécularisée, d'une souveraineté qui ne s'exerce plus sur le monde mais sur la nation, sur *une* nation parmi d'autres, c'est le concept d'une souveraineté limitée, par d'autres souverainetés qui s'exercent sur d'autres nations, d'une souveraineté régie par les rapports, par l'équilibre entre toutes ces souverainetés, par l'équilibre entre toutes ces nations. L'État est ainsi le concept d'une souveraineté soumise à un agencement : l'agencement des souverainetés exercées sur les différentes nations, le rapport de force entre les différents États. Ce rapport de force est celui de la diplomatie, qui a pour mission de faire prendre à ce rapport une forme durable : celle de l'équilibre européen. En d'autres mots, l'État est le concept du pouvoir qui correspond à l'agencement « international », à l'agencement diplomatique de la souveraineté.

À l'idée d'un agencement des différentes *ümme*t – on peut dire de différentes nations – participe également le nouveau concept de *devlet*, qui émerge au début du XVIII^e siècle. Ce concept est également

³⁰ Cf. Nicolas Offenstadt, *Faire la paix au Moyen Âge*, Paris, Odile Jacob/Histoire, 2007.

³¹ Cf. Olivier Beaud, *La puissance de l'État*, Paris, PUF, 1994, p. 109-130.

un concept à deux faces, dont l'une est l'*'ümme*t, une *'ümme*t parmi d'autres, et l'autre le souverain de l'*'ümme*t, qui est également un souverain parmi d'autres. Ce *devlet* est également un concept sécularisé, il n'est plus un et unique *devlet*-charisme, accordé par Dieu à un et unique souverain, mais un *devlet-'ümme*t, un *devlet*-nation, un concept du pouvoir exprimant la souveraineté d'un prince sur une *'ümme*t – une souveraineté de ce monde, parce que limitée par la souveraineté d'autres princes sur d'autres *'ümme*t. Le *devlet* du XVIII^e siècle est également le concept d'une souveraineté soumise à un agencement, l'agencement de différentes souverainetés sur différentes *'ümme*t, le rapport entre ces différentes *'ümme*t. C'est justement ce rapport qui constitue le sujet du traité de Müteferrika, «l'ordre des nations» dont il est question dans le titre et dont il s'agit d'exposer les «principes» dans le traité.

Revenons maintenant au rapport du concept de *devlet* avec le nouveau concept d'histoire qui a fait son apparition dans la première moitié du XVIII^e siècle. Nous avons dit plus haut que le concept d'histoire (*târih*) a suivi l'évolution du concept majeur du pouvoir qu'est le *devlet*. L'histoire constitue en fait la dimension temporelle du concept de *devlet*, elle est directement soumise à ce concept du pouvoir et à son évolution. L'«histoire» est également soumise au rapport de domination dont le concept de *devlet* constitue l'expression: la souveraineté. Le nouveau concept d'histoire est soumis au système de rapports qui définit la nouvelle conception de la souveraineté: l'agencement des différentes souverainetés sur différentes *'ümme*t-nations, l'équilibre des puissances. Dès lors, l'histoire du très haut *devlet*, n'est plus une histoire indépendante, elle participe elle aussi à un agencement: l'agencement des histoires des différents *devlet*-États ou des différentes *'ümme*t-nations.

Une différence fondamentale du traité de Müteferrika par rapport à ceux de ses prédécesseurs des XVI^e et XVII^e siècles est que les causes du désordre – et corrélativement les principes de l'ordre – des affaires du très haut *devlet* ne sont pas à chercher uniquement dans les attitudes de ses dignitaires, les piliers du *devlet*, lesquels, en usurpant illégalement une partie de la souveraineté du sultan, en feraient mauvais usage; les causes du désordre et les principes de l'ordre sont à chercher aussi – et surtout – à l'extérieur de ce système dans le rapport de forces entre les différentes nations, et notamment dans la transformation de ce rapport de forces par les nations chrétiennes.

Dans la préface de son traité, Müteferrika dit en avoir puisé les « idées créatives » dans des livres d'histoire (*kütüb-i tevârih*), qui racontent « les péripéties des nations passées »³² (*'ümmem-i sâlife sergüzeştleri*). Or, quelques lignes plus bas, l'auteur nous apprend que les péripéties des nations passées qui l'ont intéressé ne concernent pas uniquement les nations musulmanes, mais qu'il a étudié longuement en langue latine, qui lui est familière, des livres des nations chrétiennes, « aussi bien des livres d'histoire, que des recueils de règlements concernant l'ordonnement de leurs armées et des traités sur les affaires importantes qui sont liées à la guerre (*harb*) et aux batailles (*kitâl*) »³³. Toujours suivant l'exposé de l'auteur, son intérêt « spécial » pour l'étude de ces livres est justifié par le fait qu'on voit « depuis un certain temps, les nations chrétiennes (*tavâif-i nasâra*) – qui sont une communauté (*millet*) totalement infortunée, peu nombreuse et d'une nature très faible, par rapport au peuple musulman – se répandre dans le monde, occuper (*'istîlâ*) autant de pays et leurs armées remporter la victoire face au très haut et victorieux *devlet ottoman* »³⁴. L'auteur est donc animé par le désir d'appréhender (*fehem ü 'idrâk*) les causes (*'esbâb*) de ce fait, d'étudier les instruments (*'âlât*) dont se servent les nations chrétiennes pour arriver à ce résultat, de « comprendre (*'ittîlâ*) et de transmettre (*'intikâl*) [dans les terres ottomanes] ce savoir étranger (*hikmet-i garîbe*) »³⁵.

Dans cette partie de l'introduction du traité de Müteferrika, on touche enfin à l'aspect pratique de la conception de l'histoire de l'auteur. Pour les auteurs des livres de conseils des XVI^e et XVII^e siècles, les histoires étaient utiles pour en déduire les principes sages de l'ordre du monde. Müteferrika se penche sur les histoires pour formuler les principes de l'ordre, non plus du « monde », mais des nations. Or, cet ordre des nations, qui est notamment, comme nous l'avons vu plus haut, l'ordre de chaque nation, est aussi conçu comme étant soumis aux rapports entre les différentes nations. Pour comprendre les principes de l'ordre du *devlet ottoman*, Müteferrika se sent ainsi obligé d'étudier non pas seulement – comme le faisaient ses prédécesseurs – l'histoire des souverains musulmans, mais aussi – et surtout – l'histoire des

³² *Usulü'l-hikem, op. cit.*, p. 125.

³³ *Ibid.*, p. 126.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

nations chrétiennes. Car, l'histoire du très haut *devlet* est prise dans un rapport, le rapport entre les histoires des différents *devlet*, entre les différentes nations qui est, avant tout, un rapport de force. Ainsi l'utilité de l'histoire ne consiste plus à puiser des exemples dans les actes des sultans du passé pour rétablir à leur image l'ordre du monde, mais au fait d'étudier ce rapport de force parmi les nations, pour en saisir les causes afin de pouvoir le modifier au profit de *sa* nation, ou de *son* État – en l'occurrence le très haut *devlet* ottoman. En d'autres termes, Müteferrika assigne l'histoire à une souveraineté qui est prise dans le rapport de force entre souverainetés différentes sur des nations différentes; cette nouvelle souveraineté est exprimée dans le concept d'État. Ainsi la nouvelle conception de l'histoire est le corrélat d'une souveraineté qui n'est plus définie uniquement par la domination du souverain mais également par les limites posées à cette domination par les dominations des souverains étrangers. La nouvelle histoire est également définie par son rapport aux histoires des nations étrangères. Ce rapport est constitutif de la nouvelle notion de l'histoire qui participe à un agencement d'histoires, non pas successives dans le temps, comme c'était le cas des histoires des sultans, mais parallèles dans le temps et successives dans l'espace, d'histoires territorialisées qui interagissent mutuellement, qui sont influencées l'une par l'autre dans un système de rapports.

LE NOUVEAU CONCEPT D'HISTOIRE COMME RÉSULTAT DE
L'«INTERNATIONALISATION» DE LA GUERRE ET DE LA PAIX

Müteferrika a étudié les livres d'histoire et les traités militaires des nations chrétiennes afin de comprendre les causes de la supériorité de ces nations dans la guerre. Ses conseils avaient pour objectif d'expliquer cette supériorité, d'identifier ses secrets, afin de donner au très haut *devlet* ottoman la possibilité de faire face aux nations chrétiennes. La première partie du traité est ainsi consacrée à l'art militaire des Occidentaux et aux réformes qui permettraient à l'armée ottomane de se l'approprier, pour redevenir efficace sur les champs de bataille. Le type du rapport entre le *devlet* ottoman et les nations chrétiennes qui intéresse Müteferrika est donc le rapport militaire; ce n'est pas un rapport entre deux adversaires, un simple rapport de force qui se consume dans une campagne, mais un rapport entre plusieurs acteurs: entre le très haut *devlet* et les nations chrétiennes. Ce rapport est inscrit dans

un agencement « international » l'agencement international qui détermine à cette époque la guerre est celui de la diplomatie.

Pour comprendre comment les dignitaires ottomans expérimentent cette nouvelle réalité de la guerre, il faut se situer dans le contexte historique du début du XVIII^e siècle, marqué par la signature du traité de Karlowitz (1699), qui a mis fin à une guerre de seize ans pendant laquelle l'armée ottomane a dû affronter un adversaire inhabituel : la *Sacra Ligua*, une coalition entre l'Autriche, Venise, la Pologne et la Russie. Cette guerre a constitué une expérience sans précédent pour l'armée ottomane n'ayant livré auparavant que des guerres sur un « unique front » face à un « unique ennemi »³⁶. Or l'armée ottomane doit désormais combattre sur quatre fronts, face à quatre armées différentes, ce qui la conduit à subir la plus importante défaite de son histoire militaire jusqu'à cette époque. Cette guerre marque sans doute un tournant pour le prestige militaire du Grand Turc en Occident, en même temps que pour l'idée que les serviteurs du sultan se faisaient de leur armée. L'ancienne arrogance a maintenant cédé la place à une attitude plus sceptique, qui se reflète par exemple dans la remarque de Müteferrika que « depuis un certain temps, on voit les nations chrétiennes remporter la victoire face au très haut et victorieux *devlet* ottoman ».

Selon Rhoads Murphey, le facteur le plus décisif de la défaite n'était pas les avancées militaires ou technologiques des armées occidentales, mais les nouvelles données diplomatiques « qui ont placé l'armée ottomane devant un adversaire (ou un groupe d'adversaires) mieux organisé, mieux financé et plus déterminé que ceux qu'elle avait connus pendant le siècle et demi de son histoire en tant que force danubienne »³⁷. L'armée ottomane a été confrontée, à la fin du XVII^e siècle, au fait que l'activité militaire des armées européennes était passée de l'action individuelle à l'action coordonnée, sur une échelle sans précédent. En d'autres termes, l'armée ottomane a été confrontée au mariage entre la diplomatie et la guerre, qui remplaçait la guerre dans un système de rapports : les rapports « internationaux ». Elle a été *prise* dans ce système de rapports, dans cet agencement diplomatique de la guerre, conçu comme une affaire internationale.

³⁶ Rhoads Murphey, *Ottoman Warfare, 1500–1700*, Londres, Routledge, 2003, p. 9.

³⁷ *Ibid.*, p.10.

Or, ce rapport diplomatique ne déterminait pas uniquement la guerre, il déterminait en même temps, et de façon encore plus probante, la paix. Les souverains chrétiens qui s'associaient pour faire la guerre, s'associaient également – par le biais de leurs représentants, les diplomates – lors de conférences « internationales », qui se tenaient dans une grande solennité et selon un nouveau protocole, pour faire la paix. La paix sortait, elle aussi, de l'ancien contexte des rapports biparties, pour entrer dans celui des négociations complexes entre plusieurs acteurs. Les décisions concernant la paix ne résultaient plus simplement du champ de bataille, elles étaient également le résultat de la transposition symbolique des rapports de force martiaux dans le champ de la décision diplomatique.

En examinant la durée de validité des traités des sultans ottomans avec les Habsbourg, Gilles Veinstein constate que des traités de paix de cinq à huit ans au XVI^e siècle, on passe à des traités de vingt ans au XVII^e, après le traité de Zsitvatorok (1606), à vingt-cinq ans avec Karlowitz (1699), vingt-quatre avec Passarowitz (1718), vingt-sept avec le traité de Belgrade (1739), pour arriver en 1747, pour la première fois, à un traité perpétuel (un autre traité perpétuel fut également le traité russo-ottoman de Belgrade en 1739)³⁸. L'auteur conclut qu'à cette époque est rompu le lien des traités ottomans avec le principe islamique du *sulh* (trêve) « sous l'effet de l'occidentalisation forcée de la diplomatie ottomane »³⁹. En fait, au XVIII^e siècle, la notion de *sulh* cesse d'être un synonyme de trêve pour devenir un synonyme de paix. Il ne fait aucun doute que cette transformation est due à l'association forcée du sultanat ottoman à la diplomatie européenne, définie depuis la fin du XVI^e siècle par le concept d'équilibre des puissances. Cette association n'est pas un fait ponctuel, mais un processus qui commence avec le traité de Karlowitz, pour être définitivement assumé par les dignitaires du sultanat avec celui de Küçük Kaynarca (1774).

C'est vers cette époque qu'un dignitaire ottoman, anonyme, rédige un traité intitulé *Une explication de la balance des affaires étrangères relatif à l'Europe*, écrit très probablement en 1774, avant la campagne

³⁸ Gilles Veinstein, « La diplomatie ottomane en Europe. I. Les fondements juridiques », Résumé des cours de 2005–2006 au Collège de France (Histoire turque et ottomane) document pdf, www.college-de-france.fr, p. 739.

³⁹ *Ibid.*

de cette même année et le traité de Küçük Kaynarca qui s'en est suivi⁴⁰. L'auteur commence son traité en expliquant que, de la même façon que Soliman a élaboré des lois pour le *devlet* ottoman, d'autres groupes (*gürüh*) d'hommes ont, pendant ces cent dernières années, inventé des lois pour la mise en ordre des affaires étrangères, spécialement en Europe. Le sujet du traité est le choix d'un médiateur, parmi des pays ayant une grande tradition diplomatique comme la France, les Provinces Unies et l'Angleterre, pour la négociation de paix entre les Empires russe et ottoman, jugée par l'auteur absolument nécessaire.

Dans ce contexte d'association forcée à l'équilibre des puissances, de prise en compte des nouvelles conditions « internationales » régissant la guerre et la paix, se forme la nouvelle notion ottomane de *devlet* de même que l'ancienne conception charismatique de la souveraineté se transforme en une conception de la souveraineté fondée sur l'État. Dans ce contexte émerge également une nouvelle notion d'histoire, soumise, en quelque sorte, à la nouvelle notion de *devlet*. Cette notion d'histoire, soumise à l'État, reste à peu près la même aujourd'hui. Car l'ordre « international » qui l'a engendré est devenu depuis notre propre système de pouvoir. Ceci n'était évidemment pas encore le cas du monde ottoman du XVIII^e siècle. L'« ordre international » n'était alors qu'une représentation du monde à la disposition de quelques savants. Il en est de même pour les concepts de *devlet*-État et d'*ümme*-nation que nous voyons apparaître dans les écrits d'un certain nombre d'auteurs de cette époque, ainsi que pour le nouveau concept d'histoire qui leur est associé. Tous ces concepts suivent le mouvement d'une grande transformation : l'annexion de cette configuration du pouvoir au rapport de force européen. Cette transformation est d'abord sentie comme une limitation depuis l'extérieur de cette configuration du pouvoir. Elle modifie son rapport à la guerre et affecte par ce biais sa théorie de la souveraineté, le statut universel et charismatique de son souverain. Le souverain ottoman devient dès lors de plus en plus le souverain du *devlet* (dans sa nouvelle signification). Ce *devlet*, qui n'est plus le charisme métaphysique du souverain mais le fondement sécularisé de la souveraineté, aura sa propre histoire, une histoire qui participe à l'agencement des histoires parallèles des différents États à

⁴⁰ Virginia H. Aksan, « Ottoman Political Writing, 1768–1808 », *International Journal of Middle East Studies*, vol. 25, 1993, p. 53–69, réédité dans *Id.*, *Ottomans and Europeans: Contacts and Conflicts*, Istanbul, Isis, 2004, p. 36.

l'histoire mondiale. Au XVIII^e siècle, ce mouvement est visible surtout dans un certain nombre d'écrits. Ce n'est qu'au XIX^e – lorsque l'intégrité et même la survie de l'Empire ottoman deviendra un objet de l'équilibre de puissances – qu'il commencera à avoir des implications dans les rapports pratiques de la souveraineté. Ainsi ce que nous venons d'étudier est bien l'origine d'un régime conceptuel qui, n'ayant pas d'influence pratique à l'époque de son apparition, gagne de plus en plus en importance dans les deux siècles suivants, lorsque les conditions qui ont présidé à sa naissance se généralisent.

LE TEMPS DES ALMANACHS OTTOMANS :
USAGE DES CALENDRIERS ET TEMPS DE L'HISTOIRE*
(1873–1914)

ÖZGÜR TÜRESAY

Les almanachs ottomans constituent une source exceptionnelle pour la recherche en histoire culturelle et intellectuelle, en histoire des mentalités et surtout pour l'histoire des conceptions du temps ; une source restée, jusqu'à ce jour, négligée par les historiens. Il n'existe en effet encore aucune étude synthétique sur ce genre de publication, encore moins de catalogue fiable¹. Leur nature équivoque – généralement visible dans la multiplicité des appellations utilisées telles que « almanach », « annuaire » ou « calendrier » – y est sans doute pour quelque chose. Dans le cas ottoman, la pluralité et l'interchangeabilité de ces dénominations rendent le corpus en question encore plus ambigu.

Quatre mots sont utilisés en turc ottoman de la fin du XIX^e siècle pour désigner les almanachs. Le premier, *sâlnâme*, d'origine persane, apparaît dans les titres de tous les annuaires officiels, qu'il s'agisse d'annuaires généraux, provinciaux ou consacrés à un domaine d'activité précis tels l'économie, le commerce, l'éducation, etc. Signifiant littéralement « annuaire », *sâlnâme* était également utilisé pour désigner les almanachs. Le deuxième terme, *almanak*, d'origine sémitique ou

* Cette étude a été effectuée avec le soutien de la Commission des recherches scientifiques de l'Université Galatasaray. Je tiens à remercier tout particulièrement Emin Nedret İşli, bouquiniste stambouliote, qui m'a donné accès à sa remarquable collection d'almanachs, de calendriers et d'agendas.

¹ Le seul catalogue existant est celui de Hasan Duman, *Osmanlı Sâlnâmeleri ve Nevsâlleri*, 2 vol., Ankara, Enformasyon ve Dokümantasyon Hizmetleri Vakfı, 2000. L'éditeur a préparé ce catalogue volumineux à partir des almanachs et annuaires intitulés *sâlnâme* ou *nevsâl*, donc en excluant – en principe, mais pas toujours – les almanachs intitulés *takvîm* (calendrier). Or, c'est justement ce dernier mot qui apparaît le plus fréquemment dans les titres des almanachs. Pour quelques informations sur les almanachs en turc ottoman, on pourra consulter les articles « Sâlnâme » et « Takvîm » dans Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, vol. III, İstanbul, MEB, 1993, respectivement p. 105–106 et 387–388 et surtout Server R. İskit, *Türkiye'de Neşriyat Hareketleri Tarihine Bir Bakış*, Ankara, MEB, 2000 [1939], p. 232–239, qui donne la liste la plus complète des almanachs existants.

grecque², mais emprunté au français au XIX^e siècle, apparaît rarement dans les titres mais semble être plus répandu dans l'usage quotidien et dans les textes inclus dans les almanachs. Le troisième terme, *nev-sâl*, d'origine persane lui aussi, veut dire littéralement «nouvel an». Il est utilisé surtout pour désigner les almanachs grand format. Enfin, le dernier, *takvîm*, d'origine arabe, signifie «calendrier». Ce sont ces deux derniers termes qui sont les plus fréquents dans les titres des almanachs. Le mot *takvîm* est particulièrement problématique : tout en étant utilisé pour désigner le calendrier officiel de l'Empire – publication en petit format ne contenant que le calendrier lunaire de l'hégire (*hicrî kamerî*) et le calendrier financier ottoman (*mâlî* ou *rûmî*) –, et autres publications similaires préparées par des particuliers, il est aussi largement utilisé pour désigner un almanach proprement dit.

Cette abondance terminologique résulte plutôt de la richesse de la langue ottomane que d'une certaine confusion des intellectuels ottomans concernant les deux genres de publication, au demeurant assez proches, les annuaires et les almanachs³. Les annuaires comportent, outre le calendrier de l'année, des statistiques et des renseignements officiels. Les almanachs contiennent eux aussi une partie consacrée au calendrier, mais à la différence des annuaires, ils contiennent des anecdotes, des histoires curieuses, divers articles de vulgarisation, des biographies, des renseignements pratiques (tels que des conseils pour l'agriculture et la médecine par exemple), des prédictions météorologiques, des informations astronomiques, des maximes, des proverbes, etc. Ils contribuent aussi à la vulgarisation des nouvelles techniques et des nouvelles connaissances auprès du grand public. En d'autres termes, ce sont des «livres pour tous les jours», des outils du quotidien visant à instruire et à divertir⁴. C'est ce second genre de publication, c'est-à-dire les almanachs, qui constitue notre corpus.

² Voir l'article «Takvîm», *The Encyclopædia of Islam*, X, nouvelle éd., Leyde, Brill, 2000, p. 145–147.

³ Notons que les éditeurs ottomans ont une très fine connaissance de ces genres de publication, notamment des almanachs et annuaires français. Ainsi, un des premiers almanachs ottomans contient un historique des almanachs et annuaires européens, voir Ebüzziya Tevfik, «*Almanach. Almanak nedir?*» et «*Annuaire: Sâlnâme*», dans *Rebî-i mâ'rifet*, [1^e année], Istanbul, Mihrân Matbaası, [1880], p. 13–24 et 25–27.

⁴ Sur les couvertures des almanachs Hachette, qui commencent à paraître à la fin du XIX^e siècle, figure toujours un sous-titre qui exprime bien la nature vulgarisatrice de ce genre de publication : *Petite encyclopédie populaire de la vie pratique*.

Après avoir rapidement replacé les almanachs ottomans d'abord dans le contexte historique général, et ensuite dans le contexte éditorial ottoman, nous allons les examiner du point de vue de l'histoire des conceptions du temps, c'est-à-dire l'analyse des transformations des manières de représenter le temps. Et cela, principalement à deux égards. Nous allons nous focaliser, dans un premier temps, sur les types et usages des calendriers, ainsi que sur les différents styles adoptés pour le début d'année dans ces almanachs. Nous allons ensuite aborder la question du temps de l'histoire à travers les différents systèmes de datation que l'on y rencontre, c'est-à-dire les ères et leur usage dans les chronologies et dans le corps textuel.

Nous laisserons de côté deux autres volets de l'histoire de la conception du temps : les différentes façons de compter les heures dans la société ottomane, *alla turca* (« à la turque ») et *alla franca* (« à la franque »)⁵, et l'aspect « agenda » des almanachs, c'est-à-dire leur usage pour l'organisation individuelle de l'avenir proche⁶.

⁵ Selon l'heure à la turque, le jour commence avec le coucher du soleil ; selon l'heure à la franque, il débute à minuit.

⁶ Le premier volet, la diversité des façons de compter les heures, constitue une question complexe qui mériterait et nécessiterait une étude à part. Voir Doğan Gündüz, « Alaturka Saatten Alafranga Saate Geçiş. Osmanlı'nın Mekanik Saatle Buluşması », *Istanbul*, n° 51, octobre 2004, p. 120–126. Les éditeurs des almanachs étudiés ici se plaignent fréquemment des problèmes quotidiens causés par la discordance des heures *alla turca*. Dans l'introduction de l'un de ces almanachs, après une fine analyse de la question, est proposée l'adoption définitive et exclusive de la façon de compter les heures à la franque ; voir « Mukaddime », *1310 sene-i mâliyyesine mahsûs Takvîm-i cedîd*, Dersââdet, Matbaa-i osmâniyye, 1311/1894 (sauf indication contraire, les dates d'édition sont données selon le calendrier lunaire de l'Hégire), p. 2–17. Le Japon avait adopté l'heure occidentale en 1873 : Nishimoto Ikuko, « The 'Civilization' of Time: Japan and the Adoption of the Western Time System », *Time & Society*, vol. 6 (2/3), 1997, p. 237–259. L'auteur de cette introduction n'est autre que le célèbre mathématicien, Salih Zeki, qui sera en 1913 le représentant ottoman au congrès international tenu à Paris pour la fondation du Bureau international de l'heure. L'Empire ottoman adopta officiellement l'heure de Greenwich en octobre 1913, tout en conservant la façon de compter à la turque. Une loi de la République, datée du 26 décembre 1925, déclarera que l'heure à la franque est la seule façon officielle de compter les heures. Voir Doğan Gündüz, *art. cit.*, p. 125–126. Quant au second volet, celui-ci concerne l'organisation individuelle du temps, ou pour mieux dire l'individualisation du temps, et peut revêtir une importance centrale pour la recherche dans l'histoire des mentalités. La plupart de ces almanachs sont clairement destinés, entre autres, à remplir une fonction d'aide-mémoire. Ainsi, la majorité d'entre eux comportent des pages destinées à la tenue des comptes (revenus et dépenses) et/ou des larges colonnes vides, insérées dans les pages du calendrier, comme des cases quotidiennes réservées à la prise des notes personnelles. Les almanachs étudiés ici sous d'autres angles constituent donc une source importante par cet aspect « agenda ».

LE CONTEXTE HISTORIQUE : L'EMPIRE OTTOMAN ET LES
TEMPORALITÉS EUROPÉENNES

L'intensification des rapports entre l'Empire ottoman et les pays européens, au XIX^e siècle, provoque l'introduction des formes temporelles occidentales dans l'Empire. Le cas de l'Empire ottoman n'est guère spécifique: il s'inscrit dans un processus historique que l'on peut appeler l'occidentalisation des repères temporels à l'échelle mondiale. Les sociétés extra-européennes qui subissent l'influence et la prédominance économique et politique de l'Occident au XIX^e siècle se trouvent également exposées aux rythmes et formes temporels de l'Europe⁷.

Dans l'Empire ottoman, d'une part, les deux façons de compter les heures commencent à co-exister, d'abord dans l'administration et ensuite dans la société. L'alliance de l'Empire avec la Grande-Bretagne et la France pendant la Guerre de Crimée (1853–1856) pose pour la première fois la question de la concordance des heures. L'introduction des lignes de télégraphe, la construction des chemins de fer, et surtout le développement des transports publics dans la capitale – pensons aux lignes maritimes sur le Bosphore – sont les principaux facteurs qui font de la concordance des heures une question pratique quotidienne dans la seconde moitié du XIX^e siècle⁸. D'autre part, le calendrier grégorien, de plus en plus utilisé, commence à faire partie intégrante des références temporelles ottomanes. En ce qui concerne le temps de l'histoire, l'ouverture des élites ottomanes à la pensée européenne, notamment à travers les activités croissantes de traduction, exerce une influence similaire. L'ère grégorienne entre dans les livres et manuels d'histoire,

⁷ Comme dans d'autres domaines du processus de modernisation, l'occidentalisation des conceptions japonaises du temps offre des possibilités de comparaison très pertinentes avec le cas ottoman. Notons que le Japon a aussi adopté le calendrier grégorien en 1873. Sur le cas japonais, à part l'article sus-mentionné de Nishimoto Ikuko, on peut aussi se reporter à Shingo Shimada, «Social Time and Modernity in Japan: An Exploration of Concepts and a Cultural Comparison», *Time & Society*, vol. 4 (2), 1995, p. 251–260.

⁸ Mais il ne s'agit pas d'un problème uniquement pratique pour la société ottomane. Il s'agit aussi d'une question culturelle et identitaire de premier ordre: la façon de compter les heures affecte directement la façon de vivre, prédéterminant le rythme de la vie quotidienne. Pour deux témoignages très révélateurs à cet égard, voir Ahmet Haşim, «Müslüman Saati», dans *Bütüün Kitapları*, Istanbul, Oğlak Yayınları, 2004, p. 219–222 (ce texte avait paru pour la première fois dans son *Gurebâhâne-i Laklakân* en 1928; voir *infra* la traduction de cet essai, p. 000) et Falih Rıfki, «Eski Saat», dans son *Eski Saat 1917–1923*, Istanbul, Akşam Matbaası, 1933, p. 13–24 (ce texte a été publié pour la première fois en 1918). Je dois cette dernière référence à Ahmet Kuyaş.

s'utilise dans les écrits ayant une dimension historique. L'apparition des almanachs en turc ottoman s'insère dans ce contexte historique de la seconde moitié du XIX^e siècle. Mais pour mieux appréhender le phénomène, il faut le replacer également dans un contexte plus spécifique : le contexte éditorial des dernières décennies du XIX^e siècle.

L'ESSOR DES ALMANACHS OTTOMANS : LE MONDE ÉDITORIAL
DES ANNÉES 1880

On le sait, l'imprimerie a été très tôt introduite sur les terres ottomanes par les Juifs sépharades, juste après son invention en Europe, en 1493. Cependant, pour plusieurs raisons – principalement d'ordre socio-économique –, il faudra attendre la seconde moitié du XIX^e siècle pour qu'elle ait un véritable impact sur la société ottomane. C'est l'apparition de la presse privée qui joue un rôle central dans ce domaine. Des années 1860 jusqu'au début des années 1870, les imprimeries ottomanes vivent en effet de la publication de périodiques, de journaux quotidiens ou de revues⁹. C'est dans la seconde moitié des années 1870 que les imprimeries ottomanes commencent à élargir leur domaine d'activité¹⁰. Des conditions indispensables à la commercialisation du livre ne sont réalisées, dans l'Empire, qu'à cette époque. Des générations successives de diplômés des écoles impériales civiles ouvertes entre 1859 et 1870, telles l'École civile d'administration (*Mekteb-i Mülkiyye*), l'École normale (*Dârülmüallimîn*), l'École civile de médecine (*Mekteb-i Tibbiyye*) et l'École normale pour les filles (*Dârülmüallimât*), constituent un public assez large qui augmente la demande d'imprimés et de livres. Le livre commence alors à remplacer progressivement le journal. D'autre part, l'établissement de la censure hamidienne rend le journalisme politique de plus en plus difficile, puis finalement impossible. Ce qui pousse les hommes de lettres ottomans à

⁹ Orhan Koloğlu, «La formation des intellectuels à la culture journalistique dans l'Empire ottoman et l'influence de la presse étrangère», dans Nathalie Clayer, Alexandre Popovic et Thierry Zarcone (éds.), *Presse turque et presse de Turquie*, Istanbul-Paris, ISIS, 1992, p. 124–141.

¹⁰ On pourrait consulter les travaux de Johann Strauss : «Les livres et l'imprimerie à Istanbul (1800–1908)», dans Paul Dumont (éd.), *Turquie livres d'hier, livres d'aujourd'hui*, Strasbourg-Istanbul, Isis, 1992, p. 5–24 et «*Kütüp ve Resail-i Mevkute* : printing and publishing in a multi-ethnic society», dans Elisabeth Özdalga (éd.), *Late Ottoman Society. The Intellectual Legacy*, Londres et New York, Routledge Curzon, 2005, p. 225–253.

changer d'orientation et à diversifier leur production culturelle. L'essor des almanachs en turc ottoman s'insère dans ce changement du climat politique, dans ce processus de redéfinition des rapports de force entre les sphères politique et culturelle.

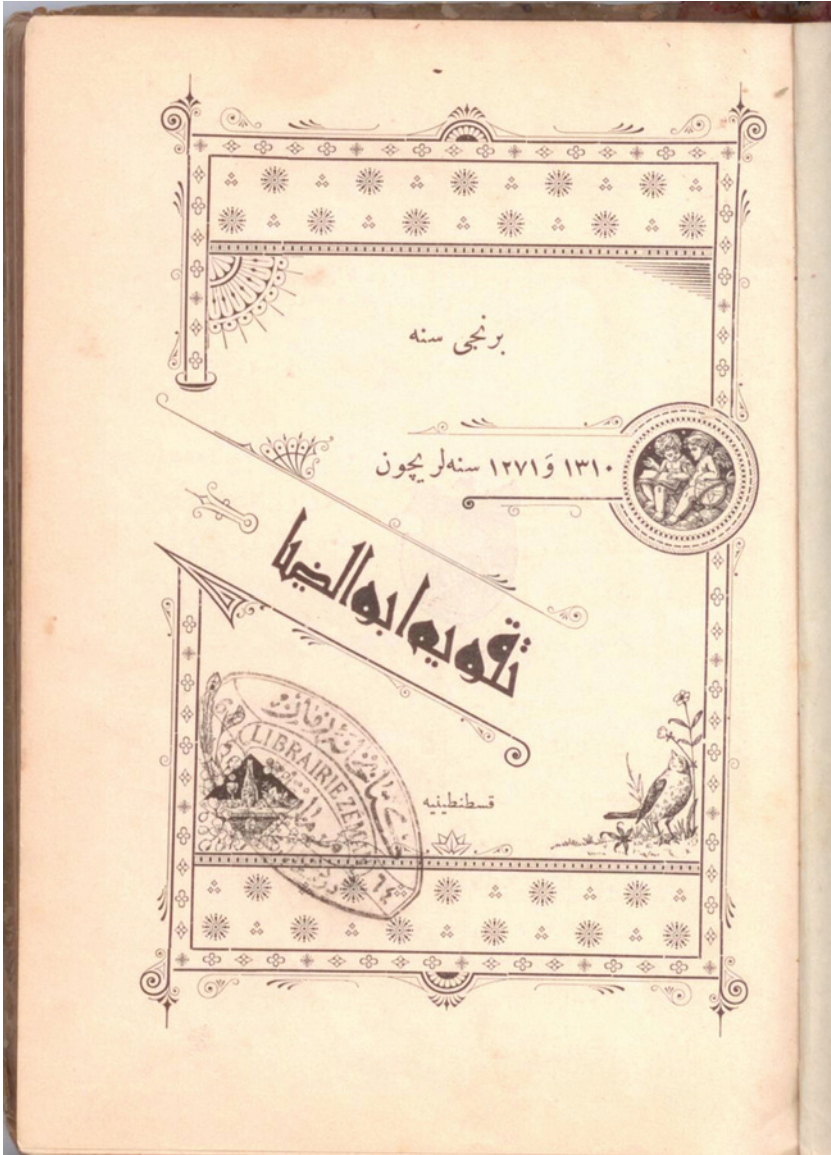
Le premier annuaire officiel ottoman (*Sâlnâme-i devlet-i âliyye-i osmâniyye*) apparaît en 1847. Les annuaires officiels se multiplient ensuite et se spécialisent. Pour les premiers almanachs, il faut attendre les années 1870. Un jeune journaliste, Ebüzziya Tevfik (1849–1913), joue un rôle pionnier dans ce domaine en publiant en 1873 le premier almanach privé *Sâlnâme-i Hadîka*¹¹; il s'agit d'un recueil d'articles parus au cours de l'année précédente dans son propre journal *Hadîka*. Dès le début du règne du sultan Abdülhamid II, Ebüzziya renonce au journalisme politique et se consacre à la fondation d'une imprimerie moderne. Il publie, en 1879–1880, deux autres almanachs, *Sâlnâme-i Ebüzziya* et *Sâlnâme-i Kamerî*. Enfin, toujours en 1880, il lance la collection des almanachs Ebüzziya¹².

Vers la fin des années 1880, le succès éditorial de la collection Ebüzziya commence à inciter d'autres éditeurs à publier des almanachs. On assiste alors, à partir de 1887, à une véritable explosion dans ce domaine. Cet essor conduit à penser que la publication d'almanachs était devenue une activité sinon lucrative, pour le moins prometteuse du point de vue financier¹³. Le fait que la censure hamidienne devienne

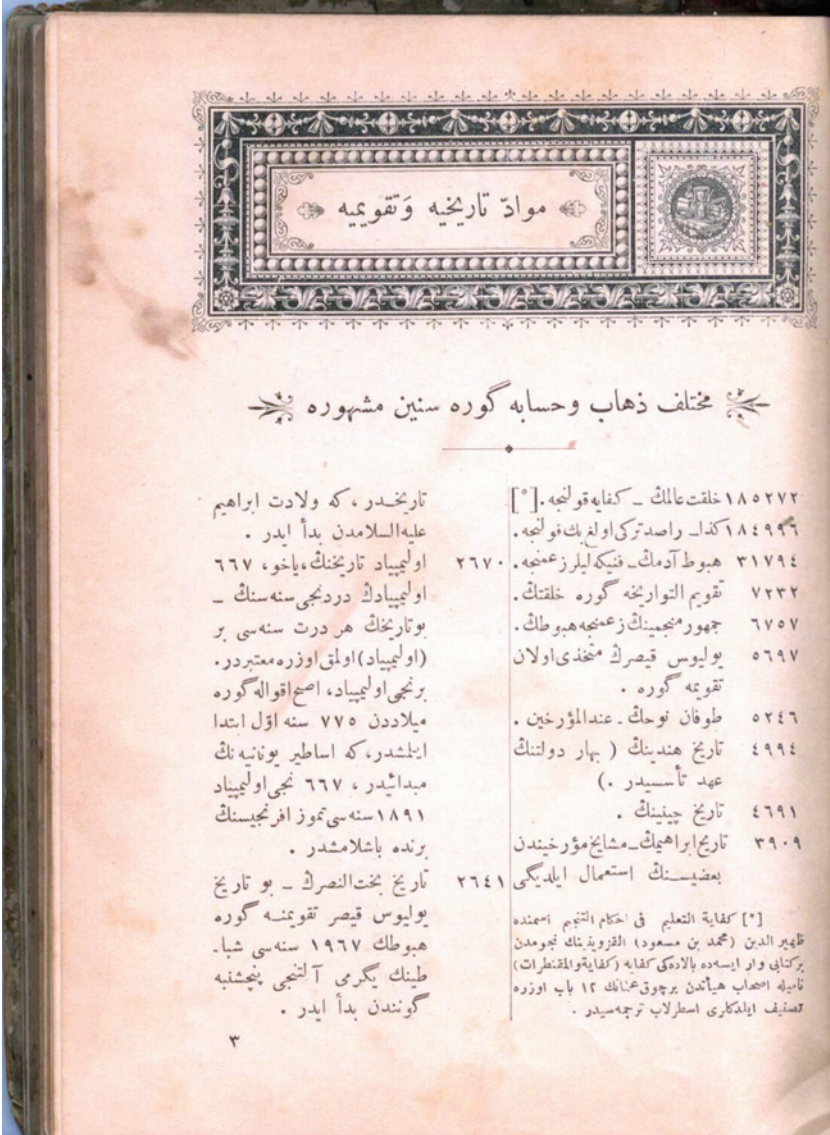
¹¹ *Sâlnâme-i Hadîka*, [Istanbul], Hadîka Matbaası, 1290/1873. Notons qu'en haut de la couverture figure l'indication « première année » et, au milieu, « [cet almanach] paraîtra l'année prochaine avec des illustrations ». L'exil d'Ebüzziya à Rhodes en 1873 n'a pas permis la réalisation de ce projet.

¹² Voir illustrations n° 2–4. Pour une vue d'ensemble sur les almanachs Ebüzziya, voir Âlim Gür, *Ebüzziya Tevfik: Hayatı; Dil, Edebiyat, Basın, Yayın ve Matbaacılığa Katkıları*, Ankara, Kültür Bakanlığı, 1998, p. 282–292 et 361–362; Ümit Bayazoğlu, « Ebüzziya Takvimi », *Sanat Dünyamız*, n° 42, 1990, p. 52–64 et Ömer Faruk Şerifoğlu, « Unutulmaz Efsane! '1873–1969' Ebüzziya Takvimleri », *Cogito*, n° 22, 2000, p. 145–152. Comme le titre du dernier article indique, les almanachs Ebüzziya ont été resuscités par les descendants d'Ebüzziya. La collection est réapparue sous forme de calendrier mural, en 1943, après une interruption de 43 ans.

¹³ Dans les pages de couverture, la profession des auteurs est souvent précisée: des médecins, des enseignants, des militaires et d'autres fonctionnaires. On voit ainsi qu'il s'agit presque toujours des membres d'une jeune génération constituée par les diplômés des écoles modernes et qui, à leur tour, enseignent dans ces écoles, civiles et surtout militaires. On voit aussi quelques jeunes fonctionnaires de l'Observatoire d'Istanbul ou du ministère des Postes et du télégramme ainsi que les deux éditeurs et imprimeurs les plus connus de l'époque, Ebüzziya Tevfik et Ahmed İhsân. Signalons aussi deux des auteurs dont les carrières ultérieures furent des plus célèbres: le grand mathématicien Salih Zeki dont il était déjà question et l'historien de renom Ahmed Refik. Nous apprenons de l'introduction d'un de ces almanachs que la demande vient



2: Couverture intérieure du *Takvim-i Ebüzziya* [calendrier Ebüzziya] pour l'année de l'hégire 1310.



4: Première page de la chronologie universelle du Calendrier Ebüzziya pour l'année de l'hégire 1310.

plus rigide dans la dernière décennie du siècle incite à s'interroger davantage sur cet essor. Les almanachs ne constituaient-ils pas un type d'imprimé sur lequel la censure aurait moins pesé que sur les autres publications, livres ou périodiques, comme c'était le cas en Europe¹⁴? Il semble que non, car dans l'Empire ottoman les almanachs étaient soumis au même régime de surveillance que les autres publications. Il s'agissait donc plutôt d'un réflexe commercial des publicistes ottomans. Face à la censure hamidienne, ceux-ci auraient essayé d'élargir le plus possible leur éventail de publications. En diversifiant ainsi leur production, ils auraient tenté d'échapper aux éventuelles conséquences de la censure¹⁵. D'autre part, une partie des almanachs se présente essentiellement comme des annuaires de périodiques, proposant, à côté du calendrier, une sélection d'articles parus au cours de l'année écoulée¹⁶. Autrement dit, les almanachs offrent parfois aux éditeurs la possibilité de vendre deux fois un produit culturel quasi-identique.

En outre, il faut souligner que la nature composite des almanachs correspond fort bien à la tendance encyclopédiste des élites culturelles ottomanes de l'époque. C'est à elles, en effet, que sont essentiellement adressées ces publications. Et celles-ci s'adaptent parfaitement à la polyvalence et au dilettantisme culturel de l'intelligentsia de l'Empire. Enfin, les almanachs sont perçus par les élites culturelles comme un moyen efficace de vulgarisation et de popularisation des innovations scientifiques. Cet aspect didactique est d'ailleurs souvent évoqué dans les introductions¹⁷.

souvent de la part d'un éditeur qui engage un auteur à préparer un almanach. L'auteur de l'introduction en question se plaint du fait que tout le gain matériel revient à l'éditeur et non pas à l'auteur. Voir Avanzâde Mehmed Süleyman, « İfâde-i mahsûsâ », dans *Musavver takvîm-i cihân*, 3^e année, Dersââdet, Kasbar Matbaası, 1311/1895, p. 2-5. Notons que cet auteur ne sera plus embauché par cet éditeur.

¹⁴ Véronique Sarrazin-Cani, « Formes et usages du calendrier dans les almanachs parisiens au XVIII^e siècle », *Bibliothèque de l'École des Chartes*, vol. 157, n^o 2, 1999, p. 432 et 446.

¹⁵ Je remercie Fatmagül Demirel de l'université Yıldız (Istanbul) pour ses remarques. Voir son livre sur la censure hamidienne: *II. Abdülhamid Devrinde Sansür*, Istanbul, Bağlam Yayınları, 2007.

¹⁶ Par exemple, *Takvîm-i Umrân*, *Nevsâl-i Asır*, *Nevsâl-i Ma'lûmât*, *Karagöz sâl-nâmesi*, *Musavver nevsâl-i Servet-i fînûn*, *Musavver sâlnâme-i Servet-i fînûn* et dans une certaine mesure la collection Ebüzziya contenant maints articles déjà parus dans la revue *Mecmûâ-i Ebüzziya*.

¹⁷ Par exemple les introductions (« İfâde-i mahsûsâ ») de *Takvîm-i bahar. 1307 senesine mahsûs musavver almanak*, 3^e année, Istanbul, Mahmud Bey Matbaası, 1307/1891, p. 2-10; *Musavver ve mükemmel yeni takvîm-i maârif*, 2^e année, Dersââdet, Kasbar Matbaası, 1310/1894, p. 2-6; *Musavver takvîm-i cihân*, 3^e année, Dersââdet, Kasbar

En l'absence d'un inventaire fiable des almanachs, il est difficile d'en établir le nombre exact. Il est néanmoins certain qu'il en fut publié plusieurs, chaque année, entre 1887 et 1904. Après cette date et jusqu'en 1908, l'édition ottomane est comme paralysée, elle «hiberne», pourrait-on dire, sous la pression de la censure hamidienne. Il n'y a plus que deux almanachs publiés à cette époque, l'un en 1905, l'autre en 1908. Après la restauration de la constitution ottomane en juillet 1908, la publication des almanachs reprend. Au total, on recense environ 70 almanachs publiés autour de la dernière décennie du XIX^e siècle et une vingtaine pour les années 1910, soit environ près d'une centaine d'almanachs.

En nous appuyant, d'une part, sur le catalogue des imprimés turcs en caractères arabes de Seyfettin Özege¹⁸ et, d'autre part, sur la collection privée du bouquiniste Emin Nedret İşli, il est possible de dresser une liste des almanachs ottomans¹⁹. Si on y ajoute les trois premiers almanachs publiés par Ebüzziya ainsi que le premier almanach en turc

Matbaası, 1311/1895, p. 2–5. Il n'est certes pas inintéressant de noter que les éditeurs de ces almanachs précisent tous que la demande des lecteurs stambouliotes envers les quelques cinquante almanachs qui arrivent chaque année d'Europe dans la capitale de l'Empire est un des facteurs qui les avait incités à publier des almanachs. À travers les exemples mentionnés, on comprend également qu'ils préparent leurs almanachs en prenant comme modèle les almanachs français.

¹⁸ M. Seyfettin Özege, *Eski Harflerle Basılmış Türkçe Eserler Kataloğu*, 5 volumes, İstanbul, 1971–1979.

¹⁹ *Takvîm-i bahar* par Ahmed Edip et Ahmed Mâcid (3 numéros, 1888–1890); *Takvîm-i cedîd* par Salih Zeki et Émile Lavoine (2 numéros, 1891–1894); *1308 sene-i mâliyyesine mahsûs takvîm* par Salih Zeki (1892) et son successeur *1309 sene-i mâliyyesine mahsûs takvîm* par İbrahim Ethem (1893); *Musavver ve mükemmel yeni osmânî takvîmi*, *Musavver ve mükemmel yeni takvîm-i maârifet* et *Musavver takvîm-i cihân* par Avanzâde Mehmed Süleyman (3 numéros sous divers titres, 1892–1894); *Takvîm-i ma'rifet* par Hüseyin Tayfur (pour les 2 premiers numéros) et Ahmed Refik pour le reste (5 numéros au total, 1892–1896); *Takvîm-i Umrân* (1888) et *Musavver nevsâl-i Servet-i fînûn* (5 numéros, 1894–1898) par Ahmed İhsân; *Takvîm-i Dersâdet* par Mehmed İzzet (8 numéros, 1894–1901); *Nevsâl-i Asır* par Hüseyin Vassâf et Krikor Fâik (3 numéros, 1897–1899); *Takvîm-i asır* par Halil Hilmi (1884); *Takvîm-i kebir* par Ebulferidun Ahmed Remzi (1890); *Nevsâl-i Ma'lûmât* par M. Ekrem et M. Ziya (2 numéros, 1899–1900); *Nevsâl-i Râgîb* par Mahmud Râgîb (1 numéro, 1908); *Nevsâl-i Âtâî* par Ataullah Sacidi (1 numéro, 1905); *Nevsâl-i osmânî* par M. Bahâeddin (1 numéro, 1890); *Yeni takvîm* par Mehmed İhsân (14 numéros, 1890–1903 et un almanach intitulé *Ma'lûmât-ı müfîdeyi câmi' mecmûâ-i ceb-i İhsân* par le même auteur en 1904); la collection Ebüzziya (15 numéros publiés, sous divers titres, 1880–1900). Les huit volumes publiés entre 1880–1888 sont intitulés *Rebî-i ma'rifet* (printemps de la science); les trois volumes suivants, publiés entre 1888–1893, portent le titre de *Nevsâl-i ma'rifet* (almanach de la science); les trois volumes publiés entre 1893–1899 sont intitulés *Takvîm-i Ebüzziya* (almanach Ebüzziya), et le dernier, qui est paru en 1899, porte le titre de *Takvîmü'n-nisâ* (almanach pour les femmes).

ottoman destiné aux femmes, *Nevsâl-i nisvân*, publié en 1897, la liste sera presque complète. Au total, 73 almanachs sont parus entre 1873 et 1908.

Pour ce qui est de la période jeune turque, 22 almanachs sont publiés entre 1908 et 1914: *Musavver nevsâl-i osmânî* par Ekrem Reşâd et Osmân Ferid (4 numéros, 1909–1912); *Musavver sâlnâme-i Servet-i fînûn* par Ahmed İhsân (4 numéros, 1910–1913); *Yeni takvîm* par Mehmed İhsân sus-mentionné (6 numéros, 1909–1914); *Karagöz sâlnâmesi* (4 numéros, 1910–1913) et *Muhtıralı takvîm-i saâdet*²⁰ par les frères Necati Memduh (4 numéros, 1911–1914)²¹.

Notre étude se base donc sur ce corpus, assez hétérogène, constitué par 95 almanachs en turc ottoman, publiés entre 1873 et 1914²².

²⁰ Il existe aussi une version plus petite (9,5 × 6,5 cm) de cet almanach: *Takvîm-i saâdet*, qui ne comprend que 32 pages. Il s'agit, semble-t-il, d'un usage plutôt courant. Les almanachs sus-mentionnés ont parfois également une version minime, mais il n'est pas possible de trouver ces petits almanachs de poche dans les bibliothèques. Nous avons vu dans la collection privée d'Emin Nedret İşli une série intitulée *Küçük Yeni takvîm* (6,8 × 5,6 cm.) publié par Mehmed İhsân, l'éditeur de *Yeni takvîm* et *Takvîm-i İzzet* (10 × 7,5 cm.) publié par Mehmed İzzet, l'éditeur de *Takvîm-i Dersaâdet*. Il faut noter que ces almanachs minimes se présentent comme une sorte de publication intermédiaire entre les almanachs et les calendriers: ils ne contiennent qu'une partie de calendrier et des pages destinées à prendre des notes. Le côté vulgarisateur des almanachs fait donc défaut dans ces publications.

²¹ Notons aussi qu'il existe d'autres publications portant le titre de *takvîm*, que ce soit les calendriers officiels dits *takvîm-i sâl* (littéralement « le calendrier de l'année ») ou les calendriers préparés par des individus. Les plus connus de ces derniers – pour l'époque qui nous intéresse ici – sont *Takvîm-i mükemmel* par Mehmed Ali, *Takvîm-i Remzi* par Dr. Hüseyin Remzi et *Takvîm-i Ziya* par Ahmed Ziya. Aucune étude n'existe sur ce genre de publication. En outre, il existe quelques almanachs spécialisés (*Nevsâl-i afiyet*, *Nevsâl-i askerî*, *Musavver nevsâl-i fennî*, *Takvîm-i hadâyik* etc.) et une dizaine d'almanachs publiés de 1914 à 1928, date de changement d'alphabet, que nous avons choisis d'exclure de notre corpus pour éviter de le rendre encore plus hétérogène. Quant aux calendriers officiels, ceux-ci étaient préparés chaque année par l'astronome du palais et contenaient, à part le calendrier proprement dit, également une chronologie de l'humanité, un tableau astronomique indiquant les éclipses et des petites prophéties (*ihdiyârât* et *delâlat*) du genre « ne pas faire telle activité tel jour ou tel mois ». Il est à noter que le calendrier ancien des Turcs, le calendrier des douze animaux, figurait également dans ces calendriers. Voir à ce sujet Salim Aydüz, «Müneccimbaşı Takvimleri ve Tarihi Kaynak Olarak Değerleri», *Cogito*, n° 22, 2000, p. 132–144.

²² Le choix de 1914 comme la date limite de notre corpus est évidemment quelque peu arbitraire. Mais nous sommes bien obligé de limiter l'espace temporel de notre étude. Des almanachs en turc ottoman paraissent jusqu'à 1928, date du changement d'alphabet. Toutefois, le nombre des publications baisse brutalement après 1914, avec l'entrée de l'Empire ottoman dans la Première Guerre mondiale. La date de 1914 nous a paru plus appropriée par souci de rester dans les limites temporelles strictement impériales.

Ces almanachs sont extrêmement diversifiés par leur forme, allant du format poche (13,5 à 6,8 × 9 à 5,6 cm) au gros volume (28 × 20 cm), et ce parfois au sein d'une même collection. La plupart sont cependant des almanachs de poche. Plus précisément, les *Nevsâl-i Asır*, les *Nevsâl-i Ma'lûmât*, une bonne partie de la collection Ebüzziya, les *Musavver nevsâl-i Servet-i fûnûn*, les *Musavver sâlnâme-i Servet-i fûnûn*, les *Karagöz sâlnâmesi* et les *Musavver nevsâl-i osmânî* – donc une trentaine d'almanachs au total – ont des grands formats, tandis que les autres sont des almanachs de poche. Des différences existent également du point de vue de la continuité, du contenu, du prix et de la qualité d'impression, différences toutefois négligeables pour notre sujet²³. Nous allons en aborder maintenant le premier aspect, c'est-à-dire les types et les usages des calendriers dans les almanachs en question et les différentes manières de dater les débuts d'année que l'on y rencontre.

TYPES ET USAGES DES CALENDRIERS : LA PRIORITÉ DANS LA PLURALITÉ

La diversité des calendriers en usage dans l'Empire ottoman se manifeste parfaitement dans ces almanachs. Contrairement à leurs contemporains européens, les almanachs ottomans comprennent plusieurs calendriers : le calendrier lunaire (*hicrî kamerî*) et solaire (*hicrî şemsî*) de l'Hégire ; le calendrier grégorien (*milâdî takvîm*) ; le calendrier julien (*rûmî takvîm*) ; le calendrier financier (*mâlî takvîm*, appelé aussi *rûmî*) et le calendrier hébraïque (*takvîm-i ibrânî*). Il faut y ajouter un calendrier dit *celâlî* ou *malîkî*, calendrier solaire largement utilisé dans les pays musulmans, reposant sur une année tropique (c'est-à-dire qu'il fait commencer l'année à l'équinoxe de printemps) indiquant les saisons en listant les jours par ordre numérique²⁴. Plusieurs calendriers co-existent et figurent donc dans ces almanachs, toujours sur une

²³ En ce qui concerne la qualité d'impression, pour la période avant 1908, la collection Ebüzziya est de loin supérieure aux autres. *Nevsâl-i Asır* et surtout *Musavver nevsâl-i Servet-i fûnûn* constituent, dans une certaine mesure, une exception à cet égard. Les almanachs publiés après 1908 sont tous très soignés de ce point de vue.

²⁴ Sur les calendriers et ères en usage dans les pays musulmans, voir S. H. Taqizadeh, « Various Eras and Calendars used in the Countries of Islam », *Bulletin of the School of Oriental Studies*, vol. IX, n° 4, 1939, p. 903-922 et vol. X, n° 1, 1939, p. 107-132, et l'article « Ta'riḫ », *The Encyclopædia of Islam*, X, nouvelle éd., Leyde, Brill, 2000, p. 257-271.

même page. Qu'observe-t-on? Une multitude de colonnes verticales découpent la page, dans un espace délimité par un cadre noir. La première colonne, en partant de la droite, est réservée aux noms des jours (de la semaine ou du mois, en fonction du format de l'almanach). Dans cette première colonne, les phases lunaires apparaissent souvent à côté des noms des jours. Plusieurs colonnes contenant les différents calendriers la suivent. Ensuite, viennent les cinq colonnes indiquant les heures de la prière. Enfin, une colonne indiquant les jours importants (fêtes, anniversaires des événements historiques, carnavaux, marchés, prédictions météorologiques, etc.) et parfois, mais pas toujours, une large colonne consacrée à la prise de notes quotidiennes. Notons que dans toutes les entrées de la page, la même typographie est utilisée, et ne met donc pas en valeur tel jour ou telle fête plutôt qu'un(e) autre. Dans cette mise en page, caractérisée par la présence de plusieurs calendriers côte à côte, l'ordre est un élément décisif. Et l'ordre se décline de droite à gauche, suivant la direction de l'écriture en caractères arabes. En d'autres termes, le calendrier qui se trouve dans la colonne la plus à droite de la page prévaut sur les autres. Plus un calendrier se situe à droite, plus il est vu et lu par le lecteur avant les autres calendriers.

Lorsque nous examinons les almanachs ottomans de ce point de vue, il s'avère que le premier calendrier qui se situe dans les colonnes avant les autres est, dans la plupart des cas, soit le calendrier financier ottoman soit le calendrier lunaire de l'Hégire. Le calendrier grégorien ne figure jamais comme le premier ou le deuxième calendrier, mais n'est presque jamais absent non plus. En revanche, une sorte de calendrier *celâli* apparaît comme le premier calendrier dans la plupart des almanachs Ebüzziya. La deuxième place semble aussi être réservée en général à l'un des deux calendriers sus-mentionnés, financier ottoman et lunaire de l'Hégire. Toutefois, dans les almanachs *Takvîm-i ma'rifet*, *Takvîm-i İzzet* et certains almanachs Ebüzziya, le calendrier grégorien se place en deuxième colonne. Ces tendances sont valables pour toute la période étudiée. Notons que le calendrier julien apparaît rarement. Ce qui est compréhensible puisque le calendrier financier ottoman suit les jours du calendrier julien²⁵. Le calendrier hébraïque apparaît une seule fois, dans le 11^e numéro de la collection Ebüzziya, en cinquième colonne.

²⁵ Voir la note 28.

Pour ce qui est de la priorité accordée à l'un ou l'autre des différents calendriers, il est donc difficile de trancher la question de manière définitive : deux calendriers, financier ottoman et lunaire de l'Hégire, prévalent sur les autres et occupent alternativement les deux premières colonnes. Cela renvoie probablement aux attentes de la clientèle qui vit à cette époque dans une multiplicité temporelle concernant le temps calendérique. Ces almanachs véhiculent, en ce sens, une diversité temporelle considérée comme constitutive de l'identité sociale des élites cosmopolites de l'Empire.

DIVERS STYLES POUR LE DÉBUT D'ANNÉE : LA PRÉDOMINANCE DE L'ANNÉE FINANCIÈRE

Quant aux différents styles du début d'année²⁶, même s'il est encore question de la pluralité des choix, il est néanmoins possible de dégager une règle. Dans l'écrasante majorité des almanachs ottomans, l'année débute au mois de mars, souvent le 1^{er} et parfois le 8 ou le 9 mars. Il existe des almanachs débutant l'année le 1^{er} *muharrem*, c'est-à-dire le premier jour de l'année selon le calendrier de l'Hégire. Nous y reviendrons plus loin. Quelques almanachs Ebüzziya débutent l'année le 1^{er} septembre, mais cet usage reste isolé, tout comme celui de *Nevsâl-i osmânî*, publié en 1890, qui débute l'année le 1^{er} mai²⁷. Autrement dit, ces almanachs sont axés, pour la plupart, sur l'année financière²⁸,

²⁶ Pour quelques remarques générales sur la diversité des styles du début d'année, voir Jacqueline de Bourgoing, *Le calendrier maître du temps ?*, Paris, Découvertes Gallimard, 2000, p. 64–65 ; Paul Couderc, *Le calendrier*, Paris, PUF, VIII^e éd. 2000 [1946], p. 53–55 ; Ahmed Refik, « Takvîm », dans *1311 sene-i mâliyyesine mahsûs Takvîm-i ma'rifet*, 4^e année, Istanbul, Nişan Berberyan Matbaası, 1312/1895, p. 8–18 et Ebüzziya Tevfik, « Âshâb-ı mütâlaaya ihtâr », dans *Takvîm-i Ebüzziya. Rebî-i ma'rifet*, 7^e année, Kostantiniyye, Matbaa-i Ebüzziya, 1304/1886, p. 3–5.

²⁷ *Nevsâl-i osmânî. 1307 ve 1308 sene-i kameriyyesine müsâdif 1306 sene-i mâliyyesi için ilâveli takvîm*, Istanbul, İstapan Matbaası, 1308/1890. Le sous-titre de cet almanach illustre bien la multiplicité des calendriers en usage : « l'almanach pour l'année financière 1306 correspondant aux années 1307 et 1308 de l'Hégire ».

²⁸ L'histoire du calendrier financier ottoman reste à écrire. Malgré l'existence de plusieurs articles abordant le sujet, la date exacte du premier usage d'un calendrier différent du calendrier lunaire de l'Hégire par les Ottomans ainsi que les nombreuses transformations de leur calendrier financier restent encore à déterminer. Nous nous contenterons ici de donner quelques éléments en la matière. L'usage d'un calendrier financier par les Ottomans remonte au XVI^e siècle. Au début, l'année financière commençait le 1^{er} septembre suivant l'usage retenu à Byzance, mais à partir du 1^{er} mars 1088/1677, le début de l'année a été fixée au 1^{er} mars. À partir de 1840, toutes les correspondances officielles sont datées selon le calendrier financier. Pour plus

ce qui se manifeste d'ailleurs très souvent dans leurs titres où il est indiqué: «l'almanach pour l'année financière...» (*sene-i mâliyyesine mahsûs takvîm*)²⁹.

Les almanachs prenant pour début de l'année le 1^{er} *muharrem*, premier jour de l'année selon le calendrier musulman, constituent une exception significative. C'est le cas des deux seuls almanachs destinés à un public féminin, *Nevsâl-i nisvân*³⁰ et *Takvîmü'n-nisâ*³¹. L'éditeur de ces almanachs, Ebüzziya, explique ainsi son choix: nous sommes obligés d'utiliser les mois arabes dans le domaine religieux (*husûsât-ı şer'îyyemizde*), dit-il. Mais il serait erroné de les utiliser dans le domaine civil (*husûsât-ı medeniyyemizde*), c'est-à-dire dans les affaires séculières (*dünyâmıza âid alışverişlerde*) comme le commerce, l'agriculture ou les voyages. D'ailleurs, dans ces domaines, les peuples civilisés du monde entier utilisent les mois solaires, que nous appelons «francs» (*efrencî*) ou «romains» (*rûmî*), ajoute-t-il³². Autrement dit, puisque les femmes doivent vivre dans la temporalité musulmane, l'almanach

d'informations sur le calendrier financier ottoman, voir l'article «Ta'rih», *art. cit.*, p. 267–268; l'article «Malî sene», dans Mehmet Zeki Pakalın, *op. cit.*, vol. II, p. 399–401 et Richard B. Rose, «The Ottoman Fiscal Calendar», *MESA Bulletin*, 25/2, 1991, p. 157–165. L'année financière ottomane est basée sur le calendrier julien mais comptée à partir de l'ère musulmane de l'Hégire. En d'autres termes, le calendrier financier ottoman suit les jours du calendrier julien. Par exemple, le 1^{er} mars 1310 du calendrier financier ottoman correspond au 1^{er} mars 1894 du calendrier julien (qui est en usage à cette époque dans les pays orthodoxes et dans la communauté orthodoxe ottomane) et par conséquent au 13 mars du calendrier grégorien. Et les 8 et 9 mars de l'année financière ottomane correspondent aux 20 et 21 mars du calendrier grégorien, donc au jour de l'équinoxe du printemps. Notons que l'usage de débiter l'année le 8 ou 9 mars vient du calendrier *celâlî*, et que les calendriers officiels de l'Empire adoptent eux aussi ce style pour marquer le début de l'année. Voir A. Necati Akgür, «Rumi ve Miladi Takvimler – X», *Toplumsal Tarih*, n° 68, août 1999, p. 53–57.

²⁹ La hiérarchisation ou l'ordre d'apparence des différents calendriers n'est pas un paramètre qui entre en jeu dans ce domaine. En d'autres termes, le calendrier financier peut très bien figurer en deuxième ou troisième colonne dans les pages de calendrier, et que l'année débute le 1^{er} mars.

³⁰ *Nevsâl-i nisvân*, Istanbul, Yuvanaki Panayotidis Matbaası, 1315/1897. Sur cet almanach, voir Cüneyd Okay, «İlk Kadın Yıllığı Nevsâl-i Nisvan», *Toplumsal Tarih*, n° 23, novembre 1995, p. 63–64.

³¹ *1317 sene-i hicriyyesine mahsûs Takvîmü'n-nisâ*, Kostantiniyye, Matbaa-i Ebüzziya, 1317/1899. Sur cet almanach, voir Özgür TÜRESAY, «An Almanac for Ottoman Women. Notes on Ebüzziya Tevfik's *Takvîmü'n-nisâ* (1317/1899)», contribution présentée au colloque international intitulé *Women in the Arts and Writing. Negotiating the Ottoman Public Sphere in the 19th and Early 20th Centuries*, tenu à l'université de Boğaziçi à Istanbul, le 6–7 avril 2006, publication sous presse. Pour une brève présentation, on pourrait consulter N. Ayla Demiroğlu, «Bir Kadın Takvimi: Takvimü'n-Nisâ», *Tarih ve Toplum*, n° 106, octobre 1992, p. 62–64.

³² «Takvîm», *Takvîmü'n-nisâ*, *op. cit.*, p. 16–23.

Ebüzziya destiné aux femmes débute l'année le 1^{er} *muharrem*. Notons néanmoins que deux des premiers almanachs du même éditeur – *Sâlnâme-i Hadîka* (1873), *Sâlnâme-i kamerî* (1880)³³ – font aussi commencer l'année le 1^{er} *muharrem*. Cela dit, on constate par la suite que, dans les almanachs Ebüzziya, l'année débute au mois de mars ou, plus rarement, au mois de septembre.

Mais il existe quelques autres almanachs, qui ne sont pas destinés exclusivement à un public féminin, ayant adopté le même style pour le début d'année. Ce qui oblige à être plus prudent dans l'interprétation. Les deux numéros de *Nevsâl-i Ma'lûmât* et les deux premiers numéros de *Takvîm-i ma'rifet* (sur cinq au total) débute l'année le 1^{er} *muharrem*³⁴. *Takvîm-i ma'rifet* change le début d'année à partir du troisième numéro pour devenir un almanach axé sur le calendrier financier à l'instar de la majorité des almanachs ottomans. Au total, sur 95 almanachs, 8 seulement sont axés sur le calendrier musulman. L'écrasante majorité des almanachs ottomans se réfère donc au calendrier financier, qui commence l'année au début du mois de mars.

À titre comparatif, notons que les annuaires officiels de l'Empire, les *Sâlnâme-i devlet-i âliye-i osmâniyye* parus de 1847 (H. 1263) jusqu'à 1908 (H. 1326), sont, quant à eux, axés sur le calendrier lunaire de l'Hégire. En d'autres termes, jusqu'au 64^e volume, ils font débiter l'année le 1^{er} *muharrem*. À partir de 1910, avec le 65^e volume, ils prennent comme début de l'année le 1^{er} mars, ils se réfèrent donc au calendrier financier, ce qui est d'ailleurs visible dans leur titre où apparaît l'indication « pour l'année financière » au lieu de « pour l'année de l'Hégire ». Notons aussi que des dizaines d'autres publications portant le titre de *takvîm*, uniquement composés de calendriers (ce ne sont donc pas des almanachs), débute l'année de diverses manières mais toujours en suivant les mois arabes (de *şaban* 1295 à *şaban* 1296 etc.) tels *Takvîm-i sâl*, *Takvîm-i nücûmî*, *Takvîm-i mikat*, *Takvîm-i mükemmel*,

³³ D'ailleurs cet almanach s'intitule *1297 sene-i hicriyyesine mahsûs Sâlnâme-i kamerî*, donc « l'almanach lunaire pour l'année 1297 de l'Hégire ».

³⁴ Ces deux premiers numéros de *Takvîm-i ma'rifet* ne figurent pas dans le catalogue Özege. Nous avons pu les trouver dans la collection d'Emin Nedret İşli. Nous avons en tout cas une annonce publicitaire figurant dans les dernières pages du troisième numéro du *Takvîm-i ma'rifet* qui parle de « 1309 [...] et 1310 sene-i hicriyyesine mahsûs olan *Takvîm-i ma'rifet* », c'est-à-dire « les Almanachs des sciences pour l'année 1309 et 1310 de l'Hégire ». Donc, même sans avoir vu les almanachs en question ni examiné leurs pages de calendrier, nous comprenons par leurs titres, qu'ils débute l'année le 1^{er} *muharrem*.

*Takvîm-i Necmi, Takvîm-i nevsâl, Takvîm-i Remzi, Takvîm-i Rıza*³⁵. En fin de compte, même si la prédominance de l'année financière est indiscutable, il existe une grande diversité concernant les styles pour marquer le début de l'année.

LES CHRONOLOGIES ET LES DIFFÉRENTES ÈRES :
LA PRÉDOMINANCE ISLAMIQUE

À travers l'étude des chronologies que l'on rencontre dans ces almanachs et de l'usage des ères dans ces chronologies et dans le corps textuel, nous abordons un autre domaine de l'histoire des conceptions du temps : le temps de l'histoire. Une chronologie est au fond une liste de dates. Une ère, quant à elle, est « un point fixe auquel on rapporte les années par leur numéro d'ordre »³⁶. Les chronologies et les ères peuvent se confondre. En d'autres termes, une chronologie peut reposer exclusivement sur une ère spécifique. Mais comme on va le constater avec les almanachs en turc ottoman, ce n'est pas toujours le cas. Même si l'ère chrétienne, que l'on appelle aussi « ère vulgaire » ou « ère grégorienne », s'est imposée au monde entier avec l'expansion européenne, les ères ont été nombreuses au cours de l'histoire : l'ère de Rome, les olympiades, l'ère chrétienne, l'ère julienne, l'ère des Martyrs, l'ère des Juifs, l'ère de l'Hégire, l'ère de Tabarî, l'ère du Déluge, l'ère de Yazdegerdî, l'ère espagnole, l'ère d'Alexandre le Grand (l'ère séleucide), etc.³⁷. Les chronologies et les ères contribuent à façonner une histoire commune, une mémoire et une identité collective et servent à les diffuser, à les transmettre aux générations futures. Elles « permettent aux générations en vie de se situer avec précision dans la succession des générations »³⁸. Le travail de sélection des bornes et des ruptures de ces cadres temporels, de ces « échelles de temps » pour reprendre l'expression de Norbert Elias, a été l'un des enjeux fondamentaux des élites culturelles au cours de l'histoire.

Par rapport aux almanachs européens de l'époque, la plupart des almanachs ottomans accordent une très grande place aux chronologies et en contiennent souvent plusieurs. La longueur, la forme et le

³⁵ Seyfettin Özege, *op. cit.*, vol. IV, p. 1697-1718.

³⁶ Paul Couderc, *op. cit.*, p. 49.

³⁷ Voir les articles sus-mentionnés de S. H. Taqizadeh.

³⁸ Norbert Elias, *Du temps*, Paris, Fayard, 1984, p. 70.

contenu de ces chronologies varient d'un almanach à l'autre. Ainsi on peut rencontrer une chronologie universelle d'une à deux pages, tandis que, parfois, des dizaines de pages sont consacrées à des chronologies organisées sous diverses rubriques. Ces dernières peuvent comporter plus de six cents dates longuement commentées. La configuration et le contenu de ces tables chronologiques mériteraient des études plus détaillées et comparatives. Il serait sans doute intéressant de comparer ces chronologies entre elles et avec des tables chronologiques existant dans d'autres types de publications contemporaines, tels des livres ou manuels d'histoire par exemple. Il serait instructif de les comparer aux chronologies incluses dans des publications similaires en arabe, en persan, en grec, en arménien, en judéo-espagnol, et cela aussi bien dans le contexte ottoman qu'en dehors de celui-ci. Il faudrait également essayer d'établir les sources utilisées dans leur élaboration. Tâches difficiles que les limites et la portée de ce travail ne nous permettent pas d'entreprendre. Nous nous contenterons ici de faire quelques constatations concernant ces tables chronologiques. Précisons d'emblée que l'on y rencontre plusieurs types de chronologies selon leur configuration, la majorité d'entre elles reposant sur l'ère musulmane.

Le type de chronologie le plus courant, et que l'on rencontre d'ailleurs dans tous les annuaires étatiques, est celui qui classe les événements historiques en deux groupes, avant et après l'Hégire (*Hicretten mukaddem/muahher*), et qui, de ce fait, repose sur l'ère musulmane. Ces chronologies acceptent l'Hégire comme repère initial auquel se rapportent toutes les dates, tout en prenant pour point de départ la Création du monde ou d'Adam (*hilkat-i âlem* et *hilkat-i Adem*) et, pour point d'arrivée, l'année de publication de l'almanach. Dans un premier temps, ces chronologies comportent essentiellement des dates de l'histoire sacrée, ce qui témoigne de l'influence profonde et ancienne de la tradition biblique sur l'historiographie musulmane³⁹. L'empreinte biblique y est indubitable, mais il n'en reste pas moins que, par leur configuration même, ces chronologies définissent l'Hégire comme un événement fondateur, comme un tournant décisif, voire définitif, de l'histoire de l'humanité. Plus on s'approche des temps récents, plus elles se transforment progressivement en des chronologies politiques

³⁹ Franz Rosenthal, « The Influence of the Biblical Tradition on Muslim Historiography », dans P. M. Holt et Bernard Lewis (éds.), *Historians of the Middle East*, Londres, Oxford University Press, 1962, p. 35-45.

comprenant des dates de l'histoire des dynasties et des États, et lorsque l'on arrive au XIX^e siècle, elles indiquent plutôt les innovations techniques.

Une variante de ce type de chronologie apparaît dans les almanachs publiés après 1908. Dans le climat politique post-révolutionnaire, les événements indiqués deviennent plus nombreux lorsqu'on se rapproche des temps récents, et les chronologies se transforment en des chronologies purement politiques. On rencontre ainsi des chronologies, toujours basées sur l'ère musulmane, pouvant comporter 500, voire plus de 600 dates⁴⁰. Leur configuration démontre l'importance accordée à la Révolution jeune turque: les dates sont classées sous deux groupes, avant l'Hégire et depuis l'Hégire jusqu'à la Révolution. Certes, l'Hégire reste le point de repère initial, mais il y a un autre événement fondateur qui entre en jeu: la Révolution jeune turque. Il est à noter que celle-ci ne figure pas comme le point final d'une chronologie purement musulmane ou ottomane, mais qu'elle s'insère dans le cadre de l'histoire de l'humanité dont elle constitue l'aboutissement provisoire.

L'exact opposé de ce type de chronologie existe aussi. Un almanach publié en 1890 donne une chronologie basée exclusivement sur l'ère grégorienne. La raison de ce choix réside probablement dans l'origine des sources utilisées pour préparer cette chronologie qui est consacrée à un sujet bien spécifique: les dates importantes de l'histoire de l'astronomie (*tevârih-i hâdîsât-ı meşhûre-i felekiyye*). Comme le titre l'indique, l'éditeur fournit 150 dates brièvement expliquées pour retracer les grandes lignes de l'histoire des connaissances astronomiques. Les dates sont classées en deux groupes, avant et après Jésus-Christ⁴¹.

L'une des collections les plus importantes, *Takvîm-i Dersââdet*, donne de petites chronologies correspondant à chacun des mois de l'année. L'almanach étant axé sur le calendrier financier ottoman, il commence avec le mois de mars. L'éditeur propose deux chronologies pour chaque mois: dans l'une, les événements sont datés selon l'ère de l'Hégire, dans l'autre, selon le calendrier financier ottoman. Il ne s'agit pas de donner les dates des mêmes événements selon deux calendriers différents; il est question de deux listes d'événements différents, datés les uns selon le calendrier lunaire de l'Hégire et les autres selon

⁴⁰ Voir les *Musavver nevsâl-i osmâni* et les *Musavver sâlnâme-i Servet-i fînûn*.

⁴¹ *Takvîm-i kebîr*, Istanbul, Matbaa-i osmâni, 1308/1890, p. 13–22.

le calendrier financier ottoman. La première chronologie contient des événements relevant de l'histoire de l'Islam et de l'histoire ottomane relativement ancienne, et la seconde comprend des événements relevant de l'histoire ottomane récente.

Un autre type de chronologie moins courant est celui qui se présente comme un collage⁴². Ces chronologies comprennent seulement les innovations et les grandes constructions de l'histoire de l'humanité. Il s'agit des exemples idéal-typiques de chronologies définies par Krzysztof Pomian comme des « chronosopies du progrès » qui reflètent une conception totalement linéaire du temps⁴³. Elles prennent comme point de départ la découverte de l'agriculture inventée par Adam. La première partie de cette chronologie des innovations, intitulée « l'ère de la Création » (*târih-i hilkat*), est suivie par une autre, intitulée « l'ère chrétienne » (*târih-i milâd*), qui commence à la naissance de Jésus-Christ et s'étend jusqu'à l'avènement de l'Hégire. Autrement dit, l'ère chrétienne se termine avec la date de l'Hégire. Quant à la dernière partie, intitulée « l'ère musulmane » (*târih-i hicret*), qui débute avec l'Hégire, elle se poursuit jusqu'à la date de parution de l'almanach. On peut y lire par exemple que le continent américain a été découvert par Christophe Colomb en 898 de l'Hégire et que le funiculaire de Galata a été inauguré en 1290 de l'Hégire⁴⁴. Il s'agit donc d'un véritable collage dans la mesure où différentes ères se succèdent au sein d'une même table chronologique. Une conception linéaire du temps, mais avec des ruptures et plusieurs points de départ : l'ère musulmane, qui suit et clos l'ère chrétienne, commence en l'an 1, il s'agit bel et bien d'un nouveau point de départ. Dans ce cas, les ères ne sont pas mélangées ni fusionnées, elles se succèdent⁴⁵.

⁴² Voir par exemple les trois derniers numéros des *Takvîm-i ma'rîfet*. Les deux premiers numéros de cette collection donnent des chronologies du type plus courant, basé sur l'ère musulmane et classant les événements historiques en deux groupes, avant et après l'Hégire.

⁴³ Krzysztof Pomian, *L'ordre du temps*, Paris, Gallimard, 1984, chapitre II et particulièrement p. 54–58 et 62. Cet ouvrage reste une des réflexions les plus profondes sur l'histoire de la conception du temps, spécialement en ce qui concerne les logiques et les usages de la périodisation.

⁴⁴ *Takvîm-i ma'rîfet*, 3^e année, Dersaâdet, 1311/1894, p. 16–19.

⁴⁵ Une variante de ce type de chronologie qui se caractérise comme un collage est visible dans les premiers numéros de la collection *Ebüzziya*. Le point de départ est encore la Création et le point final est l'Hégire. Les séquences sont plus nombreuses, plus de 150 dates commentées couvrent au total une vingtaine de pages : de la Création au Déluge ; du Déluge à l'ère du prophète Abraham ; de la naissance de ce dernier à la mort du prophète Moïse ; de l'ère de Nabuchodonosor [II *le Grand*] à la

Il existe également des chronologies qui se présentent comme des mélanges. Par exemple, dans un almanach paru en 1892⁴⁶, co-existent plusieurs types de chronologies, toutes mélangeant différentes ères. L'éditeur propose ainsi sous la rubrique « anniversaires de certains événements historiques durant cette année », la date de naissance du sultan régnant (4 mars 1258), la date de l'introduction des bateaux à vapeur (10 mars 1223) ou la date de construction de l'ancien pont de Galata (5 mars 1251), dates qui sont données dans le calendrier financier ottoman, tandis que celle de la découverte de la vaccination contre la variole est donnée selon l'ère chrétienne, dans le calendrier grégorien (29 mars 1862). C'est encore cet almanach qui propose dans une même page les dates de la naissance du prophète Mohamed, de la révélation du Coran et de l'Hégire selon les ères chrétienne (donc respectivement 569, 609 et 622 apr. J.-C.) et musulmane (53 av. H., 13 av. H. et l'année 0 de l'Hégire).

Un almanach publié en 1894 contient, quant à lui, un autre exemple de ces chronologies mixtes. Une chronologie qui mélange les événements historiques datés selon le système de datation de « l'aire de civilisation » à laquelle ils appartiennent. Les événements « ottomans » sont datés selon le calendrier lunaire de l'Hégire ou selon le calendrier financier; ceux qui se rapportent à l'Occident, selon le calendrier grégorien. Tous ces événements sont indiqués dans une même table chronologique (qui, de plus, ne suit pas l'ordre chronologique), ce qui provoque une certaine confusion lors de la lecture. Ainsi, peut-on y lire successivement que la mosquée de Sultanahmed a été ouverte en 1016 (calendrier lunaire de l'Hégire); que le chemin de fer de Bursa a été inauguré en 1308 (calendrier financier) et que la bataille de Waterloo a eu lieu en 1815 (calendrier grégorien)⁴⁷. Il se révèle ainsi que le choix de ces systèmes de datation renvoie à une certaine logique: un événement qui se rapporte plutôt au domaine religieux est daté selon le calendrier lunaire de l'Hégire; un autre qui relève essentiellement du domaine des affaires étatiques est daté selon le calendrier financier et le dernier, qui est avant tout une affaire européenne, daté

victoire d'Alexandre le Grand sur Darius [III^e] et de la naissance de Jésus à l'Hégire. Voir *Rebi-i ma'rifet. Takvîm-i Ebüzzîya*, 2^e année, Kostantiniyye, Matbaa-i Ebüzzîya, 1299/1882.

⁴⁶ *Ma'lûmât-ı müfîdeyi câmi' mülâhazât-ı kaydiyye hâneli musavver yeni osmânî takvîmi*, Dersâadet, Kasbar Matbaası, 1308(M.=l'année financière)/1892.

⁴⁷ *Musavver ve mükemmel yeni takvîm-i maârif*, 2^e année, Dersâadet, Kasbar Matbaası, 1310(M.)-1311(H.)/1894, p. 171-172.

selon le calendrier grégorien. En d'autres termes, à chaque «aire de civilisation» correspond et un système de datation et un corpus d'événements historiques *inscrits seulement* dans l'histoire de cette aire. Les événements historiques ne sont pas *universels*: ils n'existent que dans l'histoire de ces «aires de civilisation» qui, à leur tour, sont définies par leur système de datation. Ce type de chronologie démontre clairement dans quelle mesure les chronologies et les ères peuvent être des marqueurs d'identité d'une communauté.

Il se peut aussi que plusieurs chronologies bien distinctes les unes des autres se succèdent dans un même almanach. L'almanach Ebüzziya, publié en 1893⁴⁸, frappe ainsi par la grande place accordée aux différentes chronologies. Au total, quinze pages de chronologies comportant 268 événements importants classés et largement commentés sous quatre rubriques chronologiques différentes: chronologie selon quinze systèmes différents de datation; chronologie de l'Humanité (44 dates relevant essentiellement de l'histoire profane); chronologie des événements locaux depuis les *Tanzîmât* (45 dates données selon le calendrier lunaire et solaire de l'Hégire); chronologie de l'Humanité (160 dates relevant essentiellement de l'histoire sacrée). En quelque sorte, l'auteur renonce à mélanger des événements historiques relevant des domaines différents, il choisit de donner plusieurs chronologies parallèles au lieu d'en construire une seule, universelle. Les trois dernières chronologies sont des listes de dates, déterminées par rapport à un point fixe. Elles sont formulées de la manière suivante: «Cela fait tant d'années depuis le Déluge / les *Tanzîmât* / la naissance d'Adam». La dernière se présente comme un collage, et reproduit le type de chronologie que l'on rencontre dans les premiers almanachs Ebüzziya⁴⁹. Quant à la première chronologie, elle diffère des autres en inscrivant l'année en cours dans diverses ères du monde.

Il existe également des chronologies exprimant parfaitement la pluralité des ères. Dans ce cas-là, il ne s'agit ni de collages ni de mélanges, mais de la simple juxtaposition de divers systèmes de datation. En d'autres termes, la chronologie comprend parallèlement dans une même ligne les différentes datations d'un même événement. Ainsi, un almanach publié en 1904 propose une chronologie en deux parties,

⁴⁸ *Takvîm-i Ebüzziya*, 1[2]^e année, Kostantiniyye, Matbaa-i Ebüzziya, 1310/1893, p. 33-47.

⁴⁹ Voir la note 45.

avant et après l'Hégire. Dans un premier temps, celle-ci comporte une cinquantaine d'événements datés selon différents systèmes de datation; par exemple, il y est précisé que le Déluge a eu lieu selon l'ère chrétienne (*efrence göre*) il y a 3 888 ans, 3 725 ans selon les astronomes (*müneccimîne göre*) et 3 774 ans selon les chronologistes (*müverrihîne göre*) avant l'Hégire⁵⁰. La seconde partie se compose de trois colonnes verticales et comprend 330 dates. Deux des colonnes sont consacrées aux années correspondant à la date de l'événement selon le calendrier lunaire et solaire de l'Hégire. La troisième colonne contient l'événement et sa date exacte, c'est-à-dire aussi le mois et le jour. C'est également dans cette colonne que l'on trouve la correspondance de la date de l'événement dans le calendrier financier ottoman. De plus, un des événements est aussi daté selon l'ère chrétienne: le millénaire de la fondation du Royaume hongrois correspond au 2 mai 1896, donc à 1274 selon le calendrier solaire de l'Hégire et à 1313 selon le calendrier lunaire de l'Hégire⁵¹. On retrouve donc dans une même chronologie quatre systèmes de datation juxtaposés.

Cette expression de la pluralité des ères est significative à une époque où le calendrier grégorien et l'ère chrétienne sont en train de conquérir le monde. On est tenté d'y voir un réflexe défensif de la part des élites culturelles ottomanes contre l'universalisation des références temporelles occidentales. En somme, ces almanachs réfutent d'une manière fort subtile le fait que l'ère chrétienne et le calendrier grégorien s'imposent comme cadres universels de référence temporelle. L'étude des modalités d'usage des différentes ères dans le corps textuel de ces almanachs peut fournir des éléments supplémentaires sur ce point.

LES DIFFÉRENTES ÈRES DANS LE CORPS TEXTUEL: LES « AIRES DE CIVILISATION »

Les chronologies ne sont pas le seul domaine d'usage des ères. Le corps textuel des almanachs nécessite également d'être examiné sous cet angle. Plusieurs des rubriques qui y sont incluses posent inévitablement

⁵⁰ On peut trouver une chronologie similaire dans *Takvîm-i kebir*, Istanbul, Matbaa-i osmânî, 1308/1890, p. 5.

⁵¹ *Ma'lûmât-ı müfideyi câmi' mecmûâ-i ceb-i İhsân*, [Istanbul], Matbaa-i osmâniyye, 1321(M.)/1904, p. 9-36. İhsân, l'éditeur de cet almanach n'est autre que Mehmed İhsân qui a publié une des collections les plus importantes parmi les almanachs ottomans, *Yeni takvîm*. Ce type de chronologie (qui couvre 25 à 40 pages) est d'ailleurs utilisé dans toute la collection à l'exception des deux derniers numéros.

la question du choix du système de datation auquel se réfère le texte : les biographies, la liste des souverains des États du monde, la liste des ordres impériaux et étrangers, la liste de la dynastie ottomane, la liste des fêtes religieuses (musulmanes et non-musulmanes) durant l'année couverte par l'almanach, la fête nationale ottomane (la date de restauration de la constitution) et la date d'ouverture du parlement (seulement après 1908) ; les fêtes nationales des autres pays ; les divers articles (tels l'histoire de l'aviation, de la presse, des recherches médicales, des découvertes astronomiques, des innovations techniques, etc.) comportant une dimension historique ou la rubrique des événements importants de l'année écoulée.

En règle générale, le choix du système de datation dans ces domaines est déterminé par le critère de « l'aire de civilisation » mentionné plus haut. Ainsi, dans l'écrasante majorité des cas, les biographies des Ottomans musulmans sont datées selon le calendrier lunaire de l'Hégire et/ou le calendrier financier ottoman⁵². En d'autres termes, deux types de temporalité, spirituelle (ou religieuse) et séculière (ou administrative), se superposent dans les biographies des Ottomans musulmans. Quant aux biographies des étrangers, celles-ci sont datées selon le calendrier grégorien. Il s'agit donc d'une distinction claire, sans ambiguïté. Ce qui n'est pas le cas pour les rares biographies des Ottomans non musulmans. Celles-ci sont souvent datées selon le calendrier financier ottoman. Mais il arrive qu'elles aussi soient datées selon le calendrier grégorien, et cela dans un même almanach⁵³. On peut dire qu'une certaine confusion règne au sujet de « l'aire de civilisation » à laquelle appartiennent les Ottomans non musulmans, même si la tendance générale est de les inclure dans « l'aire ottomane ».

⁵² Des exceptions existent. Ainsi, la biographie de Muallim Naci, homme de lettres ottoman, est datée selon le calendrier grégorien dans *Musavver ve mükemmel yeni takvîm-i maârîf*, 2^e année, Dersaadet, Kasbar Matbaası, 1310(M.)–1311(H.)/1894, p. 163–166.

⁵³ Dans le premier *Nevsâl-i Ma'lûmât* (1899), la biographie de Sakızlı Ohannes Efendi est datée selon le calendrier financier ottoman (p. 53–54) tandis que celles du patriarche arménien Azaryan Efendi (p. 70–71) et du conseiller au ministère des Postes et des télégrammes, Émil Lacoine Efendi (p. 71–72), sont datées selon le calendrier grégorien. Dans le cinquième numéro du *Musavver nevsâl-i Servet-i fûnûn* (1897), les biographies de Sakızlı Ohannes Efendi et de Portakal Mikail Paşa sont datées toutes les deux selon le calendrier financier ottoman (p. 73–74 et 84–85). Dans les 2^e et 3^e numéros du même almanach, les biographies de deux Ottomans non-musulmans, celles d'Antranik Paşa (p. 68–69) et de Kostâki Paşa (p. 92–93), sont datées selon le calendrier financier ottoman.

En revanche, on ne relève pas trop d'ambiguïté pour ce qui est des listes de souverains du monde. Ces listes comportent les dates de la naissance, de l'accession au trône ou de l'élection des souverains. Toutes ces dates sont données selon le calendrier grégorien, sauf celles qui concernent les souverains musulmans⁵⁴. Notons que les souverains des pays utilisant le calendrier julien (la Grèce, la Bulgarie, la Roumanie, la Serbie, la Russie et le Monténégro) sont en général assimilés dans le groupe de l'ère chrétienne, les dates qui les concernent sont donc données selon le calendrier grégorien. Dans le *Musavver nevsâl-i osmânî* publié en 1911, on voit néanmoins que les dates concernant ces souverains sont données selon le calendrier julien; le souci de « l'aire de civilisation » est donc à nouveau présent.

La liste des sultans ottomans (*esâmî-i selâtîn-i osmâniyye*) comportant les titres, les dates de naissance, de montée sur le trône et de mort des sultans, est toujours donnée selon le calendrier lunaire de l'Hégire⁵⁵. De même pour les listes concernant les dynasties musulmanes (ayyoubide, abbasside, seldjoukide, etc.) ou les califes. En revanche, la liste de la maison ottomane, c'est-à-dire celle qui fournit les dates de naissance de tous les membres vivants de la dynastie, est datée selon trois calendriers différents: calendrier lunaire de l'Hégire, calendrier financier ottoman et calendrier grégorien. Autrement dit, dans ce

⁵⁴ Signalons quelques exceptions qui donnent les dates concernant les souverains musulmans (iranien, afghane, marocain, boukhariote, de Khiva, de Zanzibar) selon le calendrier grégorien: *Ma'lûmât-ı müfîdeyi câmi' mülâhazât-ı kaydiyye hâneli musavver yeni osmânî takvîmi*, le dernier numéro de *Yeni takvîm* et les *Nevsâl-i Ma'lûmât*. Le premier numéro de *Musavver nevsâl-i osmânî* publié en 1909, donne les dates concernant le souverain iranien en calendrier grégorien tandis que celles des autres souverains musulmans sont données en calendrier lunaire de l'Hégire. Les numéros suivants de cet almanach corrigent cette « erreur » concernant le souverain iranien, mais cette fois-ci celui de 1911 donne les dates du souverain de Khiva en calendrier grégorien. On a donc l'impression qu'une certaine confusion règne dans ce domaine pour les éditeurs de cet almanach. Une autre exception à ladite règle est l'almanach *Nevsâl-i Âtâî* qui fait le contraire: toutes les dates concernant les souverains non-musulmans y sont données selon le calendrier lunaire de l'Hégire.

⁵⁵ Soulignons que la liste n'arrive que jusqu'au sultan Abdülaziz (1861–1876). En d'autres termes, l'existence du sultan Murad V (trois mois de règne en 1876), le prédécesseur du sultan Abdülhamid II (1876–1909) pendant le règne duquel la majorité de ces almanachs est publiée, est méthodiquement ignorée par les éditeurs. Le prédécesseur du sultan Abdülhamid II qui paraît pour la dernière fois dans cette liste dans l'almanach *Sâlnâme-i kamerî* publié juste au début du règne hamidien en 1880 ne pourra reprendre sa place qu'après la Révolution jeune turque, dans le premier numéro de *Musavver nevsâl-i osmânî* publié en 1909. Notons aussi que les annuaires officiels ottomans ne démontrent pas la même méfiance, à vrai dire la même prudence, à ce sujet: le sultan Murad V y figure toujours pendant le règne hamidien.

domaine précis, le temps de l'histoire reste dans le cadre de la temporalité religieuse musulmane tandis que le temps présent est vécu en trois calendriers différents correspondant aux trois types de temporalité bien distincts les uns des autres : la temporalité musulmane, la temporalité administrative ottomane et la temporalité européenne.

Quant aux rubriques concernant l'histoire des ordres impériaux, celles-ci utilisent le calendrier grégorien pour ce qui est des ordres occidentaux, le calendrier lunaire de l'Hégire et le calendrier financier ottoman pour le contexte ottoman. Ce phénomène de double temporalité du domaine ottoman est aussi repérable pour d'autres rubriques comme la fête nationale ottomane, la date d'ouverture du parlement ottoman ou les fêtes religieuses musulmanes. Ces dernières sont précisées dans nombre d'almanachs selon les deux calendriers, lunaire de l'Hégire et financier ottoman. Ainsi y lit-on par exemple que la nuit de la nativité du Prophète (*mevlüd-i şerif* ou *leyl-i mevlüdü'n-nebevvi*) tombe le 31 août 1310 *mâlî* (calendrier financier ottoman) qui correspond à la nuit du mercredi 12 *rebülevvel* 1311 *hicrî kamerî* (calendrier lunaire de l'Hégire). En revanche, plusieurs almanachs comme les *Takvîm-i Dersâadet*, *Takvîm-i İzzet* et *Yeni takvîm* donnent seulement la date en calendrier financier ottoman. Les fêtes religieuses non musulmanes sont, elles aussi, indiquées selon le calendrier financier ottoman, à l'exception des fêtes mobiles, c'est-à-dire celles qui dépendent de la date de Pâques. Pour ce qui est des divers articles comportant une dimension historique et incarnant la fonction vulgarisatrice de ces almanachs, seul le calendrier grégorien est utilisé. En somme, le temps présent du monde se traduit exclusivement par l'ère chrétienne.

Le choix concernant l'usage des ères dans le corps textuel des almanachs se fait donc essentiellement, semble-t-il, par le critère de « l'aire de civilisation ». Cependant, on peut penser que les sources utilisées constituent un autre facteur déterminant. Le fait que les almanachs ne mentionnent presque jamais leurs sources ne permet d'avancer que des suggestions sur ce point.

CONCLUSION : UNE ARCHITECTURE TEMPORELLE HYBRIDE

Seuls quelques aspects de l'histoire de la conception du temps ont été abordés dans ce travail, et ce de manière préliminaire. Les calendriers et les ères, dépositaires d'une mémoire collective, constituent un puissant marqueur d'identité pour chaque société. L'évolution de leur

usage s'étend sur la longue durée. Comme le remarquait Norbert Elias, «les recherches sur la sociologie du temps ne peuvent guère être fructueuses tant qu'elles se limitent à une perspective à court terme; elles ne peuvent donner des résultats que dans une approche comparative la replaçant dans la longue durée»⁵⁶. La période étudiée ici, à peine un demi-siècle, est trop courte pour pouvoir arriver à une quelconque conclusion conséquente sur l'évolution des conceptions du temps de la société ottomane. De plus, les études ottomanes ne sont pas encore développées en ce qui concerne l'histoire des conceptions du temps. De ce fait, on connaît mal l'histoire longue de la transformation des conceptions ottomanes du temps. On peut cependant se permettre de dire que les formes de temporalités exprimées dans ces almanachs laissent suggérer un moment de redéfinition des conceptions du temps par les élites impériales. La confrontation avec l'Occident et ses propres rythmes imposés au monde par l'impérialisme économique et politique européen constitue le cadre historique de ce processus de redéfinition. Ces almanachs constituent, en tout cas, une source très riche pour des recherches ultérieures, source qui devra être croisée et comparée à d'autres espaces géographiques et temporels. Nous nous contenterons donc ici de faire quelques remarques de portée limitée.

La diversité des calendriers inclus dans ces almanachs reflète bien la multiplicité temporelle dans laquelle vivaient les sociétés pré-modernes. Avant la standardisation et l'homogénéisation des références temporelles par les États modernes, les sociétés humaines vivaient dans une multiplicité temporelle. Dans le cas ottoman, au lieu d'une multiplicité temporelle, il faudrait parler plutôt d'une architecture temporelle hybride puisque diverses structures temporelles issues de différentes «aires de civilisation» se superposent, se juxtaposent mais aussi, parfois, se mélangent. Ce qui est remarquable dans ces almanachs ottomans, c'est qu'ils perpétuent cette pluralité des calendriers et des ères bien qu'ils soient formellement calqués sur le modèle européen contemporain et, plus précisément, le modèle français. En d'autres termes, ces almanachs, tout en imitant la configuration des almanachs français de la fin du XIX^e siècle et en transmettant une conception moderne de l'organisation du temps par leur aspect «agenda», ont conservé l'hybridité temporelle traditionnelle du monde ottoman.

⁵⁶ Norbert Elias, *op. cit.*, p. 57.

L'hybridité ne veut pas dire pour autant qu'il n'y existe pas d'ordre prioritaire. Certes, à cette époque, le calendrier grégorien et l'ère chrétienne sont en train de devenir prédominants dans le monde entier⁵⁷ et le monde ottoman aussi est sous l'emprise de ce phénomène historique. La standardisation des références temporelles est en cours, et ce, à l'échelle mondiale. La temporalité occidentale triomphante est aussi présente dans les almanachs ottomans mais la prééminence du calendrier financier ottoman et dans une moindre mesure du calendrier lunaire de l'Hégire est encore indiscutable. Quant au temps de l'histoire, même si les modalités changent, on l'a vu, les chronologies restent principalement axées sur l'ère musulmane. Les différences au niveau de la configuration des chronologies sont certes importantes, mais dans le domaine du temps de l'histoire, elles ne suffisent pas à modifier ni à nuancer la prédominance de l'ère musulmane sur l'ère chrétienne. En revanche, pour ce qui est des sujets actuels qui dépassent le contexte spatio-culturel ottomano-musulman, l'ère chrétienne s'impose comme le seul cadre de référence temporelle. En somme, le temps de l'histoire reste encore musulman et ottoman, tandis que le temps présent ne l'est plus que localement et, de plus en plus, partiellement.

⁵⁷ Rappelons que le Japon a adopté le calendrier grégorien et la façon européenne de compter les heures en 1873. Mais il est à noter que le système des ères japonaises (*genko*) n'a été aboli que par la constitution de 1945, voir Krzysztof Pomian, *op. cit.*, p. 103–104.

À L'HEURE DE LA PROVINCE
QUERELLES DE CLOCHER ET RYTHMIQUES D'EMPIRE

MARC AYMES

Partir en province, est-ce changer de temps ? Telle est la question, dans les pages qui suivent. Mais d'abord, quelle province ? C'est sur Chypre que nous mettons le cap. Et d'emblée, nous voici prévenus :

Vous allez donc à Chypre, une petite île de la Méditerranée sans aucune importance. [...] Le temps ne vous manquera pas pour vous reposer. Bon voyage¹.

Car la province, cela ne vous aura pas échappé, n'est pas un lieu réputé des plus animés. C'en est presque une figure de style : à peine le mot prononcé, il rappelle l'insipidité du Yonville de *Madame Bovary*², la nausée de Rimbaud se rappelant Charleville... Et le *topos* n'est nullement circonscrit à la douce France ; car à Chypre aussi, encore aujourd'hui, le lieu commun a cours : « Ici c'est l'ennui. » Comme si, en province, la vie était vouée à demeurer minuscule³, prosaïque, livrée à un ordinaire sans éclat ni panache. La province, en somme, est sans histoire.

Alors oui, à ce compte nous pourrions douter que les Chypriotes de l'époque ottomane aient vécu suivant des rythmes plus amples que ceux du terroir, connu des horizons plus vastes que le sillon du *dönüm*⁴, ou pris part à des mouvements plus amples qu'une chevauchée à dos d'âne. Telle est pourtant précisément la question : dans quelle mesure la vie à Chypre est-elle, à cette époque, rythmée par des pulsations qui

¹ Extrait d'un opuscule publié en 1919 sous le pseudonyme de Janus, parodiant les instructions données par le ministère français des Affaires étrangères à son représentant consulaire à Chypre : Archives du ministère des Affaires étrangères (ci-après MAE), Levant 1918-1940, Turquie, vol. 106, annexe à la lettre de Guernonprez à Pichon, 6 septembre 1919.

² Rappelons-en le sous-titre : *Mœurs de province*.

³ Cf. Pierre Michon, *Vies minuscules* (Paris, Gallimard, 1984).

⁴ Mesure agraire de surface de 939,3 m², « ainsi nommée primitivement d'après l'acte du laboureur qui, parvenu au bout du sillon, retourne la charrue et l'attelage » (Claude Huart, « Dönüm », *Encyclopédie de l'Islam* vol. I, Leyde/Paris, E.J. Brill, 1913, p. 1106).

sont celles de l'Empire ottoman dans son entier? Dans quelle mesure, en somme, le temps de Chypre est-il un temps *ottoman*?

Il faut dire aussitôt que pareil questionnement recèle un coup de force. Il met en branle des automatismes insus, ou alors trop bien sus au contraire, sus par cœur: le ressort secret de «forces profondes», des tendances lourdes affectant la «grande histoire» de l'Empire ottoman. Chercher à mettre en évidence les rythmes ottomans de la temporalité chypriote reviendrait, en somme, à chercher si Chypre participe de cette grande histoire, s'il s'y passe «ce qu'il devrait se passer».

Que devrait-il se passer? – Nous voici au XIX^e siècle, période-test choisie pour la présente étude. La grande histoire de ce «plus long siècle de l'Empire ottoman⁵» raconte plusieurs épopées entrecroisées: la reine Méditerranée détrônée par les maîtres des océans, «l'Homme malade de l'Europe⁶» dévoré par les appétits aiguisés des nationalistes et des impérialismes... Le tout est baptisé Question d'Orient⁷.

À Chypre, que se passe-t-il? – Rien, peut-être.

CORRESPONDANCES DE CHYPRE: «SUSPENSIONS ET RETARDS»

Au premier abord, tout laisse douter que la vie à Chypre soit rythmée par un autre *tempo* que celui des travaux et des jours. Un certain nombre d'indices peuvent être recueillis, dans les documents d'archives des consulats de France et de Grande-Bretagne à Larnaca notamment, concernant l'insertion de l'île dans les réseaux de correspondance méditerranéens: ils suggèrent une impression d'isolement et de retrait hors des circuits d'information dont est traversé l'Orient ottoman. Si

⁵ D'après İlber Ortaylı, *İmparatorluğun en uzun yüzyılı*, Ankara, Hil yayınları, 1983.

⁶ Rappelons que la formule a pour origine une déclaration du tsar Nicolas I^{er} à sir Hamilton Seymour, ambassadeur britannique à Saint-Petersbourg, en 1853: «Nous avons sur les bras [...] un homme très malade» (cité par Paul Dumont, «La Période des *Tanzimât*», dans Robert Mantran (dir.), *Histoire de l'Empire ottoman*, Paris, Fayard, 1989, p. 501).

⁷ La place manque pour une dissection approfondie de ce que l'expression signifie parmi les historiens. Renvoyons simplement à: L. Carl Brown, *International Politics and the Middle East. Old rules dangerous game* (Princeton/Londres, I.B. Tauris, 1984); Roderic H. Davison: *Essays in Ottoman and Turkish History, 1774–1923: the Impact of the West* (Austin, University of Texas Press/Saqi Books, 1990); Henry Laurens, *L'Orient arabe. Arabisme et islamisme de 1798 à 1945* (Paris, Armand Colin, 1993); Robert Mantran, «Les Débuts de la Question d'Orient (1774–1839)», dans *idem* (dir.), *op. cit.*, p. 421–458.

Chypre apparaît comme une « province », c'est bien dans le sens péjoratif que la langue française donne au mot.

Les dépêches rédigées par les agents consulaires européens eux-mêmes offrent une commode entrée en matière pour aborder cette question: de par leurs fonctions, les consuls sont tenus à établir et à entretenir des relations suivies avec les horizons lointains de leur ambassade à Istanbul et de leur ministère de tutelle en Europe. Tout ce qui fait obstacle à ce devoir est par conséquent promptement signalé. Or, dans le cas de Chypre, les obstacles semblent nombreux.

Les correspondances des consuls souffrent en effet d'incessants retards: les envois, comme les réceptions, dépendent de lignes maritimes incertaines. Sans doute, dans le rapport annuel concernant Chypre qu'il adresse au *Foreign Office* fin 1844, le consul britannique Niven Kerr fait-il profession d'optimisme:

L'île tire un grand avantage de l'accroissement de la navigation à la vapeur, la ligne autrichienne entre Constantinople et Beyrouth assurant une liaison bimensuelle, et non plus mensuelle comme auparavant⁸.

Et effectivement, la ligne de la compagnie autrichienne Lloyd est régulièrement citée dans les correspondances des consuls. Abdolonyme Ubicini, dans les *Lettres de Turquie* qu'il publie au début des années 1850, précise son parcours:

Ligne de Caramanie, Syrie et Palestine, entre Smyrne et Jaffa, en correspondance avec la [ligne d'Anatolie, entre Constantinople et Smyrne]. Traversée en 141 heures. Départ tous les quinze jours, le samedi, à l'arrivée du paquebot de Constantinople. Arrivée, le second lundi après le départ. Échelles, Rhodes, Mersina (Tarsous), Alexandrette (Alep), Lattaquiè, Larnaca (Chypre), Beyrouth, Caïfa⁹.

Un document ottoman de 1862 confirme que la périodicité de la ligne tend à être bimensuelle¹⁰. Il en souligne également, néanmoins,

⁸ Public Record Office (ci-après PRO), FO 78/580, f. 237 (Kerr à Aberdeen, n° 23, 31 décembre 1844): « The Island has also had a great advantage in the increase of steam communication, the Austrians making their voyages between Constantinople and Beyrouth twice, instead of once a month as formerly. » Kerr mentionne également l'imminente entrée en service de deux lignes supplémentaires, française et américaine, mais je n'en ai retrouvé aucune autre trace par ailleurs.

⁹ Abdolonyme Ubicini, *Lettres sur la Turquie ou Tableau statistique, religieux, politique, administratif, militaire, commercial, etc. de l'Empire ottoman, depuis le Khatt-Cherif de Gulkhanè (1839)* (Paris, Librairie Militaire J. Dumaine, 1853-54, 2 vol.), vol. 1, p. 432-433.

¹⁰ *Başbakanlık Osmanlı Arşivi* (ci-après BOA), A.MKT.UM 567/23 (19 Zâ.1278 [18 mai 1862]). Les abréviations utilisées par la suite pour ces fonds d'archives se

la non-punctualité – et de fait, de nombreux aléas viennent obérer toute régularité: le 10 mars 1845, Kerr fait savoir que le navire autrichien pourrait ne plus venir à Chypre qu'une seule fois par mois, suite à l'instauration de la quarantaine avec la Syrie¹¹. À ces aléas sanitaires s'ajoutent ceux que le sort des armes impose à ces liaisons maritimes¹².

Aussi, dans les dépêches des consuls, la déploration le dispute-t-elle à la recherche d'expédients et de pis-aller. Le suivi des correspondances dépend, au jour le jour, d'occasions à saisir – un navire, quel qu'il soit, où qu'il aille:

Privé depuis long-tems d'occasions directes ou indirectes pour vous transmettre ma correspondance, je n'ai pu avoir l'honneur de vous tenir au courant des événemens politiques qui se sont succédés, soit ici, soit en Caramanie, depuis l'époque de ma dernière dépêche. Aujourd'hui je profite de la hâte d'une occasion pour Alexandrie pour vous en faire le résumé que l'état de souffrance dans lequel je me trouve, joint au peu de tems dont je puis disposer, me force de rédiger le plus succinctement possible¹³.

Si cette dépêche, datée de 1833, est marquée par les troubles de l'invasion égyptienne en Syrie, le même état d'esprit et les mêmes pratiques semblent perdurer pendant les années plus calmes. Il n'est que de consulter le *verso* des dépêches envoyées par Niven Kerr, en 1843: de brèves mentions indiquent que l'une a été acheminée par le *steamer* à destination de Beyrouth, une autre le bateau de Smyrne¹⁴... Et le même écrit, en 1844:

J'ai l'honneur de faire connaître à Votre Seigneurie l'état très imparfait et irrégulier des moyens de communication avec cette île. Depuis Londres les dépêches sont envoyées à Alexandrie, en treize ou quatorze jours, par les navires à vapeur mensuels; mais il leur faut encore quinze à seize

conforment à la nomenclature donnée dans İskender Türe, *Arşiv Kod Rehberi*, İstanbul, TC Başbakanlık Devlet Arşivleri Müdürlüğü, s.d. [2005].

¹¹ PRO, FO 78/621, vol. 2, f. 79 (Kerr à Bidwell, n° 2, 10 mars 1845).

¹² Comme durant la guerre égypto-ottomane de 1840: voir MAE, CPC, Turquie, Consulats divers, vol. 12, f. 29 (Fourcade à Thiers, n° 3, 1^{er} septembre 1840).

¹³ MAE, CPC, Turquie, Consulats divers, vol. 1, f. 163 (Bottu au duc de Broglie, n° 22, 7 février 1833).

¹⁴ Voir ainsi PRO, FO 78/539, f. 181 (Kerr à Aberdeen, n° 6, 1^{er} octobre 1843). Il est à déplorer que de tels *verso* ne soient généralement pas accessibles aux archives du quai d'Orsay: le transfert sur microfilm les a voués à une présence fantomatique.

jours, parfois plus, pour être convoyées vers Chypre, car de Beyrouth aucune ligne ne prolonge la liaison jusque là¹⁵.

Aussi les autorités de Londres nourrissent-elles divers projets de liaisons par bateau-poste à vapeur en Méditerranée orientale: sans succès¹⁶. Cet échec semble devoir être dans une certaine mesure compensé, comme le note le consul de France en 1849, par la venue de bâtiments «chargés de marchandises» directement des ports d'Angleterre à Chypre, là où jusqu'à présent «c'est Beyrouth et Smyrne qui fournissaient par petites quantités à ses besoins» en produits de manufacture britanniques¹⁷. Cette solution n'en reste pas moins une concession à l'irrégulier, au bon vouloir du commerce. Manifestement, au milieu du XIX^e siècle, Chypre n'est intégrée à aucun réseau de postes maritimes qui rythmerait les correspondances consulaires suivant une pulsation régulière.

Ce constat peut-il être étendu aux liaisons entre Chypre et les autorités d'Istanbul, ou bien celles-ci mettent-elles en œuvre un système de communications autonome? Il est fréquemment fait allusion, dans les correspondances ottomanes, à la venue ou au départ d'un «vapeur» (*vāpūr*), qui par exemple assure le transport de particuliers convoqués à Istanbul pour le règlement de quelque litige¹⁸. En outre, dans une dépêche datée de l'automne 1855, mention est faite d'un «vapeur postal» qui convoie les quelque 400 000 piastres collectées à Chypre pour le compte du Trésor impérial afin de financer l'effort de guerre en Crimée¹⁹. La difficulté, cependant, vient de ce qu'il est rarement précisé en toutes lettres si le navire en question est affrété par la marine ottomane ou non. C'est pourtant le cas en juillet 1860: la Porte affrète un *vāpūr* pour convoier plusieurs hauts responsables provinciaux (le commandant en chef de l'armée d'Arabie, les gouverneurs-généraux

¹⁵ PRO, FO 78/580, f. 188 (Kerr à Aberdeen, n° 8, 8 mars 1844): «I have the honor to acquaint Your Lordship of the very imperfect and irregular means of communication with this Island. On despatches reaching Alexandria from London after a passage of thirteen or fourteen days by the monthly steamers, fifteen to sixteen days, and often a longer period, is necessary for their conveyance from thence to Cyprus, owing to there being no continuation of the line from Beyrout.»

¹⁶ Voir PRO, FO 78/506, f. non numéroté (Barrow à Canning, 9 février 1842); et CPC, Turquie, Larnaca, vol. 1, f. 32^{va} (Tastu à Tocqueville, n° 6, 14 septembre 1849).

¹⁷ *Ibid.*, f. 33.

¹⁸ BOA, A.MKT.UM 10/66 (21 R. 1266 [6 mars 1850]), 94/20 (9 Cā. 1268 [1^{er} mars 1852]).

¹⁹ BOA, A.MKT.UM 210/62 (19 M. 1272 [1^{er} octobre 1855]).

d'Alep, Izmir et Damas, le gouverneur de Chypre accompagné d'un « envoyé spécial ») vers les lieux où ils doivent exercer leurs fonctions²⁰. Plus révélateur encore, ce brouillon d'une instruction rédigée, en juin 1859, à l'initiative du conseiller du grand vizir (*müsteşâr*): s'adressant au Grand-Amiral de la flotte ottomane, l'auteur envisage explicitement qu'un « vapeur impérial » (*vâpür-ı hümâyün*), donc appartenant à la marine ottomane, convoie « la poste de Chypre » (*Qıbrıs postası*)²¹.

Ces documents, néanmoins, illustrent probablement l'exception plutôt que la règle. Leurs circonstances sont exceptionnelles en effet: l'instruction au *Qapudân Paşa* s'inscrit dans le contexte de la campagne française en Italie, ponctuée par les défaites autrichiennes de Magenta le 4 juin 1859 et de Solferino le 24; quant au document de juillet 1860, il prend place au cœur des troubles qui agitent le Mont Liban puis Damas, dans une situation d'urgence qui impose la prompte entrée en fonctions des administrateurs nouvellement nommés. D'ailleurs, dans ces deux cas, d'autres indices confirment que la situation déroge aux habitudes des autorités ottomanes. Ainsi, le 13 juin 1859, s'inquiète-t-on à la Porte des perturbations de la liaison maritime autrichienne: il faudrait tout de même, est-il ajouté, une solution de remplacement afin de faire parvenir à bon port les documents officiels destinés à Chypre²². Un opportunisme similaire règne quant au transport des dignitaires ottomans vers Chypre ou ailleurs: le 3 août 1850 un nouveau gouverneur, Hasan Hâfız Paşa, arrive à Larnaca « par le paquebot du Lloyd autrichien²³ »; nous apprenons aussi que, suite aux troubles du Liban, « Kourchid Pacha de Beyrouth, renvoyé un peu secrètement par Fuad Pacha qui voulait le ménager, est arrivé ici sur une corvette de guerre Turque et s'est embarqué pour Constantinople sur le vapeur du Lloyd autrichien²⁴ ». On le voit, pour assurer une pulsation postale régulière entre Chypre et Istanbul, la règle pour les autorités ottomanes (au même titre que pour les consuls européens) semble être le recours aux services de la compagnie autrichienne – services dont pourtant nous avons mesuré, à plusieurs reprises, la précarité. Tout

²⁰ BOA, A.MKT.NZD 315/51 (visé le 29 Z. 1276 [18 juillet 1860]).

²¹ BOA, A.MKT.NZD 284/46 (visé le 14–25 Zâ. 1275 [15–26 juin 1859]). Les termes d'adresse utilisés (« *Taraf-ı sâmi-i hazret-i qapudâniye* ») montrent que le destinataire de l'instruction n'est autre que le *Qapudân Paşa*.

²² BOA, A.MKT.UM 353/52 (12 Zâ. 1275 [13 juin 1859]).

²³ MAE, CPC, Turquie, Larnaca, vol. 1, f. 37 (Tastu à Lahitte, n° 10, 4 août 1850).

²⁴ *Ibid.*, f. 209 (Darasse, n° 17, 31 juillet 1860).

cela est cause, dans les correspondances échangées entre la Porte et la province, d'innombrables « suspensions et retards²⁵ ».

En appendice à ce constat, ajoutons deux remarques concernant la possible évolution de cette situation à partir des années 1860. Premièrement: en juillet 1861, le consul de France Édouard du Tour rapporte « qu'il va s'établir une ligne de vapeurs ottomans entre Chypre et la Syrie²⁶ ». Le fait est que se produit, dans ces années, une banalisation de la navigation à vapeur au sein de l'espace maritime ottoman²⁷ – mais il demeure en l'état impossible de savoir, s'agissant de Chypre, si le projet dont du Tour fait état fut mis à exécution, et dans quels délais²⁸.

La seconde remarque concerne l'introduction progressive du télégraphe dans l'Empire ottoman. La première liaison entre en service à Istanbul (en direction de Londres et Paris) en 1855²⁹, mais c'est en novembre 1863 seulement qu'est projeté l'établissement d'une ligne sous-marine en direction de Chypre (depuis Beyrouth)³⁰. Il semble en fait que les premières dépêches effectivement transmises par télégraphe depuis ou vers Chypre fassent leur apparition à partir de 1868–69 environ³¹. Jusqu'à ces années, force est de conclure à la fragilité de l'intégration de Chypre à l'univers postal de la Méditerranée ottomane.

RUMEURS MÉDITERRANÉENNES

La difficulté de correspondre avec Chypre implique-t-elle que les Chypriotes ignorent tout de ce qui se passe au-delà des plages de l'île? Les propos de certains consuls pourraient le laisser penser. Ainsi le

²⁵ BOA, A.MKT.NZD 284/46 (visé le 14–25 Zâ. 1275 [15–26 juin 1859]): « Kıbrıs postasının düçar-ı ta'til ü te'hir olması ».

²⁶ MAE, CPC, Turquie, Larnaca, vol. 1, f. 234 (du Tour à Thouvenel, n° 5, 2 juillet 1861).

²⁷ Donald Quataert, « The Age of Reforms, 1812–1914 », dans Halil İnalçik, Donald Quataert (dir.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire 1300–1914* (Cambridge, Cambridge University Press, 1994), p. 800.

²⁸ Rien n'a encore changé en mai 1862: voir BOA, A.MKT.UM 567/23 (19 Zâ. 1278 [18 mai 1862]).

²⁹ Roderic H. Davison, *Reform in the Ottoman Empire 1856–1876* (Princeton, Princeton University Press, 1963), p. 69.

³⁰ BOA, A.MKT.MHM 282/74 (22 Câ. 1280 [4 novembre 1863]).

³¹ Voir le *Kıbrıs Mutasarrıflığı evrak ve defter kataloğu* (n° 994) consultable dans la salle de lecture des *Başbakanlık Arşivi* à Istanbul. Cet indice est confirmé par le consul des États-Unis à Chypre, Luigi Palma di Cesnola (*Cyprus. Its ancient cities, tombs and temples. A narrative of researches and excavations during ten years' residence in that island*, Londres, John Murray, 1877, p. 186): au début des années 1870, il signale avoir envoyé un télégramme depuis Larnaca au gouverneur de l'île.

Britannique James Lilburn écrit-il, début janvier 1842: «J'ai trouvé l'île dans un état de grande tranquillité. Les affaires de Syrie n'ont pas affecté le sentiment politique populaire³²». Lisons encore le Français Édouard du Tour qui, fin 1860, déplore d'être «privé de toute information du dehors comme nous le sommes ici³³». Pourtant force est de constater que, plus de trente ans plus tôt, son compatriote Jérôme Méchain était loin de tout ignorer de la conjoncture internationale et de ses développements les plus récents. Il lui a fallu une quinzaine de jours seulement pour apprendre la débâcle ottomano-égyptienne à Navarin, le 20 octobre 1827: il y fait allusion dès sa dépêche du 9 novembre suivant³⁴. La nouvelle lui a été apportée, explique-t-il le 17, par «la Corvette du Roi, l'Écho que Monsieur le C. Amiral de Rigny [commandant des forces navales françaises en Méditerranée] a envoyée exprès pour informer et secourir, en cas de besoin, les Français dans ces contrées³⁵». Et sans doute la forte présence des flottes européennes en Méditerranée, dans les dernières années de la guerre d'indépendance grecque, a-t-elle sa part dans la rapidité des nouvelles. À titre de comparaison, en 1840, «la nouvelle du traité qui a été conclu [le 13 juillet] entre les quatre Puissances du Nord au sujet des affaires d'Orient» ne parvient à Chypre que le 31 août³⁶.

Méchain ajoute, concernant Navarin toujours, un autre détail précieux: c'est lui-même, écrit-il, qui a transmis l'information aux autorités locales, qui l'ignoraient encore³⁷. Mais évitons les déductions hâtives: car lorsqu'en juin 1827 court parmi les «Turcs» de l'île une «rumeur toujours croissante des secours que l'Europe et particulièrement la France fournissent à ceux qu'ils traitent de sujets rebelles», le même Méchain constate:

Si nous nous présentons chez le Moassil [*muhassil*, titre du gouverneur de l'île]; dans les tribunaux; à la Douane l'on répond à nos demandes

³² PRO, FO 78/497, f. 172 (Lilburn à Aberdeen, n° 2, 5 janvier 1842): «I found the Island in a state of great tranquillity and not affected by the Affairs of Syria, as regards the political feeling of the people».

³³ MAE, CPC, Turquie, Larnaca, vol. 1, f. 225 (du Tour à Thouvenel, n° 1 bis, 9 décembre 1860).

³⁴ MAE, CCC, Larnaca, vol. 17, f. 147 (n° 37, 9 novembre 1827).

³⁵ *Ibid.*, f. 148 (n° 38, 17 novembre 1827).

³⁶ MAE, CPC, Turquie, Consulats divers, vol. 12, f. 28 (Fourcade à Thiers, n° 3, 1^{er} septembre 1840).

³⁷ MAE, CCC, Larnaca, vol. 17, f. 148 (Méchain au comte de Damas, lettre n° 38, 17 novembre 1827).

par des récriminations sur Lord Cochrane³⁸ et Fabvier³⁹; sur les fonds que leur fournit le Comité de Paris⁴⁰. L'on énumère [les] vaisseaux et les armes qu'il a envoyés aux Grecs enfin l'on nous récite les passages les plus énergiques des discours prononcés par nos orateurs, surtout par le Gal Sebastiani si bien connu dans le Levant pour y avoir été l'[ami] et le conseil d'un Sultan⁴¹. Des traductions de nos journaux circulent aujourd'hui chez les Turcs et tout ce qu'ils y lisent réveille la haine fanatique qu'ils portent aux Infidèles francs qu'ils regardent tous comme ennemis et qu'ils placent volontiers dans la même cathégorie [sic] que les Rayas⁴².

Cette galerie de portraits pour le moins inattendue révèle que, dans différents cercles de la bonne société locale, on se tient volontiers (et aisément) informé de la conjoncture internationale, sans attendre les rares renseignements obtenus et transmis par le consul.

Aussi, dans ce passage remarquable, la mention des « traductions de nos journaux » doit-elle attirer particulièrement l'attention. Laissant ici de côté la question du plurilinguisme auquel nous confronte la Chypre ottomane, je ne retiens ici que la référence aux journaux eux-mêmes. Car cette occurrence n'est nullement isolée: Méchain toujours déclare au ministre des Affaires Étrangères, en mai 1827, avoir « appris par la Gazette de Corfou la mort de M. Nestor Delaflechelles que Votre Excellence avait nommé au Drogmanat de Chypre⁴³ ». Dans la même veine que le passage sus-cité, Kerr déclare en septembre 1845, au sujet de « ceux qui ont apostasié l'Islamisme » :

³⁸ Alexandre Thomas Cochrane: marin anglais placé à la tête de la flotte des Hellènes en 1827-1828 (C. M. Woodhouse, *The Greek war of independence. Its historical setting*, New York, Russell & Russell, 1975, p. 80, 114, 119).

³⁹ Charles Fabvier: ancien colonel des armées napoléoniennes qui, déchu sous la Restauration pour complot contre les Bourbons, se rendit en Grèce en 1823, et se joignit aux troupes des insurgés hellènes (d'après Nina Athanassoglou-Kalmyer, *French images from the Greek war of independence 1821-1830. Art and politics under the Restoration*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1989, n. 108 p. 141).

⁴⁰ Comité grec de Paris, ou Société philanthropique en faveur des Grecs: association de philhellènes français fondée en février 1825 par des libéraux orléanistes ou bonapartistes (parmi lesquels Sebastiani et Fabvier), sous le patronage moral et financier du duc d'Orléans (d'après Nina Athanassoglou-Kalmyer, *op. cit.*, p. 10).

⁴¹ Le général François-Horace-Bastien Sebastiani, ancien maréchal d'Empire (et plus tard ministre de la Marine et des Affaires Étrangères au début de la Monarchie de Juillet), membre du Comité grec de Paris, avait été envoyé par Bonaparte en mission diplomatique à Istanbul en 1802, puis à nouveau en 1806-1807: le sultan auquel Méchain fait allusion est donc Selim III (d'après Bernard Lewis, *Islam et laïcité. La naissance de la Turquie moderne*, Paris, Fayard, 1988, p. 59, 67-68).

⁴² MAE, CCC, Larnaca, vol. 17, f. 129 (n° 22, 20 juin 1827).

⁴³ *Ibid.*, f. 128 v^o (n° 21, 12 mai 1827).

étant donné que les correspondances officielles relatives à ce sujet, présentées à la Chambre des Communes le 3 mai 1844, ont été reproduites intégralement dans un journal de langue italienne, le *Portafoglio Maltese*, et ont été largement diffusées dans cette île, je me trouve depuis ce temps-là continuellement sollicité afin d'opposer toute mon autorité aux Turcs sur ces questions⁴⁴.

Ces mentions incidentes laissent deviner que, *via* Corfou, Malte ou ailleurs, de multiples réseaux de diffusion des nouvelles par voie de presse sont actifs en Méditerranée, et que Chypre n'en est nullement exclue. Que l'on soit consul ou simple sujet ottoman (à condition d'avoir quelques lettres, il est vrai), en temps de guerre comme en temps de paix, il est possible de s'y frayer un accès, d'obtenir ne serait-ce qu'un bref aperçu de ce qui se trame au loin, entre Istanbul, Paris et Londres⁴⁵.

Un dossier d'archives daté de 1840 vient non seulement étoffer un tant soit peu cette conclusion, mais aussi lui donner une consistance supplémentaire. Touffu, hérissé de multiples documents contradictoires transmis par différentes autorités et notabilités chypriotes au gouvernement d'Istanbul, il concerne les accusations-diffamations dont sont l'objet deux notables non musulmans (*qocabaşı*) de Lefkoşa, soupçonnés de comptabilité frauduleuse⁴⁶. Coupant court aux détails de l'affaire, arrêtons-nous sur les modalités de son développement, telles que les décrivent les deux individus incriminés :

certaines personnes mal intentionnées [...] ont encouragé la propagation, de bouche à oreille, d'un ensemble de creux mensonges et de calomnies sans fondement; les calomnies en question ont même été mises par écrit afin d'être publiées dans le journal d'İzmir; ayant été

⁴⁴ PRO, FO 78/621, vol. 2, f. 101 v^o (Kerr à Aberdeen, n° 9, 10 septembre 1845): « as the entire official correspondence relative to this subject which was presented to the House of Commons on the 3rd of May, 1844, was reprinted in a newspaper in the Italian language called the "Portafoglio Maltese", and widely circulated in this Island, I have been since that period continually called on to interpose all my authority with the Turks in such matters. »

⁴⁵ Autres mentions des journaux par lesquelles des informations, fiables ou non, parviennent jusqu'à Chypre: MAE, CCC, Larnaca, vol. 17, f. 172 (Méchain à Portalis, n° 2, 2 juillet 1829); CPC, Turquie, Larnaca, vol. 1, f. 201 v^o (Darasse, n° 14, 3 juin 1860); *ibid.*, f. 209 (Darasse, n° 17, 31 juillet 1860); *ibid.*, f. 234 (du Tour à Thouvenel, n° 5, 2 juillet 1861).

⁴⁶ La graphie ottomane de leurs noms fluctue sans cesse, je retiendrai celle qu'eux-mêmes utilisent dans leurs signatures (apposées en lettres arabes): « Āci Kirgekī » et « Ābeydo ».

imprimées et reproduites, elles sont arrivées ici, et sont parvenues à la connaissance de vos serviteurs⁴⁷.

C'est donc, si l'on accepte un soupçon d'anachronisme, d'une véritable campagne de presse qu'il conviendrait de parler ici. Ācī Kirgekī et Ābeydo ne désignent pas clairement leurs accusateurs, mais d'autres s'en chargent : sont principalement visés l'archevêque de Chypre et le « *qocabaşı* en chef », un dénommé Yānqo, qui « ont écrit à la rédaction du journal d'İzmir pour accuser Kerkerī [*sic*] et Ābeydo⁴⁸ ». Fait essentiel : l'origine des « calomnies » se trouve à Chypre ; et Smyrne n'est donc qu'un relais utilisé afin que la rumeur, de purement orale, se convertisse à l'écrit. Cela tient sans doute à ce qu'aucun journal local, en langue grecque ou turque, n'existe à Chypre avant les dernières décennies du siècle : le premier journal imprimé dans l'île paraît en 1879 seulement⁴⁹. *A contrario*, Smyrne est devenue dans les années 1820 un centre important de diffusion des nouvelles sur papier-journal⁵⁰ ; et les conditions particulièrement favorables à la production de papier tout court décident les autorités ottomanes, en 1843, à y installer une papeterie⁵¹. C'est en cette ville donc qu'est publié un « journal de langue *rūmī* » devenu, à l'automne 1840, la chambre d'écho des querelles agitant la province chypriote⁵².

Un autre document, rédigé par les autorités du district de Bāf (Paphos), décrit la manière (réelle ou supposée) dont ce journal smyrniote a répandu la nouvelle, à Chypre et ailleurs :

⁴⁷ BOA, I.MVL 139, rapport par Ācī Kirgekī et Ābeydo (s.d. [~ 1840]) : « ba'zı eshāb-ı agrāz [...] etrāf ü eknāfa bir taqım ekāzib-i 'ātile ve erācif-ı bātile teşvīq-i tefevvūh itmekde olduqları ve hatta zikr olunan ekāzib İzmir gazetesinde basılmaq üzere tahrir olunaraq tab' ü temsil olunub bu tarafa gelmiş ve manzūr-ı qulları olmuş ».

⁴⁸ *Ibid.*, signé du gouverneur de Chypre Es-seyyid 'Osmān Nūrī *et alii*. (s.d. [~ 1840]) : « Kerkerī ile Ābeydo 'aleyhinde İzmir gazetehānesine yazaraq [...] ».

⁴⁹ Sur ce sujet, voir Cemalettin Ünlü, *Kıbrıs ta basın olayı (1878–1981)*, [s.l.], Basın-Yayın Genel Müdürlüğü, [s.d.].

⁵⁰ Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman thought. A study in the modernization of Turkish political ideas* (Princeton, Princeton University Press, 1962), p. 193, et Robert Mantran, art. cit, p. 455. Pour une autre mention des « journaux de Smyrne » en rapport avec Chypre, voir MAE, CPC, Turquie, Consulats divers, vol. 11, f. 287 (Fourcade à Thiers, n° 1, 24 juillet 1840).

⁵¹ Voir Zeki Arıkan, « İzmir kağıt fabrikası ile ilgili belgeler (documents relatifs à la papeterie d'İzmir) », *Belgeler* 22 (1997), p. 111–158.

⁵² BOA, I.MVL 139, signé des autorités de Vādilī (27 Rā. 1256 [29 mai 1840]) : « İzmir'de tab' olunan Rūmī el-'ibāre gazete ». Pour des raisons dans le détail desquelles il n'est pas opportun d'entrer ici, je préfère ne pas traduire « *rūmī* » par « grec », et conserve donc le terme original.

un exemplaire du journal susdit étant parvenu à Chypre, la situation est devenue connue; aussi s'attend-on à ce que de la même manière un des dits exemplaires parvienne à la Sublime Porte, et que de plus les propos tenus au sujet des susmentionnés finissent par se répandre de bouche à oreille dans le district de Bâf et les districts qu'il contient⁵³.

Deux directions sont ici données. La mention de la Sublime Porte, d'une part, atteste de ce que les rédacteurs sont au fait des pratiques de l'administration ottomane – à savoir que, lorsque le contenu d'un journal est jugé « sensible » à quelque égard, l'envoi d'une copie à Istanbul est généralement requis. Ainsi, en 1851, la Porte demanda-t-elle au gouverneur général (*vālî*) des Îles, Halîl Paşa, de faire saisir par les douaniers toute publication affichant une « revendication d'hellénisme », et de faire suivre à Istanbul des copies de ces écrits à contenu « sensible et dommageable⁵⁴ ». La référence au district de Bâf, d'autre part, oblige à comprendre la manière dont l'information y est parvenue. Un temps, la formulation un peu ambiguë du document original pourrait laisser imaginer le processus suivant: les rumeurs concernant Âcî Kirgekî et Âbeydo ont d'abord gagné Istanbul, et c'est de là qu'elles ont été répercutées à Chypre. Sans pouvoir exclure totalement cette éventualité, préférons tout de même la solution adoptée dans la traduction passage ci-dessus: une diffusion quasi simultanée vers Istanbul et Bâf, plutôt qu'une transmission à Bâf *via* Istanbul.

La propagation de la rumeur aura donc défiée les lois du plus court chemin: à lire les autorités de Bâf, la nouvelle n'a pu venir directement de Lefkoşa; il fallait le relais d'une mise par écrit à Smyrne pour que, par un effet-retour vers Chypre (et par une réversion simultanée de la nouvelle écrite vers la rumeur orale), la propagation locale de la nouvelle se concrétise. Supposera-t-on qu'il s'agit d'un cas exceptionnel? Parmi les différents districts de Chypre, Bâf est en effet l'un des plus distants de la capitale provinciale, isolé par l'opacité montagnaise du Troodos ou par l'absence des informateurs péri-consulaires actifs à Limassol comme à Larnaca. L'hypothèse a ses limites cependant: un autre document de la même veine, rédigé par un représentant ottoman

⁵³ *Ibid.*, signé des autorités du *qazâ* de Bâf (26 Râ. 1256 [28 mai 1840]): «*gazete-i mezkûre nüshası Kıbrıs'a vürüd iderek keyfiyet ma'lûm olmuş be bu vecihle nüsha-ı mezbûrlardan Der-i 'aliyye'ye gitmesiyle mersûmânîñ haqqlarında olan kelimât Bâf ve hâvî olduğu qazâlarda dahî tevâtüre reside olacağı melhûz buyrulmuş*».

⁵⁴ BOA, I.DH 14406, '*arz tezkiresi* (21–22 L. 1267 [19–20 août 1851]) – avec la nuance que son contenu est plus proprement politique que I.MVL 139. Citations: «*Yünânilik iddî'âsı*»; «*derûnlarında toqunaqlı ve muzırr şeyler oldığı*».

à Leymosûn (Limassol) cette fois, donne un schéma de diffusion de l'information rigoureusement identique⁵⁵.

Le dossier d'Âcî Kirgekî et Âbeydo induit un autre constat: autant que le réceptacle d'une actualité régionale, ottomane ou internationale aux marges desquelles elle se tiendrait, Chypre peut être considérée comme le point d'émission de signaux qui, dilatés dans la presse de Smyrne ou d'ailleurs, participent de ladite actualité régionale, ottomane, internationale. Ainsi, en 1859, lorsque le consul de France Paul Darasse rend compte des agissements d'un certain « Mehemet Pacha », agent envoyé par la Porte « avec les instructions d'arracher aux habitants autant d'argent qu'il le pourrait, sous prétexte bien entendu d'impôts arriérés, Backiés [*bâqiye*], ou autres », peut-il ajouter non sans délectation: « Ce qui se passe à Chypre sera, je le sais, publié par la presse⁵⁶ ». À cette aune, les échos rencontrés par les démêlés d'Âcî Kirgekî et Âbidû ne sont rien moins qu'extraordinaires: les Chypriotes, ou du moins certains d'entre eux, savent faire résonner les rythmes de leur actualité.

À l'heure de la province donc, l'histoire n'est jamais si provinciale que les mauvaises langues le laissent entendre. Il n'y a pas, d'un côté, la léthargie capitonnée des arrières-pays chypriotes, de l'autre le tumulte effréné de la grande histoire méditerranéenne. À l'opposé de ce folklore qui a pour nom « provincialisme », il convient de penser la province ottomane autrement: comme l'inextricable combinaison d'espaces-temps hétérogènes, du plus local au pan-méditerranéen – et, qui sait?, peut-être au-delà⁵⁷. De plain-pied avec les querelles de clocher comme avec la rumeur du monde: telle est la vie provinciale ottomane des Chypriotes, pour ceux qui savent lire ou bien simplement prêter l'oreille.

⁵⁵ BOA, I.MVL 139, signé « Hasan vekil-i qulları Leymosûn » (1^{er} §. 1256 [28 septembre 1840]).

⁵⁶ MAE, CPC, Turquie, Larnaca, vol. 1, f. 186 v^o (n^o 9, 19 juillet 1859).

⁵⁷ Pour une autre déclinaison de cet argument, je me permets de renvoyer à mon « Provincialiser l'empire: Chypre et la Méditerranée ottomane au XIX^e siècle », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 62/6 (novembre-décembre 2007), p. 1313–1344.

LES TEMPS ENTRELACÉS DE DEUX VILLES PLURICOMMUNAUTAIRES :
SMYRNE ET MONASTIR

BERNARD LORY, HERVÉ GEORGELIN

Les villes pluricommunautaires de l'Empire ottoman constituent un objet d'étude fascinant pour notre époque, qui croit y voir une préfiguration des mégalopoles que la mondialisation a développées. La question du vivre-ensemble entre citoyens de cultures plus ou moins différentes est un enjeu à la fois immédiat et lourd de conséquences pour l'avenir. Le travail que font le sociologue ou l'anthropologue dans le monde contemporain trouve son correspondant dans une démarche historique attentive à des problèmes analogues relevant du passé. La gestion et la perception du temps sont un aspect de la cohabitation ottomane qui reste mal connu. Dans l'absolu, les différentes communautés d'une ville partagent le même temps astronomique : durée du jour et de la nuit, phases de la lune, rythme des saisons, fluctuations climatiques de longue durée. Dans la pratique, il apparaît vite que des temps culturels différents cohabitent et s'imbriquent les uns dans les autres. On en trouve l'expression ramassée dans un passage célèbre d'Ivo Andrić évoquant la Bosnie :

Quand on reste jusqu'au matin tout éveillé dans son lit, on entend tous les bruits de la nuit à Sarajevo. Pesamment et sûrement, l'horloge de la cathédrale catholique sonne deux heures. Une minute plus tard (soixante-quinze secondes exactement, j'ai compté), sur un timbre un peu plus faible, mais pénétrant, l'horloge de la cathédrale orthodoxe sonne ses deux heures. Un peu plus tard, la tour de l'horloge de la mosquée du Bey sonne à son tour, elle sonne onze heures, onze heures turques spectrales, conformément aux comptes étranges de pays situés à l'autre bout du monde ! Les Juifs n'ont pas d'horloge pour sonner et seul un dieu méchant sait quelle heure il est maintenant, d'une part pour les Ashkénazes, d'autre part pour les Sépharades. Ainsi, même la nuit quand tout dort, dans le décompte des heures creuses du sommeil, veille la différence qui divise ces gens endormis ; ces gens qui, à l'état de veille, se réjouissent et se désolent, jeûnent et font ripaille selon quatre calendriers différents et inconciliables et envoient vers le même ciel tous leurs souhaits et leurs prières en quatre langues liturgiques différentes¹.

¹ *Lettre de 1921*, nouvelle incluse dans *Titanic et autres nouvelles juives*, Paris, Le serpent à plumes, 2001, p. 109, trad. Jean Descat.

Le paysage sonore de ces villes porte l’empreinte de la diversité des présences et des temporalités, il insère les citadins, qu’ils le veuillent ou non, dans la pluralité des groupes humains².

Pour tenter de cerner les différents aspects de la gestion et de la perception du temps dans un milieu pluricommunautaire urbain, nous prendrons le cas de Bitola-Monastir et d’Izmir-Smyrne. Ces deux centres de *vilayet*, quoique fort différents, ont en commun de présenter de riches palettes ethno-confessionnelles.

Bitola est, vers 1900, une ville d’environ 40 000 habitants, dont un tiers est musulman (Turcs, Albanais, Slaves islamisés), la moitié est chrétienne orthodoxe (divisée sur le plan ecclésiastique en patriarchistes et exarchistes; sur le plan linguistique entre locuteurs de l’aroumain, du slavo-macédonien et de l’albanais; sur le plan politique en Grecs, Bulgares, Roumains et Serbes); les juifs sépharades représentent plus de 10 % de la population, les Tsiganes à peu près 5 %, les étrangers européens (catholiques ou protestants) sont peu nombreux. La population y est mélangée dans les *mahalle*. C’est une ville au caractère très provincial, qui n’est reliée par chemin de fer au port de Salonique que depuis 1894. Son développement au XIX^e siècle tient surtout à la volonté politique d’en faire un centre administratif régional et une puissante base militaire au cœur des Balkans, en tant que siège de la III^e Armée. C’est un centre économique qui rayonne sur une zone correspondant de nos jours au sud-ouest de la république de Macédoine, au sud-est de l’Albanie et au nord-ouest de la Grèce³.

Vers 1900, Smyrne est une ville d’une tout autre dimension que Monastir⁴. Il s’agit de la grande cité portuaire de l’Anatolie occidentale, ouverte sur le monde, la Méditerranée, l’Europe, voire l’Amérique. Son rôle précoce de nœud ferroviaire accentue sa centralité. Elle est devenue à la fin des années 1850 le terminus du premier réseau

² Alain Corbin, *Les cloches de la terre, Paysage sonore et culture sensible dans les campagnes au XIX^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1984, édition consultée : Paris, Flammarion, Champs, 2000, p. 284 : « Mon but était de faire l’histoire de ce paysage sonore; de le décrire dans toute sa magnificence, puis de le suivre dans sa désorganisation. »

³ Pour une présentation plus détaillée, voir Bernard Lory et Alexandre Popovic, « Au carrefour des Balkans, Bitola 1816–1918 » dans Paul Dumont et François Georjon éd., *Villes ottomanes à la fin de l’empire*, Paris, L’Harmattan, 1992, p. 75–93.

⁴ Pour d’autres approches et informations sur Smyrne, se rapporter à Léon Kontente, *Smyrne et l’Occident. De l’Antiquité au XXI^{ème} siècle*, Montigny le Bretonneux, Yvelin édition, 2005 et Marie-Carmen Smyrnelis éd., *Smyrne, la ville oubliée? 1830–1930. Mémoires d’un grand port ottoman*, Paris, Autrement, coll. « Mémoires/Villes », 2006.

ferré anatolien, constitué de deux lignes principales : Smyrne-Cassaba et Smyrne-Aydın, qui ne cessent d'être prolongées. Au réseau traditionnel de caravanes chamelières se superpose ce réseau moderne mécanisé qui influe sur l'économie de l'arrière-pays. En retour, la cité attire à elle les ruraux de son *hinterland* proche ou lointain, grâce au *gurbet* (« migration ») saisonnier. La catégorie de provincialité ne s'applique que difficilement à cette ville, plus proche en bateau de l'Europe qu'Istanbul, ce que ses élites se plaisent à souligner. Smyrne est une ville de province par défaut, dans la mesure où le pouvoir central de l'État en est presque absent et où elle ne bénéficie pas comme la capitale de son attention urbanistique, ni du souci architectural de monumentalité.

Comme tout centre urbain ouvert sur le monde, comme toute plaque tournante des biens et des richesses, la ville attire à elle des personnes en quête de pain ; Smyrne est la *phtôchomana* des désargentés de tous horizons⁵. Elle gagne constamment de nouveaux habitants, venus des Balkans, de l'Archipel et d'Anatolie, voire de plus loin. Les catégorisations ethniques et religieuses de cette population urbaine obsèdent les observateurs de l'époque. L'encyclopédie *Meyer* de 1908 la décrit ainsi : « Sa population est un mélange chatoyant des nationalités les plus diverses et fut estimée en 1904 à 275 000, dont 135 000 Grecs, 75 000 mohamétans [sic], 35 000 juifs, 10 000 Arméniens, 6 500 Italiens, 2 500 Français, 2 200 Autrichiens, 1 500 Anglais, surtout des Maltais, 210 Allemands⁶ [...] ». On pourrait citer d'autres listes taxonomiques – toutes fort discutables – de la même époque⁷. Celle que nous présentons ici mêle les catégories de « nationalité » et de « religion », en particulier pour les populations que l'on présente comme autochtones, soit les « Grecs », les « Arméniens », les « Juifs » et les « Mahométans ».

⁵ Littéralement : « mère des pauvres ». Angèle Kourtian, *Ta tetradia tis Antzel Kourtian* [Les cahiers d'Angèle Kourtian], Athènes, Plethron, 1980, p. 140 : « J'ai entendu dire qu'elle [Smyrne] était une mère pour les pauvres [*phtôchomana*] et qu'il y a beaucoup d'usines. Je trouverai bien quelque part du travail. »

⁶ *Meyers Großes Konversations-Lexikon, Ein Nachschlagewerk des allgemeinen Wissens, Sechste, gänzlich neubearbeitete und vermehrte Auflage, Achtzehnter Band, «Schöneberg bis Sternbedeckung»*, Leipzig et Vienne, Bibliographisches Institut, 1908.

⁷ Pour une mise en cause radicale de découpages trop confortables, voir Marc Aymes, « Lin-coton : l'étoffe d'une communauté partagée », p. 111–120, dans *Labyrinthes, Atelier interdisciplinaire*, n° 21, 2005 (2), en particulier, p. 120 : « Ne prenons pas trop au sérieux, cependant, les frontières que se tracent les communautés nommées. L'inquiétude silencieuse des archives dévoile les risques de la non-concordance, du reniement, et ces risques laissent imaginer le temps partagé d'une communauté fugitive. »

Qu'en est-il, dès lors, des Grecs catholiques, des Arméniens protestants, d'éventuels Français juifs, des Italiens hellénophones, des orthodoxes unilingues turcophones, voire de chrétiens melchites arabophones ou des Perses, c'est-à-dire de ces groupes relativement discrets qui jouent aussi un rôle dans l'économie de la vie urbaine et contredisent l'idée d'un face-à-face quotidien entre deux grands groupes radicalisés, sans lien entre eux? Or, si la population est certainement diverse, cette situation est perçue comme normale sur place, à l'instar de ce qui se passe à Salonique, à Constantinople, à Alexandrie ou Odessa, c'est-à-dire dans toutes les villes portuaires du monde méditerranéen oriental. Elle paraît étonnante aux Occidentaux de passage qui épousent trop volontiers les schèmes idéaux des États-nations dont ils sont issus et dont ils minimisent la diversité propre. Rappelons que la France rurale ne devient francophone qu'après la Première Guerre mondiale et que l'Allemagne impériale peut être divisée entre catholiques, protestants de diverses obédiences, entre locuteurs de dialectes différents dont l'intercompréhension n'est pas assurée, juifs aux langues maternelles et de cultures variées, locuteurs du polonais, du danois, etc. Dans un cadre impérial, une population urbaine polyglotte et pluriconfessionnelle est plus souvent la norme anthropologique que l'exception.

Pourquoi limiter notre étude à ces deux villes? Idéalement, il faudrait éclairer la question du temps partagé ou séparé à l'échelle de la très grande ville (Istanbul, un million d'habitants), mais aussi de la petite ville de 10-15 000 habitants, de la bourgade (*kasaba*) et même du village. Mais les interactions entre communautés co-habitanes sont malaisées à étudier et les sources font surtout ressortir les situations conflictuelles. L'appréhension du vécu quotidien de ce genre de villes complexes reste délicate. Elle n'est possible qu'en croisant un grand nombre de sources de nature aussi variée que possible. Une question aussi subtile que la perception du temps n'apparaît que de façon évanescence dans la documentation. Nous avons donc préféré nous en tenir à deux villes disposant de sources d'informations diversifiées et abondantes, à deux cas monographiques étroitement cernés, plutôt que de risquer une approche plus générale sur la notion de temps provincial.

AU FIL DE LA JOURNÉE

Nous sommes assez mal renseignés sur le déroulement ordinaire de la journée à Bitola. Ce qui relève du registre de l'évidence quotidienne est rarement consigné par écrit. Un élément aussi banal que les cinq appels

quotidiens à la prière musulmane (*ezan*) qui détermine le *soundscape* d'une ville ottomane n'apparaît dans aucune de nos sources. Passé les premiers jours de dépaysement, même le touriste le plus scrupuleux n'y prête plus attention. Nul doute pourtant que ce ne soit un repère temporel important pour l'ensemble de la population, qui a l'habitude de découper le temps « à la turque », c'est-à-dire à partir du coucher du soleil. Ce repère auditif est certainement bien plus utilisé que le repère visuel de la tour d'horloge au centre de la ville.

Les travailleurs se lèvent en même temps que le soleil. La journée d'un artisan-boutiquier du bazar est sans doute très répétitive; nous savons par la presse socialiste que, dans les semaines qui ont suivi la révolution jeune-turque, le temps de travail a augmenté de plusieurs heures, jusqu'à atteindre 16 heures dans les ateliers de tailleurs et des fabricants de babouches, de 5 heures du matin à 9 heures du soir à l'européenne; ce sera, avec les bas salaires, la cause d'un des premiers mouvements de grève que la ville connaisse⁸. Les ouvriers du bâtiment travaillent également toute la journée, avec une pause d'une demi-heure à une heure pour déjeuner, en revanche « l'usage était de donner une demi-ocque d'eau de vie de raisin chaque soir pour boire un coup⁹. » Ce goût du raki en fin de journée est partagé par les musulmans: « C'est le soir au coucher du soleil et avant son dernier repas que le Turc se livre à son goût pour ce pernicieux liquide et le plus souvent lorsqu'il se décide à manger, il est en état d'ivresse¹⁰. » Une fois la nuit tombée, les habitants de Bitola ne sortent guère dans la rue. Le port d'une lanterne allumée est obligatoire¹¹.

Les mêmes remarques valent également pour Smyrne où les faits anthropologiques de la quotidienneté sont peu mentionnés par les contemporains. Les rythmes journaliers y ressemblent à ceux d'autres villes méditerranéennes, en particulier des villes portuaires. On travaille plutôt le matin et en début d'après-midi, puis l'activité se relâche

⁸ *Odrani statii za rabotničkoto i socialističkoto dviženie vo Makedonija (1895–1914)* [Articles choisis sur le mouvement ouvrier et socialiste en Macédoine], Skopje, 1962, p. 264–265.

⁹ Ce qui fait 600 grammes à se partager entre le maître-maçon et ses trois ouvriers. Rafael Kamhi, *Az vojvodata Skenderbeg* [Moi, le voïvode Skenderbeg], Sofia, Sineva-Šalom, 2000, p. 21.

¹⁰ Vice-consul de France Bellaigue de Bughas, Notice générale sur le pachalik de Monastir 1856. Réédité en *fac simile: Izveštaj za Bitolskiot pašalak na francuskiot vicekonzul vo Bitola Beleg de Buga od 1856 godina*, Skopje, DARM, 2005.

¹¹ Spiridon Gopčević, *Stara Srbija i Makedonija* [La Vieille Serbie et la Macédoine] t. I, Beograd, 1890, p. 121.

et on fait la sieste en pleine chaleur estivale. La vie reprend en soirée, sur un autre mode, avec l'habitude de la promenade pour une partie de la population: «Tous les soirs, de six à sept heures, l'élite de la population européenne se promène de long en large sur le bord de la mer¹².» Cette promenade ritualisée – nommée *corso* dans la région adriatique¹³ – peut être constatée encore aujourd'hui à Salonique.

Toutefois, une caractéristique essentielle du temps quotidien de Smyrne, ville en forte croissance au tournant du siècle, est le développement de mouvement de *commuting* entre centre-ville et quartiers éloignés (Göztepe) ou banlieues (Cordélio-Karşıyaka) à 4–5 km de Smyrne, voire même entre la ville et la bourgade un peu plus distantes comme Burnova ou Boudja, l'une et l'autre à 10 km de Smyrne. Les transports évoluent à la fin du XIX^e siècle. Les localités de bord de mer comme Göztepe et Cordélio sont reliées au centre des affaires par des bateaux à vapeur, mais aussi par le train et le tramway. De Burnova, à l'intérieur des terres, on rejoint Smyrne en vingt minutes par le train¹⁴. Le temps vécu par les Smyrniotes est ainsi modifié par le développement spatial de la ville, en même temps que se maintient la division entre zones urbaines fonctionnelles. Cordélio n'est qu'un lieu de résidence, alors que le quartier des affaires modernes, le Quai construit en 1867–1877¹⁵, ou les quartiers plus anciens d'activité commerciale (les *bezesten* et autres marchés couverts) sont en ville¹⁶. Les hommes actifs partent le matin et reviennent en début d'après-midi

¹² Henri Avelot, *Croquis de Grèce et de Turquie*, Tours, Alfred Mame et fils, 1899, p. 96.

¹³ Vesna Vučinović, Jelena Miloradović, «Corso as a total phenomenon: the case of Smederevska Palanka, Serbia», p. 229–250 dans *Ethnologia Balkanica*, vol. 10, 2006. En particulier, p. 249: «The corso is [...] a complex socio-cultural phenomenon, reflecting different political, ideological, economic, legal, moral and social institutions and their dynamics. Influenced by these global institutions, the corso is, at the same time, a mirror image of local society. Its space is segmented according to the social structure of the town, reflecting the size, status and power of every social group [...]».

¹⁴ Centre d'études d'Asie Mineure (CÉAM), Archives de la tradition orale (ATO), dossier I10, Burnova, feuillet 16, «Éléments de géographie», collaborateur du CÉAM, Zôi Kyritsopoulou, informateur: Nikolaos Hiliopoulos, le 22 juillet 1968, «Emplacement».

¹⁵ Démétrius Georgiadès, *La Turquie actuelle, Les peuples affranchis du joug ottoman et les intérêts français en Orient*, Paris, Calman-Lévy, 1892. Voir en particulier le ch. XXI, «Les ports et les quais de Smyrne», p. 331–366.

¹⁶ Philippos Phalbos, «Bezestenia kai chania sti Smyrni», [«Les *bezesten* et les *han* à Smyrne»], p. 130–195, *Mikrasiatika Chronika* [Chroniques d'Asie Mineure], t. 9, 1961, p. 146.

manger à la maison, puis repartent à leurs affaires¹⁷. De Cordélio, il leur faudrait une heure et demie pour aller à Smyrne à pied, quand le vapeur ne met qu'une demi-heure, solution qui rend possible un *commuting* confortable¹⁸.

Reste à savoir si tous les groupes de population sont affectés de la même façon par ce mouvement de modernisation de l'espace-temps urbain. Sans aucun doute, les populations les plus impliquées dans le développement économiques, Levantins, Européens, chrétiens et juifs, mais sans exclusive formelle, sont *a priori* plus concernées par ces développements que les familles pauvres des quartiers traditionnellement considérés comme juif et turc dans la vieille ville. L'élite administrative et commerciale turque ottomane participe également aux développements de la ville, mais sa présence est plus effacée dans cette cité dite infidèle par excellence: *Gâvur İzmir*¹⁹. Gaston Deschamps, membre de l'École française d'Athènes note, sur un ton ironique voire méprisant, la discrétion du pouvoir ottoman en ville: «Et pourtant, les Turcs sont officiellement les maîtres à Smyrne²⁰.» Un élément contribue à la mixité au moins partielle des différents groupes, c'est la pluralité qualitative de l'offre de transport. On peut prendre le train ou le tramway dans des classes différentes, comme des voyageurs occidentaux en quête d'authenticité²¹ en font sciemment l'expérience.

LES GRANDES FÊTES CALENDAIRES

Les habitants de la ville pluricommunautaire partagent les mêmes conditions climatiques. Plus qu'ailleurs, les conversations sur la pluie et le beau temps tissent une convivialité superficielle de bon aloi: on se réjouit des premières cerises, on se plaint de la canicule, on commente

¹⁷ CÉAM, ATO, dossier I7, Cordélio, feuillet 49, «Relations et Échanges de la localité», collaborateur du CÉAM: Hermolaos Andreadis, informatrice: Sophia Phrangou, août 1968, à Evdilos d'Icarie.

¹⁸ CÉAM, ATO, dossier I7, Cordélio, feuillet n° 22, «Éléments de géographie», collaborateur du CÉAM: Hermolaos Andreadis, informatrice Sophia Phrangou, à Evdilos d'Icarie, août 1968, «Emplacement du village».

¹⁹ CÉAM, ATO, dossier I3, Göztepe, «Habitants», collaboratrice du CÉAM: Zöi Kyritsopoulou, informateur: Antónios Souvatzis, Athènes, le 30 septembre 1968.

²⁰ Gaston Deschamps, *Sur les routes d'Asie*, Paris, Armand et Colin, 1894, p. 178.

²¹ Karl Krumbacher, *Griechische Reise*, Berlin, August Hettler, 1886, p. 247: „Mein Reisegefährte hatte behauptet, dass in Kleinasien jeder gebildete Mitteleuropäer in der zweiten Klasse fahren müsse, da man in der dritten mit Jurken, Tscherkessen und ähnlichem Gesindel zusammenkomme; mich zog eben diese gemischte Gesellschaft an.“

le départ des cigognes... Le temps, dans sa dimension climatique, alimente le lien social entre voisins et connaissances par delà tous les clivages sociaux, confessionnels ou linguistiques. Il crée à bon marché un sentiment de vivre-ensemble.

Ce retour régulier des saisons se combine avec le rythme hebdomadaire, scandé par des jours de repos différents, le vendredi pour les musulmans, le samedi pour les juifs et le dimanche pour les chrétiens et avec le cycle des fêtes religieuses qui marquent l'espace public²². Celles-ci sont strictement communautaires et contribuent fortement au cloisonnement de la société. Il faut noter ici une différence significative entre les fêtes chrétiennes qui tombent régulièrement à date fixe, comme Noël le 25 décembre²³, les fêtes mobiles chrétiennes, liées au cycle pascal, ou juives, variables dans l'intervalle déterminé d'une lunaison, et les fêtes musulmanes qui «migrent» en tombant 11 jours plus tôt chaque année par rapport à la précédente. Compte tenu du fait que chaque communauté a son propre calendrier, voire plusieurs computs différents, il est peu vraisemblable qu'aucun habitant de la ville pluricommunautaire ne soit en mesure d'établir le planning complet des fêtes religieuses au cours de l'année.

Les musulmans constituent le groupe dominant – mais non le plus nombreux – et les grandes dates de leur calendrier marquent la vie de la ville. C'est surtout vrai du ramadan, dont le jeûne diurne et la privation de tabac provoquent des aigreurs d'humeur, dites *ramazan keyfi*, rendant les musulmans que l'on peut côtoyer dans l'espace public irritables voire agressifs, surtout si le ramadan tombe pendant des

²² La pluralité des jours chômés hebdomadaires est aussi un objet de friction entre groupes, quand il s'agit d'avoir un calendrier compatible pour l'activité économique d'une même cité. En 1831, le jour du marché hebdomadaire de Bitola est déplacé du dimanche au samedi, puis, sur protestation de la communauté juive, au lundi. *Turski dokumenti za makedonskata istorija* [Documents turcs sur l'histoire macédonienne], t. V, p. 60–64. Le pouvoir jeune-turc tente d'islamiser le temps hebdomadaire à Smyrne l'Infidèle. Il voudrait déplacer la fin de la semaine de travail du dimanche au vendredi. Or la majeure partie de la population est chrétienne et tient à chômer le dimanche. Archives du ministère des Affaires étrangères (AMAÉ), Correspondance politique et commerciale, nouvelle série n° 70, feuillet n° 186, courrier n° 52 du consul général de France à Smyrne, Jean-Marie Colomiès, au ministre des Affaires étrangères à Paris, en date du 6 juin 1914, «Tentative des Autorités pour faire du vendredi un jour férié».

²³ Nous donnerons systématiquement les dates chrétiennes selon le calendrier julien en usage parmi les chrétiens orthodoxes à l'époque ottomane. Pour trouver le correspondant selon le calendrier grégorien, il faut ajouter 12 jours au XIX^e siècle et 13 aux XX^e et XXI^e siècles.

journées longues et chaudes²⁴. Le jeune Smyrniote qui sert de guide à Deschamps prévient son patron qu'il doit éviter le quartier musulman qui célèbre le ramadan. Ce dernier ne l'écoute pas, passe outre et va à la rencontre d'une altérité qui ne l'effraie pas autant que l'adolescent grec orthodoxe. Les prédicateurs des mosquées qui appellent les fidèles au zèle religieux déclenchent fréquemment des incidents intercommunautaires dans les Balkans²⁵. Le vice-consul d'Autriche à Monastir se félicite en 1863 : « Le *bayram* qui s'est terminé le 21 de ce mois, durant lequel des excès sont d'habitude commis, s'est cette fois-ci déroulé sans la moindre perturbation de l'ordre public²⁶ ».

De même qu'à Istanbul, pendant les nuits du ramadan, la présence de l'islam devient particulièrement sensible à l'ensemble de la population de la ville²⁷. Alors que la ville levantine, chrétienne et juive va dormir, l'islam s'empare du paysage urbain : « Les clartés de la ville turque, au loin, continuaient à jeter sur la mer des lueurs tremblantes. Les minarets étaient illuminés de guirlandes de feu²⁸. » Dominer une partie du rivage, ne serait-ce que par des illuminations, c'est s'afficher à la vue de tous et prétendre mettre au diapason la cité entière. Le temps du ramadan met en exergue le rôle de Smyrne comme grande ville musulmane drainant toutes les populations musulmanes de la région – elles-mêmes diverses –, ce que l'on oublie parfois. Les statuts sociaux différents et les nuances d'*habitus* dues à la pluralité même de la communauté musulmane du *vilayet* d'Aydın (la province de Smyrne) s'estompent pendant ce mois :

Je vis là quelques exemplaires de la population très diverse qui fourmille en Anatolie : des kavas, brodés d'or sur toutes les coutures depuis le bord extrême de la veste jusqu'aux pointes des guêtres, et chargés d'un tel arsenal de pistolets et de couteaux, que les ceintures gonflées semblaient près d'éclater ; des beys citadins, enveloppés dans de longues robes dont les fleurs peintes et les couleurs tendres allaient mal avec leurs grandes

²⁴ Le côté plaisant, la solennité et la convivialité des repas d'*iftar* (rupture du jeûne), est peu perçu par les autres communautés, car il est circonscrit à l'espace privé.

²⁵ Haus-, Hof- und Staatsarchiv, Politisches Amt (HHStA) XXXVIII, 390, Monastir, Kral, 30 janvier 1899, 3 janvier 1901, 29 décembre 1903.

²⁶ *Makedonija prez pogleda na avstrijskite konsuli* [La Macédoine au regard des consuls autrichiens], t. I, p. 300, Sellner, 25 mars 1863.

²⁷ François Georgeon, « Le ramadan à Istanbul de l'Empire à la République » dans François Georgeon et Paul Dumont éd., *Vivre dans l'Empire ottoman. Sociabilités et relations intercommunautaires (xviii^e-xx^e siècles)*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 31–113.

²⁸ Gaston Deschamps, *op. cit.*, p. 127–128.

barbes noires; des zeybecks des montagnes d'Aïdin, reconnaissables à leurs turbans très hauts et aux braies de toiles blanches, très courtes, d'où sortaient leurs jambes nues...²⁹.

Ce temps du ramadan, visible sur le rivage et imprimant sa marque à la cité entière, est particulièrement célébré autour du *konak* (« palais ») du *vali* (« gouverneur »), centre du pouvoir ottoman, mais aussi dans le quartier dit turc sur les contreforts du mont Pagos ou Kadifekale. La politisation du temps du ramadan est particulièrement forte sous Abdülhamid II (1876–1909)³⁰.

Le ramadan est une période de forte consommation, aussi l'activité artisanale et commerciale s'en trouve-t-elle systématiquement stimulée.

Durant le mois de décembre qui vient de s'achever le commerce pour cette place a été fort animé, ce qui est dû au fait que durant le mois de jeûne du ramazan, qui commença le 16, les familles musulmanes de cette ville ainsi que des districts voisins ont l'habitude de faire divers achats, en particulier des objets manufacturés anglais, des tissus autrichiens, des fez, des produits tricotés et en laine³¹.

²⁹ Gaston Deschamps, *op. cit.*, p. 129–130. Un des rares témoignages trouvés sur le ramazan à Smyrne a donc été écrit par un voyageur occidental de passage. Le témoin se sent-il dans ce récit plus proche des uns ou des autres? Bien qu'il s'en défende dans la conclusion de son ouvrage, force est de constater qu'il distribue équitablement surtout son ironie envers tout le monde. Son antisémitisme est le seul trait saillant dans ce tableau, par ailleurs souvent finement observé. Ailleurs, Deschamps est peut-être plus enthousiaste: *La Grèce d'aujourd'hui*, Paris, Armand Colin, 1892, p. 380: «La *turcocratie*, comme disent les Grecs, n'est qu'un mauvais moment à passer. [...] C'est cette espérance qu'ils appellent la grande idée.» Mais ce n'est pas certain. Il a été montré que si le fait grec fascine l'Occident, il lui répugne aussi. À cet égard, voir Gilles Grivaud éd., *Les mishellénismes*, Athènes, École française d'Athènes, 2001. Voir aussi Heinrich Gelzer, *Geistliches und Weltliches aus dem türkisch-griechischen Orient*, Leipzig, B. G. Teubner, 1900, p. 217: «Der Philhellenismus ist bei uns in Deutschland gründlich ausgestorben».

³⁰ François Georgeon, «Les usages politiques du ramadan, de l'Empire ottoman à la République de Turquie», p. 21–39 dans Farbiba Adelhah et François Georgeon eds., *Ramadan et Politique*, Paris, CNRS Editions, 2000. En particulier p. 39: «[Abdülhamid] a essayé de faire du mois le plus saint de l'islam un temps fort de la politique de 'resacralisation' du pouvoir qu'il entreprenait en relançant notamment l'institution du califat. Ce faisant, le sultan renouait avec la politique de piété qui avait été en vogue aux XVII^e et XVIII^e siècles, il réinventait la tradition ottomane de *din ü devlet* (religion et État)».

³¹ *Makedonija prez pogleda...*, t. II, p. 161, vice-consul Oculi, 1^{er} janvier 1869. Dans son rapport de décembre 1869, il signale de surcroît les produits coloniaux, les tissus de velours et de soie, les spiritueux (*Ibidem*, p. 212); en 1870, deux commerçants juifs de Constantinople ont apporté à l'occasion du ramadan 24 caisses de vêtements pour hommes et pour enfants, pour la plupart de confection viennoise (*Ibid.*, p. 264); en 1871, des orages de pluie et de neige suscitent des inondations qui interrompent le transport avec Salonique, ce qui perturbe le marché du ramadan (*Ibid.*, p. 287);

C'est aussi une période de « coup de feu » dans les métiers de la pâtisserie : les ouvriers (presque tous Grecs à Bitola) sont amenés à faire des journées de seize heures de travail sans la moindre interruption³².

Le *kurban bayrami* (« fête du sacrifice ») est la seconde fête solennisée par les musulmans. C'est une occasion de rendre des visites de courtoisie. Ainsi les missionnaires catholiques : « Les Turcs ont eu le *courban bayram* la fin de ce mois. Nous sommes allés tous les trois faire notre visite au *muchir* (« commandant ») qui a été bien aimable³³. » C'est aussi une période d'activité commerciale plus intense et pas seulement pour les éleveurs³⁴.

Pour les chrétiens orthodoxes, la fête de Pâques marque le point culminant de l'année. Elle est précédée par le long carême, durant lequel toute nourriture d'origine animale est proscrite. Son début est précédé à Smyrne par le carnaval ou *Apokryes*. Les anciens habitants orthodoxes aiment en parler :

À Smyrne, lors du carnaval, tout d'abord, de la maison la plus pauvre à la maison la plus riche, on préparait de la bonne nourriture, c'est-à-dire des plats avec de la viande, cuits au four ou mijotés. On faisait des pâtisseries à la maison, on n'avait pas l'habitude alors d'acheter : le *baklava*, le *kadaïf*, le *galaktoboureko*. Toute notre parenté et nos amis se réunissaient dans une grande maison et il y avait la fête, on chantait, on dansait, et les plus enjoués se costumaient. Les enfants et les jeunes remuaient ciel et terre. Ils organisaient des danses, ils dansaient et se déguisaient, se masquaient. Tout le monde parlait du carnaval de Smyrne³⁵.

Le carnaval orthodoxe de Smyrne est connu dans le monde grec et donne lieu à des réjouissances empiétant sur l'espace public, au cours desquelles les autres communautés, à l'exception des « Turcs », sont

les intempéries perturbent aussi l'appétit d'achat des musulmans en novembre 1873 (*Ibid.*, t. III, p. 126) ; en 1874, il indique les tissus de mélange coton-soie comme particulièrement recherchés à l'occasion de la fête (*Ibid.*, p. 164).

³² *Odbrani statii*..., p. 264–265.

³³ Archives des Lazaristes. Dossier Monastir 1870–1884, Lepavec, 21 janvier 1874.

³⁴ « Avant le début de la fête musulmane du *kurban bayrami*, qui s'est tenue le 10 *zilhice* = 13 mars et a duré quatre jours, une animation s'est emparée des commerçants en produits manufacturés, qui correspondait assez aux attentes, car les Turcs et les Turques achètent toutes sortes de choses. » *Makedonija prez pogleda*..., t. II, p. 228, Oculi, 1^{er} avril 1870. En revanche le *kurban bayrami* du 22 mars 1869 tombe dans une période d'atonie économique et les commerçants sont déçus (*Ibid.*, p. 175).

³⁵ CÉAM, ATO, II, Smyrne, « Vie religieuse », collaboratrice du CÉAM : Zôï Kyritso-poulou, informatrice : Zôï Kaba, interviewée à Athènes, le 3 mars 1970, « Le carnaval ».

régulièrement raillées : « Ils se déguisaient en Arabes et se teignaient la peau tout en noir ». Le temps de fête est celui de l'affirmation de soi et de la démarcation par rapport aux autres que l'on stigmatise de façon plus ou moins ouverte, selon le rapport de forces symboliques local³⁶. Le fait est que les Noirs, descendants d'esclaves ou esclaves encore, se trouvent tout en bas de la hiérarchie sociale et que l'on ne court aucun risque à s'en moquer³⁷.

Les orthodoxes de Bitola ne sont pas en position de s'affirmer dans l'espace public sur un mode burlesque ou débridé. Seul un prétexte à forte connotation religieuse peut justifier l'empiètement sur l'espace partagé de la ville. La procession de l'*epitaphion*, le Vendredi Saint, est l'occasion qui marque le plus l'espace public. En voici une description, fort malveillante, due à la plume d'un missionnaire catholique français :

Dès huit heures du soir, la population grecque commence à se mettre en mouvement dans les rues où doit passer la procession (...). La foule s'assemblait devant notre maison. Pourriez-vous deviner à quoi elle était occupée ? À prier peut-être ? Loin de là. Elle mettait toute son attention à admirer les feux de Bengale ou les fusées qui étaient lancées par un cordonnier et un pharmacien, en attendant que l'évêque grec, accompagné de son clergé arrivât. [L'évêque arrive escorté de policiers] dans une foule d'hommes et d'enfants qui parlaient et criaient à qui mieux mieux. À ce moment, tous les habitants des maisons, les femmes surtout, se tiennent sur les portes, tenant un cierge allumé pour faire un signe de croix à l'instant où un cercueil de forme quelconque passe. On aurait été tenté de rire, si on n'avait pas connu le motif de cette procession³⁸.

Le journaliste russe Amfiteatrov est au contraire impressionné par la cérémonie, à laquelle il trouve une expressivité rare, digne de Rembrandt :

Où que se porte le regard, les taches lumineuses des cierges, des visages basanés recueillis teintés d'une lueur rouge, des fez, des yeux méridionaux étincelants. La foule oscille comme une mer, les gens se bousculent et se marchent sur les pieds. Les soldats turcs, sur deux rangs, protègent

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Pour s'en convaincre : Mustafa Olpak, *Kenya-Crète-Istanbul, biographie d'une famille d'esclaves*, trad. du turc par Mehmet Konuk, Paris, Özgül, 2006. La famille en question arrive de Crète dans la région d'Izmir après le traité d'échange obligatoire des populations entre Grèce et Turquie. Mais le phénomène social de stigmatisation perdure.

³⁸ *Annales de la Congrégation de la Mission*, LXI, Hypert, 6 juin 1894.

la procession des prêtres et du linceul, pour qu'il ne soit pas renversé par la foule des fidèles. La rue principale de Monastir est envahie sur toute sa largeur par la procession de la croix; la circulation y est interrompue, les musulmans cèdent la place à la fête chrétienne, et ne semblent pas le regretter. Aux portes, aux fenêtres et aux balcons, des gens et des cierges, des cierges et des gens³⁹.

La cérémonie de Pâques elle-même se déroule sous très forte affluence à l'église et surtout dans la cour de l'église. Amfiteatrov manque s'évanouir dans la cohue et l'atmosphère confinée. Il n'est guère enchanté non plus par les usages liturgiques propres à l'église grecque :

Les chantes hurlaient comme des chacals dans la nuit d'hiver. (...) [Le métropolitain] lut l'évangile avec des intonations de Mounet-Sully et, en interpellant ses diacres ignorants, il mélangeait des interjections françaises dans son parler grec⁴⁰.

Les fêtes de Pâques orthodoxes à Smyrne célèbrent le triomphe de la résurrection du Christ sauveur avec toute la pompe d'une église orientale pour laquelle le rite n'est pas une forme surimposée à un discours, mais bien l'expérience concrète de la théologie du christianisme⁴¹. En ce temps festif, on brûle rituellement un mannequin symbolisant le juif; ce rituel populaire se pratique alors même qu'une forte communauté israélite vit à proximité immédiate⁴². Les fêtes orthodoxes sont décrites comme particulièrement démonstratives :

J'ai vu, le jour de Pâques, une procession moitié religieuse, moitié patriotique, dérouler à travers les rues son cortège de prêtres nasillardes et de Palikares tireurs de pistolades, sous la protection de la gendarmerie turque. [...] À minuit, quand l'archevêque, suivi des acolytes, le front ceint de la tiare byzantine, sortit par le grand portail, brusquement ouvert à deux battants, et que, semblable à un patriarche du temps de Nicéphore Phocas, il s'écria : le Christ est ressuscité ! Une musique qui était cachée

³⁹ Original en russe (1903), d'après la traduction macédonienne : A. V. Amfiteatrov, *Zemja na razdorot* [Terre de dissension], Skopje, Makedonska Kniga, 1990, p. 62.

⁴⁰ *Ibidem*. Ceci nous rappelle opportunément que les usages sont loin d'être unifiés au sein d'une même communauté et qu'ils varient de ville à ville, de province à province.

⁴¹ Jean Meyendorff, *L'Église orthodoxe, hier et aujourd'hui*, Paris, Seuil, 1960, nouvelle édition revue et augmentée par Jean Meyendorff et Nicolas Lossky, 1995, p. 65 : « La vie liturgique se trouve [...] au centre de la piété orthodoxe : elle réalise et elle exprime le mystère de la présence divine dans l'Église, elle proclame la vérité dogmatique. »

⁴² Hervé Georgelin, *La fin de Smyrne. Du cosmopolitisme aux nationalismes*, Paris, CNRS Editions, 2005, "Les Pâques orthodoxes", p. 104-106.

dans le campanile se mit à jouer, avec des cuivres et des grosses caisses singulièrement modernes, l'hymne national des Grecs :

Je te connais au tranchant
De ton sabre terrible,
Je te connais à ton regard
Qui royalement mesure la terre...
Tu ressembles à une fiancée;
Salut! Salut! Ô Liberté⁴³!

On remarque une ressemblance étrange qui s'établit entre le rite du *Kurban Bayramı* et celui de Pâques. Un même marché aux moutons est organisé pour les deux fêtes aux significations si différentes⁴⁴. La culture matérielle tend à converger, à de minimes différences près. À Smyrne comme à Monastir, l'usage est d'offrir des œufs peints en rouge à ses voisins, quelle que soit leur confession. Si le sens accordé à tel ou tel symbole est ignoré dans le détail, les pratiques sont reconues au moins sous leur aspect matériel par les membres des autres communautés.

En Macédoine, les Pâques se célèbrent en famille, aussi tous les travailleurs originaires des environs quittent-ils Bitola pour regagner leurs villages pendant les fêtes. Le consul d'Autriche estime que 5 à 6 000 personnes désertent alors la ville (15–20 % de la population!)⁴⁵. Noël ne s'accompagne pas de rituels débordant dans l'espace public. Le militant aroumain Dimitri Gou Ghianci (né en 1843) tente cependant d'introduire à Bitola l'usage venant de Roumanie de jeunes garçons chantant des *colinde* de maison à maison, dans le but d'affirmer une identité culturelle communautaire⁴⁶. Nous avons là typiquement affaire à une tradition inventée.

Une autre cérémonie chrétienne qui se remarque dans la ville pluricommunautaire est l'Épiphanie: le 6 janvier, le métropolite jette la croix dans la rivière, et d'endurants plongeurs rivalisent à la rapporter sur la rive. La sortie solennelle de l'évêque dans l'espace public peut impliquer la participation des forces de l'ordre, forcément musulmanes. L'évêque exarchiste (bulgare) nommé à Bitola en 1897 réclame le privilège de procéder à cette cérémonie en face du *konak*; il entend

⁴³ Gaston Deschamps, *op. cit.*, p. 152–153.

⁴⁴ Louis-Auguste-Alphonse de Launay, *Chez les Grecs de Turquie, Autour de la mer Égée*, Paris, Édouard Cornély, Librairie d'Éducation Moderne, 1897, p. 29.

⁴⁵ *Makedonija prez pogleda...*, t. III, p. 195, Knapitsch 31 mai 1875.

⁴⁶ Irina Nicolau, *Come on now! A personal journey through the world of the Aromanians*, New York, 2002, p. 55.

supplanter l'évêque patriarchiste (grec) dont c'est l'emplacement traditionnel; l'enjeu n'est pas de charmer les yeux du *vali* par une cérémonie pittoresque, mais d'affirmer la prééminence d'une communauté sur l'autre en accaparant un lieu symbolique dans l'espace de cohabitation commun⁴⁷. Le *vali* fera prévaloir la tradition et les Bulgares en éprouveront du dépit. Les autorités musulmanes ont le souci constant que les célébrations chrétiennes dans l'espace urbain commun ne troublent pas l'ordre public. Dans la ville pluricommunautaire, la gestion du temps partagé est dans une large mesure une gestion de l'espace.

Partout en Macédoine et en Bulgarie, les jeunes filles en âge de se marier défilent de porte en porte en chantant un répertoire spécifique le jour de la St Lazare, soit le samedi avant les Rameaux. À Bitola, où la plupart des Tsiganes sont chrétiens mais néanmoins marginaux, l'usage est que les jeunes filles tsiganes passent en bande, en chantant les mêmes chansons, mais accompagnées du tambourin, le samedi de la semaine précédente (*Gjupski Lazar*).⁴⁸

Les fêtes juives se déroulent à l'intérieur de la communauté dans la discrétion. Elles ne marquent pas le rythme commun de la ville, ni à Smyrne, ni à Bitola, si ce n'est par un pic de consommation vers septembre–octobre (Roch ha-Chanah, Yom Kippour, Soukkot).

D'une façon générale, les grandes fêtes se marquent par de l'affluence en certains lieux, par du bruit et de la musique, par ce qu'on « se fait beau » (vêtements neufs, cheveux coupés de frais, fez remodelé, etc.) Elles agissent sur le paysage citadin, car il est d'usage de chauler de frais les maisons à l'occasion de la Pâque ou du *bayram*⁴⁹. Les illuminations avec des centaines de lampes à huile sont le moyen par lequel les musulmans signalent le temps festif, alors que les chrétiens se contentent de décorer leurs bâtiments communautaires de guirlandes de verdure et de fleurs à l'occasion de leurs fêtes. L'activité commerciale de la ville peut se trouver exceptionnellement dynamisée lorsque le cycle de fêtes musulmanes « migrant » à travers l'année entre en conjonction avec les fêtes chrétiennes ou juives. C'est le cas en 1877 lorsque Noël

⁴⁷ HHStA, PA XXXVIII, 389, Kral, 15 janvier 1898.

⁴⁸ Kuzman Šapkarev, *Sbornik ot bălgarski umotvorenija* [Recueil de folklore bulgare], t. I, Sofia, 1968, p. 566 (1891¹).

⁴⁹ C'est curieusement la corporation des *yorganci*, fabricants d'édredons et de couettes, qui a le monopole du commerce de la chaux à Monastir.

coïncide avec le *kurban bayramı* : l'animation est grande dans le bazar, bien que l'Empire ottoman soit alors en guerre. L'année précédente, la fin du ramadan avait coïncidé avec les fêtes juives d'octobre⁵⁰.

Les grandes fêtes du cycle liturgique des trois religions ne sont pas forcément les marqueurs temporels les plus profonds de la vie de la ville pluricommunautaire. D'autres repères scandent la vie économique. À Bitola, les contrats et les baux sont passés, renouvelés ou expirant systématiquement à la Saint Georges (s'ils sont annuels) et à la Saint Dimitri (s'ils sont semestriels). Ces deux dates sont les pivots du calendrier balkanique traditionnel, qui connaît en réalité deux grandes saisons d'été et d'hiver, qui alternent le 23 avril et le 26 octobre du calendrier julien. Sur le plan astronomique ces deux dates correspondent à l'apparition et à la disparition des pléiades à l'horizon. Les deux saints sont représentés de façon analogue, par des cavaliers chevauchant de gauche à droite, la cape flottant au vent, sur un cheval blanc (St Georges, qui pourfend un dragon) et un cheval rouge (St Dimitri qui pourfend un roi impie). Les musulmans célèbrent à leur manière ces dates sous le nom de Hidrellez et de Kasım. Dans le monde pastoral, c'est la date du départ et du retour des troupeaux qui estivent dans la montagne. C'est aussi le rythme saisonnier d'activité des brigands (*hajduk*, klephtes) et par conséquent aussi de ceux chargés de les poursuivre⁵¹, tout comme des mendiants-voyageurs, dont Bitola est une base hivernale⁵². En ville, ce sont les dates d'embauche des domestiques et des apprentis ou compagnons (*çırak*, *kalfa*). Comme les clauses d'emploi prévoient fréquemment des chaussures ou des vêtements, il n'est pas surprenant qu'il y ait un pic de consommation à ce moment de l'année. La St Dimitri est particulièrement solennisée par les chrétiens de Bitola, parce que c'est le saint patron de leur église cathédrale.

Les allégeances communautaires s'affichent dans le calendrier notamment par le biais des écoles. Chaque année, les cérémonies de distribution des prix sont l'occasion de démontrer la progression de chaque communauté sur la voie de la modernité : on s'efforce d'y faire

⁵⁰ *Makedonija prez pogleda...*, t. III, p. 351, Knapitsch, rapport économique pour décembre 1877, p. 275, Knapitsch, rapport économique pour septembre et octobre 1876.

⁵¹ *Turski dokumenti za makedonskata istorija*, t. IV, Skopje, 1957, p. 28.

⁵² Aleksandar Sterjovski, « Prosjacite na Balkanot » [« Les mendiants dans les Balkans »], p. 29–36 dans *Prilozi DNU Bitola*, 1993, n° 54–55.

assister des hauts fonctionnaires ottomans (si possible le *vali*) et les consuls; un programme de déclamations, de chants, de démonstrations d'expériences de chimie amusantes montre le bon niveau des élèves; un hymne à la gloire du Sultan est obligatoirement chanté; les dessins des élèves sont exposés, des rafraîchissements proposés. Les choses se passent de la même façon à Monastir et à Smyrne. Les thématiques scolaires sont généralement très développées dans les monographies et sources diplomatiques.

TEMPS DES FÊTES SÉCULARISÉES, TEMPS POLITIQUES

Les étrangers qui résident dans l'Empire ottoman sont partie prenante à la gestion du temps pluricommunautaire. La visite à Smyrne d'un membre d'une dynastie étrangère fournit une occasion privilégiée aux chrétiens de marquer leurs sympathies pour telle ou telle Puissance et de montrer dans l'espace urbain leur adhésion symbolique à telle ou telle influence. Ces manifestations ne font pas toujours preuve de grand tact envers les autorités ottomanes légitimes :

Après avoir reçu le Gouverneur Général, qui s'était empressé d'aller leur présenter, au nom du Sultan, les souhaits de bienvenue, les Princes, accompagnés de la Grande-duchesse [...] sont descendus à terre pour assister à une messe solennelle, qui a été célébrée, par l'Archevêque grec, à l'église métropolitaine de S^{te} Photinie. Les abords du monument religieux et la vaste enceinte qui l'entoure étaient remplis d'une foule compacte composée, principalement, de grecs schismatiques. Les Grands-ducs ont été accueillis par de chaleureuses acclamations qui se sont renouvelées à leur sortie de l'église⁵³.

Le ralliement symbolique est souvent accompagné par la présence d'une escadre de la flotte du pays en fête qui, sous couvert de festivités souvent mondaines, rappelle que l'indépendance de l'Empire est sous surveillance, en particulier dans les endroits côtiers. Le bon ordre doit y être maintenu dans le respect des droits que la constitution de 1876 reconnaît aux sujets de l'Empire, mais surtout dans celui des privilèges que sont devenues au fil du temps les capitulations, accords inégaux

⁵³ Archives du ministère des Affaires étrangères (AMAÉ), Nantes, Archives des postes, Ambassade de Turquie, Correspondance avec les Échelles, Smyrne, 1880-1889, courrier de Firmin Rougon, Consulat général de France à Smyrne, au comte de Montebello, Ambassade de France à Constantinople, le 2 octobre 1888 « Passage des Grands-Ducs Serge et Paul de Russie à Smyrne ».

conclus avec les Puissances occidentales plaçant les ressortissants de ces Puissances hors du droit ottoman commun. Ces fêtes combinent ainsi *garden-parties* consulaires et démonstrations de force militaire.

Il y a une concurrence certaine entre Puissances impérialistes pour s'accaparer le temps festif de Smyrne à l'occasion de leurs fêtes nationales et montrer la popularité dont elles jouissent auprès de la population locale. Elle est à l'image des concurrences économiques à l'œuvre dans l'Empire et en Méditerranée orientale. Tard venue dans le concert impérialiste, l'Italie, nouvellement unifiée est pleine d'appétits et le manifeste au grand mécontentement de la puissance catholique installée depuis longtemps en Orient, la France :

La célébration de la fête nationale italienne du Statut qui a lieu annuellement le premier dimanche de juin, avait passé jusqu'à présent presque inaperçue à Smyrne. [...] Cette année, un effort a été fait en vue de célébrer avec éclat cet anniversaire, le 6 juin, 1^{er} dimanche du mois; M. Bottesini a profité de la présence en rade du cuirassé *Marco Polo*, qui est au mouillage depuis le 22 mai, et du concours actif et empressé du directeur actuel de la Banque Ottomane qui est italien, M. Suggiani, pour provoquer l'organisation, à l'occasion du Statut, d'une *garden party* en faveur de la société italienne de bienfaisance et à laquelle la population a été conviée dans des conditions habilement combinées pour l'attirer et l'associer, ainsi indirectement à la fête nationale du jour⁵⁴.

Le ton des dépêches diplomatiques est emphatique et chaque consul tend à exagérer l'impact de sa propre fête :

La fête du 14 juillet a été célébrée par nos nationaux avec un patriotique entrain. La population s'y est associée avec les mêmes manifestations de sympathie pour notre pays que les années précédentes. Dès le matin, nos établissements publics et un grand nombre de maisons de commerce de toute nationalité, ainsi que les cafés sur les quais se sont couverts de drapeaux⁵⁵.

Il n'y a pas que le 14 juillet qui intéresse éventuellement les habitants de la cité portuaire, le consul de France tend à figer le port ottoman dans une francophilie à toute épreuve qui ne résistera pourtant pas au temps. La prudence prévaut parfois dans les festivités publiques, en

⁵⁴ AMAÉ, Turquie, Politique intérieure, Asie Mineure, Archipel, vol. I, n° 67, 1897–1903, feuillet n° 18, courrier de Firmin Rougon, Consulat général de France à Smyrne, le 10 juin 1897, n° 20, adressé au Ministre à Paris.

⁵⁵ AMAÉ, Turquie, Politique intérieure, Asie Mineure, Archipel, vol. I, n° 67, 1897–1903, feuillet n° 25, courrier de Firmin Rougon, Consulat général de France à Smyrne, le 16 juillet 1897, n° 23, adressé au Ministre à Paris.

particulier en des temps politiques agités, comme la guerre helléno-ottomane de 1897 :

Les Hellènes de Smyrne avaient eu, un instant, la pensée de se rendre, en groupes nombreux, à la réception officielle du consulat, mais à la suite d'une délibération tenue, à cet effet, au club hellénique, ils ont renoncé à une démarche qui, tout en répondant à leurs sentiments intimes, aurait eu l'inconvénient de revêtir les apparences d'une manifestation. Ils ont chargé, en conséquence, deux délégués de se rendre à l'hôtel consulaire dans l'après-midi du 14 juillet⁵⁶...

Les explications fournies par le consul mettent en relief la signification politique de la solidarité locale à l'égard de la Puissance en fête, bien au-delà d'une sympathie populaire ou d'une admiration culturelle pour tel ou tel pays.

En réaction à ces manifestations inquiétantes pour les autorités ottomanes, l'Empire a développé, selon le même code festif, des rendez-vous similaires, comme l'anniversaire du sultan :

L'anniversaire de la naissance du sultan a été célébré cette année à Smyrne avec un éclat inaccoutumé. Non pas que la population ait manifesté, à cette occasion, un enthousiasme particulier. Mais les administrations ottomanes ont tenu à démontrer tout leur loyalisme, et les édifices publics se sont couverts d'illuminations particulièrement brillantes. Le Vali a donné à cette occasion un bal pour lequel de nombreuses invitations avaient été lancées. Cette fête, d'ailleurs fort réussie, constituait presque une manifestation de progrès et de libérale civilisation⁵⁷.

Le diplomate français ne peut s'empêcher d'insinuer le doute quant à l'adhésion de la population locale aux réjouissances impériales et souligne le caractère voulu de la Smyrne ottomane officielle de ces célébrations.

À Bitola, la fête de l'accession au trône du Sultan est marquée par des illuminations et un feu d'artifice⁵⁸. À cette occasion le *vali* reçoit le corps consulaire au *konak*. Après la révolution jeune-turque, dont Bitola-Monastir fut le berceau, la fête de la constitution est célébrée chaque année. À plus petite échelle qu'à Smyrne, les anniversaires des

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ AMAÉ, Turquie, Politique intérieure, Asie Mineure, Archipel, vol. I, n° 67, 1897-1903, feuillet n° 134, courrier de Jouselin, consulat général de France à Smyrne, le 28 novembre 1901, n° 53, adressé au ministre à Paris.

⁵⁸ *Makedonija prez pogleda*..., t. I, p. 221, Sachsl, 26 juin 1862; il s'agit de marquer la première année du règne d'Abdülaziz.

souverains représentés par des consuls et la fête nationale française sont l'occasion de réunions pour la petite communauté occidentale assez disparate de la ville. C'est aussi un baromètre de la popularité de telle ou telle grande puissance auprès des autorités en fonction de la «délégation» ottomane civile et militaire qui s'y rend⁵⁹. Les fêtes nationales des États balkaniques (il y a des consulats de Grèce, Serbie et Roumanie ainsi qu'une agence commerciale bulgare) sont plus lourdes de sous-entendus politiques; les notables chrétiens qui s'y rendent y affichent leurs engagements culturels et politiques⁶⁰.

CONSCIENCE D'UN CALENDRIER TRANSCOMMUNAUTAIRE

De nombreux indices laissent discerner une connaissance implicite du calendrier des Autres au sein de chaque communauté⁶¹. Sans qu'on sache forcément à quelle date exacte chaque habitant de la ville pluricommunautaire sait que, vers telle période de l'année, telle communauté sort dans la rue, se montre exubérante, pratique tel rituel, consomme telle nourriture.

Les fêtes religieuses sont en effet l'occasion de cadeaux de courtoisie entre voisins et connaissances de confessions différentes. Les musulmans identifient Pâques comme «la fête des œufs rouges⁶²». Les chrétiens apprécient les sucreries du *şeker bayramı*. Les élèves juifs à l'école des missionnaires français de Bitola respectent aussi ces usages :

Quand ils ont quelque fête, plusieurs d'entre eux nous apportent de petits cadeaux. Hier ils sont venus tous ensemble et tout joyeux nous apporter chacun les *pains saints*, ou gâteaux de Pâques qu'ils nous avaient, disaient-ils, préparés de leurs propres mains pour nous régaler⁶³.

⁵⁹ Ainsi en 1860, pour l'anniversaire de la reine Victoria, le consul Calvert organise un grand pique-nique où est invitée «toute l'élite de la société monastiriote, c'est-à-dire les consuls et leurs drogmans, plusieurs officiers des régiments chrétiens de dragons et de cosaques de la garnison, deux ou trois Turcs, un gentleman grec.» Voyage d'Adelaïde Walker, cité par Michel Léo, *La Bulgarie et son peuple sous la domination ottomane, tels que les ont vus les voyageurs anglo-saxons 1586-1878*, Sofia, 1949, p. 69.

⁶⁰ Nikolaos Georgiadis, *Osa egrapsa sto Monastiri, 1903-1912* [Tout ce que j'ai écrit à Monastir, 1903-1912], Thessaloniki, Hetairia Makedonikôn Spoudôn, 1984, p. 37.

⁶¹ Sur la notion d'*implicit social knowledge*, voir Mattijs Van de Porte, *Gypsies, Wars & Other Instancies of the Wild. Civilisation and its Discontents in a Serbian Town*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 1998, chap. 3.

⁶² Kuzman Šapkarev, *op. cit.*, p. 567. Les musulmans font un contre-don de quelques menues pièces de monnaie.

⁶³ *Annales de la Congrégation de la Mission*, XXXVIII, p. 224, Cassagnes, 8 avril 1873.

Ces gestes de courtoisie sont connus et appréciés; leur signification symbolique et religieuse est en général complètement ignorée dans les autres communautés.

Lors du Pourim, à la devanture des confiseries de Salonique et de Monastir, se balancent toute une collection de petits Aman en sucre pendus à des fils multicolores, et dont les grimaces plus ou moins hideuses, attirent une joyeuse marmaille. À côté du supplicé, se prélassent de nombreuses Esther de caramel ou de chocolat aux costumes bigarrés⁶⁴.

Mais ce calendrier transcommunautaire est aussi un terrain d'affrontement symbolique. L'histoire des rivalités communautaires le confirme à plusieurs reprises: certaines dates sont sciemment choisies pour offenser tel ou tel groupe. Car il ne faudrait pas penser que la cohabitation des divers calendriers allait de soi pour les sujets ottomans. Elle était acceptée dans la pratique, mais elle pouvait aussi donner lieu à des interprétations et surtout des hiérarchisations rapides. Dans son roman autobiographique, l'ancien smyrniote, Kosmas Politis, le laisse clairement entendre:

[...] le calendrier franc indiquait la mi-septembre, alors que selon notre calendrier, le juste et l'orthodoxe, août venait de s'achever⁶⁵.

En particulier, la Pâque juive donne encore au xx^e siècle l'occasion d'accusations de meurtre rituel envers la communauté juive:

M. Guillois a rendu compte à Votre Excellence d'un incident survenu à Smyrne au mois de mars dernier: un jeune Grec, employé dans une maison de nouveautés, avait disparu au moment de la Pâque juive et la population orthodoxe de la ville, persuadée qu'il s'agissait d'un meurtre rituel, s'était suffisamment émue pour que l'adoption de sérieuses mesures de police ait dû être décidée; à la suite de la principale manifestation, une centaine d'arrestations furent opérées, et l'autorité judiciaire en maintint la plus grande partie⁶⁶.

Le jeune homme disparu n'avait fait qu'une fugue. C'est donc bien le seul besoin d'accuser qu'éprouve la population grecque orthodoxe

⁶⁴ Charles Nobis, *Lettres de Macédoine*, Paris, Marcel Gilly, 1919, p. 197.

⁶⁵ Kosmas Politis, *Stou Chatzifrangou, Ta sarantachrona mias chamenis politias, Mythistorima* [Dans le quartier de Chatzifrangos, les quarante ans d'une cité perdue, roman], Athènes, 1^{ère} publication en feuilleton dans *Tachydromos* (1962-1963), en tant que livre: Karavias, 1963, édition consultée: Athènes, Hermis, 1990, p. 218.

⁶⁶ AMAÉ, Turquie, Politique intérieure, Asie Mineure, Archipel, vol. I, n° 67, 1897-1903, feuillet n° 128, courrier de Jouselin, consulat général de France à Smyrne au ministre à Paris, du 13 septembre 1901, n° 32, « Difficultés entre le Métropolit Orthodexe et le Vali de Smyrne ».

qui est mis en relief par cet incident. C'est en effet à ce genre de dérèglement du *modus vivendi* ottoman que l'on s'aperçoit qu'un groupe religieux connaît le calendrier de ses voisins et qu'il n'est pas indifférent à celui-ci. Dans le cas du groupe orthodoxe, la place du «juif» n'est pas neutre⁶⁷. Il entre dans la narration religieuse fondamentale, à une place peu flatteuse. Le temps sacré prend sa source dans le passé lointain, mythique des Écritures, pour surgir périodiquement dans le présent, vécu sur le mode du prolongement de la narration matricielle. L'appropriation du temps et l'*ascription* ouverte du juif dans la dramaturgie de la religion chrétienne montrent la vigueur du discours orthodoxe⁶⁸.

À Bitola, où l'antijudaïsme n'apparaît guère, la rumeur de meurtre rituel est répandue par une religieuse catholique française; la communauté juive réagit efficacement et des démentis formels sont fournis par la mère supérieure⁶⁹.

D'autres aspects de ce jeu, un peu pervers, sur les dates sacralisées par l'Autre sont perceptibles à Bitola. La plaque dédicatoire, rédigée en bulgare archaisant et en grec, qui commémore la générosité du médecin Mišajkov lors de l'édification de l'église (bulgare) de la Vierge est datée du 25 mars. Le choix de cette date constitue une petite provocation envers la communauté rivale, car le 25 mars est la fête de l'indépendance grecque. Les exécutions capitales sont rares dans l'Empire ottoman, où l'on condamne néanmoins fréquemment à des peines de 101 ans de déportation; aussi, le 6 janvier 1908, lorsqu'un Bulgare est pendu pour le meurtre de trois soldats, on note que le jour choisi par les autorités est la Noël orthodoxe⁷⁰.

Mais l'affaire la plus révélatrice se situe en 1903, le jour de la St Georges. Nous sommes alors dans une période de tensions intercommunautaires intenses en Macédoine. Les préparatifs d'une insurrection armée de la part du Comité révolutionnaire sont une sorte de

⁶⁷ Henri Nahum, *Juifs de Smyrne, XIX^e et XX^e siècles*, Paris, Aubier, 1997, p. 79-80: «[...] tout au long du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle, l'antisémitisme populaire grec est une réalité quotidienne, et à de nombreuses reprises dans le royaume grec, de violentes campagnes de presse s'en prennent aux Juifs.»

⁶⁸ Léon Kontente, *op. cit.*, p. 526.

⁶⁹ Alliance Israélite Universelle (AIU), IE, Yougoslavie, Monastir, dossier David Arié, 27 mars 1904.

⁷⁰ Cette exécution est cependant assez discrète, dans le quartier des casernes, elle a lieu à 5 heures du matin et le corps reste exposé jusqu'à 10 heures (à l'européenne) AMAÉ, Nantes, Monastir, 13, Guillois, 6 janvier 1908.

secret de polichinelle. La date de son déclenchement fait partie des conversations de bazar. Sachant que la St Georges marque le départ des *hajduk* dans la montagne, cette date a été évoquée parmi d'autres. Une semaine auparavant, une série d'attentats spectaculaires a ébranlé Salonique. C'est l'œuvre des Bulgares qui inaugurent une violence terroriste d'un type entièrement nouveau, qui s'en prend aux intérêts occidentaux et recherche un effet médiatique. L'affaire est ardemment commentée à Bitola. La St Georges, nous l'avons vu, fait partie du calendrier transcommunautaire du marché de l'emploi. Rien de surprenant à ce que des chrétiens éméchés circulent en ville ce jour-là. Quatre d'entre eux s'en prennent, semble-t-il, à un musulman. Un coup de feu est tiré, qui ne blesse personne. Mais immédiatement la rumeur se répand dans le bazar qu'on a voulu dynamiter la grande mosquée. Un vent de panique souffle et tout le monde court se barricader chez soi. Pendant une heure et demie la racaille musulmane fait régner la terreur en ville, puis l'armée rétablit l'ordre; onze personnes (dix-sept selon d'autres sources) sont tuées dans ce brusque débordement de haine intercommunautaire. Dans cet incident sanglant il n'y a nulle préméditation; mais il est clair qu'à cette date l'ensemble de la population s'attendait confusément à un incident⁷¹.

L'insurrection éclatera quelques mois plus tard, à la Saint Élie (20 juillet). On peut observer d'ailleurs que la date-repère de la St Élie avait déjà été choisie par les Bulgares en 1867 pour procéder au coup de force remplaçant la liturgie grecque par la liturgie slavonne à l'église Ste Nedelja.

Les moments d'autocélébration ottomane sont, pour des groupuscules actifs, des occasions rêvées pour commettre des opérations terroristes. Ainsi à Smyrne en 1905, la fête célébrant l'accession au trône du sultan Abdülhamid II aurait dû donner lieu à un attentat, aux dimensions criminelles et suicidaires pour la population arménienne locale; il était destiné à attirer l'attention des Puissances occidentales sur le sort des sujets arméniens, en particulier dans les six vilayets orientaux, et à les pousser à exercer une pression efficace sur

⁷¹ Bernard Lory, « Arhaičnost i modernost na formite na nasilie v Makedonija po vremeto okolo Ilindenskoto västanie (1903 g.) » [« Archaisme et modernité des formes de violence à l'époque de l'insurrection d'Ilinden en 1903 »], p. 155-174 dans *Sto godini ot Ilindensko-preobraženskoto västanie*, Sofia, Paradigma, 2005.

le pouvoir ottoman⁷². Mais ce plan sanglant échoue lamentablement du fait de l'amateurisme des recrues du parti, le *Tachnagtsoutioun*⁷³, et de l'efficacité du contrôle social ottoman. Les célébrations de 1905 se teintent juste d'une frayeur rétrospective qui ne sert pas la cause du parti impliqué.

DU TEMPS ORDINAIRE AU TEMPS MILLÉNARISTE :
UNE ATTENTE DE DÉNOUEMENT ?

Le temps n'est pas neutre politiquement, à deux égards au moins. Tout d'abord, les citadins ottomans tendent vers la fin de l'Empire à vouloir s'inscrire dans des durées longues qui ne sont pas innocentes, mais visent à affirmer la légitimité de leur présence et leur enracinement local, selon l'argument du droit du premier occupant, ou leur rattachement souhaité à une puissance extérieure et concurrente à l'Empire. Cette temporalité se laisse discerner à Bitola en 1885, avec le millénaire de la mort de Saint Méthode, célébré dans l'ensemble du monde slave, que les Bulgares de la ville marquent par un jour chômé⁷⁴. La collecte d'antiquités classiques, recueillies sur le site d'Heraclea Lyncestis, et exposées au lycée grec est un autre indice de la volonté des communautés de s'inscrire dans une histoire longue. Cette pratique est bien sûr amplement attestée à Smyrne, dans un cadre similaire, avec le Musée de l'École évangélique et sa revue éponyme. On peut dire qu'elle y est même plus intensément pratiquée⁷⁵.

⁷² AMAÉ, Turquie, Politique intérieure, Asie Mineure, Archipel, vol. I, n° 68, 1905–1907, feuillet n° 5, *Smyrne, le 16 août 1905*, courrier de Boppe, Ambassade de Constantinople au Ministre des Affaires étrangères à Paris, reprenant le courrier du 16 août 1905 de Jouselin, consulat général de France à Smyrne à l'ambassade, n° 13, «Affaire du complot arménien découvert à Smyrne».

⁷³ *Hay Heghapokhagan Tachnagtsoutioun* soit Fédération révolutionnaire arménienne, créée en 1890 à Tiflis-Tbilissi, mouvement à prétention marxiste et plus sûrement nationaliste qui se diffuse par groupuscules dans l'Empire ottoman et supplante le parti hntchak après les massacres des années 1894–1896. Ce mouvement est légalisé après le rétablissement de la constitution, en 1908, et s'associe même au Comité Union et Progrès, jusqu'en 1914.

⁷⁴ Kiril Patriarh Bălgarski, *Bălgarskata ekzarhija v Odrinsko i Makedonija* [L'Exarchat bulgare en Thrace andrinopolitaine et en Macédoine], t. I, vol. 2, p. 100.

⁷⁵ Giovanni Salmeri, «The contribution of the Greeks to the writing of the local historiography of Smyrna during the 19th century» dans Stavros Anestidis et Hervé Georgelin, éd., *Actes du colloque 'Grecs d'Anatolie et d'Istanbul' tenu les 23, 24 et 25 février 2006 à l'EFA*, Athènes, École française d'Athènes, à paraître.

Les manifestations de piété dans l'espace public smyrniote ne sont pas l'exclusivité des orthodoxes ou des musulmans. Les Arméniens soulignent aussi leur enracinement dans la région par le pèlerinage qu'ils effectuent à Karataş en l'honneur de Saint Polycarpe, premier évêque de Smyrne martyrisé au II^e siècle⁷⁶. D'après l'archevêque arménien, en 1907 les orthodoxes ne pratiquent presque plus le pèlerinage sur la tombe du martyr, proche des ruines du théâtre romain⁷⁷. Cependant, trois années plus tard, la situation a radicalement changé: les orthodoxes s'emparent du symbole du premier évêque local, réinventant la tradition:

À l'initiative de l'ethnomartyr Chrysostome, la Communauté de Smyrne acheta en 1910 le stade sur le mont Pagos, où Polycarpe fut martyrisé [...] De même Chrysostome instaura la commémoration du souvenir de Saint Polycarpe (23 février). Toutes les écoles et les fondations grecques étaient fermées. [...] on se rendait à pied au stade où Saint Polycarpe avait été martyrisé. Là, Chrysostome et d'autres savants de Smyrne prononçaient des discours.⁷⁸

La cérémonie arménienne de Karataş se tient modestement à l'intérieur de l'église Saint Garabed [Prodrome], où se trouvent des images du premier évêque du lieu⁷⁹. Elle inscrit la population arménienne de Smyrne, loin de toute possible Arménie, dans la longue durée religieuse et souligne son appartenance à une religiosité locale pluriséculaire. *A contrario*, en 1912, la célébration du 1500^e anniversaire de l'invention de l'alphabet arménien et du 400^e anniversaire de l'imprimerie arménienne implique Smyrne également, puisque le numéro spécial de *Presse et Lettre* rend hommage à la précocité des activités des imprimeurs arméniens d'Izmir: «Izmir détient la primauté parmi les

⁷⁶ Archevêque Yeghiché Tourian, «S. Boghigarbos» [«Saint Polycarpe»], p. 145 dans *Téotig, Amenoun Daretsouitsi* [Téotig, Almanach pour tous], 1908, 2^e année, Constantinople, Der Nersessian, 1907, et 2^e édition consultée: Alep, Fondation Gulbenkian et Librairie Giligia, 2006.

⁷⁷ Samuel Walsh Harold Bird, *And unto Smyrna, The Story of a Church in Asia Minor*, Londres, James Clarke & Co., (1956?). L'auteur signale la popularité du saint pour toutes les confessions, p. 65: «Clearly the Western Church revered his memory no less than the Eastern. [...] The Orthodox had venerated the memory of the martyr in their churches without intermission. [...] The various Reformed churches held in the highest esteem the great father of the early and undivided church.»

⁷⁸ Christos Sôkratis Solomônidis, *Hi Ekklesia tis Smyrnis* [L'église de Smyrne], Athènes (Union des Smyrniotes?), 1960, p. 156.

⁷⁹ Dans les autres sources, l'église arménienne de Karataş est désignée sous le vocable de *Qrisdosi Baydzaroutioun*, soit «Gloire du Christ». Il est étrange que l'archevêque arménien de Smyrne se trompe à ce propos.

provinces de Turquie, pour sa plus ancienne imprimerie arménienne installée en 1676⁸⁰». Ce faisant, les Arméniens de Smyrne sont intégrés dans la longue durée d'érudition nationale arménienne, où le temps ottoman n'apparaît plus que comme un épisode parmi d'autres.

Sur un second plan, plus immédiat, à Smyrne, les diplomates, tout comme la population locale, se rendent bien compte des évolutions de l'Empire. Les reculs territoriaux, même s'ils sont lents depuis 1878, s'ils connaissent des arrêts ou des retournements, comme en 1897, annoncent l'imminence d'une grande réorganisation de la région⁸¹. Cette perspective se rapproche, mais se brouille aussi, après les guerres balkaniques. Le temps est aussi une projection. Si les jours de l'Empire ottoman sont comptés, quel avenir les habitants de la grande ville pluricommunautaire peuvent-ils envisager⁸²?

La perspective d'une restauration byzantine est présente à l'esprit de certains Grecs. Cette attente eschatologique est diffuse; elle sous-tend le contenu des programmes des écoles grecques-orthodoxes⁸³. Les manuels d'histoire présentent la fin de l'Empire byzantin, supplanté par l'hégémonie ottomane, comme une erreur à corriger. De même, la géographie enseignée ré-hellénise l'espace anatolien⁸⁴. Parallèlement, les fêtes de Pâques expriment plus qu'une émotion religieuse, mais le triomphe de la vraie foi, qui est de plus en plus ressentie comme

⁸⁰ Chapitre «Kavarnar» [Provinces], entrée «Izmir» [Zmurnia], p. 131 et seq. dans *Dib ou Dar, 412-1512-1912*, Constantinople, Der Nersessian, 1911 et 2^e édition consultée: Alep, fondation Gulbenkian et Librairie Giligia, 2006.

⁸¹ François Georgeon, *Abdulhamid II, le sultan calife*, Paris, Fayard, 2003, p. 21: «Les cartes le disent assez, le recul territorial de l'Empire est incontestable. Pour autant, est-il pertinent de parler de "déclin" et de "décadence" puisque ce recul est étalé sur plus de trois siècles, de la fin du xvi^e siècle au début du xx^e siècle? On est plutôt frappé par la capacité d'adaptation et de résistance manifestée par l'Empire ottoman, [...] [il] s'est maintenu, en dépit de tout, au voisinage d'une Europe en pleine expansion.»

⁸² Pour une présentation, cf. Semih Vaner éd., *La Turquie*, Paris, Fayard et CERI, 2005, Stéphane Yerasimos, «L'obsession territoriale ou la douleur des membres fantômes», ch. I, p. 39-60. En particulier, p. 44: «Les chrétiens de l'Empire attendaient de la guerre proche leur libération par les Alliés, ce qui contribuait à pousser le gouvernement ottoman dans le camp opposé.»

⁸³ Hervé Georgelin, *op. cit.*, p. 82-95: «L'école grecque: un rouage essentiel de l'hellénisation».

⁸⁴ Paschalis M. Kitromilidis, «Greek nationalism in Asia Minor and in Cyprus», p. 205-214, en particulier p. 209, où l'auteur identifie bien le rôle conjoint de l'école grecque-orthodoxe ottomane et celui de l'Église grecque-orthodoxe à prétentions œcuméniques dans le cadre de l'Empire ottoman.

consubstantielle à la nationalité grecque moderne. Il y a politisation du temps religieux par les grecs-orthodoxes de la ville ou, en tout cas, par les activistes de la cause nationale.

Lors du débarquement hellénique à Smyrne, le 15 mai 1919, la confusion entre affaires politiques et horizon interprétatif religieux eschatologique devient évidente. Dans la hiérarchie orthodoxe, le thème de l'œcuménicité est de moins en moins affirmé, à mesure que la population grecque-orthodoxe ne se soucie plus de son caractère ottoman. Ainsi Elefthérios Vénizélos annonce-t-il à M^{gr} Chrysostome de Smyrne l'opération militaire imminente en ces termes: «L'accomplissement des temps est arrivé. L'armée hellénique foulera demain le sol de Smyrne⁸⁵». Le hiérarque saisit bien la tonalité religieuse donnée au message et n'est pas en reste lors du débarquement: dans ses habits de cérémonie, il vient à la rencontre des soldats qui débarquent, s'agenouille devant eux et les bénit⁸⁶. La population grecque-orthodoxe de Smyrne, alors majoritaire, abonde dans le même sens et les témoins se remémorent l'événement dans des termes analogues: «Notre joie était indescriptible: nous pensions que nos malheurs étaient terminés; ce jour-là on aurait dit que le Christ était descendu [sur terre]⁸⁷.» La sacralisation du temps et des affaires politiques porte la radicalisation des élites locales à son comble et est porteuse de catastrophes à venir. Car bien sûr ces représentations du devenir de la cité et de la région ne sont pas partagées par tous. Les mouvements politiques turcs, mais aussi les milieux levantins, ne voient pas d'un bon œil cette orientation de l'Histoire et vont tenter de s'y opposer. Les uns désirent un avenir national turc, alors que les autres préféreraient voir s'installer une tutelle coloniale en bonne et due forme⁸⁸.

⁸⁵ Ilias Venezis, *Mikrasia, Chaire!* [Salut, Asie Mineure!], Athènes, Hestia, 1956, 5^e édition consultée: 1995, p. 26.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ Diethnis Syndesmos Gynaikôn en Helladi [Ligue internationale des femmes en Grèce], *Aftoviographiai prosphygôn koritsiôn, Paidikai perigraphai tôn diôgmôn tis Mikrasias* [Autobiographies de jeunes filles réfugiées, Descriptions enfantines des persécutions d'Asie Mineure], Athènes, 1926; témoignage d'Athina Antôniadou, neuf ans au moment des faits qu'elle rapporte en 1924, p. 36.

⁸⁸ Hervé Georgelin, «La fin de la Belle-Époque à Smyrne, des années 1870 à septembre 1922», thèse de doctorat Histoire et Civilisations, direction: Lucette Valensi, EHESS, novembre 2002, 2nd volume, p. 447-453.

À Bitola, ce phénomène de sacralisation du temps est moins radical⁸⁹. Il faut dire que le caractère de cette évolution à Smyrne tient au fait que les défaites militaires ottomanes, lors des guerres balkaniques, ainsi que les transferts de populations musulmanes vers l'Empire rétréci, mais aussi l'agrandissement formidable du territoire hellénique vers le nord, ont contribué à ce changement de nature du temps.

CONCLUSION

L'examen attentif de sources de nature très différente montre à quel point la question des temps entrelacés de la ville pluricommunautaire est délicate. D'autres aspects mériteraient d'être étudiés. Nous n'avons pas évoqué les temps de la socialisation des individus au sein de la famille et de la communauté avec leurs rites de passage, différents dans chaque communauté, mais ponctuant de façon analogue le cours d'une existence, de la naissance, le passage à l'adolescence, le mariage, jusqu'aux funérailles. Dans l'évolution d'un jeune homme, il y a aussi souvent le passage de l'état d'apprenti, *çirak* puis *kalfa*, à celui d'artisan, *usta*. Ces temporalités anciennes des *esnaf* perdurent malgré le développement de l'économie de marché. Le groupe d'appartenance est là indifférent, ces étapes étant les mêmes pour tous. Comme on le sait aussi, jusqu'en 1908, seuls les jeunes gens musulmans sont assujettis au service militaire, à l'exception des Stambouliotes qui en sont exemptés, mais ensuite le départ à l'armée tend à s'imposer pour tous, au moins formellement pendant quelques années. C'est une rupture radicale avec le monde familial et familial. Tous ces faits anthropologiques sont difficiles à observer *a posteriori* dans leur diversité et leurs évolutions.

Néanmoins nous avons pu montrer que les nuances des temps pluricommunautaires avaient un air de famille certain, à Smyrne comme à Bitola. La pluralité des temporalités est connue de tous, au moins superficiellement. Elle peut être conflictuelle, lorsque les célébrations communautaires débordent dans l'espace commun de la ville. La synchronie tend à se renforcer pour tous dans l'Empire, dans les moments

⁸⁹ Une bataille décisive se déroule aux portes de Monastir, du 16 au 18 novembre 1912, mais l'entrée d'une armée chrétienne victorieuse est loin de susciter l'enthousiasme général, car ce sont les Serbes et non les Grecs ou les Bulgares qui occupent la ville.

nouveaux des célébrations séculières occidentales et ottomanes. Les nuances tiennent à la nature des villes elles-même, en termes de taille et de richesses accumulées: on ne trouve à Bitola ni les premières manifestations du *commuting* smyrniote, ni l'effervescence radicale, formulée en termes religieux, quant à la fin du temps ottoman. Car la perception du temps évolue à mesure que l'Empire s'achemine vers sa fin. Les temporalités se tendent, divergent et deviennent menaçantes pour les communautés. À Smyrne, cette fin des temps sera à proprement parler catastrophique.

III

TEMPS MODERNES, VERSION OTTOMANE

KURÛN-I VUSTÂ : LA DÉCOUVERTE DU « MOYEN ÂGE »
PAR LES OTTOMANS

JOHANN STRAUSS

INTRODUCTION

Le «Moyen Âge» est aujourd’hui un concept à valeur universelle. Il n’est plus de grande langue de civilisation au monde, où ce terme, calqué sur le français, l’anglais, ou l’allemand, n’ait trouvé sa place: il est connu sous le nom de *zhōngshiji* chez les Chinois, *chūsei* chez les Japonais (qui se servent des mêmes idéogrammes), on parle de *Yemeï ha-beïnim* en hébreu, de *Madhyakāl* en hindi, de *Qurūn-e vustā* en urdu, de *Ortaçağ* en turc moderne. En Europe orientale, on a adopté *srednie veka* en russe, *μεσαιών* en grec.

Par cette expression, on désigne, partout, à peu près la même période: celle comprise entre la fin de l’«Antiquité» et le début de la «Renaissance» (autre terme qui eut une fortune particulière!), époque où commencent les «Temps modernes». Quant aux dates précises, la plupart des historiens ont adopté comme début, soit le partage de l’Empire romain en Empire d’Occident et Empire d’Orient en 395, soit – plus communément – la fin de l’Empire romain en 476. Comme terme final, on oscille entre la chute de l’Empire d’Orient, à la suite de la prise de Constantinople par les Turcs en 1453 (c’est la limite classique), et la découverte de l’Amérique par Christophe Colomb en 1492.

LE CONCEPT DE « MOYEN ÂGE » EN EUROPE

Le concept de «Moyen Âge», qui a connu une telle fortune internationale, est pourtant relativement nouveau en Europe.

Même si on rencontre les termes latins *media aetas*, *medium aevum* dès le XV^e siècle (Pétrarque utilisa l’expression *media aetas* pour le style latin de ses prédécesseurs), ses équivalents dans les langues modernes datent tous des siècles ultérieurs¹. Comme titre d’un ouvrage

¹ Anglais *Middle Ages* 1616; fr. *Moyen Âge* 1640; allem. *Mittelalter* 1772; italien *medioevo* 1813, etc.

historique, l'expression latine *medium aevum* désignant une époque figure pour la première fois dans l'*Historia medii aevi a temporibus Constantini Magni ad Constantinopolim a Turcis captam deducta* (1688), du savant allemand Christophorus Cellarius (1638–1707), professeur d'éloquence et d'histoire à Halle. C'est à ce savant qu'on attribue l'introduction du terme dans l'enseignement de l'histoire en même temps que le découpage de l'histoire en trois périodes². Mais terme et concept étaient loin d'être diffusés partout. À en croire certains spécialistes, ce n'est guère que depuis le début du XIX^e siècle que les écrivains ont nettement distingué l'époque en question des époques antérieures et postérieures. Auparavant, le «Moyen Âge» était compris dans l'histoire moderne. Le terme fut mis à la mode et propagé par les écrivains et historiens de l'époque romantique dans différents pays d'Europe occidentale et centrale. En France, il fut consacré par les programmes d'enseignement sous la Restauration.

Telle était la situation, quand, quelques décennies plus tard, vers le milieu du XIX^e siècle, le Moyen Âge fut découvert par les Turcs ottomans.

PROBLÉMATIQUE DU CONCEPT

Il n'y a pas de doute que ce millier d'années constitue une période historique assez distincte à la fois de l'«Antiquité» et des «Temps modernes». Il s'agit d'une époque intermédiaire à laquelle convient très bien le terme de «moyen» âge qui lui a été attribué. Mais que pouvaient en faire des peuples qui n'avaient aucun lien culturel avec l'«Antiquité» et la civilisation gréco-romaine, et qui, nécessairement, n'ont pas connu la «Renaissance» qui en tira son inspiration? Ce questionnement commença dès le moment où le terme de «Moyen Âge» fut popularisé. Arthur Girya³, auteur de l'article «Moyen Âge» dans la *Grande Encyclopédie*, observe, en 1899, que «cette période n'a [...] de réalité, qu'en ce qui concerne l'Occident de l'Europe, l'Orient n'a pas connu à proprement parler de Moyen Âge»⁴.

² E. Fueter, *Histoire de l'historiographie moderne*, Paris, 1911, p. 230.

³ Le diplomate et médiéviste Arthur Giry (1848–1899), membre de l'Institut, professeur à l'École des Chartes et à l'École des Hautes Etudes.

⁴ La *Grande Encyclopédie*, Paris, s.d., t. 24, p. 520.

Cela n'a pourtant pas empêché des orientalistes d'appliquer la même terminologie au monde musulman : l'expression « Islam médiéval », utilisée surtout dans un sens purement chronologique, est courante en français, en anglais et dans d'autres langues⁵. Dominique Sourdel, dans son livre récent portant le même titre⁶, y traite l'histoire du monde musulman de l'Hégire jusqu'à l'invasion mongole, ce qui correspond à la « période classique ». Un islamologue allemand a parlé, dans un livre devenu classique, d'une « Renaissance » de l'islam au X^e siècle⁷. D'après Louis Gardet, qui constate qu'« en terre musulmane et en Occident, les divisions de l'histoire ne se répondent... pas », ce sont « les temps modernes occidentaux qui furent le vrai "Moyen Âge" de l'islam, au sens le plus restrictif du terme »⁸. Notons que pour Gardet ce « Moyen Âge » est synonyme d'« âge du déclin »⁹.

MOYEN ÂGE ET FAIT RELIGIEUX

Le « Moyen Âge » avait été complètement étranger à l'historiographie musulmane. Celle-ci ne distingue, pour l'essentiel, que deux périodes : avant et après l'avènement de l'islam. La première est aussi connue sous le nom de *Djāhiliyya*, « époque de l'ignorance », classification qui semble, à première vue, s'approcher de l'idée que certains se sont fait du Moyen Âge. L'époque proprement historique commence avec la Révélation au prophète de l'islam, Mahomet. On voit bien que le fait religieux est à la base de cette division. Une telle division de l'histoire en deux périodes (« avant » et « après l'Hégire »¹⁰) est restée longtemps vivante. On la rencontre encore dans les tables chronologiques de publications officielles ottomanes (*salname*) aux XIX^e et XX^e siècles¹¹.

Par contre, la partition ternaire *Antiquité, Moyen Âge, Temps modernes*, courante en Occident, n'accorde pas un tel rôle à la religion. Bien

⁵ Bernard Lewis, « The use by Muslim Historians of non-Muslim sources », in B. Lewis et P. M. Holt eds., *Historians of the Middle East*, Londres, 1962, p. 180-191, p. 181.

⁶ *L'islam médiéval*, Paris, 2005.

⁷ Adam Mez, *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg, 1922. Ce terme ne figure que rarement dans cet ouvrage, mais toujours en rapport avec la réception de l'Antiquité par les Arabes.

⁸ Louis Gardet, *Les hommes de l'Islam*, Paris, 1977, p. 282.

⁹ Gardet, *Les hommes...*, p. 286-287.

¹⁰ « *Hicretden mukaddem* » et « *hicretden muahhar* ».

¹¹ Voir, dans ce volume, l'article de Ö. Türesay.

que les dates que l'on admette pour la naissance de Jésus-Christ marquent depuis longtemps le début de notre ère, elles n'y constituent pas une césure: la mission du Christ appartient, historiquement, à l'époque de l'« Antiquité ». On peut même voir dans ce schéma le reflet d'une attitude hostile à la religion chrétienne (ou catholique). Celle-ci est très visible chez certains auteurs du XIX^e siècle, et encore de nos jours, où beaucoup persistent à voir dans le Moyen Âge une période « sombre » ou « obscure » de l'histoire européenne. Les « Temps modernes » apparaissent alors comme une émancipation de la société occidentale de l'emprise de l'Église et de la religion ayant dominé au « Moyen Âge ». L'adjectif « moyenâgeux », qui date de 1865, a une forte connotation péjorative. La « Renaissance », avec laquelle commencent les « Temps modernes », n'est pas une renaissance de la religion, mais celle de l'Antiquité païenne et de son savoir. C'est comme si l'on avait prêché dans le monde musulman le rétablissement des valeurs de la *Djāhiliyya*!

MOYEN ÂGE ET HISTOIRE OTTOMANE

Il est évident que pour l'histoire ottomane et ceux qui l'écrivaient¹², le concept de « Moyen Âge » posait des problèmes: l'histoire de l'État ottoman commence à un moment (1300) où le Moyen Âge occidental, d'après les définitions courantes, a déjà atteint son apogée. Quant aux Turcs de la période précédente et leurs débuts en Asie centrale (V^e–X^e siècles, qui appartiennent, chronologiquement, au Moyen Âge), ils étaient encore, dans une large mesure, inconnus des Turcs ottomans. Le concept d'une histoire « turque » ou d'une « histoire du peuple turc » n'existait pas, à quelques exceptions près, avant la fin du XIX^e siècle¹³.

En restant dans le cadre de l'histoire ottomane, on ne saurait dire qu'il existe un *medium aevum ottomanicum*. Il existait chez les Ottomans l'idée d'un « Âge d'or » de leur État sous Soliman le Magnifique (1520–1566): les auteurs de traités politiques et de la littérature de

¹² Sur l'historiographie ottomane, on peut consulter maintenant l'art. « *Tārīkh*: II. Écriture historique, 3. » (Christine Woodhead), in *Encyclopédie de l'Islam*, n^{elle} édition, t. X, 2002, p. 312–318.

¹³ Celle-ci sera découverte encore par l'intermédiaire d'Occidentaux, notamment Léon Cahun et son *Introduction à l'histoire de l'Asie. Turcs et Mongols des origines à 1405*, Paris, 1896, qui fut traduite en grande partie par Necib Âsim dans son « Histoire turque » (*Türk Tārīhi* 2 vols., Ist. 1316–1318/1898–1900).

conseils, composés à une époque qu'ils percevaient déjà comme une époque de déclin, ne se lassent de l'évoquer comme modèle. Mais, chez les Ottomans, ce déclin est plus difficile à saisir que dans le monde arabe, car l'histoire ottomane ne connaît pas de cataclysmes comparables à la prise et à la destruction, par les Mongols, de la capitale du califat, Bagdad, en 1258.

L'idée d'une logique de l'histoire, ou d'une évolution suivant certaines règles, était, chez les Ottomans, l'apanage de certains chroniqueurs influencés par les idées du grand penseur nord-africain Ibn Khaldûn (1332–1406) sur les causes de la grandeur et de la décadence des empires exposées dans les « Prolégomènes » (*Muqaddima*) de l'histoire universelle¹⁴. Mais une telle vision « organique » de l'évolution historique de l'Empire ottoman était plutôt exceptionnelle. On peut en détecter encore des traces chez les représentants de l'historiographie ottomane du XIX^e siècle. On en trouve aussi des indices chez certains chroniqueurs non musulmans dès le XVII^e siècle comme Dimitri Cantemir (1673–1723) chez qui cette idée est pourtant plus présente dans le titre de son « Histoire de l'agrandissement et de la décadence de l'Empire ottoman » (*Incrementa et decrementa aulae othomanicae*) que dans l'ouvrage lui-même¹⁵. Ce n'est qu'à l'époque républicaine qu'une telle perception de l'histoire ottomane allait devenir monnaie courante¹⁶.

Les historiens ottomans avaient été habitués à structurer leurs œuvres selon des schémas de l'historiographie musulmane traditionnelle (cette historiographie a d'ailleurs de nombreux points en commun avec l'historiographie occidentale, telle qu'elle existait avant l'époque moderne) :

- d'après les années, par ordre chronologique;
- d'après les règnes des sultans;

¹⁴ Cette œuvre fut encore traduite en turc au XIX^e siècle. Sur l'influence de cet historien chez les Ottomans, cf. Z. Fahri Fındıkoğlu, « Türkiye'de İbn Haldunizm », *Mélanges Fuad Köprülü*, Istanbul, 1953, p. 153–163.

¹⁵ Voir J. Strauss, « The Rise of non-Muslim Historiography in the Eighteenth Century », in *Oriente Moderno*, 1, 1999, « The Ottoman Empire in the Eighteenth Century », édité par Kate Fleet, p. 217–232; p. 230–232.

¹⁶ Aujourd'hui, on distingue, d'une manière conventionnelle, dans l'histoire ottomane, entre les périodes de « fondation », « ascension », « stagnation », « régression » et « dissolution » (*Kuruluş devri*, *Yükselme Devri*, *Duraklama Devri*, *Gerileme Devri*, *Dağılma Devri*).

– d'après les « classes » (c'est-à-dire les générations de la transmission de la doctrine), dans la littérature biographique¹⁷.

Ils cultivaient notamment le genre annalistique, où l'on enregistrait, d'une manière plus ou moins détaillée, les événements de chaque année. En turc, le mot *târih* possède, comme en arabe, deux significations: 1) « date, datation » 2) « histoire, chronique ». Pour éviter la confusion, on pouvait utiliser, en turc ottoman, en se référant à l'« histoire », l'expression *fenn-i târih* ou *ilm-i târih* (« art de l'histoire », « science historique »)¹⁸. En turc ottoman, on utilisait aussi couramment la forme du pluriel (arabe) : *tevârîh*, « chroniques ».

LES CHRONIQUES OTTOMANES (TEVÂRÎH) ET L'HISTOIRE OCCIDENTALE

C'est donc l'intérêt général des Turcs ottomans pour l'Occident qui est à l'origine de leur familiarisation avec le concept de « Moyen Âge ».

Cette familiarisation se bornait alors aux historiens connaissant des langues occidentales¹⁹. Traditionnellement, l'intérêt des Ottomans pour l'histoire (et l'historiographie) occidentale était limité. Les chroniques ottomanes reflétaient l'esprit musulman où tout ce qui se passe en dehors du *darü'lislâm* – lequel, après les conquêtes du XVI^e siècle, coïncidait plus ou moins aux territoires de l'Empire ottoman – était censé être d'un intérêt secondaire ou même être complètement dépourvu d'intérêt pour les lecteurs.

Bien rares furent les historiens ottomans qui, comme İbrahim Peçevi (1674–1650), consultèrent des sources en langues occidentales pour la composition de leur chronique. Les rares « histoires » de pays européens en turc ottoman que l'on connaît sont pour la plupart perdues ou attendent d'être exhumées. Une exception notable est l'« Histoire

¹⁷ Gerhard Endress, *Einführung in die islamische Geschichte*, Munich, 1982, p. 138.

¹⁸ Cf. « Le mot *târih* a deux significations: 1) le moment où un événement a lieu, où une lettre est écrite: tel jour d'un tel mois. 2) le récit de toutes sortes d'événements importants dans les temps passés, que l'on appelle *fenn-i târih*... » (Ahmed Hilmi, tr., *Târih-i umumî*, Istanbul, 1283, t. 1, p. x).

¹⁹ Sur les historiens de l'époque des Réformes et leurs œuvres, voir Franz Babinger, *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke*, Leipzig, 1927; Mükrimin Halil Yinanç, « Tanzimatın Meşrutiyete bizde tarihçilik », in *Tanzimat I*, Istanbul, 1940, p. 573–595; Ercüment Kuran, « Ottoman historiography of the Tanzimat period », in Lewis/Holt (cité. n. 5), p. 422–429.

des padichahs de France » (*Tevarih-i Padişahân-ı França*), rédigée en 1572 par deux interprètes de la Porte sur la commande du *reisülküttab* Feridun Bey (m. en 1583), lui-même historien, qui a fait l'objet d'une somptueuse réédition, il y a une dizaine d'années²⁰. Il s'agit d'une histoire traduite ou compilée, basée sur des sources françaises. Cette chronique, dont on ne connaît qu'un seul manuscrit conservé dans une bibliothèque européenne, semble être restée ignorée des Turcs ottomans.

La barrière linguistique a eu sa part dans cette lacune. Même les historiens ottomans – peu nombreux du reste – prêts à étudier et à incorporer des sources historiques occidentales, avaient besoin d'aide. C'est ainsi que Kâtib Çelebi (1608–1657) entra en contact avec un converti français pour composer une « Histoire franque » (c'est-à-dire européenne)²¹, la seule dans son genre connue jusqu'aux *Tanzimat*. Elle lui valut, au XIX^e siècle, la réputation d'avoir été un pionnier dans l'utilisation des sources occidentales²². Un autre historien, Hüseyin « Hezarfenn » (mort en 1691), se fit aider par le grand drogman de la Porte, le Grec Panayotès Nicoussis (1613–1673)²³. Au début du XVIII^e siècle (1738), le cadi d'Athènes composa, en turc, une histoire de cette localité, connue comme « la ville des sages » (*Medinetü l-hükema*) chez les Ottomans; il demanda, lui aussi, des informations à des ecclésiastiques grecs²⁴.

C'est à l'époque des *Tanzimat*, au début de l'apprentissage des langues occidentales par les Turcs, que l'on peut constater une connaissance plus intime non seulement de l'histoire européenne, mais aussi des principes et des schémas structurant l'historiographie.

²⁰ Voir *La première histoire de France en turc ottoman. Chroniques des padichahs de France 1572*, traduite et publiée sous la direction de Jean-Louis Bacqué-Grammont, Paris, 1997.

²¹ Il s'agit du *Târih-i firengî tercemesi*, dont des extraits furent publiés dans le journal *Tasvir-i Efkar* à partir de fin 1862 (Recep 1279).

²² Cf. « Chez nous, c'est avec feu Kâtib Çelebi que l'histoire (*fenn-i târih*) a commencé à devenir scientifique. Le fait qu'il se soit mis à écrire l'histoire d'Europe, après être entré en contact avec un prêtre, a été un début de progrès » (Ahmed Midhat Efendi, *Mufasssal târih-i kurûn-ı cedide*, I, Istanbul, 1303, p. 4).

²³ Voir Heidrun Wurm, *Der osmanische Historiker Hüseyin b. Ğa'fer, genannt Hezarfenn, und die Istanbuler Gesellschaft in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts*, Fribourg-en-Brigau, 1971, p. 91.

²⁴ Cengiz Orhonlu, « Bir Türk kadısının yazdığı Atina Târîhi (*Târih-i Medinetü l-hükema*), *Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları* 2–3, 1973–1974, p. 118–136.

L'« HISTOIRE UNIVERSELLE »

L'historiographie musulmane, dont les Ottomans allaient continuer la tradition, n'excluait pas les périodes antérieures à l'Hégire. Certaines œuvres retraçaient l'histoire du monde depuis la Création mais, pour l'essentiel, c'était l'histoire de l'espace occupé par le monde musulman, et du monde ancien tel qu'il se reflétait dans la tradition coranique ou biblique qu'elles prenaient en compte.

Ce genre d'histoire universelle était familier aux Ottomans. On en trouve des exemples déjà parmi les premiers historiens ottomans. C'est ainsi que l'histoire ottomane de Neşrî (m. vers 1520) n'était en fait que la dernière des six parties d'une histoire universelle, et la seule qui ait survécu. Une des histoires universelles les plus connues fut le *Künhü l-ahbâr* (« Essence des Nouvelles ») de Mustafa Âli de Gelibolu (1541–1600). L'histoire universelle de Kâtib Çelebi (en arabe) n'a survécu que dans un seul manuscrit²⁵. Les modèles étaient les œuvres réputées d'auteurs de la période mongole et post-mongole, tels qu'Ibn al-Athîr (1160–1234), Rashîduddîn (1248–1318), et Mîrkhond (m. en 1498). On admirait aussi beaucoup le style élaboré des histoires dynastiques de Djuvaynî (m. en 1284) et Vaşşâf (1265–1328?), et on cherchait à les imiter.

Le zénith fut atteint chez les Turcs ottomans avec les *Sahâ'if al-aḥbâr fî waqāyi' al-ātâr* (aussi appelés *Djâmi' ad-duwal*), composés en arabe par Ahmed b. Lutfullah, dit « Müneccimbaşı » (« Premier astrologue », 1631–1702). À en croire les spécialistes, Müneccimbaşı se servait aussi de sources européennes dans les chapitres consacrés aux peuples « francs ». Au début de son histoire, il cite plus de 70 sources, parmi lesquelles on trouve aussi la traduction d'un « *ta'riḥ Djuwānes* », peut-être l'histoire universelle de Johannes Carion (1499–1537)²⁶, sur laquelle se base le *Târih-i frengî* de Kâtib Çelebi²⁷. Une version turque de son histoire universelle, produite à l'« Ère de Tulipes » (*Lâle Devri*, 1718–1730), se limite cependant aux sections traitant l'histoire proprement ottomane. L'histoire universelle de son contemporain Hezarfenn, qui utilisa des sources grecques et latines pour son ouvrage, est tou-

²⁵ Voir art. « Fezleketü't-tevârih » (Abdülkadir Özcan), in *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (TDVİA)*, t. 12, Istanbul, 1995, p. 542–544.

²⁶ Sur Carion, un des premiers historiographes luthériens, voir Fueter, *Histoire...*, p. 228–230.

²⁷ Lewis, « Use of... », p. 187.

jours inédite (curieusement, Hezarfenn, qui décrit l'Extrême-Orient et l'Amérique, ne semble pas avoir inclus l'Europe).

Avec l'émergence d'un nouveau type d'histoire universelle au XIX^e siècle, basé sur l'historiographie occidentale, et appelé *târih-i umumî* («histoire générale»), les histoires universelles anciennes seront en grande partie démodées. Le fait que l'on se soit presque toujours contenté, lors de l'impression de ces ouvrages, de la partie consacrée à l'histoire ottomane, est significatif: il montre bien l'intérêt dont elles jouissaient alors. Certaines œuvres anciennes continuaient d'être utilisées par des auteurs composant des «histoires universelles» modernes, notamment l'histoire très complète de Müneccimbaşı, qui pouvait servir de source pour le traitement des États et des empires islamiques. Les tables chronologiques de Kâtib Çelebi, connues sous le nom de *Takvimü t-tevarih*, déjà traduites en italien et en français et imprimées par Müteferrika (1733), ont encore attiré l'attention d'Ali Suavi (1839–1878) qui projeta de les réimprimer, avec des additions, à Paris, en 1874²⁸. Elles serviront encore de modèle pour le *Nakdu t-tevarih* (1296/1879) d'Ahmed Rifat «Yağlıkçızade» (m. en 1894), un recueil de tables chronologiques publié sous le sultan Abdülhamid II jusqu'à l'année 1879.

L'INTRODUCTION DU CONCEPT DE «MOYEN ÂGE»
PAR HAYRULLAH EFENDI

Le premier historien ottoman à parler des périodes de l'histoire courante dans l'historiographie européenne et à discuter le concept de «Moyen Âge» fut Hayrullah Efendi (m. en 1866), homme aux talents multiples, médecin, astrologue, diplomate et historien²⁹.

Notons que Hayrullah Efendi aborde cette question dans une œuvre traitant de l'histoire ottomane, et non pas dans une histoire universelle ou un ouvrage consacré à l'histoire de l'Europe. Dans son *Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye Târihi*, dont la publication commence en 1853³⁰,

²⁸ M. Tayyib Gökbilgin, «Kâtib Çelebi'nin kronolojik eseri: *Takvimüttevarih*», in *Kâtib Çelebi. Hayatı ve eserleri hakkında incelemeler*, 2^e éd., Ankara, 1985, p. 101–119, p. 111.

²⁹ Voir sur Hayrullah Efendi, *TDVİA*, t. 17, s.v. (Nuran Yıldırım).

³⁰ Quinze volumes paraîtront jusqu'en 1865, trois volumes additionnels par Ali Şevki 1872–1875. Voir, sur cette œuvre, l'art. «Hayrullah Efendi Târihi» (Ömer Faruk Akün), in *TDVİA*, Istanbul, 1998, t. 17, p. 76–79.

pour la première fois dans l'historiographie ottomane, il inclut systématiquement les événements et les développements en Europe occidentale pendant les périodes qu'il décrit. Dans ces conditions, il lui était indispensable de recourir aussi à des sources occidentales pour la composition de cette histoire essentiellement ottomane.

Dans le quatrième chapitre du premier volume qui porte le titre: «Le niveau de civilisation des habitants du monde à cette époque» (c'est-à-dire aux débuts de l'histoire ottomane)³¹, après une critique de l'historiographie (sous-entendu: ottomane)³², Hayrullah Efendi aborde aussi le problème des périodes de l'histoire. Car, écrit-il, «depuis la période où l'histoire a été enregistrée et considérée, jusqu'à la période que nous percevons, c'est-à-dire où nous nous trouvons, le cours (*idare*) du monde a changé à plusieurs reprises». Par conséquent, des divisions ont été établies dont la validité dépendrait des connaissances des historiens, de leur méthode et de leur capacité à considérer certains événements comme des tournants de l'histoire.

Ensuite, il parle de la périodisation utilisée par les historiens européens, chez qui l'histoire est divisée en trois parties:

- La première partie regroupe les *kurûn-ı ûlâ* (les «premiers siècles»), qui vont de la création du prophète Adam jusqu'au cinquième siècle après la naissance de Jésus-Christ.
- La deuxième, les *kurûn-ı vustâ* (les «siècles moyens»), du cinquième siècle après la naissance de Jésus-Christ jusqu'au quinzième siècle.
- La troisième période, les *kurûn-ı âhire* (les «siècles derniers»), du quinzième jusqu'au dix-neuvième siècle, l'époque où vit Hayrullah Efendi.

Par la suite, Hayrullah décrit plus en détail ces époques, connues en Europe comme *l'histoire ancienne*, *l'histoire du Moyen Âge*, et *l'histoire moderne*³³. Chacune de ces époques est subdivisée en trois parties (*fasl*).

³¹ «*asr-ı mezkûrda ahali-i âlemin temeddün ve terbiyesinin derecesi ve fûnun ü maa-rif-i mütenevvianın icmalî ile müluk-i mevcudenin fihristi beyanındadır*».

³² Il lui reproche entre autres de se limiter aux événements de l'Orient, de se servir d'un style ampoulé pour décrire des choses banales, de ressembler aux recueils biographiques, de négliger la causalité, etc.; voir *Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye Târîhi*, Istanbul, s.d., t. 1, p. 118-120.

³³ Les termes français sont également cités (en caractères arabes) dans le texte.

Quant aux *kurûn-ı vustâ*, ils commencent 400 ans après la naissance du prophète İsa [Jésus], s'étendent jusqu'à l'an 1500, et couvrent donc à peu près 1100 ans. Ils comprennent les subdivisions suivantes :

- 1) la période qui va de l'empereur romain *Toğodos* (Théodose) le Grand jusqu'en 800, quand l'empereur Charlemagne (*Şarlimang*) fonde l'Empire des pays d'Occident en France.
- 2) la période qui va de Charlemagne jusqu'à la fin des croisades (*kruvazadlar*), i.e. l'année 1300, quand la civilisation (*temeddün ve terbiye*) commença en Europe.
- 3) la période qui va de la fin des croisades jusqu'à l'année 1492, quand Christophe Colomb découvrit le Nouveau Monde³⁴.

LE NOUVEAU SCHÉMA PROPOSÉ PAR HAYRULLAH EFENDI

Hayrullah, tout en admettant que les principes de l'arrangement des historiens européens sont appropriés (*yolunda*), n'en est tout de même pas satisfait, car « il y a des matières importantes (*mevadd-ı azîme*) méritant d'être considérées comme divisions » et ainsi de figurer dans les œuvres historiques qu'il a l'intention d'écrire selon des principes nouveaux³⁵. Par « matières importantes », Hayrullah Efendi entend, on le verra, la naissance de l'islam et l'Empire ottoman.

Quant à la première subdivision (c'est-à-dire l'histoire ancienne), il n'y a pas de grandes différences entre les systèmes. Il faudrait cependant la prolonger de 150 ans, jusqu'à la naissance de l'islam, où eurent lieu des changements ayant un impact considérable sur le peuple musulman (*millet-i islâmiyye*). Il serait convenable d'appeler la première subdivision historique la deuxième, et la deuxième subdivision la troisième, constituée d'événements à part, et de la considérer comme le début de l'histoire moderne. Il serait également approprié de considérer la naissance de l'Empire ottoman, dont l'histoire pourrait donner tant de leçons aux souverains actuels, comme le début de la deuxième subdivision de l'histoire moderne.

³⁴ *Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye Târîhi*, I, p. 121.

³⁵ *Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye Târîhi*, I, p. 122.

Le nouveau système devrait avoir la structure suivante :

- histoire ancienne (*kurûn-ı ûlâ*) : de la création d'Adam jusqu'au prophète Moïse³⁶ ;
- histoire du Moyen Âge (*kurûn-ı vustâ*) : du prophète Moïse jusqu'à l'Hégire ;
- histoire moderne (*kurûn-ı âhire*) : de l'époque du Prophète (Mahomet) jusqu'au Sultan Abdülmeçid, sous le règne duquel Hayrullah composa son « Histoire ».

À ce schéma ternaire, devrait s'ajouter, comme une quatrième *tabaka*³⁷, la formation de l'Empire ottoman.

On voit que ce schéma est islamo-centrique. Le Moyen Âge n'y est présent que de nom, privé du sens et des connotations qu'il garde en Occident. Signalons que le terme proposé par Hayrullah Efendi pour désigner le « Moyen Âge », *kurûn-ı vustâ*, sera par la suite le terme le plus utilisé en turc ottoman. Il sera même adopté en arabe et en persan (un nouveau terme turc, *ortaçağ*, ne sera introduit qu'à la suite de la « Révolution linguistique » en 1935).

L'« ACADÉMIE OTTOMANE » ET SES PROJETS HISTORIQUES

Ce nouveau schéma devait encore être approuvé par l'« Académie ottomane » dont Hayrullah Efendi était le vice-président. C'est du reste dans le contexte de la création de l'« Académie ottomane » (*Encümen-i Dâniş*), fondée en 1851³⁸, qu'il faut considérer cette œuvre. L'« Histoire de l'Empire ottoman » de Hayrullah Efendi avait été effectivement commandée par cette institution dont elle restera l'une des plus importantes réalisations.

Dans le cadre des projets de l'« Académie ottomane », qui se proposait en premier lieu de contribuer au progrès de la langue turque, la recherche historique occupe une place importante. L'*Encümen-i Daniş* fut, du reste, une pépinière d'historiens ottomans aux idées novatrices.

³⁶ Déjà Saint Paul avait préconisé une division, où l'« âge sous la loi » débute avec Moïse, situé entre l'« âge sous la nature » et l'« âge sous la grâce ».

³⁷ « Classe » (génération), terme utilisé surtout dans la littérature biographique.

³⁸ Voir, sur cette institution, J. Strauss, « Les voies de la transmission du savoir dans un milieu cosmopolite : lettrés et savants à Istanbul au XIX^e siècle (1830-1860) », in *Les intellectuels en Orient musulman. Statut et fonction*, Floréal de Sanagustin éd., Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1998, p. 109-125 ; p. 115-119.

Son président, Ahmed Cevdet (1822–1895), sera, grâce à son *Târih*, reconnu comme le plus grand historien ottoman de l'époque des *Tanzimat*. D'autres membres se distingueront par des réalisations plus spécifiques. Abdullatif Suphî Efendi (plus tard Pacha, 1818–1886) traduira Ibn Khaldûn et sera l'un des premiers numismates ottomans; Abdulgaffur Enis Efendi (? – ?), issu du Bureau de Traduction (*Terceme Odası*), membre de la *Société Asiatique*, laissera une traduction inachevée de *l'Histoire de la découverte d'Amérique* (1777) de Robertson (1721–1793)³⁹; Ahmed Vefik (plus tard Pacha, 1823–1891), homme d'État, savant et écrivain, sera aussi l'auteur de plusieurs ouvrages historiques importants dont une « Philosophie de l'Histoire » (*Hikmet-i târih, infra*); Ahmed Hilmi (m. en 1878), autre employé du Bureau de Traduction, devait publier la première histoire universelle moderne dans l'Empire ottoman; et enfin Sahag Abro (1825–1900), traducteur de *l'Histoire de Russie sous Pierre le Grand* de Voltaire et des premières parties d'une « Histoire universelle ».

L'« HISTOIRE UNIVERSELLE » DE L'ENCÜMEN-İ DANIŞ

L'*Encümen-i Daniş* qui n'eut qu'une existence éphémère, projeta, entre autres, la publication d'une grande « Histoire universelle » (*Mufassal târih-i umumî*)⁴⁰.

Un rapport envoyé au Conseil de l'instruction publique nous éclaire sur la problématique, telle qu'elle était perçue par les savants ottomans. Il contient des considérations sur les « histoires universelles » qui existaient chez ceux que les auteurs du rapport nomment les Ottomans arabes. Étudiant les vraies causes des événements dans l'histoire des nations et des peuples⁴¹, les historiens arabes étaient très avancés dans la science historique (*ilm-i târih*) et peut-être, pour cette raison, supérieurs à tous les peuples. Plus tard, le nombre d'historiens cultivant cette science parmi les Arabes diminua, les événements de la dernière époque ne furent pas décrits, ce sujet demeure inconnu. Et les auteurs du rapport de conclure que, sans traductions [des langues occidentales] en turc, « notre peuple restera privé de ce savoir ».

³⁹ Publié en 1297 [1880], sous le titre *Amerika Târih-i Keşfi*.

⁴⁰ Voir Taceddin Kayaoğlu, *Türkiye'de tercüme müesseseleri*, Istanbul, 1998, p. 83–86.

⁴¹ Il est évident que les auteurs ont en vue surtout Ibn Khaldûn.

Mais les auteurs du rapport étaient circonspects : la simple traduction d'une histoire universelle occidentale ne suffirait pas, car ces ouvrages étaient lacunaires en ce qui concerne l'histoire ancienne de l'Asie et de l'Afrique. Selon eux, la plupart des informations formant la base des sciences et des connaissances répandues en Europe existaient en fait en arabe, « la source de notre religion et de notre langue ». Quant aux œuvres écrites en langues occidentales, les Ottomans n'en auraient besoin que pour corriger l'histoire des temps modernes (*kurûn-ı âhire*). Consulter uniquement les ouvrages occidentaux ne serait donc pas approprié. D'où la décision de composer une histoire universelle (*Târih-i umumî*) en langue turque destinée aux générations futures, qui réunirait les informations fournies des deux côtés. Une telle œuvre ne pouvait être que collective. Dans ce but, on créa des commissions, chacune étant chargée de rédiger une des trois parties prévues. La répartition du travail parmi les membres de la Commission suivit le schéma de la périodisation proposée par Hayrullah Efendi :

- 1^{re} partie : des débuts jusqu'au prophète Moïse
- 2^e partie : du prophète Moïse jusqu'au prophète Mahomet
- 3^e partie : a) de l'Hégire jusqu'à l'apparition des Ottomans,
b) de l'apparition des Ottomans jusqu'à nos jours.

Une première partie de cette œuvre (pour laquelle cinq volumes étaient prévus) se trouve aujourd'hui, à l'état de manuscrit, à la bibliothèque de l'université d'Istanbul⁴². Elle comprend les événements allant de la création d'Adam jusqu'à la naissance de l'État des Romains⁴³. Le texte est corrigé par le président de l'*Encümen-Daniş*, Ahmed Cevdet⁴⁴. Ce fut un Arménien, seul non-musulman parmi les membres de la commission, qui fut chargé de rédiger la première partie de cette grande « Histoire universelle », de la création jusqu'à l'époque de Moïse⁴⁵ : Sahag Abro (1825–1900), alors membre du Bureau de Traduction.

⁴² « *Tarih-i umumîden bir kısım* », İstanbul Üniversitesi, Türkçe Yazmaları, 1432, 104 p.

⁴³ Kayaoğlu, *Türkiye'de tercüme müesseseleri*, p. 81. Elle semble donc correspondre au premier volume de l'Abrégé de Savagner (*vide infra*), l'*Histoire ancienne proprement dite*. Le deuxième volume commence avec la fondation de Rome.

⁴⁴ Christoph Neumann, *Das indirekte Argument: ein Plädoyer für die Tanẓimât vermittelt der Historie. Die geschichtliche Bedeutung von Ahmed Cevdet Paşas Ta'rih*, Münster-Hambourg, 1994, p. 20.

⁴⁵ Kayaoğlu, *Türkiye'de tercüme müesseseleri*, p. 85.

Parfaitement familier avec les publications récentes parues en France⁴⁶, il choisit comme source principale l'œuvre d'un auteur français très prolifique mais oublié aujourd'hui, Auguste Savagner (1808–1849)⁴⁷. Ce dernier fut présenté – d'une manière quelque peu inexacte! – comme « ancien professeur d'histoire de l'université de Paris »⁴⁸.

Malheureusement, la partie « Moyen Âge » de l'« Histoire universelle » projetée par l'*Encümen-i Daniş*, n'a jamais été élaborée.

AHMED VEFİK ET SA « PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE »
(*HİKMET-i TÂRİH*, 1863)

Sous un autre angle, ces questions vont être également traitées par Ahmed Vefik. Elles firent l'objet d'un cycle de conférences que celui-ci donna sur la « Philosophie de l'histoire », organisées en attendant l'inauguration officielle de l'université d'Istanbul. Elles ont été publiées dans le journal *Tasvir-i efkâr* en 1863, avant de paraître en volume. Un cours sur cette discipline, née au siècle des Lumières, qui s'interroge sur le sens et les finalités du devenir historique, c'était une innovation chez les Ottomans. C'est pour cela que l'ouvrage est considéré par certains comme le premier livre de philosophie en turc ottoman.

D'après ses « Prolégomènes de l'Histoire » (*Mukaddimat-ı târih*; p. 2 sq.), Ahmed Vefik propose un schéma binaire qui semble, à première vue, ignorer le concept de « Moyen Âge ». Chez lui, c'est encore l'hégire qui représente la grande césure. Elle divise l'histoire en deux périodes principales : les Temps anciens (*ezmine-i mütekaddime*), c'est-à-dire les 56 siècles depuis la Création (*Fitrat*; 5585 av. l'Hégire); et les Temps modernes (*ezmine-i müteahhire*), c'est-à-dire les treize siècles depuis l'Hégire.

La deuxième période est présentée d'une manière anthropomorphique avec les étapes « jeunesse », « croissance », « équilibre » et « déclin ». La « jeunesse » (*şebab*), commence avec l'expansion de l'Empire musulman

⁴⁶ Voir sur ses autres œuvres, Strauss, « Les voies de la transmission... », p. 119.

⁴⁷ Son *Abrégé de l'histoire universelle*, paru en 6 volumes, 1842–1845.

⁴⁸ « *Paris dar ül-fünununda sâbıkân târih hocası bulunan Mösyö Savanye* ». Savagner fut effectivement professeur d'histoire, mais aux collèges de Lyon, de Nantes et de Dijon avant d'être mis en disponibilité pour ses opinions républicaines. Écrivain à la plume alerte, il a donné plus de quarante petits abrégés historiques à la *Bibliothèque populaire*, de 1833 à 1835. Voir sur Savagner, Larousse, *Grand Dictionnaire universel*, t. 14, p. 283 suiv.

jusqu'en France. Sa civilisation s'approche du stade de la perfection, tandis qu'en Europe les tribus « sauvages » (*kabayil-i vahşiyye*), c'est-à-dire barbares, envahissent tout le continent; puis c'est la restauration de l'Empire romain. Cette étape dure deux siècles⁴⁹.

La *deuxième* époque, celle de la « croissance » (*nümu*), comprend trois siècles⁵⁰: le califat est divisé⁵¹, et des principautés (*mülûk-i tavayif*) naissent peu à peu en Orient; en Occident, la barbarie augmente, les Empereurs sont humiliés tandis que les papes gagnent en puissance; de nouveaux États sont formés.

La *troisième* époque, celle de l'« équilibre » (*istiva*), dure deux siècles (donc XII^e–XIV^e siècles). Les armées des Francs se déversent en Orient (*i.e.* au temps des Croisades), c'est l'émergence de Gengis Khan. Ces événements, les guerres prolongées, plongent de nouveau la terre dans les ténèbres de l'oppression. L'ignorance et la barbarie atteignent leur apogée; le régime et la domination des papes provoquent la révolte des nations chrétiennes. L'Empire est transféré en Allemagne⁵².

La *quatrième* époque, celle du « déclin » (*inhitat*), qui dure également deux siècles, voit la terreur causée par Tamerlan en Asie et par la suite l'extension de l'influence de l'État ottoman, d'une part, et des républiques de Gênes et de Venise, d'autre part. À la même époque, le savoir est transféré par les Arabes en Occident, et grâce à cela, le peuple sort de son ignorance. L'invention de la poudre et des armes à feu, la naissance du protestantisme, et l'apparition de la civilisation en Europe avec la suppression de la barbarie⁵³. Ahmed Vefik Pacha ajoute que « ce sont ces quatre époques qui sont nommées dans certaines œuvres historiques « Moyen Âge » (*ezmine-i mütevassıta*). La suite est considérée comme « Temps modernes » (*ezmine-i cedide*) et « Temps derniers » (*ezmine-i muahhare*) »⁵⁴. Les temps modernes commencent au IX^e siècle de l'Hégire, avec l'invention de l'imprimerie, la prise de Constantinople et la découverte du Nouveau Monde par Christophe Colomb.

La partie principale du *Hikmet-i Târih* d'Ahmed Vefik Pacha restant inachevée⁵⁵, le Moyen Âge n'y est pas traité. Ce qu'on peut déduire au

⁴⁹ Donc, *grosso modo*, du VII^e au IX^e siècle après J.-C.

⁵⁰ Elle devrait donc correspondre aux IX^e–XII^e siècles après J.-C.

⁵¹ Plusieurs divisions sont imaginables, probablement il s'agit de celle dans un califat abbasside en Orient et un État omeyyade en Espagne.

⁵² Elle devrait correspondre aux XII–XVI^e siècles après J.-C.

⁵³ Elle devrait correspondre aux XVI^e–XVIII^e siècles après J.-C.

⁵⁴ *Hikmet-i Târih*, Istanbul, s.d., p. 13.

⁵⁵ Il s'arrête à la page 44.

sujet des idées d'Ahmed Vefik Pacha à ce sujet se limite donc à ce qu'il écrit dans l'introduction. Même si le schéma de partition reste islamocentrique, nous pouvons y constater une familiarité avec l'histoire de l'Europe y compris les idées chères à l'époque. Il pose pourtant des problèmes quant à la chronologie. Le schéma, qui paraît si original à première vue, remonte probablement à Kâtib Çelebi (cf. *supra*) qui écrivait, dans un traité datant de 1652⁵⁶, que les États, comme les hommes, parcourent les trois étapes de « croissance » (*nümu*v), de « fixation, arrêt » (*vukuf*) et de « décadence » (*inhitat*). Le texte de ce traité fut d'ailleurs publié par le journal *Tasvir-i efkâr* à la même époque que le *Hikmet-i Târih*. Signalons cependant que dans le manuel d'histoire ottomane qu'Ahmed Vefik Efendi publiera plus tard, il distingue six époques, chacune d'un siècle environ⁵⁷, inspiré sans doute par les idées khaldûniennes.

AHMED HİLMİ: *TÂRİH-i UMUMÎ* (6 VOL. 1866–1878)

C'est encore à un membre de l'*Encümen-i Daniş*, que les lecteurs ottomans doivent la première « Histoire universelle » moderne, imprimée en turc ottoman. C'est à la fin de 1866⁵⁸ qu'Ahmed Hilmi (m. en 1878), alors membre du Bureau de traduction⁵⁹, publia le premier volume de son *Târih-i umumî*. Cet ouvrage, pour lequel l'auteur allait recevoir une récompense du ministère de l'Instruction publique⁶⁰, était remarquable à plusieurs égards. Tandis que les Ottomans avaient l'habitude de traduire du français, l'« Histoire universelle » d'Ahmed Hilmi était traduite de l'anglais parce que, dit-il, « parmi les chroniques écrites en langues étrangères, les livres d'histoire dus à des historiens anglais

⁵⁶ *Düstürlamel fi islâhi l-halel* (imprimé avec Ayn-ı Ali, *Kavanin-i âl-ı Osman*), Istanbul, 1280, p. 122–123.

⁵⁷ Ces étapes peuvent être appelées : 1. Fondation de l'État (*bina-yı devletin tesisine ihtimam*) ; 2. Expansion (*tevsi-i daire-i memlekete ikdam*) ; 3. Zénith (*âl-ı Osman uc-ı a'lâ-yı şan u azamete tereffu' etdiği*) ; 4. Affaiblissement suite au déclin des institutions et au manque de discipline (*kavanin u nizamatı bazı mertebe ihlâli, askerın itaatden çıkmasına ve milletin ihtilâlüne netice verüb bu fenalık müstevcib-i zaaf olarak*) ; 5. Crise de la politique étrangère (*ümur-i hariciyyece hayli zahmet ve mazarretü*) ; 6. Réforme du gouvernement et nouvelle splendeur (*tecdid-i usul-i hükûmete karar vererek mühr-i saltanat tekrar kesb-i ferr ü şevket eylediği*). Voir *Fezleke-i târih-i osmanî*, Istanbul, 1286, p. 3–4.

⁵⁸ 11 Şaban 1283.

⁵⁹ Voir sur cet auteur l'art. « Hilmi Efendi » (B. Lewis), in *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition, s.v.

⁶⁰ Kayaoğlu, *Türkiye'de tercüme müesseseleri*, p. 187.

sont, quant à la recherche (*tahkikatca*), supérieurs aux autres»⁶¹. Ahmed Hilmi était membre de la « Société de Traduction » (*Terceme Cemiyeti*) fondée en 1865⁶², et son *Târih-i umumî* est probablement le seul ouvrage concret issu de cette institution créée pourtant dans le but de réaliser des projets ambitieux.

Le choix d'Ahmed Hilmi tomba sur « *Mister Çenbers* », une « célébrité parmi les historiens » (*meşahîr-i müerrihinden*; t. 1, p. 4) comme il veut le faire croire à ses lecteurs. Notons que ce « *Mister Çenbers* » n'existe pas en tant qu'auteur. Il s'agit en fait des frères William (1800–1883) et Robert Chambers (1802–1871) qui, en unissant leurs efforts, avaient publié une série d'ouvrages servant à l'instruction, avec des centaines de titres dont *Chambers's Historical Questions with Answers. Embracing Ancient and Modern History*, Londres-Edinburgh, 1865, qui a été, à en croire Bernard Lewis, le modèle d'Ahmed Hilmi.

Dans sa préface, Ahmed Hilmi mentionne la division de l'histoire en trois parties (p. 6). Il se sert de la même terminologie que nous avons trouvée dans la « Philosophie de l'Histoire » d'Ahmed Vefik :

- les siècles qui vont de la création d'Adam jusqu'à l'Hégire sont appelés *ezmine-i mütekaddime*;
- la période suivante, jusqu'à la conquête de Constantinople: Moyen-Âge (*ezmine-i mütevassıta*);
- la période suivante, jusqu'à nos jours: *ezmine-i müteahhire*.

L'Hégire y fonctionne encore comme la grande césure. Mais dans sa traduction, on trouvera une autre division, courante dans l'historiographie occidentale: les *ezmine-i mütekaddime* vont de la création d'Adam jusqu'à l'année 146 *ante hegiram*, c'est-à-dire la chute de l'Empire romain d'Occident; la période suivante, jusqu'à la Découverte de l'Amérique, ce sont les *ezmine-i mütevassıta*; et la période ultérieure jusqu'à nos jours, les *ezmine-i müteahhire* (il existe encore d'autres subdivisions).

Malgré son caractère pionnier, le *Târih-i umumî* d'Ahmed Hilmi est, comme son original anglais, toujours mal connu. Il dépasse en tout cas le format d'une simple traduction. D'après le médiéviste turc

⁶¹ *Târih-i umumî*, Istanbul, 1283, t. 1, p. 4.

⁶² Kayaoğlu, *Türkiye'de tercüme müesseseleri*, p. 130.

Mükrimin Halil Yinanç⁶³, la partie la plus remarquable est celle consacrée à l'Espagne musulmane, résumé de la version anglaise de l'*Histoire de la domination des Arabes en Espagne* de José Antonio Conde (1765–1820)⁶⁴. On ne s'étonnera pas du fait qu'Ahmed Hilmi allait élargir son œuvre pour développer les chapitres consacrés à l'islam. Ces chapitres ne constituent qu'un démarquage des *Saḥâ'ifu al-aḥbâr* de Müneccimbaşı. Le résultat en est une histoire assez composite. Le sixième volume de son *Târih-i umumî*, consacré à l'histoire orientale (Timourides, Karakoyunlu, Akkoyunlu, Safévides, dynasties régnant en Égypte, Ikhchidides, Mamelouks), contient également une histoire des croisades (*salib muharebatı*)⁶⁵ et un chapitre sur les Turcs (203sq).

KHÉREDDINE PACHA : « LA PLUS SÛRE DIRECTION POUR CONNAÎTRE
L'ÉTAT DES NATIONS » (1867)

Dans le cadre de la découverte du Moyen Âge par les Ottomans, il faut aussi mentionner l'œuvre d'un auteur « ottoman » de langue arabe, Khéreddine (Hayruddin) Pacha (1822–1890) de Tunis, qui sera nommé grand-vizir en 1878⁶⁶. Bien qu'étant d'origine caucasienne, sa langue de culture était l'arabe. Mais ses écrits eurent un écho aussi chez les lecteurs turcs. L'introduction de son célèbre traité, « La plus sûre direction pour connaître l'état des nations » (*Aqwam al-masâlik fi ma'rifat aḥwâl al-mamâlik*), paru en 1868, n'a pas seulement été traduite en français⁶⁷, mais aussi en turc⁶⁸.

Khéreddine Pacha y évoque plusieurs fois le Moyen Âge, de même que dans un autre de ses ouvrages, aperçu des étapes de la civilisation

⁶³ « Tanzimattan Meşrutiyete bizde tarihçilik », p. 578.

⁶⁴ Une traduction anglaise, en 3 vol., de l'œuvre de Conde était parue en 1854–1855 sous le titre *History of the Dominion of the Arabs in Spain*. (Rappelons que cette œuvre sera, plus tard, l'objet d'une critique acerbe de Dozy).

⁶⁵ *Târih-i umumî*, Istanbul, 1295, t. IV, p. 193–264.

⁶⁶ Voir sur Khéreddine, G. S. van Krieken, *Khayr al-Dîn et la Tunisie (1850–1881)*, Leyde, 1976; Atilla Çetin, *Tunuşlu Hayreddin Paşa*, Ankara, 1988.

⁶⁷ Sous le titre *Réformes nécessaires aux États musulmans. Essais formant la première partie de l'ouvrage politique et statistique intitulé: la plus sûre direction pour connaître l'état des nations*, Paris, 1868 (nouvelle édition par Magali Morsy, Paris, 1987). Voir aussi la version anglaise par Leon Carl Brown, *The Surest Path. The Political Treatise of a Nineteenth-Century Muslim Statesman... by Khayr al-Din al-Tunisi*, Cambridge/Mass., 1967.

⁶⁸ Abdurrahman Efendi [Süreyya], tr., *Mukaddime-i Akvemü l-mesalik fi marifeti aḥvâli l-memalik*, Istanbul, 1296.

européenne, de Charlemagne jusqu'à son époque⁶⁹. Il utilise comme terme *al-qurūn al-mutawassīta*⁷⁰. Ce Moyen Âge commence avec Charlemagne, « le plus célèbre roi paru en Europe depuis la chute de l'Empire romain jusqu'à la chute de l'Empire grec dont la capitale était la Grande Constantinople » (*Al-Qusṭanṭīniyya al-'uzmâ*). C'est pour cela aussi que le calife Harūn ar-Rashīd chercha son amitié et lui envoya des cadeaux dont une célèbre horloge⁷¹. Ce n'est qu'après la mort de ce souverain que commença le déclin (*inḥitât*) de l'Europe qui tomba dans les ténèbres de l'ignorance (*djahl*) pour une période de 600 ans. Pendant cette période, l'Europe fut dominée par les dynasties changeantes des Barbares. Malgré cet échec total, les hommes d'Église, en Europe, ont conservé les livres du savoir (*ma'ārif*) et les deux langues indispensables pour l'utilisation de ces livres – le grec et le latin. Le peuple doit leur en savoir gré. L'image du Moyen Âge qui paraît dans l'aperçu de Khéréddine Pacha est plutôt positive : cathédrales, philosophie, chevaliers (*kawalyīr*) à l'esprit courtois. Les croisades (*ḥurūb aṣ-ṣalībiyya*⁷²) sont des expéditions militaires qui ont contribué à civiliser l'Europe.

Si Khéréddine Pacha écrit⁷³ : « D'une façon générale, et pour les raisons évoquées, il y eut un début de la civilisation chez les Européens, notamment au treizième siècle, grâce à leur liens avec l'*umma* musulmane, plus avancée dans la civilisation (*tamaddun wa ḥaḍāra*) »⁷⁴, cela n'a rien d'étonnant. La supériorité de la civilisation musulmane et son influence positive au Moyen Âge, évoquées par Khéréddine Pacha, étaient déjà *communis opinio* à cette époque et reconnues également dans les sources qu'il utilisait pour son ouvrage. Un autre chapitre, que Khéréddine Pacha traduit de l'*Histoire du Moyen Âge depuis la chute de l'Empire d'Occident jusqu'au milieu du XV^e siècle*⁷⁵ com-

⁶⁹ « *At-tamaddun al-ūrūbbāwī* », in Ḥayr ad-Dīn at-Tūnisī, *Aqwam al-masālik fi ma'rīfat aḥwāl al-mamālik. Al-muqāddima wa taqarīḍ al-mu'āsirīn*, édité par Moncef Chenoufi, Tunis, 1972, p. 167–185; (dans la version turque, « *Avrupa medeniyeti* », p. 93–110). Cette partie est d'ailleurs omise dans la version française de l'ouvrage.

⁷⁰ *Aqwam al-masālik*, p. 23; p. 52; dans la version turque (p. 96) : *kurūn-ı vustâ*.

⁷¹ Voir, dans ce volume, l'article de F. Hitzel.

⁷² Dans la version turque *muharebat-ı salibiyye*.

⁷³ *Aqwam al-masālik*, p. 169.

⁷⁴ La traduction turque (p. 95) y insiste encore sur le rôle des croisades dans ce contexte.

⁷⁵ Il s'agit du chapitre VII : « Démembrement de l'empire des Arabes » d'une section intitulée « Civilisation des Arabes ». Voir *Histoire du Moyen Âge depuis la chute de l'Empire d'Occident jusqu'au milieu du XV^e siècle*, Paris, 1867, p. 122–128.

mence par une phrase où Victor Duruy (*cf. infra*), écrit: «...Tandis que l'Europe était plongée dans les ténèbres de barbarie, que perçaient à peine quelques faibles lueurs, une vive lumière de littérature, de philosophie, de science, d'arts, d'industrie inondait toutes les capitales de l'islamisme...⁷⁶» et Khéreddine Pacha ajoute: «Au Moyen Âge (*fî l-qurûn al-mutawassîta*), les Européens tirèrent profit de ces découvertes, industries, arts et sciences»⁷⁷.

AHMED MÎDHAT ET SON *HÂCE-İ EVVEL* (1871)

À cette époque, le Moyen Âge fait aussi son entrée dans les manuels scolaires ottomans. Parmi les premiers conçus dans un esprit nouveau figure un petit ouvrage d'Ahmed Midhat Efendi (1844–1912), connu comme l'écrivain le plus prolifique de la deuxième moitié du XIX^e siècle. Dans son *Hâce-i evvel* («Premier Maître»), rédigé à l'usage des jeunes élèves de l'École des arts et métiers de Bagdad, Ahmed Midhat consacre un chapitre à l'histoire⁷⁸ où il écrit au sujet des périodes de l'histoire (p. 290): «Les historiens divisent en général l'histoire universelle en trois parties principales:

- La première, ce sont les *ezmine-i mütekaddime*, de l'époque d'Adam, *i.e.* 4963 avant la naissance du prophète Jésus (qu'on appelle le début de l'ère chrétienne), jusqu'à l'année 476 de la même ère.
- La seconde partie, ce sont les *ezmine-i mütevassita* qui couvrent les événements pendant 977 années, depuis 476 jusqu'en 1453.
- La troisième partie, regroupe les *ezmine-i müteahhire* qui comprennent les événements de 1453 jusqu'à nos jours.»

Ces divisions correspondent parfaitement à celles qui sont courantes dans l'historiographie occidentale.

Au sujet du Moyen Âge, Ahmed Midhat Efendi fournit les explications suivantes (p. 335): «Le Moyen Âge de l'Histoire universelle commence avec la chute de l'Empire romain d'Occident et contient les événements dans le monde jusqu'à l'année 1453 après J-C, *i.e.* la fin de

⁷⁶ V. Duruy, *Histoire du Moyen Âge*, p. 122–123.

⁷⁷ *Aqwam al-masâlik*, p. 169.

⁷⁸ *Hâce-i evvel, 7nci cüz*, «Târih», Istanbul, 1287.

la partie orientale de l'Empire romain, quand les Ottomans conquièrent Istanbul.»

Parmi les « nombreux événements » qui ont eu lieu durant le Moyen Âge, Ahmed Midhat évoque principalement, d'une part, la formation de nouveaux États (*hükûmet*) et d'autre part la naissance et la diffusion de l'islam sur le continent asiatique.

Les États (*hükûmet*) qui furent fondés alors sont les suivants (p. 336–337):

- Le premier de ces États fut l'État français; il fut fondé en l'année 481 A.M. par une personne appelée *Klovi* [Clovis];
- Le deuxième fut l'État espagnol, fondé en l'année 584 par un certain *Leovijild* [Léovigild(e)⁷⁹];
- Le troisième fut la « nation (*millet*) musulmane ». L'auteur explique aussi que le départ du Prophète de La Mecque à Médine est considéré comme le début de l'ère (*târih*) du *millet* islamique.
- Le quatrième parmi les nouveaux États formés en Europe fut l'État anglais. Un *padichah* nommé Egbert l'a fondé en 867 A.M.
- Le cinquième fut le russe qu'un certain Rourik a fondé en 862 A.M.
- Le sixième fut allemand (*Almanyalılar*). Un roi, du nom de Konrad, l'a fondé en 911 A.M.
- Le septième est « notre nation (*millet*) ottomane »⁸⁰.

Le traitement de l'époque du Moyen Âge dans le *Hâce-i evvel* est des plus succincts:

« Beaucoup de choses sont arrivées pendant le Moyen Âge à tous ces États nouvellement formés, par exemple à l'époque du *padichah* des Francs appelé Charlemagne; pendant la période de 768 à 814, celui-ci a conquis presque toute la partie occidentale de l'Europe pour fonder un État correspondant à l'ancien Empire romain d'Occident. Un roi du

⁷⁹ Roi des Wisigoths, 568–86; ce dernier réalisa l'unité politique par la conquête du royaume des Suèves (585).

⁸⁰ L'habitude d'évoquer les dates de la fondation des principaux États européens allait jouir d'une grande popularité notamment dans les chronologies contenues dans des almanachs (*salname*, *takvim*), officiels ou autres. Dans ces chronologies, les événements mémorables ayant lieu en Europe pendant la période du Moyen Âge (qui n'y figure pas comme terme) se limitent aux dates de fondation des États et de quelques inventions plus ou moins importantes (horloge, poudre, boussole, lunettes, canon, imprimerie).

Danemark, Suénon barbe fourchue⁸¹ (*Çatalsakal Sveno*) réunit, à la force du poignet, les couronnes du Danemark, d'Angleterre et de Norvège sur sa tête pleine de joie». [Mais] «bien que des événements importants et des changements comme ceux-ci aient eu lieu, et d'autres, concernant des problèmes internes tels que la chute d'une dynastie et l'ascension d'une autre, ou la transformation d'un gouvernement absolutiste (*müstakill*) dans un gouvernement constitutionnel (*hükûmet-i meşruta*) ou une république (*cümhuriyet*), ces choses ne doivent pas tellement nous intéresser pour le moment» (p. 338).

Il n'y a que pour la Russie, l'Espagne et «la nation musulmane», qui ont été le théâtre de tant d'événements remarquables, qu'Ahmed Midhat Efendi se sent obligé d'entrer un peu dans les détails.

L'Espagne est traitée surtout dans le contexte de la conquête et de la domination musulmane, et en tant que troisième État islamique (*Endülüüs Devleti*), sans oublier le sort tragique des populations après la Reconquista. Les croisades (*ehl-i salib muharebeleri*), qui occupent une place considérable, sont interprétées comme un projet des Européens en vue d'éradiquer l'islam non seulement de l'Espagne, mais de toute la surface de la terre⁸². Ahmed Midhat Efendi ne ménage pas ses mots en ce qui concerne les «Francs» (*Frenk*), et utilise même une fois le terme, assez obsolète à l'époque, de *küffâr*, «infidèles»⁸³.

L'histoire des Ottomans, le huitième État musulman (*Osmanlı Devleti*), pendant le Moyen Âge s'arrête avec la conquête de Constantinople.

Quant à la Russie, le seul État non musulman méritant un traitement particulier aux yeux d'Ahmed Midhat Efendi, il parle de Rourik qui fonda son empire depuis Novgorod en 862. Il évoque les dévastations dues aux invasions tatares, mais les Russes réussirent à construire de nouvelles villes (*memleketler*), entre autres Moscou (*Moskova*) qui leur a donné leur nom. Plus tard, ils tombèrent sous la domination tatar et devinrent tributaires, jusqu'à leur libération sous «un certain Yovan»⁸⁴ en 1481.

⁸¹ Suénon I, dit *Tyvfé-skeg*, monta sur le trône en 985.

⁸² *Hâce-i evvel*, p. 348: (Avrupalılar) «...akıllarınca islâmı yalnız İspanya'dan çıkartmağla kalmayub belki bütün dünya yüzünden köklerinin kaldırılmasını kararlaştırarak...»

⁸³ «...ve hattâ içlerinden ba'z-ı namussuz ve ârsız ve hamiyetsizleri *küffâr* ile birleşüb İslâm aleyhinde dahi muharebe etmişlerdir», *Hâce-i evvel*, p. 346.

⁸⁴ Ivan III.

On voit que l'aperçu de l'histoire médiévale dans le *Hâce-i evvel* se fonde presque exclusivement sur les données fournies par l'historiographie occidentale. La périodisation correspond parfaitement à celle qui était courante en Europe. Mais les éléments fournis par l'historiographie occidentale, notamment ceux qui concernent l'Espagne musulmane et les Croisades, sont interprétés dans une perspective musulmane : comme un avertissement pour un Empire ottoman menacé par les Européens, les minorités et la Russie.

LES PÉRIODES DE L'HISTOIRE PROPOSÉES PAR SÜLEYMAN PACHA DANS SES *MEBANIYÜ L-İNŞA* (1872–1873) ET SON *TÂRIH-I ÂLEM* (1876)

À la même époque, nous trouvons, chez un auteur « turquiste » des divisions de l'histoire totalement différentes. C'est dans un manuel de rhétorique ou de littérature, ses « Fondements de la Composition »⁸⁵, que Süleyman Pacha (1838–1892)⁸⁶ parle pour la première fois de l'histoire (*târih*), puis il reprend les mêmes idées dans l'introduction de son « Histoire du Monde (*Târih-i âlem*) »⁸⁷.

Süleyman Pacha distingue différentes catégories d'« histoires », avec de nombreuses subdivisions. L'« Histoire politique » est ainsi subdivisée en « Histoire du monde » (*târih-i âlem*), « Histoire générale » (*târih-i umumî*) et « Histoire particulière » (*târih-i hususî*). L'« Histoire du Monde », qui parle de tous les événements survenus jusqu'à nos jours, est appelée par certains historiens aussi *târih-i umumî*⁸⁸.

L'« Histoire du monde » se divise en trois parties : *Târih-i kurûn-ı ulâ* (ou *târih-i kadîm*, « histoire ancienne »), « histoire du Moyen Âge » (*târih-i kurûn-ı vusta*) et *târih-i kurûn-ı ahîre* (ou « histoire moderne » : *târih-i cedîd* ou *karn-ı ahîr*). « L'histoire ancienne » va de la création d'Adam

⁸⁵ *Mebaniyü l-inşa*; 1288–1289/1871–1872, p. 159. Sur les divisions de l'histoire (*Taksim-i târih*), p. 164 suiv.

⁸⁶ Sur Süleyman Pacha, cf. l'art. « Süleyman Paşa » (Duhter Bayraktar), *Osmanlılar Ansiklopedisi*, Istanbul, 1999, t. 2, p. 566–567.

⁸⁷ *Târih-i âlem*, Istanbul, 1293, p. 2–3.

⁸⁸ Pour Süleyman Pacha, le *Târih-i umumî* est aussi l'histoire d'une époque ou d'un État, comme par exemple « L'histoire de l'Empire ottoman », « L'histoire romaine », etc. Il cite comme exemples l'histoire de *Hayrullah Efendi*, l'histoire d'Hérodote, de Tite-Live, de Tacite et la très populaire « Histoire d'Angleterre » de John Lingard (1771–1851). Quant au *târih-i hususî*, il cite comme exemples « L'histoire des Croisades » (*Ehl-i salîb târihi*), « L'histoire de la Révolution française », le « Selimname », le « Süleymanname », « L'histoire afghane », l'« Histoire de Napoléon », etc.

jusqu'à l'apparition du prophète Mahomet et l'Hégire; «L'Histoire du Moyen Âge» s'étend de l'Hégire jusqu'aux débuts de l'Empire ottoman; le *târih-i kurûn-i ahîre* (ou «L'Histoire moderne», *târih-i cedid*) va de l'apparition du sultanat ottoman jusqu'à la création de la nouvelle armée (*nizam-ı cedid*)⁸⁹ par feu le Sultan Mahmud II et la destruction des Janissaires (*vak'a-i hayriyye*) (1826). La dernière période, qui va de cet événement jusqu'à nos jours, est appelée «Histoire du siècle» (*târih-i asır*).

Ce découpage représente un cas intéressant d'«ottomano-centrisme». Les liens avec le Moyen Âge occidental se limitent à une chronologie approximative. On comprend que Süleyman Pacha puisse être considéré comme l'un des premiers turquistes. Son «Histoire du Monde» (*Târih-i Alem*), dont seul le volume consacré aux *kurûn-ı ûlâ* a été publié, s'arrête cependant avec la description des tribus arabes avant la mission du Prophète. Un volume sur l'histoire du Moyen Âge, dont la publication imminente avait été annoncée, n'a jamais vu le jour.

AHMED TEVFIK, «HISTOIRE SUCCINCTE DU MOYEN ÂGE» (*TÂRIH-İ MÜCMEL-İ KURÛN-İ VUSTÂ*) (1289–1872)

Au début des années 1870, nous tombons sur le premier ouvrage en turc ottoman qui soit consacré exclusivement à l'histoire du Moyen Âge. Il s'agit de l'«Histoire succincte du Moyen Âge» (*Târih-i mücmel-i kurûn-ı vustâ*), version turque de la *Petite Histoire du Moyen Âge*⁹⁰ de Victor Duruy, faisant partie du «Petit Cours d'Histoire Universelle» du même auteur.

Le traducteur, Ahmed Tevfik Okday (1845–1936), sera le dernier grand-vizir ottoman (1920–1922). Il composa l'ouvrage au début de sa carrière, alors qu'il était deuxième secrétaire en chef de l'ambassade ottomane à Rome. Pendant sa formation au Bureau de traduction, le ministre de l'Instruction publique de l'époque, Safvet Pacha (1815–1883), l'avait encouragé à faire des traductions⁹¹. L'auteur de l'ouvrage qu'il choisit, Victor Duruy (1811–1894), n'était pas un inconnu pour les Turcs ottomans. Ministre de l'Instruction publique sous Napoléon III,

⁸⁹ Terme utilisé plutôt pour les réformes sous le sultan Selim III.

⁹⁰ Nouvelle édition, Paris, 1872.

⁹¹ İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Son Sadrazamlar*, 3^e éd., Istanbul, 1982, t. 4, p. 1746.

il avait joué un rôle fondamental dans la fondation du lycée de Galatasaray⁹². Ses manuels d'histoire étaient également très estimés par les Ottomans. Khéreddine Pacha en avait tiré profit, comme nous l'avons vu. L'*Histoire universelle* de Duruy figurait aussi parmi les sources indiquées par Süleyman Pacha dans son *Târih-i âlem* (cf. *supra*) et elle sera l'une des bases de l'« Histoire universelle » de Mehmed Mizancı Murad (cf. *infra*)⁹³.

Le livre commence avec la préface du traducteur, dans laquelle il évoque les divisions de l'histoire. Elle est suivie par la traduction de l'*Avertissement* de Duruy :

On appelle 'Moyen Âge' les temps qui s'écoulaient entre la ruine de l'empire romain et la reconstruction des grandes monarchies modernes, depuis la première invasion faite par les Germains au commencement du V^e siècle de notre ère, jusqu'à la dernière accomplie par les Turcs, dix siècles et demi plus tard, en 1453.

Dans cette époque placée entre les temps anciens et les temps modernes, la culture des lettres et des arts est comme suspendue. Au lieu des républiques de l'antiquité et des monarchies de notre âge, il s'établit une organisation particulière qu'on a appelée la féodalité : c'est la domination des seigneurs. Quoiqu'il y ait des rois dans chaque pays, les chefs militaires règnent véritablement. Tout diffère donc entre cette époque et celles qui l'ont précédée ou suivie. De là l'obligation de lui donner un nom et une place à part dans l'histoire universelle.

...Roma devletinin zevalile Avrupada yeniden cesim hükümetler teşkiline kadar arada mürur eden zamana (kurun-ı vustâ) itlak olunur ki milâdın beşinci asrın bidayetinde (Cermenler) tarafından ibtida edilen istilâdan Osmaniyânın on buçuk asır sonraları (1453) de zuhura gelen feth ü teshirlerine değin geçen müddetdir

ezmine-i atika ve cedide beyninde olan işbu müddet zarfında ulûm ve sanayi muattal hükmünde kalmış ve cumhuriyet-i atika ve zamanımızda olan hükümet yerine olvakit (feodalite) tesmiye olunan ashâb-ı zeamet idare-i mahsusaları tesis etmişdi

her ne kadar beher memleketde suretâ kırallar var ise de hakikatde askerî rüesası icra-yı hükm ü nüfuz ederlerdi bu müddet ile evvelki ve yahud son-raki zamanlar arasında hayli fark u ihtilâf olduğundan târih-i umumîde ayrıca bir isim ve mahall verilmek mecburiyeti andan neşet etmişdir.⁹⁴

⁹² Voir Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, Montréal, 1964, p. 179, 189.

⁹³ D'après Yinanç, « Tanzimattan Meşrutiyete bizde tarihçilik », p. 579.

⁹⁴ *Târih-i mücmel-i kurûn-ı vustâ*, p. 3-4.

Ce spécimen peut nous donner une idée de la traduction. On voit qu'une certaine terminologie historique était déjà bien établie (*târih-i atîk*, «histoire des temps anciens»; *târih-i kurûn-ı vustâ*, «histoire du Moyen Âge»; *târih-i cedîd*, «histoire des temps modernes», *târih-i umumî*, «histoire universelle»). «Monarchie» est cependant traduit – avec quelques inexactitudes – par *hükûmet* («gouvernement», mot qui porte, comme nous l'avons vu chez Ahmed Midhat Efendi, encore souvent le sens d'«État»). Le terme français de «féodalité» est retenu mais expliqué par une terminologie familière au contexte ottoman: c'est «le régime spécial des détenteurs de *zeamet*» (*ashâb-ı zeâmet idare-i mahsusaları*). Dans le chapitre consacré à la féodalité⁹⁵, on peut détecter des tendances puristes: «vassal» et «suzerain» y sont rendus par *tâbi* et *metbu*; «investiture» par *tevcih*; le *fief* occidental est identifié à une institution ottomane, le *malikâne* («fermage à vie; propriété foncière»)⁹⁶.

De temps en temps, des notes en bas de page sont nécessaires pour expliquer des termes comme «Barbares», «vandalisme», «Gaule», «Thrace», «Macédoine», «Léonidas», «Péloponnèse», «Francs», «Pyrénées», «Nouvelle Babylone», etc. On y rencontre aussi le nom des «Turcs» (*Türkler*) et, lors des débuts des Ottomans, l'expression «Turcs ottomans» (*Osmanlı Türkler*, p. 303). Cette dénomination était encore peu courante à l'époque: dans le passage qu'on vient de citer, l'expression «les Turcs» est encore traduite par *Osmaniyân*, «les Ottomans».

Le sixième chapitre de la *Petite histoire* de Duruy, consacré entièrement à la naissance de l'islam et la mission du prophète Mahomet, ne semble pas avoir satisfait le traducteur⁹⁷. Il s'est vu contraint non seulement d'ajouter les éloges et les épithètes honorifiques d'usage, mais aussi des explications en bas de page avec leur terme français. Il évoque les croisades en utilisant encore le terme français: «...On appelle les guerres de religion faites par les Chrétiens contre le peuple musulman (*millet-i islâmiyye*) *croisades* et ceux qui y participaient *croisés*»⁹⁸.

⁹⁵ Chap. 12: *feodalité yâni usul-ı zeamet; fiyef usulü ve menasıbın tevarüsü*.

⁹⁶ Cf. p. 77: «Ces domaines où ils étaient à la fois propriétaires, chefs de guerre et législateurs, furent les fiefs» –... *def'aten sahib ve hâkim ve serdar ve vâzi-i kanun olan şu hükümdarlar fiyef yâni malikâne olarak memur oldular.*»

⁹⁷ *Târih-i mücmel-i kurûn-ı vustâ*, p. 50.

⁹⁸ «...*millet-i islâmiyye aleyhine hristiyanların etdikleri mezheb muharebelerine kruvazad ve bu muharebelerde bulunanlara kruvaze de denilir*» (*Târih-i mücmel-i kurûn-ı vustâ*, p. 147, n. 1).

Quant à l'histoire proprement ottomane, elle occupe également une place importante. Le vingt-quatrième et dernier chapitre est consacré exclusivement aux « Mongols et aux Turcs ». Les conquêtes de Tamerlan y sont évoquées et les règnes des premiers sultans ottomans, d'Osman jusqu'à Mehmed II. Cette partie n'a guère été modifiée. Mais le traducteur a cru bon de supprimer l'observation – surprenante du reste pour un historien soucieux d'impartialité comme Duruy – que dans la bataille d'Ankara (1402) entre Bayezid et Tamerlan, se sont confrontées « deux barbaries, deux dominations mauvaises qui ne portaient rien que la destruction dans les plis de leur drapeau ».

ŞEMSEDDİN SAMİ, *TÂRİH-i MÜCMEL-i FRANSA* (1872/1289)

À la même époque, le jeune Şemseddin Sami (1850–1904), qui se fera un nom comme un des plus grands savants ottomans du XIX^e siècle⁹⁹, avait publié, sous un titre réminiscent de la traduction d'Ahmed Tevfik, l'« Histoire succincte de la France » (*Târih-i mücmel-i Fransa*).

Ce livre mérite d'être inclus ici car, contrairement à ce que son titre promet, il s'agit d'un ouvrage (inachevé) qui ne comprend que l'époque médiévale de l'histoire de France jusqu'à Charles IV « Le Bel » (1361–1368). Il ressemble, de ce point de vue, aux « Chroniques des Padichahs de France », citées plus haut. Il s'agit encore de la traduction d'un manuel scolaire, *l'Histoire de France depuis l'établissement des Francs dans les Gaules jusqu'à nos jours* (1^{re} édition 1832), de Laure de St Ouen (1779–1838)¹⁰⁰, une des pionnières de la pédagogie en France au XIX^e siècle, auteur d'ouvrages « aussi remarquables par la pureté du goût que par l'élégance du style et la correction des idées » selon les contemporains. Son *Histoire de France*, qui jouissait d'une sorte de monopole dans les écoles, fut un des plus grands succès de l'édition française au XIX^e siècle : la maison Hachette revendiquait la vente de deux millions d'exemplaires entre 1832 et 1880.

⁹⁹ Voir sur Şemseddin Sami (Sami Bey Frachery) et ses œuvres, Agâh Sirri Levend, *Şemseddin Sami*, Ankara, 1969.

¹⁰⁰ Mme de Saint-Ouen est aussi l'auteur de quelques manuels qui ont été, pendant plus d'un demi-siècle, fort répandus dans les écoles, notamment une *Histoire sainte*, une *Histoire ancienne* et une *Histoire romaine élémentaire*. Son *Histoire de France* est celle qui fut la plus en vogue. Peut-être est-elle la première qui ait songé à *illustrer* les livres d'instruction élémentaire : des questionnaires se trouvent à la fin des chapitres.

L'intérêt de cette traduction réside encore dans la terminologie, fort originale, dont se sert le traducteur. Şemseddin Sami évite les mots d'emprunt comme *fief*, *féodalité*, etc., que l'on trouve chez Ahmed Tevfik et les remplace par des termes appartenant au patrimoine historique ottoman : si, sous le règne de Charles le Chauve, on vit s'établir en France la *féodalité*, ce sont chez Şemseddin Sami les *ehl-i timar*, les timariotes, qui s'établissent (p. 79). La « puissance féodale » devient « l'influence et la puissance des timariotes » (*ehl-i timarın nüfuz ve iktidarı*, p. 108). Si les croisés (*ehl-i salib*, p. 116) ont « fait transporter les coutumes féodales de l'Europe » en Palestine, ceci devient le « système des *timar* » (*timar usulü*, p. 119) chez Şemseddin Sami.

Comme ses prédécesseurs, Şemseddin Sami n'utilise pas de terme propre pour « monarchie » qu'il rend par *devlet* :

L'établissement du gouvernement féodal, si funeste au pouvoir monarchique, ne le fut pas moins au bonheur des peuples.

Erbab-ı timarın yâni duka ve kont ve sairenin kesb-i nüfuz ve iktidarı yalnız devlete muzırr olmayub millete dahi pekçok mazarrat iras eylemiş idi. (p. 97).

Le traducteur va parfois très loin dans ses analogies et dans l'« ottomanisation » des institutions médiévales européennes : si Mme de St Ouen parle de « certains impôts ou tributs » auxquels les peuples conquis ou tributaires furent assujettis, Şemseddin Sami parle de *harac ve cizye* (p. 104) qui sont des impositions typiquement ottomanes, surtout la *cizye*, taxe de capitation pour les non-musulmans. On ne s'étonnera donc pas que les « enfants du peuple » deviennent les *reaya* dans la traduction (p. 71).

LES PROLONGEMENTS

Dans les pages qui précèdent, nous avons essayé de décrire la découverte du « Moyen Âge » par les Ottomans au XIX^e siècle en nous limitant aux premiers ouvrages qui la documentent.

Par la suite, cette époque historique deviendra de plus en plus familière aux Ottomans. À l'époque du sultan Abdülhamid II (1876–1909), elle entrera dans les programmes des écoles supérieures. Presque toutes les histoires universelles consacreront une partie (ou un volume) aux *Kurûn-ı vustâ* : Ahmed Midhat Efendi en traitera dans la deuxième partie de son *Târih-i umumî* (1878–1879), en se fondant

principalement sur l'*Histoire universelle* de César Cantù (1807–1895), qui fut un de ses historiens favoris¹⁰¹; son contemporain Abdurrahman Şeref (1853–1925) traitera le Moyen Âge dans son manuel de *Târih-i umumî* pour la deuxième classe (1880). Citons encore, parmi les histoires universelles publiées dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, le « Miroir des exemples » (*Mir'atü l-iber*; 9 vol., 1887–1889) de Said Pacha de Diyarbekir (1832–1891); le *Târih-i umûmî* (1888–1889) de İbrahim Hakki Pacha (1862–1918); le *Fezleke-i Târih-i umumî* (3 vol. 1887–1891) du *binbaşı* et professeur d'histoire universelle, Ali Tevfik, composé à l'usage des élèves des écoles préparatoires, qui connut de nombreuses réimpressions à l'époque du sultan Abdülhamid II (et même après), ou encore le *Târih-i umûmî* (1895) du *solkolağası* Mehmed Şükri (m. 1910), professeur à l'École navale, composé à l'usage des élèves de l'école préparatoire du dit établissement.

Dans la plupart de ces œuvres, la présentation du Moyen Âge ressemble à celle qui était courante en Europe. Les tentatives pour modifier le schéma de périodisation furent finalement abandonnées¹⁰². Ce fut le *Târih-i umumî* en six volumes de Mehmed « Mizancı » Murad (1853–1914)¹⁰³, alors professeur d'histoire à l'École civile impériale (*Mekteb-i mülkiyye*), dont la publication commença en 1881, qui eut l'accueil le plus favorable. On considérait cette œuvre comme la première histoire universelle vraiment digne de ce nom¹⁰⁴ et elle allait jouir d'un très grand prestige par la suite (elle fut réimprimée plusieurs fois, même après la Révolution jeune-turque¹⁰⁵). Les volumes III–IV y sont consacrés au Moyen Âge. Dans cet ouvrage, on peut voir

¹⁰¹ Voir J. Strauss, « *Müdafaa'ya mukabele et Mukabeleye müdafaa: Une controverse islamo-chrétienne dans la presse d'Istanbul (1883)* », in *Querelles privées et contestations publiques. Le rôle de la presse dans la formation de l'opinion publique au Proche Orient*, textes réunis et publiés par Christoph Herzog, Raoul Motika et Michael Ursinus, Istanbul, 2003, p. 55–98; p. 85–86.

¹⁰² Ali Tevfik, dans son *Fezleke-i târih-i umumî* (3 vol. 1887–1891) continue à modifier – légèrement! – le système des divisions traditionnelles en distinguant entre ce que disent « les Européens » et les arrangements des historiens ottomans (*müverrihin-i osmaniyye*). La période du Moyen Âge ne débute pas par la chute de l'Empire romain d'Occident, mais par l'Hégire. Par contre, elle se termine, comme en Occident, par la conquête de Constantinople par les Turcs.

¹⁰³ Voir sur « Mizancı » Murad, Birol Emil, *Mizancı Murad Bey: Hayatı ve eserleri*, Istanbul, 1979.

¹⁰⁴ « Şimdiye kadar lisan-ı osmanide mükemmel bir târih-i umumî mevcud değildi » (« *Târih-i umumî* », *Mecmua-i Ebuzziya* II/19 (15 Cemaziyyulahir 1298), p. 590–598; p. 590).

¹⁰⁵ Istanbul, 1328.

combien, vers la fin du XIX^e siècle, l'« occidentalisation » de l'historiographie ottomane était avancée. Ceci concerne aussi la terminologie. C'est ainsi que Mehmed Murad (p. 54) se sert de préférence de la terminologie occidentale en parlant de *feodaller*, *feodalizm usulü*, de *vasal* et de *süzeren*¹⁰⁶. Noms propres et termes techniques sont souvent aussi indiqués en caractères latins, procédé inconnu chez les auteurs plus anciens.

Sous l'influence du *Târih-i umumî* de Mehmed Murad, certains auteurs se servent d'une nouvelle terminologie, plus composite. Des termes allemands seront introduits à côté de la terminologie française (seule référence dans la première étape de la découverte), comme *len* [allemand. *Lehen* « fief »], *turnir* [allemand. *Turnier* « tournoi »] ou des toponymes allemands. Mehmed Murad cite le terme de *Ritter* à côté de *chevalier*. Des changements se refléteront aussi dans la nomenclature. Certains historiens parlent alors, à l'instar des historiens allemands, plutôt des « grandes migrations de peuples » (*muhaceret-i umumiyye-i akvâm*) que d'« invasions barbares » (*barbar istilâları*).

HISTOIRE ET CIVILISATION EUROPÉENNE ET OTTOMANE

La découverte du « Moyen Âge » s'inscrit dans le grand nombre de découvertes faites par les Turcs ottomans au cours de l'ouverture vers l'Occident ou « occidentalisation » au XIX^e siècle. En même temps, elle appartient aux découvertes, plus spécifiques, dans le domaine de l'histoire et de l'historiographie. Elle revêt cependant une importance particulière dans la mesure où elle permet aux Turcs ottomans non seulement d'élargir leur connaissance de l'histoire européenne, mais aussi de modifier leur perception de l'histoire du monde musulman.

Quant aux périodes de l'histoire, on a vu que, dans un premier temps, les divisions courantes en Occident se heurtaient à des objections de la part des lettrés ottomans. Les modifications proposées visaient à un système où le rôle de l'islam et de la mission de son Prophète seraient dûment pris en compte. Pourtant la tentative de l'*Encümen-i Dâniş* de créer un système nouveau et original n'allait pas porter de fruits. Ces systèmes ne trouvèrent guère de partisans pour les mettre en pratique.

¹⁰⁶ Mais aussi de *timar* et *hâss* « *yâni len tarikile alman arazi* » (IV, 262) « *arazi ita edene - yâni metbua* » « *süzeren* » (suzerain) *yahud* « patron » (*hami*) *ve ahz edene - yâni ana tâbî olana* « vasal » (vassal) *derler idi* » (p. 264).

Sous l'influence toujours croissante de l'historiographie occidentale et des traductions, le traitement du Moyen Âge dans les manuels d'histoire universelle ottomans de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle devait se distinguer de moins en moins de celui de leurs homologues occidentaux.

La civilisation européenne du Moyen Âge semble, à première vue, n'avoir rien de commun avec le monde musulman et ottoman. Cependant, du point de vue terminologique, le Moyen Âge européen et ses institutions caractéristiques posaient relativement peu de problèmes. Hayrullah Efendi créa déjà – comme d'habitude à la base de mots arabes – un terme, *kurûn-ı vustâ*, qui sera utilisé en turc jusqu'à la « Révolution linguistique ». Ahmed Tevfik, et en particulier Şemseddin Sami, ont établi par le choix de leurs termes un lien direct avec le système des *timar* chez les Ottomans. Signalons ici qu'un mot comme *derebeylik* (pour « féodalisme ») est également ancien¹⁰⁷. Du reste, très peu de termes étrangers furent nécessaires pour décrire la civilisation du Moyen Âge en turc ottoman : *kruvazad*, dont se sont servis les premiers auteurs, sera remplacé par un terme arabo-persan par la suite¹⁰⁸. Certains termes vont même enrichir le vocabulaire des sciences humaines : « scholastique » (*iskolastik*), par exemple, sera alors aussi utilisé pour caractériser l'enseignement traditionnel ottoman dans les *medrese*.

Pour s'initier au Moyen Âge, les lettrés ottomans ont favorisé les ouvrages de vulgarisation, dus aux auteurs les plus populaires à l'époque (tandis que les plus éminents représentants de l'historiographie occidentale de l'époque, qui connaissait alors une véritable révolution, sont demeurés pratiquement ignorés des Ottomans). Imbus de l'idée du progrès de la civilisation, ces auteurs populaires décrivent le Moyen Âge comme une période peu glorieuse, une époque où règne l'ignorance, où « la culture des lettres et des arts est comme suspendue » (Duruy). Au sujet du règne des premiers rois de France, Madame de St Ouen constate qu'il s'agit « d'une suite de crimes, de désordres de tout genre dont le détail fatiguerait l'esprit sans l'éclairer ». Les Otto-

¹⁰⁷ Voir, par exemple, le chapitre « Avrupa'da derebeylik usulü » dans le *Fezleke-i Târih-i umumî* de Ali Tevfik, t. 2, p. 204-208.

¹⁰⁸ Dans un manuel scolaire de la fin du siècle comme le *Târih-i umumî* de Mehmed Şükrî (qui est en fait en grande partie un démarquage du *Târih-i umumî* de « Mizancı » Murad) on trouvera les termes *feodalizm*, *len* (< allem.), *senyör*, *şövalye*, *turnir* (< allem.), *duk*, *marki*, *kont*, *vikont*, *baron*, *envestitür*, *süzeren* [metbu], *vasal*, *şato*, *burg* (< allem.), *burjuva*. Pour la plupart, ces mots sont restés en usage dans la langue turque jusqu'à nos jours.

mans se sont donc vus confrontés non seulement à une histoire événementielle peu édifiante, mais aussi à une attitude très critique des historiens européens face à une période de leur propre histoire, et ils n'ont pas hésité à l'adopter. Mehmed Mizancı Murad écrira que le Moyen Âge « est pour l'Europe la période la plus arriérée du point de vue de la civilisation »¹⁰⁹.

Le monde arabo-musulman, par contre, apparaît dans les mêmes ouvrages comme supérieur à la civilisation européenne. Les historiens européens étaient alors très loin de l'islamophobie qui avait caractérisé d'autres époques. Les chapitres de leurs ouvrages consacrés à la naissance de l'islam et au prophète Mahomet pourront, malgré certains aspects délicats¹¹⁰, être adaptés en turc ottoman sans nécessiter une réécriture complète. Souvent, les auteurs ottomans nous donnent l'impression qu'ils se sont heurtés moins à la présentation tendancieuse des faits qu'aux erreurs et inexactitudes. C'est pour cela que dans les œuvres « originales », l'histoire du monde musulman est souvent approfondie et enrichie à la base des sources orientales. Dans une des dernières histoires du Moyen Âge ottomanes, par exemple, basée sur *l'Histoire de la civilisation au Moyen Âge et dans les temps modernes* de Charles Seignobos (1854–1942), l'auteur, professeur à l'école préparatoire *Feyziyye* de Salonique, mécontent de la partie traitant l'histoire de l'islam, a dû modifier et élargir ces sections selon les besoins du programme des écoles¹¹¹.

VERS UNE NOUVELLE VISION DE L'HISTOIRE DU MONDE MUSULMAN

Malgré ces faiblesses évidentes, les œuvres historiques européennes ont aussi permis aux Ottomans, d'une manière paradoxale, de combler des lacunes dans leur connaissance de l'histoire de l'islam. Deux d'entre elles méritent particulièrement qu'on s'y arrête, et ce d'autant plus qu'elles alimentent la polémique jusqu'à nos jours :

¹⁰⁹ Cf. « Avrupa için medeniyetce en geri kalmış devirdir » (Mehmed Murad, *Târih-i umumî*, Istanbul, 1328, t. IV, p. 249).

¹¹⁰ C'est ainsi que le chapitre sur le Coran et « l'islamisme » de la *Petite histoire du Moyen Âge* de Duruy a été supprimé par le traducteur.

¹¹¹ « ... târih-i islâm kısmını pek zaîf bulduğumdan o aksamı bize lâzım olan, programa kâfi gelecek derecede tevsi' ve ilâvat-ı lâzimeyi icra etdim » (Abdülgani Seniyy [Yurdman, 1871–1951]. *Târih-i medeniyet. Kurûn-ı vustâ*, Salonique, 1328/1912, « Mukdaddime »).

- 1) Pour la première fois, les *croisades* apparaissent. Ces expéditions, qui connurent une renaissance historiographique en Europe au début du XIX^e siècle¹¹², étaient alors peu connues des Ottomans. Dans son « Histoire de l'Espagne musulmane » (*Endülüs Târihi*, cf. *infra*), Ziya Pacha (1829–1880) doit inclure une note pour expliquer à ses lecteurs de quoi il s'agit¹¹³. Comme on l'a vu, les Ottomans ont mis du temps à créer un terme, *ehl-i salib* (« gens de la croix ») devenu le plus populaire. Hayrullah et Ahmed Tevfik utilisent le terme français (*kruvazad*). Ces croisades s'étaient finalement soldées, comme les histoires européennes le montraient très clairement, par un échec total des croisés et un triomphe du monde musulman.
- 2) L'*Espagne musulmane* (*Endülüs*), dont on évoque l'histoire dans tous les ouvrages historiques européens, redécouverte en Europe au début du XIX^e siècle, allait inspirer (comme d'une façon générale, le Moyen Âge) les auteurs de l'époque romantique. Pour les savants ottomans, elle avait été une province du monde musulman plus ou moins inconnue jusqu'alors. Ceci s'explique aussi du fait qu'aucun manuscrit d'un historien arabe de l'histoire de l'Espagne musulmane ne se trouve dans les bibliothèques turques¹¹⁴. L'histoire de l'Espagne musulmane vit le triomphe de l'Europe chrétienne, mais sur une civilisation qui, même aux yeux des historiens européens, lui avait été longtemps supérieure. L'impact de cette découverte a été considérable. L'histoire de l'Espagne musulmane occupe déjà une place importante dans le *Târih-i umumî* d'Ahmed Hilmi et elle est traitée en détail même dans une esquisse aussi élémentaire que le *Hâce-i evvel* d'Ahmed Midhat Efendi.

Ce n'est pas par hasard si ces thèmes furent aussi l'objet d'un approfondissement et d'une élaboration à la même époque. L'« Histoire de l'Espagne musulmane » (*Endülüs Târihi*; 2 vol. 1276/1859–1280/1864) attribuée à Ziya Pacha (1825–1880)¹¹⁵ figure parmi les premières œuvres historiques traduites d'une langue européenne à l'époque des

¹¹² En 1806, l'Institut choisit les croisades comme sujet de concours.

¹¹³ *Endülüs Târihi*, p. 333, n. 7: *kruvazad Avrupa devletlerinin bilittifak Beytilmukaddesi eyadi-i islamiyândan tahlis için tertib eyledikleri sefere denür*.

¹¹⁴ Yinanç, « Tanzimattan Meşrutiyete bizde tarihçilik », p. 584.

¹¹⁵ Selon Said Pacha (voir son *Gazeteci lisanı*, Istanbul, 1317, p. 54–55), le *Endülüs Târihi* serait l'œuvre de Edhem Pacha (1818–1893).

*Tanzimat*¹¹⁶. Elle se base pour l'essentiel sur un ouvrage français l'*Histoire des Arabes et des Mores* [sic] *d'Espagne* de Louis Viardot (2 vol., Paris, 1833). Plus tard, l'Espagne musulmane a fourni des thèmes pour des auteurs comme Abdülhak Hamid, Namık Kemal ou Şemseddin Sami¹¹⁷.

De même, une version ottomane de l'*Histoire des Croisades* de Joseph Michaud (1867–1839) parue à la même époque (1871)¹¹⁸, fut l'objet d'une traduction commencée avec le soutien des autorités qui s'avéra prématuré. La décision de traduire l'ouvrage d'un auteur français « pas même accepté (*makbul*) en Europe¹¹⁹ » fut sujette à une critique acerbe de la part de Namık Kemal qui vit dans cette œuvre haine et malveillance (*garazkârlık*)¹²⁰. L'histoire de Michaud le poussa même à écrire la biographie d'un champion de l'islam, Saladin, vainqueur des Croisés. Le projet de traduction fut abandonné¹²¹.

Cependant ces découvertes ne permirent pas aux Ottomans de réévaluer leur passé turc. L'histoire des Empires des steppes, l'épopée d'Atilla et des Huns, inconnue jusqu'alors chez les Ottomans, n'eut pas d'impact sur leur perception de l'histoire. Le lien avec ces peuples « barbares » des historiens européens fut rarement établi¹²². Pourtant les ouvrages sur le Moyen Âge que les auteurs ottomans avaient sous les yeux montraient très clairement que « les Turcs » y occupaient une place importante dès l'époque des Croisades. Mais ce n'est qu'avec les Ottomans qu'ils apparaissent comme des acteurs de premier ordre dans l'histoire de l'Europe. L'apothéose est atteinte en 1453. La *Petite histoire du Moyen Âge* de Duruy se termine ainsi : « La croix fut abattue

¹¹⁶ Réimprimé en quatre volumes 1886–1887. Il existe aussi une nouvelle édition abrégée en turc moderne par Yasemin Ödük, Kazım Masumi et Fatma Şahin, *Endülüs Târîhi*, Istanbul, 2004.

¹¹⁷ Voir B. Lewis, « Quelques thèmes andalous de la littérature turque au XIX^e siècle », in *Etudes d'Orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, Paris, 1962, p. 185–189.

¹¹⁸ Ali Fuad, Edhem Pertev et Ahmed Arifi, tr., *Emrû l-acîb fî târih ehli s-salîb*, Istanbul, 1288.

¹¹⁹ L'*Histoire des Croisades* fut publiée pour la première fois en 6 vol., 1812–1825. Elle eut de nombreuses rééditions et fut traduite en plusieurs langues.

¹²⁰ Voir « Teracim-i ahvâl », *Evrak-ı perişan*, Istanbul, 1301, p. 36–37.

¹²¹ Yinanç, « Tanzimattan Meşrutiyete bizde tarihçilik », p. 583. Une traduction complète de *Histoire des Croisades* de Michaud, à l'usage du sultan Abdülhamid, est restée à l'état de manuscrit.

¹²² Même pour un turquiste comme Süleyman Pacha, les Huns sont un peuple sauvage (*kabayil-i vahşiyye*) parmi d'autres (cf. *Târih-i âlem*, p. 940–944).

sur Sainte-Sophie, le croissant l'y remplaça et la dernière des invasions en Europe fut accomplie. C'est sur cet événement considérable que se termine le Moyen Âge » (p. 268)¹²³. Le triomphe des Turcs ottomans mettait ainsi un terme à cet âge de la barbarie et de l'ignorance.

¹²³ Dans la version turque : *Ayasofya üzerine bulunan salib indirilüb yerine şekl-i hilâl konulduğundan şu vak'a-i mühimme Avrupa'da zuhura gelen istilâların nihayeti olmuş ve karn-ı vasat târihi dahi bunun üzerine hitam bulmuşdur (Târih-i mücmel-i kurûn-ı vustâ, p. 320).*

TEMPS DE LA RÉFORME, RÉFORME DU TEMPS.
LES AVATARS DE L'HEURE ET DU CALENDRIER
À LA FIN DE L'EMPIRE OTTOMAN

FRANÇOIS GEORGEON

Les historiens s'accordent pour dire que le processus de réforme, entrepris par l'État ottoman avec les *Tanzimat* (1839–1876), a été un processus de centralisation. Les réformes de l'administration provinciale, les redécoupages administratifs visant à un meilleur quadrillage du pays, les progrès de la cartographie, le Code foncier, l'utilisation du télégraphe, l'usage des moyens de communication moderne, comme les bateaux à vapeur ou les chemins de fer, la publication d'annuaires provinciaux détaillés, la mise en œuvre de statistiques générales et locales, et même la photographie, tout cela a permis à l'État central au XIX^e siècle de disposer d'une vision à la fois plus claire et plus proche de ses territoires, en somme de mieux maîtriser *l'espace*.

Parallèlement à cette volonté de dominer l'espace, l'État ottoman s'est aussi efforcé d'affirmer son contrôle sur le temps. À vrai dire, les deux phénomènes sont liés. Depuis longtemps dans l'Empire, on calculait les distances en jours et en heures, et cette pratique s'est poursuivie pratiquement jusqu'à la fin de l'Empire. Ainsi, un manuel ottoman de géographie publié en 1913 indiquait les distances entre les chefs-lieux de provinces et la capitale en heures: à la veille de la Première Guerre mondiale, il fallait 87 heures pour aller d'Istanbul à Ankara, 218 pour rejoindre Van dans l'Est anatolien, 137 pour se rendre à Üsküb (Skopje) en Macédoine¹. Mais les inventions du XIX^e siècle ont multiplié les interactions entre l'espace et le temps. Ainsi en est-il du télégraphe introduit dans l'Empire à l'époque de la guerre de Crimée; dévorant les distances à une rapidité encore jamais vue, celui-ci permettait aussi un gain de temps considérable, notamment pour les affaires de l'État, qu'elles soient diplomatiques ou administratives. De même, avec leur rapidité et leur régularité supposées, l'introduction des bateaux à vapeur et des chemins de fer, eux aussi conquérants des

¹ Ali Tefvik, *Mufassal Memalik-i Osmaniye Coğrafyası*, Istanbul, 1329 [1913] p. 141, 156–157, etc.

espaces, a eu une influence décisive sur la gestion, la pratique et la conception du temps².

Ces changements ne sont pas seulement à mettre en relation avec ceux qui touchent l'espace; d'autres domaines suggèrent des parallélismes ou des interactions suggestifs³. Ainsi, la question des poids et mesures: dans ce domaine également, à partir d'une situation très diverse selon les provinces et les lieux, les réformes de centralisation, de rationalisation, d'homogénéisation, débutèrent avec les *Tanzimat*; là aussi, la tendance a été à une unification, à une standardisation et à une diffusion sur toute la surface du territoire, celui de l'Empire puis celui de la République. Là aussi le processus s'est inscrit dans la longue durée et s'est achevé sous la République, avec la loi sur les poids et mesures de 1931⁴. De la même façon, on peut songer au système monétaire: très complexe, fragmenté, compartimenté au début du XIX^e siècle, l'effort de simplification et de régularisation dans ce domaine a commencé en 1844 et s'est poursuivi encore durant des décennies jusqu'à la République⁵. Allons plus loin encore: il y a sans doute quelque chose de parallèle entre les changements apportés à la langue et ceux qui ont marqué le temps. Je pense par exemple à l'usage de la ponctuation qui commence avec les *Tanzimat*. Cette « mise au point », au sens propre, de la syntaxe et du rythme de l'écrit, ce nouveau découpage du texte en phrases, en paragraphes, en parties n'est pas sans évoquer celui qui concerne le décompte des jours, des mois et des années⁶.

Les réformes entreprises dans le domaine du temps concernèrent les questions de calendrier, de calcul des heures dans la journée, des horaires de travail, de détermination des fêtes et du jour chômé dans

² Cf. Zafer Toprak, «Cumhuriyet, Demiryolu ve Laiklik. Bir "Modernite" Metaforu», *Toplumsal Tarih*, n° 168, déc. 2007, p. 26-31; Eugene L. Rogan *Frontiers of the State in the Late Ottoman Empire. Transjordan, 1850-1921*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 66

³ Cf. Feza Günergün, «Standardization in Ottoman Turkey», dans *The Introduction of Modern Science and Technology to Turkey and Japan*, International Research Center for Japanese Studies, 1996, p. 205-225.

⁴ Zafer Toprak, «Önemli bir Yasa: Ölçüler Kanunu (1931)», dans *Yapıt*, 2, déc. 1983-janv. 1984, p. 37-43.

⁵ Voir Salgur Kançal et Jacques Thobie, «L'impossible homogénéisation du système monétaire ottoman», *Relations internationales*, n° 99, automne 1999, p. 251-268.

⁶ Faut-il rappeler que ponctuation et ponctualité sont deux mots issus de la même racine en français (point, *punctus* en latin), et que tous deux évoquent en quelque sorte la mise au point respectivement du texte et du temps?

la semaine⁷. Elles commencent en 1840, juste après le début des *Tanzimat* (1839), avec la généralisation du calendrier dit « financier » (*mali*) aux affaires de l'État et de l'administration. Et elles s'achèvent sous la République avec la loi sur la fête nationale et les congés de 1935 – qui constitue en fait l'une des dernières mesures prises par Mustafa Kemal Atatürk pour moderniser la Turquie. Ainsi, ce que l'on peut appeler le siècle des réformes dans l'espace ottomano-turc est marqué d'un bout à l'autre par des changements qui concernent le temps. Celui-ci a donc été, au même titre que les institutions politiques, l'administration, le droit, la langue et l'écriture un *objet* de réformes.

Comment et pourquoi l'État ottoman est-il intervenu dans le domaine du temps? Quelles ont été les différentes motivations qui ont poussé à ces réformes concernant le calendrier et les heures? Quels en ont été les acteurs? Quelle a été la place de l'État, l'attitude de l'establishment religieux? Quel rôle ont joué les modèles extérieurs en ce domaine? Peut-on mesurer l'écart entre les décisions et leur application? Dans quelle mesure les nouvelles normes temporelles ont-elles été assimilées par les populations de l'Empire? Si nous pouvons espérer éclairer certains de ces points, nous sentons déjà qu'il sera plus difficile d'en préciser les effets sur les mentalités: quelle a été la réception de ces changements dans les populations de l'Empire, parmi les groupes religieux, ethniques, parmi les classes sociales, parmi les générations? Quelles ont été les résistances auxquelles elles se sont heurtées, etc. Sans prétendre apporter des réponses à toutes ces questions, l'objectif de cet essai est modeste: il cherchera avant tout à fournir des éléments d'information sur les étapes et les modalités des différentes réformes entreprises en un siècle pour modifier, simplifier et imposer une nouvelle *carte du temps*⁸.

MISE EN ORDRE ET SYMBOLIQUE DU TEMPS: DES TANZIMAT AUX JEUNES TURCS

Ce qui frappe, quand on étudie le temps dans l'Empire, c'est l'extrême diversité du phénomène, que ce soit dans la mesure et le calcul du

⁷ On laissera de côté ici le temps historique, celui du passé. Voir dans le présent volume les contributions de Nikos Sigalas, Johann Strauss et Özgür TÜresay.

⁸ Cf. le dossier de la revue *Cogito* intitulé « Takvim: Zaman Haritası » *Cogito*, Istanbul, YKY, n° 22, 2000, p. 71–259.

temps ou dans le vécu temporel. Lorsque s'ouvre l'ère des réformes (*Tanzimat*), de multiples « temps » se trouvent superposés, juxtaposés, entremêlés. Prenons l'exemple d'Istanbul. La capitale de l'Empire était, plus que les autres villes de l'Empire, marquée par le temps de l'État, avec les fêtes dynastiques, les cérémonies et les rites politiques. À côté du temps de l'État, celui de la religion – ou plutôt des religions – résonnait aux oreilles des habitants, la voix du muezzin se mêlant parfois aux cloches des multiples églises. Le principal port de l'Empire vivait au rythme des activités commerciales et de la mer, avec ses grands marchés hebdomadaires et ses époques de pêche. Dans cette vaste agglomération de près d'un million d'habitants vers 1900, les saisons étaient très marquées. Le temps rural se mêlait au temps urbain. Du fait de la présence de très nombreux lopins de terre, vergers et jardins potagers, dont la métropole tirait une partie de sa nourriture, la ville restait profondément marquée par le rythme des saisons agricoles. Un curieux texte, rédigé en français, le *Calendrier du jardinier pour le climat de Constantinople*⁹, nous permet de mesurer cette présence encore forte de la campagne dans la capitale à la fin du XIX^e siècle; l'ouvrage indiquait les semis pour les fruits et légumes, ce qu'il fallait semer en plein air ou sous châssis, et quand se faisaient les récoltes, etc. De même, la plupart des almanachs, dont les lecteurs étaient plutôt des citadins, étaient remplis de considérations concernant la vie des campagnes. La plupart des villes et des bourgades de l'Empire étaient, à des degrés moindres, soumises à toutes sortes de temporalités.

Certains aspects de cette richesse et de cette diversité n'étaient pas sans poser des problèmes à l'administration d'un aussi vaste empire. Ces manières multiples de mesurer, de compter, de pratiquer et de vivre le temps pouvaient aussi avoir des inconvénients dans la vie quotidienne des Ottomans. À mesure que l'Empire se modernisait au cours du XIX^e siècle, ces difficultés devenaient plus flagrantes. Depuis le début des *Tanzimat*, le gouvernement ottoman était préoccupé par la multiplicité des calculs du temps et des calendriers dans l'État. Les réformateurs essayaient de promouvoir une administration plus rationnelle et plus efficace, et, pour cela, devaient entreprendre des réformes concernant le temps.

⁹ Mustafa Ahsen, *Calendrier du jardinier pour le climat de Constantinople, comprenant des travaux de chaque mois; le semis des graines potagères et des fleurs; le mode de leurs ensemencements; leurs hauteurs, etc.*, Constantinople, Imprimerie du Levant Herald, 1895.

Tout d'abord, les Ottomans utilisaient plusieurs calendriers : chaque communauté religieuse disposait de son propre calendrier pour les affaires communautaires – ainsi coexistaient le calendrier hébraïque, le calendrier orthodoxe ou calendrier *rumî* de type julien (en retard de 12 ou 13 jours sur le grégorien), le calendrier musulman (fondé sur la date de l'hégire) ; quant au calendrier grégorien, il était utilisé par les Levantins et les étrangers vivant dans les grands ports et les villes de l'Empire – les dates étant citées généralement avec la mention *miladî*, c'est-à-dire de l'ère chrétienne. L'État lui-même se servait pour les questions financières et commerciales d'un calendrier spécifique, le calendrier *malî* (financier) ; c'était un calendrier qui avait pour base le millésime de l'hégire, mais qui suivait le calendrier solaire de type julien ou « vieux style », avec, bien entendu, des noms de mois différents de ceux du calendrier hégirien. Apparut pour la première fois en 1676, pour les questions fiscales et financières, l'usage en avait été étendu aux bons de la douane à la fin du XVIII^e siècle¹⁰. Dès le début des *Tanzimat*, en 1840, on généralisa l'usage du calendrier *malî* pour toutes les affaires de l'État et de l'administration. Ainsi le *Takvîmü's-Sinîn* publié par Ghazi Ahmed Muhtar pacha pour la première fois en 1915 – et qui fournit une correspondance commode entre les divers calendriers jour après jour – commence-t-il à la date du 13 mars 1840, 1^{er} mars de 1256 dans le calendrier *malî* (9 muharrem 1256 dans le calendrier *hicrî*). À partir de cette date, les deux calendriers – *hicrî* et *malî* – furent utilisés parallèlement – le premier plutôt dans le domaine religieux, le second pour les questions administratives. Lorsque les millésimes se décalèrent d'une année en novembre 1848 et de deux en août 1889 – du fait de l'inégale durée des années solaire et lunaire –, il n'était plus toujours possible de savoir à quel calendrier on avait à faire, lorsque la date était fournie sans le nom du mois. Ainsi, un livre publié en 1315 pouvait être paru aussi bien en 1897 (dans le cas du calendrier *hicrî*) qu'en 1899 (s'il s'agissait du calendrier *malî*), mais sans qu'il soit toujours possible de savoir à quel calendrier on avait à faire. L'État lui-même et l'administration étaient loin d'être des modèles d'ordre dans ce domaine. Le grand recueil législatif, le *Düstur*, inauguré sous les *Tanzimat*, continua pendant longtemps, à dater les

¹⁰ Richard B. Rose, « The Ottoman Fiscal Calendar », *Middle East Studies Association Bulletin*, XXV/2, déc. 1991, p. 157-167 ; Louis Massignon, *Annuaire du monde musulman*, Paris, 2^e éd., 1925, p. 6-16.

lois d'une manière fantaisiste : dans la préface de son *Corps de droit ottoman* en sept volumes publié au début du XX^e siècle, George Young s'en plaignait en ces termes : « Les dates employées [dans le *Düstur*] sont indifféremment tirées des quatre systèmes, système arabe [l'hégire], turc [le calendrier *malî*], julien et grégorien »¹¹.

Il est intéressant de noter que les réformes du calendrier furent le plus souvent proposées par des hommes d'État¹². Ainsi, le grand juriste et écrivain Ahmed Cevdet pacha, qui occupa aussi divers postes ministériels, publia en 1871 un ouvrage sur les calendriers. Passant en revue les différents systèmes calendaires utilisés dans les États musulmans, il proposait d'utiliser le calendrier solaire déjà en usage dans les bureaux de la Sublime Porte, mais de prendre pour début de l'année le jour de l'entrée du Prophète à La Mecque, le 8 *rebiülevvel*, correspondant au 22 septembre, c'est-à-dire à l'équinoxe d'automne¹³. De même, Ahmed Muhtar pacha, qui fut le haut commissaire ottoman en Égypte et plus tard grand vizir, écrivit un ouvrage sur la réforme du calendrier, qu'il fit traduire en arabe et en français : il proposait lui aussi un « calendrier de style solaire de l'Hégire », en prenant également pour base l'entrée du Prophète à La Mecque et pour premier jour de l'année l'équinoxe d'automne. « La religion, l'histoire, l'astronomie et la raison, disait-il de ce système, parlent également en sa faveur »¹⁴. Ahmed Cevdet pacha réalisa la réforme de 1871 : une erreur de calcul dans l'année financière de la part de l'administration – on avait oublié de « sauter » l'année financière 1287 pour les coupons de la dette – conduisit à découpler l'année *malî* du millésime de l'année *hicrî* ; désormais, pour obtenir l'équivalent grégorien de l'année *malî* il suffisait d'ajouter le nombre fixe de 584. Les deux millésimes se décalèrent davantage : l'année 1908, celle de la révolution jeune-turque, correspondait à 1326 en *hicrî* et à 1324 – ou, comme on l'écrivait parfois, à 324 dans le calendrier *malî*.

À côté de la multiplicité des calendriers, il existait deux manières de compter les heures dans la journée : la plus utilisée était l'heure dite « à

¹¹ George Young, *Corps de droit ottoman*, Oxford, Clarendon Press, 1905, vol. 1, p. XIV.

¹² Si nous reprenons notre parallèle avec la langue, on notera que les premiers grammairiens du turc ottoman ont été aussi des hommes d'État : en 1851, Fuad pacha, l'un des grands ministres des *Tanzimat*, avait publié une grammaire (*Kavaid-i turki*) avec Cevdet pacha, lui aussi homme d'État de premier plan – et de surcroît réformateur du calendrier.

¹³ Cevdet pacha, *Takvim-ül Edvar*, Istanbul, 1287 [1870–71].

¹⁴ Ghazi Ahmed Moukhtar Pacha, *La réforme du calendrier*, trad. fr. Paris, 1893.

la turque» (*alaturca*), obtenue en réglant sa montre sur 12 au moment du coucher du soleil. Une montre réglée sur cette heure devait donc être mise à l'heure pratiquement chaque jour. Le problème principal posé par l'heure à la turque, c'était qu'elle variait sans cesse au cours de l'année: six heures à la turque correspondait à 10h 41 du matin le 1^{er} janvier en heure solaire, et à 13h 54 le 1^{er} juillet, ce qui compliquait singulièrement la fixation d'horaires journaliers réguliers. Pour l'administration, l'inconvénient ne provenait pas seulement du système en lui-même mais aussi du fait que l'on utilisait parallèlement l'heure à la franque (*alafranga*), telle qu'elle était utilisée en Europe occidentale à la même époque¹⁵. Ce double décompte des heures était une source de bien des confusions: les horaires de travail à l'école ou au bureau, les horaires des transports collectifs étaient calculés ou indiqués parfois à la turque et parfois à la franque. Dans ses *Lettres d'Istanbul*, publiées dans son journal *Basiret*, le journaliste Basiretçi Ali se plaignait des conséquences de cet état de fait: «L'autre jour, écrivait-il en 1871, je me trouvais à la station de chemin de fer de Yedikule pour aller à Çekmece par le train; d'après l'horaire affiché, j'avais le temps de faire une petite promenade dehors; mais en fait, l'horaire était *alafranga*, et je manquai le train»¹⁶. «Moi qui suis un Turc, fils de Turc, et qui vit dans un État turc, poursuivait-il, je ne comprends pas ce qui est *alafranga*». Un article du journal du *Temps* en 1886 renchérisait sur ce thème: «Lorsqu'on a affaire à Stamboul, sur la côte d'Asie ou dans le Bosphore, on se livre à des calculs compliqués qui ont souvent pour résultat de faire manquer le train ou le bateau»¹⁷.

Il n'était pas si simple d'adopter un unique système horaire¹⁸. Ainsi, au premier Parlement ottoman, réuni en 1877-1878, les députés eurent

¹⁵ A noter qu'en dehors des expressions «à la turque» (*alaturka*) et «à la franque» (*alafranga*), couramment utilisées à l'époque des *Tanzimat*, il y avait d'autres manières de nommer ces deux types d'heures: on disait aussi *gurubî saat* (l'heure à laquelle le soleil se couche) et, pour l'heure «à la franque», *zevalî saat ou vasatî saat*, c'est-à-dire l'heure méridienne, l'heure médiane (midi), dans la pratique équivalente à l'heure «occidentale», calculée, elle, à partir du milieu de la nuit. On remarquera plus loin que vers la fin de l'Empire ottoman, la tendance était à utiliser ces derniers termes, plus «techniques», peut-être afin de ne pas faire de la question de l'heure une question «culturelle», pointant la différence entre ce qui est ottoman et ce qui est européen.

¹⁶ Basiretçi Ali Efendi, *İstanbul Mektupları*, Nuri Sağlam éd., Istanbul, Kitabevi, 2001, p. 43.

¹⁷ *Le Temps*, 15 mai 1886.

¹⁸ Cf. Ekmeleddin İhsanoğlu et Feza Günergun, «Osmanlı Türkiyesinde "Alaturka Saat" 'ten "Alafranga Saat" 'e Geçiş», dans *X. Ulusal Astronomi Kongresi*, 2-6 Eylül 1996, Istanbul, 1996, p. 434-441.

à débattre de leurs horaires de travail. Non seulement la durée des sessions était fort irrégulière – de une à six heures, mais aussi les horaires de travail variaient au cours de l'année du fait qu'ils étaient établis selon les heures à la turque : les séances pouvaient commencer à 4h ou à 6h et se terminer à 7h 30 ou à 9h. Pour mettre fin à cette confusion, Sadık pacha proposa que les députés se réunissent régulièrement à 11 heures du matin à la franque, mais il se heurta aux objections des députés : la plupart n'étaient pas familiers avec ce type d'heure et ne possédaient pas de montres¹⁹. La proposition ne fut pas retenue.

Un autre problème qui fut débattu au Parlement concernait la détermination du jour de repos hebdomadaire. Dans l'islam, il n'existait pas de jour de repos canonique comme le dimanche dans la chrétienté. Le jour de la semaine qui devait être chômé dépendait largement des communautés. Avant les *Tanzimat*, l'usage voulait que les bureaucrates ne travaillent pas le mercredi ; quant aux chrétiens de l'Empire, ils chômaient le dimanche. On décida alors de fixer le jour de congé hebdomadaire pour les fonctionnaires : comme beaucoup de musulmans parmi eux ne se rendaient pas au bureau le vendredi, jour de la prière collective, on décida que ce jour serait chômé. Toutefois, la plupart des chrétiens continuèrent à ne pas travailler le dimanche, y compris ceux qui étaient employés dans l'administration. À la Chambre des députés, il fut décidé que le Parlement serait en congé le vendredi, mais au bout de peu de temps, les députés prirent la décision de ne pas se réunir non plus le dimanche²⁰. En fait, il n'y eut pas de jour de congé hebdomadaire officiel.

En ce qui concerne les horaires dans les bureaux, durant des années, un grand flou régnait à ce sujet, et nombreux étaient les employés, par exemple ceux de la Sublime Porte, habitués à venir tard à leur travail et à partir tôt. Pour remédier à cet état de fait, dès 1839, on décida de tenir des registres (*defter*) consignant les absences et leurs motifs – notamment s'il s'agissait de raisons religieuses. Des retenues de salaires ou même des renvois étaient prévus en cas d'absentéisme²¹. Dans les années 1840–50, plusieurs textes furent publiés pour réglementer les

¹⁹ Hakkı Tarık Us, *Meclis-i Mebusan, 1293: 1877, Zabıt Ceridesi*, vol. 2, Istanbul, 1953, p. 40; Devereux, *The First Ottoman Constitutional Period. A Study of the Midhat Constitution and Parliament*, Baltimore, The John Hopkins Press, 1963, p. 183–184.

²⁰ Hakkı Tarık Us, *op. cit.*, vol. 1, Istanbul, 1940, p. 32.

²¹ Ali Akyıldız, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilatında Reform*, Istanbul, Eren, 1993, p. 62–64.

horaires²² : ainsi en 1847, une circulaire demandait aux fonctionnaires de travailler de 4 heures à 11 heures (soit de 8h 41 à 15h 41 le 1^{er} janvier, et de 11h 34 à 18h 34 le 1^{er} juillet)²³. En 1850, on essaya d'adapter les horaires de travail aux horaires des bateaux du Bosphore. Deux ans plus tard, une nouvelle circulaire avertissait les employés arrivant tard le matin et repartant trop tôt le soir, ou laissant au lendemain la tâche de la journée. En 1853, un nouveau document concernait les heures de travail. La répétition même de ces textes montre bien la difficulté qu'il y avait à apporter régularité et ponctualité dans le travail.

Pour l'administration ottomane, la question des horaires se compliquait d'un autre problème, celui de la pratique religieuse des employés musulmans, qui en constituaient la grande majorité : fallait-il, au nom de la rationalité et de l'efficacité, supprimer les pauses pour la prière qui étaient traditionnellement respectées en pays d'islam ? Fallait-il imposer les horaires ordinaires durant le mois de ramadan en mettant fin aux accommodements usuels ? Pendant le ramadan, en effet, les affaires de l'État étaient en veilleuse. Pour y remédier, des règlements furent pris pour tenter de faire travailler les bureaucrates comme à l'ordinaire. En 1849, le *Courrier de Constantinople* notait que, tandis qu'auparavant il y avait des perturbations, les bureaux étaient désormais ouverts comme d'habitude : « Simplement, ajoutait non sans quelque naïveté le journal, les fonctionnaires s'y rendent un peu plus tard et les quittent un peu plus tôt que d'habitude » ! En 1852, le grand vizir Mustafa Reşid Pacha tenta d'imposer les horaires habituels, mais il se heurta à une résistance résolue des employés²⁴. Le problème des pauses pour les prières fut abordé lors du Parlement de 1877, mais sans résultat. Quelques années auparavant, l'un des membres du Conseil d'État, Ebüzziya Tevfik, avait été exclu de l'institution parce qu'il se refusait à observer les pauses prévues pour les prières²⁵. Comme on le verra plus loin, la question allait se révéler particulièrement dramatique dans l'armée.

Le sultan Abdülhamid eut une attitude quelque peu différente de celle des hommes d'État des *Tanzimat* à l'égard de ces questions. Il

²² Cf. Doğan Gündüz, « Alaturka Saaten Alafranga Saate Geçiş. Osmanlı'nın Mekanik Saatle Buluşması », dans *İstanbul*, n° 51, oct. 2004, p. 120–126 (dossier spécial sur le temps à Istanbul).

²³ Doğan Gündüz, art. cité.

²⁴ Cf. F. Georgeon et P. Dumont, *Vivre dans l'Empire ottoman. Sociabilités et relations intercommunautaires (XVIII^e–XX^e siècles)*, Paris, L'Harmattan, 1877, p. 38.

²⁵ Serif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought. A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, Princeton, Princeton University Press, 1962, p. 69.

s'agissait pour lui de se servir des opportunités offertes par le calendrier et les fêtes – civiles ou religieuses – à des fins de légitimation de son pouvoir. En somme d'user du temps d'une manière symbolique. C'est la raison pour laquelle, on le voit tout à la fois donner plus d'importance au « temps religieux traditionnel », et s'efforcer de diffuser les façons nouvelles de calcul du temps afin de « mettre l'Empire à l'heure » – à l'heure de l'Occident ou de la « civilisation », et lui permettre de rattraper son retard.

En ce qui concerne le premier point, le sultan donna un éclat particulier à sa participation aux principaux rituels religieux. Renfermé dans son palais de Yıldız, il réservait ses uniques sorties à des circonstances en rapport avec la religion : d'abord, chaque semaine, le *selamlık*, c'est-à-dire la cérémonie accompagnant la présence du sultan à la grande prière du vendredi ; sous son règne, cette cérémonie, à laquelle étaient conviés les dignitaires de l'État, les ambassadeurs et les visiteurs prestigieux, acquit un éclat qu'elle n'avait pas auparavant. Ensuite, les deux cérémonies d'allégeance (*muayede*) lors des grandes fêtes islamiques – le « petit » et le « grand » *Bayram*. Et enfin, la visite aux reliques du Prophète conservées au Palais de Topkapı le 15 du mois de ramadan²⁶ : il suffit de jeter un coup d'œil à la presse de cette époque pour constater que le rite le plus solennel du mois du jeûne n'était pas la Nuit du Destin (le 26 *ramadan*, marquant la date de la révélation divine) ni la fête elle-même qui clôt le mois du jeûne (*Şeker Bayramı*), mais bien cette visite du sultan à l'ancien palais impérial. Ainsi Abdülhamid s'efforçait-il de récupérer à son profit la dimension religieuse des fêtes et des rites traditionnels. De même, il chercha à faire coïncider certaines réformes, innovations ou grandes entreprises de son règne avec de grands événements religieux. C'est ainsi, par exemple, qu'il décida l'ouverture de l'École des tribus (*aşiret mektebi*) – un important établissement qui avait pour but de former des Arabes et des Kurdes dans le service de l'État – le jour anniversaire de la naissance du prophète, le 12 *rebiülevvel* 1310 (4 octobre 1892). De même, l'inauguration des tronçons et des gares du chemin de fer de La Mecque se faisait généralement lors de circonstances religieuses. Dans les écoles « séculières » ouvertes sous son règne, c'était le calendrier isla-

²⁶ Cf. mon article : « Le sultan caché. Réclusion du souverain et mise en scène du pouvoir à l'époque de Abdülhamid II (1876–1909) », dans *Turcica, Revue d'études turques*, t. XXIX, 1997, p. 93–124.

mique qui avait cours : dans l'emploi du temps journalier, une pause était réservée aux les prières ; chaque année, on modifiait les horaires pour que les élèves puissent s'adapter au rythme du ramadan, et l'on y célébrait l'anniversaire de la naissance du prophète²⁷. En somme, dans le cadre d'une politique qui visait à renforcer la dimension religieuse du pouvoir – le califat –, le sultan cherchait à « capitaliser la valeur symbolique » du calendrier de l'hégire²⁸.

Parallèlement, il essayait de moderniser le calendrier et le décompte des heures. Lui-même affirmait dans ses mémoires qu'il aurait souhaité faire adopter le calendrier grégorien, malgré les réticences du Cheikh ül-islam qui jugeait la chose impossible : « Cela causerait une grande agitation, à coup sûr, disait le sultan, mais quels avantages ne retirerait-on pas de l'adoption de ce calendrier ! »²⁹ L'une des entreprises les plus spectaculaires de son règne fut la construction de multiples « tours d'horloge » (*saat kuleleri*) dans les chefs-lieux de gouvernorat ou de *sancak* d'un bout à l'autre de l'Empire³⁰. De Jannina en Épire à Acre en Palestine, en passant par Izmir, Niğde, Yozgat, Damas et bien d'autres encore, les principales cités ottomanes furent, en quelques années, dotées de ce nouveau symbole de la modernité. On a calculé que sur les 71 horloges publiques existant encore aujourd'hui en Anatolie, 33 avaient été édifiées sous le règne d'Abdülhamid³¹. À côté des *muvakkithane*, « ces loges du temps » intégrées aux principales mosquées, indiquant aux fidèles l'heure à *la turque*, ces horloges publiques donnaient l'heure à *la franque*. Elles avaient ainsi pour but d'inculquer aux Ottomans un nouveau partage du temps ; aux musulmans, elles rappelaient qu'il existait, à côté du temps de la mosquée, le temps de l'État, ces deux temps étant appelés à coexister au sein d'un Empire qui se voulait à la fois moderne et musulman³². Avec les écoles civiles, les hôpitaux, les *konak* des gouverneurs, les gares de chemins de fer, les fontaines et les jardins, ces édifices publics étaient là pour

²⁷ Cf. Benjamin Fortna, « Islamic Morality in Late Ottoman "Secular" Schools », *International Journal of Middle East Studies*, 32/3, 2000, p. 369–393.

²⁸ Selon l'expression d'Eugene Rogan à propos de l'ouverture de l'École des tribus : cf. « Aşiret Mektebi: Abdülhamid's School for Tribes (1892–1907) », *International Journal of Middle East Studies*, 28/1, 1996, p. 86.

²⁹ *Pensées et souvenirs de l'ex-sultan Abdul-Hamid*, Paris, s.d., p. 192–193.

³⁰ Pour plus de détails, voir ici même la contribution de Klaus Kreiser.

³¹ Hakkı Acun, *Anadolu Saat Kuleleri*, Ankara, 1994.

³² Selim Deringil, *The Well-Protected Domains. Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire 1876–1909*, Londres, I.B. Tauris, 1998, p. 29–31.

le rappeler à chaque instant aux habitants de l'Empire et notamment aux provinciaux. En somme la construction de ces horloges publiques était comme un signe de l'autorité et du prestige du pouvoir sultanien, comme « une efficace démonstration de [sa] capacité à maîtriser l'espace et le temps »³³.

CÉLÉBRATIONS ET COMMÉMORATIONS

Un élément essentiel de la scansion du temps dans les sociétés, ce sont les jours de fête; ce sont eux qui rythment l'année au gré de leur inscription dans le calendrier; eux qui différencient le temps astronomique et le temps vécu. Étant donnée la diversité du paysage humain de l'Empire, le calendrier festif ottoman était d'une extrême richesse. Citons tout d'abord les fêtes dynastiques, celles qui étaient liées à la famille impériale: naissance de princes ou de princesses, circoncision des princes, mariages impériaux, tous ces événements dans l'entourage du Palais donnaient lieu à des illuminations, des feux d'artifice, des parades, des coups de canon. Malgré la dimension islamique de l'État, ces cérémonies comportaient un caractère surtout séculier; comme l'écrit Suraiya Faroqhi, « en dépit du rôle de la religion dans la vie publique, les fêtes ottomanes du dix-septième siècle étaient bien plus séculières que celles qui étaient célébrées en Europe à la même période »³⁴. En dehors de ces fêtes étatiques – ou plutôt dynastiques, il y avait de multiples occasions de célébrations religieuses dans un Empire aux communautés confessionnelles multiples: fêtes musulmanes – y compris les cérémonies chiites –, juives, orthodoxes, grégoriennes, catholiques, etc. Un *Calendrier à l'usage de Constantinople pour l'année 1870*, publié en français, fournissait le détail des jours de fêtes pour chaque mois: ainsi figuraient en mars, le Mardi-gras (le 1^{er} du mois), le jour des Cendres (le 2), le Carnaval grec et Arménien (le 6), le *Kurban Bayramı* [fête du Sacrifice] (le 13), l'Annonciation (le 25); en juin de la même année, l'Ascension grecque et arménienne (le 2), la Pentecôte (le 5), le *mevlud* [naissance du Prophète] (le 12), la Fête-

³³ Pour reprendre les termes de Philippe Braunstein à propos de l'Orient chinois et de la Perse, dans sa préface à Gerhard Dohrn-van Rossum, *L'histoire de l'heure. L'horlogerie et l'organisation moderne du temps*, Paris, 1997, éd. MSH, p. XV.

³⁴ Halil İnalcık et Donald Quataert éd., *Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 615.

Dieu (le 16), l'avènement du sultan [Abdülaziz] (le 25), etc. En plus de ces circonstances, vers la fin de l'Empire, au plus fort de la pénétration occidentale, les fêtes nationales des Grandes Puissances faisaient également l'objet de manifestations diverses dans les principales villes et échelles de l'Empire.

Prenons l'exemple d'Izmir au XIX^e siècle: dans cette grande cité cosmopolite de l'Égée, à la population majoritairement chrétienne, les fêtes les plus diverses se succédaient tout au long de l'année: fêtes religieuses fixes, fêtes mobiles, pour ne rien dire des circonstances privées comme la circoncision des garçons ou les mariages³⁵. Un observateur remarquait au milieu du siècle: « Il n'existe probablement pas de cités au monde où il y ait autant de fêtes ». Par exemple, en 1857, on comptait quelques cent jours de fête dans l'année: 49 pour les Grecs de la ville – les *Rum* –, 26 pour les Arméniens, 7 pour les Juifs, 7 pour les Turcs, 7 pour les catholiques, 4 pour les protestants. À cela s'ajoutaient l'anniversaire de la naissance et de l'accession au trône du sultan régnant, la célébration du jour de l'an le 1^{er} janvier, le carnaval. Le 14 juillet et l'anniversaire de la naissance de la reine Victoria donnaient lieu également à des festivités dans la ville³⁶.

En ce qui concerne les fêtes en rapport avec le pouvoir – les fêtes dynastiques classiques telles que avènements, naissances de princes ou de princesses, circoncisions, mariages à la cour –, certaines nouveautés apparurent au cours du XIX^e siècle. Ainsi, on commença à fêter les anniversaires de la naissance et de l'avènement au trône du sultan régnant, ce qui n'était pas la coutume auparavant³⁷. Inaugurées sous Mahmud II (1808–1839), les célébrations de l'anniversaire de l'avènement impérial prirent plus d'éclat sous Abdülaziz (1861–1876), en même temps que ce sultan faisait célébrer également l'anniversaire de sa naissance³⁸. Le choix du calendrier pour la célébration de ces deux événements n'était pas indifférent: sous Abdülaziz, les deux fêtes étaient célébrées selon le calendrier *malî*, une manière de signifier

³⁵ Rauf Beyru, *19. Yüzyılda İzmir'de Yaşam*, Istanbul, Literatür yay., p. 316–352. Voir ici même Bernard Lory et Hervé Georgelin, et aussi Hervé Georgelin, *La fin de Smyrne. Du cosmopolitisme au nationalisme*, Paris, CNRS Editions, 2005.

³⁶ Pour l'anniversaire de la reine Victoria, cf. Orhan Kurmuş, *Emperyalizmin Türkiye'ye Girişi*, Ankara, 1982, p. 152.

³⁷ Fatmagül Demirel, « Osmanlı Padişahlarının Doğum Günü Kutlamalarına bir Örnek », *İlmî Araştırmalar*, Istanbul, 2001, vol 11, p. 67–74.

³⁸ Hasan T. Karateke, *Padişahım Çok Yaşa. Osmanlı Devletinin Son Yüz Yılında Merasimler*, Istanbul, Kitap yay., 2004, p. 40–45.

qu'il s'agissait d'affaires concernant directement l'État. Sous Abdülhamid, en revanche, par souci de donner davantage de place à l'islam et d'éclat au califat, l'anniversaire de la naissance du sultan fut fixé selon le calendrier *hicrî* (le 15 du mois de *şaban*) tandis que l'avènement au trône continua à être lié au calendrier *malî* – il tombait le 19 août, soit le 1^{er} septembre dans le calendrier grégorien. Son successeur, Mehmed V Reşad (1909–1918), rétablit les deux fêtes, celle de sa naissance et celle de son avènement, selon le calendrier *malî*, célébrées respectivement le 28 avril et le 25 octobre.

Sous le règne d'Abdülhamid, l'anniversaire de l'avènement chaque premier septembre donnait lieu à de grandes festivités dans tout l'Empire; les gouverneurs rivalisaient d'ardeur dans leur *vilayet* pour honorer le sultan, et la presse n'était pas en reste de dithyrambes. Le sultan choisit le premier septembre du nouveau millénaire, en 1900, pour faire célébrer dans tout l'Empire son jubilé, le « jubilé d'argent ». Sans doute était-il poussé par l'exemple de Victoria, qui avait fait célébrer en grande pompe son jubilé en 1897, fêtant ses soixante ans de règne ainsi que son titre d'impératrice des Indes. Dans ses mémoires, la fille du sultan, Ayşe Osmanoğlu, a décrit en détail les festivités de cette journée au Palais de Yıldız: présents venant de partout, réception des ambassadeurs étrangers, banquet, orchestres jouant des hymnes patriotiques³⁹. En dehors du palais, la capitale était illuminée, il y avait des feux d'artifice, des orchestres. Ce qu'il faut noter à propos de ce jubilé, soit-disant destiné à fêter le 25^e anniversaire de l'avènement du sultan, c'est qu'il fut célébré lors du...vingt-quatrième. Abdülhamid étant monté sur le trône le 1^{er} septembre 1876, le vingt-cinquième anniversaire de son avènement aurait dû tomber le 1^{er} septembre 1901. S'agit-il d'une erreur de calcul ou d'une manipulation? La consultation de la presse des années qui précèdent l'événement montre que c'est la seconde hypothèse qui est la bonne. Considérons le *Stamboul*, principal journal d'Istanbul en français, dans les années qui précèdent 1900: dans son éditorial du 31 août 1898, il parle de l'anniversaire de l'avènement du sultan « il y a vingt-deux ans », « ces vingt-deux années de règne », tout en évoquant plus loin « la fête nationale ottomane organisée à l'occasion du 23^e anniversaire de SMI le Sultan ». L'année suivante, le 31 août 1899, il est question du « vingt-troisième anni-

³⁹ Aïché Osmanoglou, *Avec mon père le sultan Abdulhamid*, trad. fr., Paris, L'Harmattan, 1991, p. 111–112.

versaire», ce qui laisse présager qu'en 1900, sera célébré le 24^e anniversaire...⁴⁰ À tout le moins, une certaine confusion ou une certaine gêne est manifeste dans les colonnes du journal. Pour quelle raison le sultan aurait-il décidé d'avancer d'un an son jubilé? Nous en sommes pour le moment réduits à faire des hypothèses: probablement pour le faire coïncider avec le début du nouveau siècle – nouveau siècle selon l'ère chrétienne, et non selon celle de l'Hégire. À l'orée du XX^e siècle encore, le sultan cherchait à s'affirmer comme le maître du temps.

Un autre aspect de ce jubilé, c'est la tentative du sultan pour instaurer dans l'Empire une grande fête qui pourrait devenir l'équivalent des fêtes nationales des Grandes Puissances. Grâce au travail pionnier de Selim Deringil, nous savons qu'Abdülhamid II était à la recherche de nouveaux modes de légitimation de son pouvoir⁴¹. L'idée de célébrer une fête nationale ottomane s'inscrivait dans cette perspective. En 1892, à l'exposition universelle de Chicago – celle du cinq centième anniversaire de la découverte de l'Amérique –, lorsque l'on avait demandé aux organisateurs du pavillon ottoman quel était le jour « spécial » de leur pays, ils avaient répondu après hésitation que c'était le jour anniversaire du sultan régnant, Abdülhamid II, soit le 1^{er} septembre dans le calendrier grégorien. Et c'est bien, en effet, le jour auquel songeait le sultan pour instaurer l'équivalent d'une fête nationale. À l'occasion de son jubilé, il fit publier une sorte d'almanach, intitulé *Tebrikname-i millî*: comme de règle sous son règne, l'ouvrage était rempli de louanges et de dithyrambes à son égard du sultan et fournissait une très longue liste des bienfaits et des actes de charité accomplis personnellement par lui au cours des vingt-cinq premières années de son règne: construction ou réparation de mosquées, écoles, hôpitaux, tours d'horloge, routes, ponts, fontaines. Bref, tout ce que le sultan avait accompli en faveur de son peuple. D'une manière significative, la préface de l'ouvrage qualifiait la circonstance de « grande fête nationale » (*'ıyd-i ekber-i millî*). Un autre intérêt de cette fête est qu'elle devait permettre d'établir une réciprocité dans les relations diplomatiques. De ce point de vue, le succès fut incontestable: des délégations vinrent lui rendre hommage de partout. « Le sultan rouge, écrit un contemporain désabusé, peut se flatter d'avoir

⁴⁰ *Stamboul, 1895–1900, passim*. Il serait intéressant d'analyser ce que dit la presse en turc ottoman à ce sujet.

⁴¹ Selim Deringil, *op. cit.*

mis toute l'Europe à ses pieds»⁴². Pourtant, il est clair que cette « fête nationale » restait essentiellement dynastique; elle trahissait surtout la volonté du sultan de récupérer pour lui-même et pour son pouvoir une forme nouvelle et moderne de la symbolique politique.

UNE FÊTE NATIONALE DANS UN EMPIRE MULTINATIONAL

La tentative du sultan d'instaurer une fête nationale allait être poursuivie. À vrai dire, à la fin du XIX^e siècle, toutes les grandes puissances avaient leur fête nationale. Certaines depuis longtemps, comme les États-Unis célébrant chaque 4 juillet leur indépendance acquise en 1776; d'autres, plus récemment, avaient choisi pour la circonstance un événement fondateur dans leur histoire. Ainsi l'Allemagne institua comme jour de fête nationale la proclamation du Reich allemand dans la Galerie des Glaces de Versailles le 18 janvier 1871. En France, c'est seulement dans les premières années de la III^e République, par la loi du 6 juillet 1880, que le 14 juillet, en référence à la Fête de la Fédération de 1790 – elle-même premier anniversaire de la prise de la Bastille, commença à être célébrée en tant que fête nationale. Ainsi, tout au moins en Europe, existait-il un lien évident entre l'institution des fêtes nationales et la montée des nationalismes dans le dernier tiers du XIX^e siècle.

Vers la même époque, on commença à réfléchir à cette question dans l'Empire ottoman: comment pouvait-on instituer une fête commémorative qui puisse faire fonction de fête « nationale » à l'instar des puissances occidentales, une fête qui rassemblerait dans une même ferveur tous les Ottomans? Quel événement pouvait être commémoré par tous les Ottomans – musulmans et non musulmans – pour figurer dans le calendrier comme jour particulier de l'Empire? Comment même désigner une telle fête dans un Empire multinational?⁴³ Vers la fin du XIX^e siècle, même s'il n'était pas encore question de « fête nationale », ce besoin de commémoration était de plus en plus souvent évoqué. Il s'agissait d'une question de symbolique politique, d'unité nationale et de diplomatie. En 1887, dans son célèbre journal *Mizan*,

⁴² Cité dans F. Geogon, *Abdülhamid II*, Paris, Fayard, 2003, p. 354.

⁴³ Dans les calendriers ottomans, à la date du 14 juillet, on indiquait que c'était « le jour spécial (*yevm-i mahsus*) » des Français. Cf. *Salname-i Servet-i Fünûn*, 1328 [1912].

publié à cette époque à Istanbul, le publiciste Mizancı Murad attirait l'attention de ses lecteurs sur cette question : « Dans les pays européens, disait-il en substance, les hommes d'État s'efforcent de faire vivre et de renforcer la loyauté (*sadakat*), le dévouement (*diyanet*), l'esprit public (*hamiyyet*), le patriotisme (*hubb-i vatan*), les sentiments de sérieux et de fierté (*hiss-i vakar u iftihar*). C'est la raison pour laquelle ils célèbrent des jubilés et des anniversaires. Il est regrettable que des événements importants comme la fondation de l'Empire ottoman ou la victoire de Çaldıran à l'époque de Selim 1^{er} ne fassent l'objet d'aucune célébration dans l'Empire »⁴⁴. En 1899, un autre écrivain de renom, Ebüzziya Tevfik, se référant lui aussi aux habitudes des grands États européens, suggérait dans sa revue *Mecmua-i Ebüzziya* de commémorer par un timbre la rencontre de quatre événements remarquables le 22 septembre 1900 : la date de l'hégire, la fondation de l'Empire ottoman (appelée par lui « indépendance » de l'Empire ottoman), l'anniversaire de la naissance du souverain ainsi que la vingt-cinquième année de son règne⁴⁵. De leur côté, les Jeunes Turcs en exil proposèrent d'autres « fêtes nationales ». À Paris, Ahmed Rıza suggérait de commémorer la promulgation de la Constitution ottomane de 1876, le 23 décembre – dont le rétablissement était l'objectif premier des Jeunes Turcs (elle avait été suspendue par Abdülhamid en 1878) ; d'autres étaient favorables à la célébration de la fondation de l'Empire ottoman. En Égypte, les Jeunes Turcs exilés au Caire prirent l'habitude de commémorer chaque année, le 26 janvier, cet anniversaire de « l'indépendance ottomane » (*istiklâl-i osmanî*), ce qui était une occasion pour eux de resserrer les liens de sociabilité⁴⁶.

La question de la fête nationale se posa de nouveau après la révolution jeune-turque de 1908, mais dans un contexte fort différent. Les Jeunes Turcs souhaitaient mettre en place de nouveaux symboles – des symboles valant pour l'État – qui devaient se substituer à la symbolique politique essentiellement dynastique et personnelle élaborée par

⁴⁴ « Bizde Niçin Olmuyor? », *Mizan*, n° 24, 6 receb 1304 [31 mars 1887]. Je remercie Burak onaran qui a attiré mon attention sur ce texte. La bataille de Çaldıran fut remportée par le sultan Selim I^{er} en 1514 sur le chah d'Iran.

⁴⁵ *Mecmua-i Ebüzziya*, n° 90, 1317 [1899], p. 289–293. Merci à Özgür Türesay qui m'a procuré une copie de ce texte.

⁴⁶ Je tiens ces informations de Wajda Sendesni, auteure d'une thèse à l'EHESS : *Les Jeunes Turcs en Égypte (1895–1908) : histoire politique et intellectuelle*, 2009.

Abdülhamid⁴⁷. Ils désiraient que puisse se reproduire chaque année le rassemblement de tous les Ottomans, tel qu'il s'était manifesté en juillet 1908. Dès le mois de janvier 1909, quelques semaines après avoir été réuni, le Parlement entreprit de débattre de la détermination d'une fête nationale⁴⁸. S'il est vrai que quelques députés se déclarèrent hostiles à ce projet, les uns pour des raisons religieuses, les autres par souci des finances de l'État, la grande majorité y adhéra avec enthousiasme: un tel événement ne manquerait pas de cimenter l'unité ottomane; comme à l'époque des *Tanzimat*, l'ottomanisme, ou, comme l'on disait alors «l'union des éléments» (*ittihad-i anasır*), était de nouveau à l'ordre du jour et l'on pensait que la célébration d'une fête annuelle, valable pour tous les Ottomans, favoriserait cette politique d'unité, elle «renforcerait en chaque Ottoman le principe d'ottomanisme (*Osmanlılık esası*)». «Comme en France où le 14 juillet représente le jour le plus important et le plus sacré, disait un député, il nous faut, à nous aussi, une fête nationale». Mais quel événement choisir? Certains députés proposèrent de commémorer «l'indépendance» – en fait, la fondation – de l'Empire ottoman. Un autre parlementaire suggéra le 23 décembre, date de la promulgation de la constitution ottomane en 1876⁴⁹. Finalement, la majorité de l'Assemblée se prononça en faveur du jour de la proclamation de la constitution en 1908. Hüseyin Cahid, l'initiateur du projet, insistait: «Il convient de commémorer le nouveau départ de la nation dans le monde de la liberté». Cette date marquait, pour d'autres députés, «l'époque de renouveau» (*teceddüd*), le «retour à la vie», la «re-naissance» (*iade-i hayat*) de l'Empire. L'accord s'étant fait sur ce point, une difficulté subsistait: devait-on retenir le 10/23 juillet, jour de la proclamation du rétablissement de la constitution en Macédoine, ou bien le jour suivant, 11/24 juillet, quand Abdülhamid avait cédé aux menaces des insurgés? Fallait-il commémorer la révolte en faveur de la liberté ou la volte-face du sultan? La chambre n'hésita pas: la loi promulguée au début de juillet 1909 fit du 10 juillet

⁴⁷ Cf. Nadir Özbek, *Osmanlı İmparatorluğunda Sosyal Devlet. Siyaset, İktidar ve Mesruiyet (1876-1914)*, İstanbul, İletisim yay., 2002.

⁴⁸ *Takvim-i Vekayi*, 17 Kânun-i Sani 1324, p. 6 et suiv. Cf. Nadide Özge Serin, *Festivals of "July 10" in the Young Turk era*, M.A. Thesis, Boğaziçi University, Institute of Social Sciences, 2000, chap. V.

⁴⁹ Il faut noter qu'il n'a jamais été question de faire du jour de la Conquête de Constantinople (29 mai 1453) un jour de fête nationale dans l'Empire; sans doute parce que, pour les orthodoxes, il était impossible de célébrer cet événement.

(23 juillet dans le calendrier grégorien) la fête nationale ottomane⁵⁰. Quelques jours plus tard, elle était célébrée avec éclat partout dans l'Empire⁵¹. L'Empire ottoman – Empire multinational par excellence – avait désormais « sa » fête nationale, commémoration d'un moment exceptionnel de fraternité entre les différentes communautés.

LE TEMPS DES JEUNES TURCS

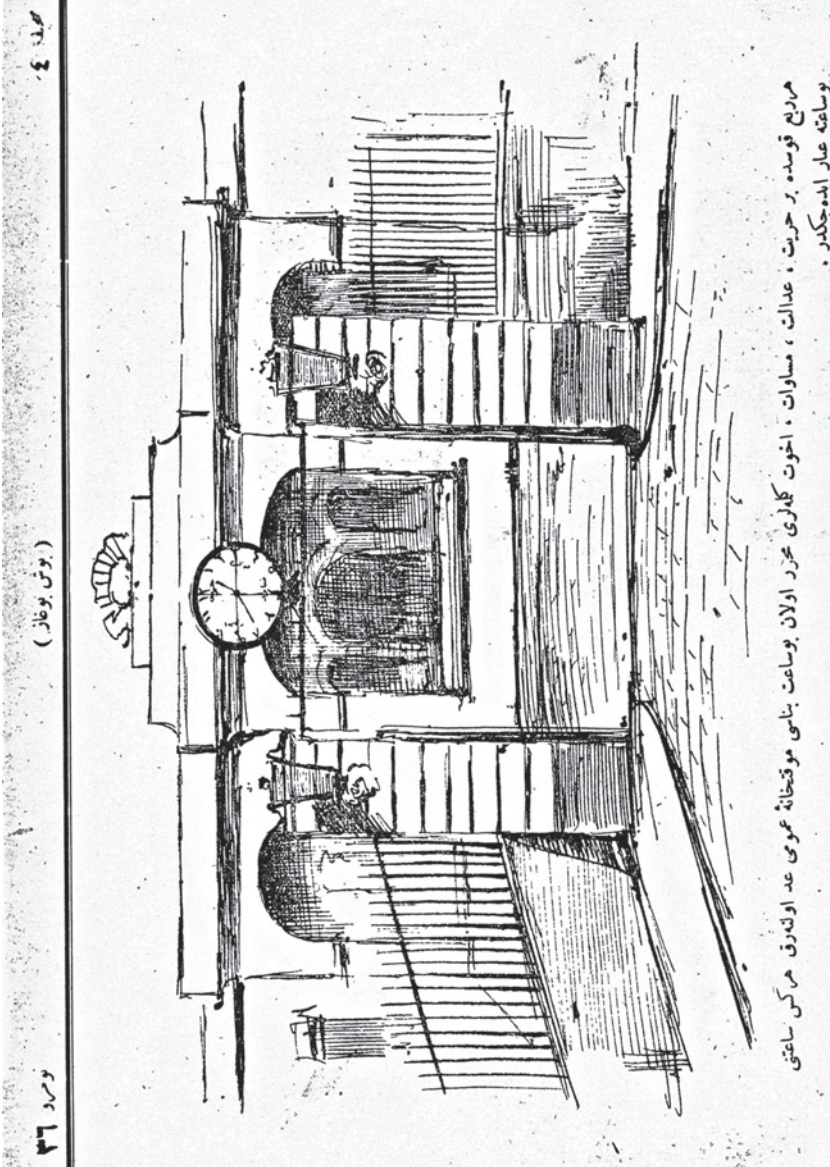
Tout en en faisant eux aussi un usage symbolique, les Jeunes Turcs eurent également la volonté de rationaliser et d'ordonner le temps. À l'époque où il était le chef de l'opposition jeune-turque à Paris, Ahmed Rıza, adepte de la pensée d'Auguste Comte, avait utilisé le calendrier positiviste dans le journal qu'il publiait en français, le *Mechveret*: le premier numéro portait la date du 1^{er} décembre 1895 (dans l'année grégorienne) et celle de Frédéric 107 dans le calendrier positiviste. Pourtant, au bout de moins d'un an, Ahmed Rıza abandonnait la référence positiviste – tout en continuant lui-même à en faire usage dans sa correspondance privée –, afin de ne pas choquer les esprits religieux. Après 1908, il n'était pas question pour les Jeunes Turcs d'aller aussi loin. Mais on vit paraître de-ci, de-là des calendriers ou des cadrans horaires d'esprit révolutionnaire, destinés à marquer l'aube des temps nouveaux; ainsi, le journal humoristique *Boşboğaz ile Güllabî* publia en décembre 1908 un dessin symbolisant l'heure nouvelle: il représentait une horloge où chaque quart d'heure correspondait à l'un des termes de la devise révolutionnaire popularisée par les Jeunes Turcs: liberté, justice, égalité, fraternité; désormais, disait la légende, chacun réglerait sa montre sur cette horloge (Ill. 5). En d'autres termes, on attendait de chaque Ottoman qu'il agisse en conformité avec ces nouveaux principes⁵².

En plus de la fête nationale, les Jeunes Turcs étaient en quête d'événements de l'histoire pouvant symboliser la grandeur de l'Empire et de son histoire. Lors de la discussion à la chambre, une autre date, on l'a vu, était venue concurrencer le rétablissement de la constitution: « l'indépendance ottomane », c'est-à-dire la fondation de l'Empire. Dès janvier 1909, quelques manifestations furent organisées à cette occasion, les

⁵⁰ *Düstur*, II Tertip, 1, p. 351; *Takvim-i Vekayi*, n° 268.

⁵¹ Voir le *Sabah*, 23 et 25 juillet 1909.

⁵² *Boşboğaz ile Güllabî*, n° 36, 1 kânun-i evvel 1324/14 décembre 1908.



Source : *Boşboğaz ile Güllübi*, n° 36, 1 Kanun-u Evvel [1324] (14 décembre 1908).

5 : L'heure jeune-turque. Sur le cadran de l'horloge sont marqués à chaque quart d'heure les principes du nouveau régime : liberté, justice, égalité, fraternité. Désormais, est-il écrit dans la légende, chacun devra régler sa montre à cette horloge consacrée comme un *muvaqqithane* public (la façade du bâtiment ressemble à celle de la Sublime Porte).

Ottomans ayant été, selon les termes d'un journal de l'époque, «privés pendant de longues années de toutes manifestations patriotiques»⁵³. La question revint à l'ordre du jour après les guerres balkaniques et le traumatisme que provoqua la perte de la plupart des territoires européens: l'association des étudiants des écoles supérieures demanda au ministre de l'Instruction d'accorder un congé aux écoles le 30 décembre 1913, jour qui correspondait selon eux «au jour glorieux de l'indépendance ottomane». Mais pour commémorer le même événement, d'autres défendaient la date du 27 janvier. Sollicitée pour décider entre ces deux dates, la Société d'histoire ottomane (*Tarih-i Osmanî Encümeni*) répondit que le 27 janvier lui paraissait correct mais qu'elle ne disposait d'aucun document faisant office de preuve⁵⁴. Malgré tout, durant la Première guerre mondiale, la date du 30 décembre continua à être considérée d'une manière non officielle comme celle de l'«indépendance ottomane» et donna lieu à quelques manifestations.

Dès le lendemain de la révolution, on prit d'autres mesures de modernisation. Par exemple dans l'armée: habitués à une discipline «à la prussienne», les jeunes officiers formés dans les écoles militaires (*mektepli*) décidèrent de supprimer les pauses pour les ablutions et les prières au cours des exercices militaires. Cependant cette mesure provoqua des réactions dans l'armée; elle rencontra la résistance des officiers sortis du rang (*alaylı*) et des hommes de troupe, dont elle heurtait les sensibilités religieuses⁵⁵. Avec d'autres mesures du même type – notamment l'obligation faite aux étudiants des médressés de passer des examens, faute de quoi ils seraient envoyés au service militaire –, cette tentative contribua à accréditer l'idée que les Jeunes Turcs étaient des adversaires de la religion, voire même des athées; elle alimenta la colère de la troupe qui devait éclater quelque temps plus tard, lors de la mutinerie du 12 avril 1909, connue en turc sous le nom de *Otuzbir mart vak'ası*.

⁵³ *Yeni Gazete*, 14 kânun-i sani 1324/27 janvier 1909.

⁵⁴ Hasan Akbayrak, «Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Millî Bayramlar», dans *Tarih ve Toplum*, VIII/43, juillet 1987, p. 31-38.

⁵⁵ M. Naim Turfan, *Rise of the Young Turks. Politics, the Military and Ottoman Collapse*, Mondres, I.B. Tauris, 2000, p. 157 et 234, note 75. Le sultan mit en garde le ministre de la Guerre contre cette mesure qui pourrait avoir des conséquences funestes parce qu'elle violait les sensibilités religieuses des soldats du rang (Ali Cevat, *İkinci Meşrutiyetin İlanı ve Otuzbir Mart Hadisesi*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1960, p. 46).

D'autre part, quelques mois après juillet 1908, on songea à mettre en route une réforme du calendrier et de l'heure. Les problèmes qui furent débattus concernaient le calendrier, la question du cadran horaire, le problème des horaires. Le mathématicien Salih Zeki proposa au ministre des finances une réforme, à la suite de quoi une commission *ad hoc* fut établie. La commission élaborait un projet de règlement qui prévoyait notamment de conserver le calendrier *hicri* pour les affaires religieuses; de remplacer le calendrier *malî* – qui ne reposait sur aucune base solide – par le calendrier solaire de base hégirienne; de placer le début de l'année au 1^{er} mars de l'année grégorienne; d'utiliser dans les bureaux de l'administration l'heure méridienne (*zevalî* ou *vasatî*) au lieu de l'heure dite *gurubî*, c'est-à-dire l'heure à la turque⁵⁶.

Cependant, les réformes tardaient. La presse ottomane se plaignait de ces lenteurs, rappelant les difficultés créées par les multiples calendriers et le double système des heures; selon elle, le gouvernement craignait les désordres auxquels aboutirait un changement du calendrier. La presse satirique, qui se mit à fleurir au lendemain de la révolution de 1908, ne manqua pas de tirer parti des situations cocasses engendrées par de telles confusions (Ill. 6). Dans un dessin du *Kalem*, on voyait deux députés consultant leur montre à la porte de la chambre: l'un sortait en constatant qu'il était l'heure de partir, et l'autre arrivait en rendant grâce de ne pas être en retard pour la séance parlementaire...⁵⁷ (Ill. 7)

La question de l'heure fut abordée par les députés sous un angle particulier: il s'agissait pour eux de déterminer le système d'heure qu'ils allaient suivre pour leur propre horaire de travail: fallait-il qu'ils continuent à le fixer d'après l'heure à la turque (*gurubî saat*), avec l'inconvénient de devoir le modifier fréquemment en cours d'année, ou bien devaient-ils adopter l'heure médiane (*zevalî* ou *vasatî saat*), équivalente à l'heure *alafranga*⁵⁸? Aucune décision ne fut prise, mais la discussion avait donné lieu à des débats passionnés. Dans le *Tanin* du 13 juin 1909, Hüseyin Cahid décrivait avec ironie «la bataille de l'heure» (*saat kavgası*):

⁵⁶ Salih Zeki, «Tarih ve Takvim Meselesi», *Resimli Kitab*, Kânun-i Sani 1324 (janvier 1909), p. 402–405. Sur l'auteur, cf. le numéro spécial de la revue *Osmanlı Bilim Araştırmaları*, VII/1, 2005.

⁵⁷ *Kalem*, n° 40, 17 juin 1909.

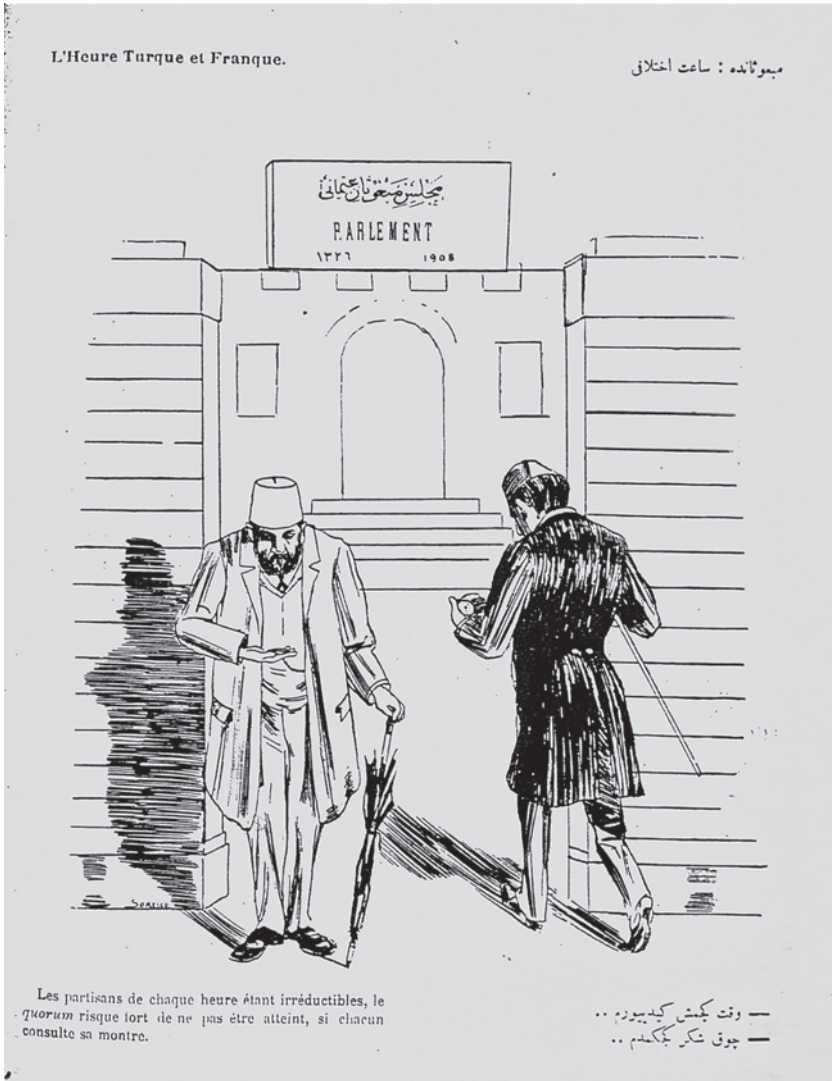
⁵⁸ *Takvim-i Vekayi*, 10 haziran 1325/23 juin 1909.



— چورباچی بریه وقتنیز نرهبه ؟ . . زوالی ساعت هنوز بش . . دها چالیشه جن درت ساعت وار . .
 — سن او ساعته بقمه . . دیدیک کی او زوالی ساعت .
 — بی چاره ! . زوالی سنک که نام چالیشه جن زمانده اویکه کیدیورسک .

Source: *Karagöz*, n° 252, 10 Teşrin-i Sani 1326 (23 novembre 1910).

6: La confusion des heures. Karagöz s'adresse à un chrétien (*çorbacı*): il lui montre l'horloge à droite (elle indique l'heure à la franque); « Il te reste encore quatre heures à travailler [c'est-à-dire jusqu'à ce que le soleil se couche] », lui dit-il. Le chrétien, lui, désigne le cadran de gauche qui marque l'heure à la turque: celle-ci indiquant presque 12 heures, la fin de la journée approche, il est temps de rentrer chez soi. Il y a en outre dans ce dessin un jeu de mots: le personnage du chrétien confond *zevalî saat* (heure méridienne, c'est-à-dire à la franque) avec *zavallî* (pauvre, malheureux); Karagöz le reprend: « C'est toi le malheureux! ». Il y a là aussi une ironie à l'égard des non musulmans qui ne prononcent pas parfaitement le turc.



Source: *Kalem*, n° 40, 17 juin 1909.

7: Confusion des heures à la Chambre. Caricature publiée en juin 1909, au moment du débat mouvementé sur l'heure à la Chambre des députés.

La vague de chaleur qui dure depuis quelques jours a tourné hier à l'orage. Pour un peu, il aurait plu des coups de poing. Au fait, j'oublie de dire que cette tempête s'est déclenchée à la Chambre des députés. Depuis que celle-ci s'est réunie, on n'avait jamais vu un tel tapage. Mais la question qui a donné lieu à ce tumulte, la question qui a été considérée par les députés comme plus grave que l'attitude despotique de Kâmil pacha ou que les tentatives contre la Constitution, savez-vous ce qu'elle est? Je vous le donne en mille. La décentralisation? Les écoles? L'instruction? La question des églises? Pas du tout. Quelque chose de beaucoup, beaucoup plus important: l'heure! Et surtout, n'allez pas croire que je plaisante: ce qui a transformé hier la chambre des députés en un vrai champ de foire, c'était un différend sur l'heure. L'un de nos députés désireux que l'on mette davantage d'ordre dans le travail de la Chambre avait fait une proposition qui lui paraissait innocente: il proposait que soit adoptée l'heure « méridienne ». Quoi? L'heure « méridienne », vraiment? Mon Dieu, quel chahut! Tous les réveils du monde entier ne feraient pas autant de bruit en sonnant en même temps! Il faut croire que cette question était capitale, au point que même des députés qui ne comprenaient pas bien le turc criaient: « C'est contraire à la charia »!⁵⁹

Et Hüseyin Cahid de revenir sur cette scène une vingtaine d'années plus tard dans ses Souvenirs:

La proposition venait de Rıza Tevfik. L'idée d'abandonner l'heure canonique (*ezanî saat*) et d'adopter l'heure « méridienne » – celle que nous utilisons actuellement – avait provoqué un vrai tumulte à la chambre. Les yeux fous, la barbe en bataille, le poing levé, les députés criaient à tue-tête. Un fanatisme sauvage, venu de la nuit des temps, avait envahi la Chambre: surtout rien de contraire à la charia! Ces honorables députés, occupant les rangs de la Chambre, responsables des destinées de la nation turque n'étaient pas différents de ces écervelés qui avaient envahi les rues lors du 31 mars [12 avril 1909], sous le coup d'un fanatisme aveugle. Voilà les esprits qui allaient gouverner le pays, voilà les gens qui devaient comprendre les tours et les détours de la politique. Les voilà, les hommes qui allaient sauver la patrie!⁶⁰

La question de l'heure et du calendrier fut discutée à nouveau au Sénat en mars 1910, à la suite d'une proposition de Ghazi Ahmed Muhtar pacha⁶¹. Celui-ci exprima le vœu que les *muvakkithane* (petits observatoires près des mosquées), en dehors de l'heure *alaturca*, fournissent

⁵⁹ Hüseyin Cahid, « Saat Kavgası », *Tanin*, 31 mai 1325 [13 juin 1909].

⁶⁰ *Tanin*, 31 mai 1325/13 juin 1909, cité dans Hüseyin Cahit Yağcı, *On yılın hikâyesi*, dans *Yedi Gün*, n° 175, 15 juillet 1936, p. 21.

⁶¹ H. Aliyar Demirci, *İkinci Meşrutiyet'te Âyan Meclisi 1908–1912*, Istanbul, Bilgi Üniversitesi yay., 2006, p. 247 et suiv.

également l'heure « méridienne » (*zevali* ou *vasati*). Mais les sénateurs se montrèrent réticents : il était risqué de toucher à ces sujets, disaient-ils ; la population n'allait pas s'adapter à ce changement ; cela provoquerait des confusions, par exemple sur l'heure de l'*iftar* pendant le mois de ramadan. La proposition de Ghazi Muhtar pacha resta finalement lettre morte.

La seule avancée de l'époque des Jeunes Turcs concerna la participation de l'État ottoman à la Conférence internationale sur l'heure de Paris en 1913 qui décida la création du Bureau international de l'heure à Paris et l'adoption du méridien de Greenwich pour régler l'heure universelle. Le rapport de la commission ottomane recommandait de se conformer à cette heure pour faciliter non seulement les relations internationales, mais aussi les relations intérieures de l'Empire, le télégraphe, la poste, la navigation maritime et les chemins de fer. Pour le reste, il fallut attendre la Première Guerre mondiale pour qu'une importante réforme aboutisse dans le domaine du calendrier⁶². En 1916, un premier débat eut lieu au Parlement qui n'aboutit pas. À la demande de Talat pacha, alors grand vizir, l'affaire fut à nouveau portée devant la Chambre et le Sénat au début de 1917⁶³. Trois questions y furent débattues : le décalage entre le calendrier *malî* (de type julien) et le calendrier grégorien, décalage qui était alors de 13 jours ; la fixation du début de l'année – le 1^{er} janvier ou le 1^{er} mars, comme c'était le cas ; la détermination de la base du calendrier (base hégirienne ou chrétienne?). Le premier point, la suppression des 13 jours de décalage, fit pratiquement l'unanimité parmi les députés. Le calendrier *malî*, disaient-ils, est « faux » (*çürük*), il « n'a aucune valeur, ni religieuse, ni financière, ni scientifique » ; puisqu'il partait d'une erreur (*hata*), la raison (*akl*) et la logique (*mantık*) voulaient qu'elle fût corrigée⁶⁴. L'un des députés prit l'exemple des Bulgares qui, bien qu'orthodoxes, avaient décidé d'adopter l'année grégorienne⁶⁵.

⁶² Cf. Jean Deny, « L'adoption du calendrier grégorien en Turquie », *revue du Monde Musulman*, vol. XLIII, février 1921, p. 46–53.

⁶³ *Mebusan-i Millî Zabıt Ceridesi* [MMZC], 1332 [1917], 3^{ème} session, 31^e séance, p. 399–406, 411–415 ; 39^e séance, p. 530–536. Je n'ai pas pu me procurer les débats qui eurent lieu au Sénat.

⁶⁴ Un tel jugement sur le calendrier *malî* repose sur le fait que, dans ce système, l'année « contrevient à la règle élémentaire d'après laquelle on ne saurait additionner deux nombres d'une espèce différente : elle représente, en effet, la somme de 1255 années lunaires et d'un certain nombre d'années solaires » (Jean Deny, *op. cit.*, p. 51–52).

⁶⁵ MMZC, p. 404.

Concernant le commencement de l'année, les députés se refusèrent à adopter le 1^{er} janvier, et il fut maintenu au 1^{er} mars. Quant à la question du millésime, elle fut longuement débattue: considérant que l'année 1333 n'avait aucun fondement (*esassız*), un député, Zülfü bey, proposa d'adopter le millésime grégorien, c'est-à-dire 1917: après tout, remarquait-il, cette année repose sur la naissance d'un prophète reconnu par l'islam, donc son adoption ne devrait pas poser de problème sur le plan religieux. Allant dans le même sens, İsmail Hakki, représentant d'Isparta, rappelait que le but de cette réforme était de supprimer les obstacles dans les relations et les communications avec le monde occidental. « Nous nous imaginons, ajoutait-il, qu'adopter le calendrier occidental, c'est adopter le calendrier de la chrétienté (...) Mais cela fait longtemps que le calendrier occidental n'est plus limité à la seule chrétienté: le Japon, qui n'est pas chrétien, l'Afrique, de nombreuses nations musulmanes d'Asie calquent leur calendrier sur le calendrier *miladi*. (...) L'adopter, c'est un besoin et une nécessité (*hacet ve zaruret*) ». D'autres proposèrent d'utiliser les deux millésimes: on écrirait conjointement 1333/1917. Un député, Azmi bey, s'opposa fermement à l'adoption du millésime grégorien. Nous n'avons rien à voir avec celui-ci, disait-il; l'adopter serait criminel (*cerim*) à l'égard de notre sentiment national. « Lorsque j'utilise ici le mot de nation, ajouta-t-il, je veux dire la nationalité dans le sens de la nation islamique. Qu'une nation accepte d'abandonner petit à petit ses traditions, et un beau jour, elle s'en dépouillera complètement » déclara-t-il sous les applaudissements.

Finalement, la loi du 21 février 1917 ne retint que la suppression du décalage de 13 jours entre les deux systèmes calendaires⁶⁶. Elle déclarait que l'État ottoman adoptait, pour les affaires administratives, le calendrier « occidental », tout en maintenant le début de l'année au 1^{er} mars et le millésime lunaire du calendrier financier. Le résultat était de « caler » le calendrier *malî* (de type julien) sur le calendrier grégorien; en conséquence, treize jours étaient « sautés », le 16 *şubat* (février) 1332 devenant le 1^{er} mars 1333, équivalant au 1^{er} mars de l'année grégorienne 1917. Tout en regrettant que l'on n'ait pas adopté finalement le millésime chrétien « qui a l'avantage d'être employé par tous les pays de la civilisation moderne », le grand turcologue français Jean Deny saluait cette réforme réalisée pendant la guerre par les Turcs: « Ils ont

⁶⁶ *Takvim-i Vekayi*, 10 subat 1332 [23 février 1917].

abandonné définitivement le calendrier julien ou vieux style (...) Le calendrier grégorien pénètre ainsi dans le monde musulman»⁶⁷.

DU TEMPS OTTOMAN AU TEMPS RÉPUBLICAIN

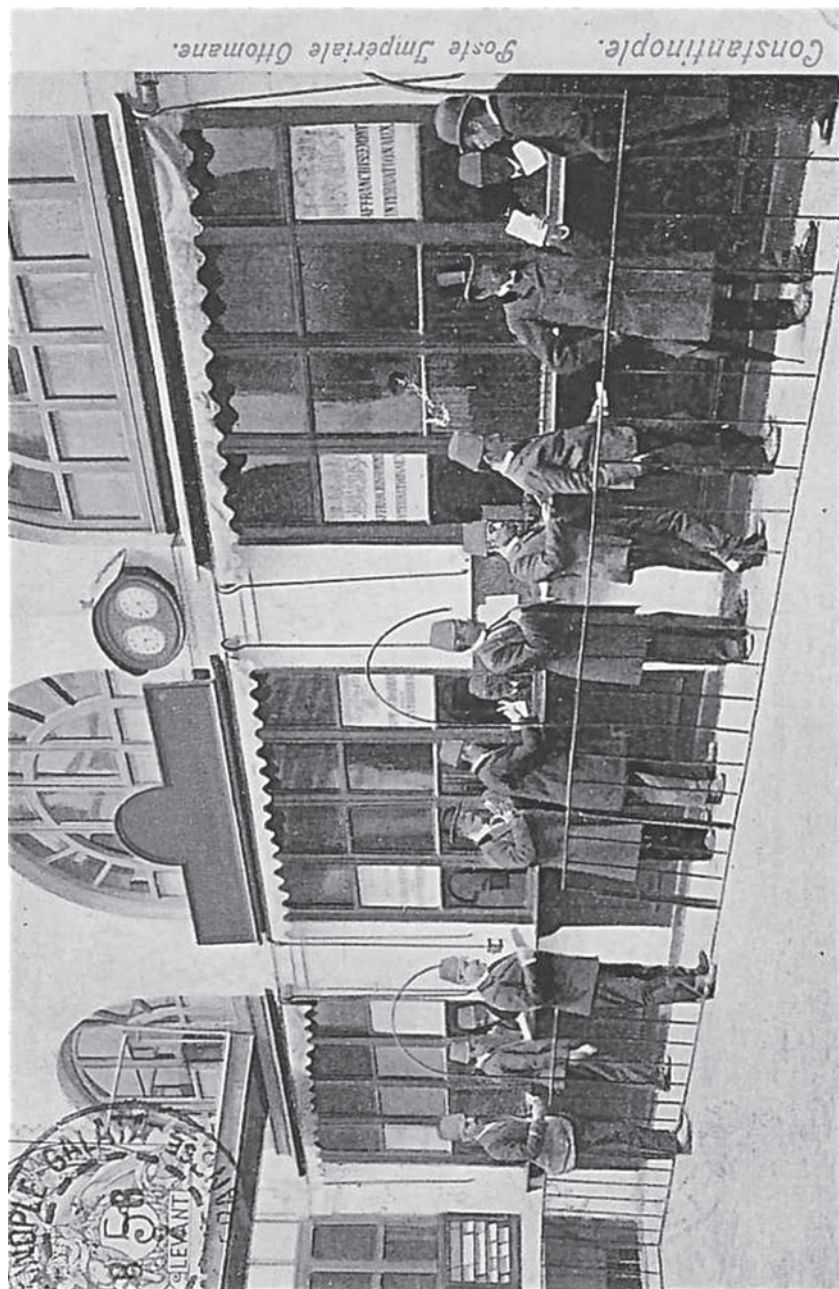
Quel bilan peut-on dresser des changements concernant le temps à la fin de l'Empire? Mis à part ce pas important réalisé avec la réforme de 1917, les changements introduits dans ce domaine étaient restés somme toute limités. Cependant, en l'espace d'un demi-siècle, la conception du temps avait profondément changé chez les Ottomans.

Les questions de calendrier, d'horaires, de calcul de l'heure, de datation des fêtes, avaient été largement débattues à la chambre, dans les journaux et dans l'opinion publique. Même réformé par les Jeunes Turcs, le système calendaire restait spécifique, mais l'habitude s'était développée d'utiliser concurremment plusieurs calendriers, y compris le millésime du calendrier «occidental»⁶⁸. Nombre de bâtiments publics, notamment les bureaux de poste, les grandes écoles, et même le Parlement ottoman, comportaient désormais côte à côte deux horloges affichant l'une l'heure à la turque et l'autre l'heure à la franque⁶⁹ (Ill. 8). La presse quotidienne joua un grand rôle dans cette question de la datation: la plupart des journaux portaient la date des divers calendriers en cours: prenons le numéro 1904 du *Sabah*: il fournit trois dates pour cette journée: 28 *cemaziülevvel* 1312 (calendrier de l'hégire), 15 *teşrin-i sani* 310 [1310] (dans le calendrier rumî) et 28 *teşrin-i sani-i efrencî* 94 [1894] (calendrier grégorien). Vingt ans plus tard, le même journal continue à utiliser les trois mêmes systèmes de datation: son numéro 9182 est daté du 23 *cemaziülevvel* 1333 (calendrier de l'hégire), du 26 mart 1331 (calendrier julien rumî), et du 8 *nisan-i efrencî* 1915 (8 avril du calendrier grégorien). Après la réforme de 1917, trois dates sont toujours indiquées, mais cette fois-ci, le quantième du nouveau calendrier coïncidait avec celui du calendrier grégorien: ainsi, le numéro daté du 26 avril 1917, portait-il aussi la date du 26 avril 1333

⁶⁷ Jean Deny, «L'adoption du calendrier grégorien en Turquie», *Revue du monde musulman*, vol. XLIII, fév. 1921, p. 46-53.

⁶⁸ À noter en 1923, le juge de l'un des Tribunaux de l'indépendance (*İstiklâl Mahkemeleri*) s'emportait contre un prévenu qui utilisait une date *miladî*. Cf. Şevket Süreyya Aydemir, *Suyu Arayan Adam*, Ankara, Remzi Kitabevi, 1960, p. 411-412.

⁶⁹ Pour le Parlement, cf. G. Jäschke, *Der Islam in der neuen Türkei*, vol. 1, 1951, p. 48.



Source: Carte postale, vers 1900

8 : À la Grande Poste d'Istanbul. Notez les deux cadrans au dessus des guichets indiquant les deux types d'heures.

(ainsi que celle de l'hégire, 4 *receb* 1335). Dans les administrations et dans les compagnies de chemins de fer ou de navigation, on utilisait de plus en plus l'heure européenne. Comme en Prusse, les chemins de fer dans l'Empire avaient agi, « comme une grande horloge nationale »⁷⁰. Dans son édition de 1912, le guide touristique Joanne, *De Paris à Constantinople*, se félicitait de ce que l'usage de l'heure à la franque ait nettement progressé: « Il en est résulté, notait-il avec satisfaction, une grande simplification pour les voyages », mais il fournissait malgré tout un tableau de concordance entre les deux types d'heures pour le voyageur, car, disait-il, l'heure à la *turque* continue à être employée dans les établissements religieux et par « de nombreux attardés »...⁷¹ À la veille de la Première guerre mondiale, en Anatolie orientale, les missionnaires américains de l'Anatolia College de Merzifon fournissaient aux élèves des systèmes de correspondance entre les deux types d'heures⁷² (Ill. 9). La première phase dans les réformes concernant le temps consistait donc à faire vivre côte à côte, à faire cohabiter l'ancien système et le nouveau.

On continua donc dans l'Empire à utiliser deux systèmes horaires différents, selon les administrations ou les entreprises. Cependant cette situation n'était pas sans poser de sérieux problèmes. Le gouvernement s'inquiéta des risques de confusion que cela comportait pour l'armée: en avril 1912, une circulaire du ministère de l'Intérieur en rappelait les inconvénients en temps de paix et les dangers en temps de guerre et recommandait d'utiliser uniquement l'heure moyenne (*vasatî*); de toute façon, expliquait le document, celle-ci se combinait aisément avec l'heure des prières; le maintien de la situation, ajoutait-il, pourrait être très dangereux en cas de mobilisation générale. Une autre circulaire de 1914, valable celle-ci pour l'administration civile, demandait l'abandon de l'heure à la turque, responsable de nombreuses erreurs dans les communications importantes et urgentes⁷³.

Pourtant, même s'il n'y eut pas de réforme décisive, en dehors de celle de 1917, depuis les *Tanzimat*, une masse de publications en rapport avec le temps avait fait son apparition: annuaires, almanachs,

⁷⁰ Cité par Gerhard Dohrn-van Dossun, *Histoire de l'heure*, op. cit., p. 364.

⁷¹ *Guide Joanne de Paris à Constantinople*, Paris, 1912, p. LXVIII, 184-185.

⁷² Document fourni par Haik Der Haroutiounian, que je remercie. Il est extrait de l'agenda scolaire de l'Anatolia College de Merzifon, que l'on remettait à chaque élève à son entrée à l'école. Il s'agit ici de l'agenda pour 1913-1914.

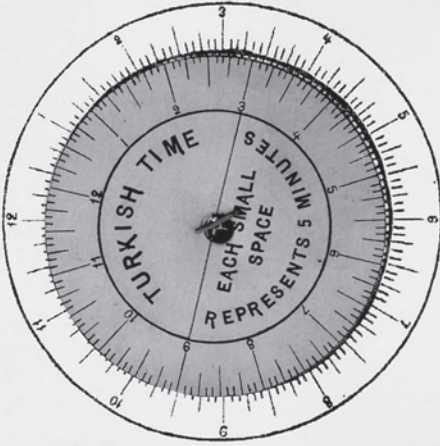
⁷³ *İstanbul*, n° 51, oct. 2004, dossier « Zaman içinde İstanbul », p. 124.

Turkish Noon Time
for each 5 days of the month

Date	Jan.	Feb.	Mar.	Apr.	May	June
N. St.	h. m.	h. m.	h. m.	h. m.	h. m.	h. m.
1--	7.10	6.35	6. --	5.25	4.55	4.25
5--	7.05	6.30	5.55	5.20	4.50	4.25
10--	7. --	6.20	5.45	5.15	4.45	4.20
15--	6.55	6.15	5.40	5.10	4.40	4.20
20--	6.50	6.10	5.35	5.05	4.35	4.20
25--	6.45	6.05	5.30	5. --	4.30	4.20

Date	July	August	Sept.	Oct.	Nov.	Dec.
N. St.	h. m.	h. m.	h. m.	h. m.	h. m.	h. m.
1--	4.20	4.45	5.30	6.20	7.05	7.25
5--	4.20	4.50	5.35	6.30	7.10	7.25
10--	4.25	4.55	5.45	6.35	7.10	7.20
15--	4.25	5. --	5.55	6.45	7.15	7.20
20--	4.30	5.10	6. --	6.50	7.20	7.20
25--	4.35	5.20	6.10	6.55	7.20	7.15

EUROPEAN TIME



DIRECTIONS

To find the European time corresponding to Turkish time and vice versa bring the Turkish noon hour* on the revolving disk under the 12 o'clock mark of the European time on the stationary disk and read off the hour wanted.

*See opposite page.

9: Le calcul des heures : page extraite d'un almanach remis aux élèves arméniens de l'Anatolia College de Merzifon, 1913-1914 (Je dois ce document à l'amabilité de M. Haik Der Haroutiounian que je remercie).

calendriers, pour ne rien dire des *salname*, ceux de l'État central et ou ceux des provinces, étaient remplis d'indications chronologiques et de repères temporels. À l'école ou au bureau, l'Ottoman était désormais enserré dans la contrainte des horaires et des emplois du temps. Du reste, dans la même période, l'établissement du télégraphe, les bateaux à vapeur, les tramways, les chemins de fer, avec leurs ambitions d'exactitude, ont fini par transformer peu à peu le rapport au temps, au moins pour les habitants des grandes villes ottomanes. L'Ottoman avait de plus en plus besoin d'une montre, non seulement comme auparavant par goût de l'ostentation, mais désormais par nécessité et, justement, celles-ci étaient devenues moins chères sur le marché. Il est significatif que dans les inventaires après décès, la montre ait été parfois l'unique objet de valeur possédé par les défunts, comme si c'était, en quelque sorte, le premier luxe que l'on pouvait s'offrir; l'histoire de Midhat pacha vendant sa montre en or pour pouvoir se rendre à Bagdad comme gouverneur est peut-être une légende, mais le fait que le père de la Constitution ottomane ait possédé une montre ne l'est sûrement pas. Au fil des temps, l'Ottoman n'était plus cet être oisif cher aux voyageurs européens et aux peintres orientalistes. Il était devenu, tout au moins l'homme des villes, un homme pressé.

Quelques faits suffiront à en rendre compte. Face aux moyens modernes de transport et de communication qui s'implantèrent dans l'Empire tout au long du XIX^e siècle, la presse satirique ottomane, florissante entre 1870 et 1877, puis après 1908, adopta une attitude ambivalente à l'égard de ces progrès; elle leur était très largement favorable, mais elle ne manquait pas de se moquer de la lenteur et de l'irrégularité de ces nouveaux modes de locomotion censés apporter la vitesse et la ponctualité: sous la plume des caricaturistes, les bateaux à vapeur se révélaient plus lents que les caïques, et les locomotives étaient dépassées par les chevaux⁷⁴! Un dessin datant de 1908 montrait une échelle du Bosphore sur laquelle les passagers avaient installé un café afin, précisait la légende, «d'apaiser leur soif de l'attente» des *vapur*⁷⁵! En somme, sous l'influence de ces innovations, les Ottomans – tout au moins les habitants des grandes villes – avaient appris à connaître la valeur du temps. Une anecdote va dans le même sens.

⁷⁴ Cf. F. Geogon, *Des Ottomans aux Turcs*, Istanbul, Editions Isis, 1995, p. 297–312.

⁷⁵ Voir du même, *Sous le signe des réformes*, Istanbul, Editions Isis, 2009, p. 269.

Dans les dernières années du XIX^e siècle, après la défaite des troupes italiennes en Ethiopie à la bataille de l'Adoua, le sultan Abdülhamid envoya une ambassade auprès du Négus Ménélik. À la tête de l'ambassade, Sadık el-Müeyyed, de la famille des Azimzade, traversa l'Afrique orientale de Djibouti à Addis Abbeba ; investi d'une mission officielle, il était pressé d'accomplir son devoir ; aussi encourageait-il sans cesse ses compagnons à se hâter ; il remarquait que parmi eux, les Galla – qui étaient employés comme porteurs –, étaient fort réticents à se presser : « Ils n'ont pas, note-t-il dans son récit d'ambassade, la plus petite idée de ce que le temps veut dire. Lorsque je leur disais de se hâter, ils me riaient au nez ». Et plus loin : « Ils s'étonnaient de notre hâte. Ici, le temps n'a aucune valeur »⁷⁶. Une réflexion qui aurait pu venir tout aussi bien sous la plume d'un administrateur colonial français ou anglais : elle est significative du changement intervenu dans la conception du temps parmi les serviteurs de l'État ottoman à la fin du XIX^e siècle.

Avec l'établissement de la République turque et la fondation de l'État turc par Mustafa Kemal, les questions relatives au temps vont se poser dans un contexte désormais très différent. Au lieu d'un Empire multinational, aux traditions les plus diverses, c'est un État national qui est mis sur pied, un État turc, dans lequel les non musulmans ne constituent plus qu'une petite minorité. Mustafa Kemal veut aller plus loin dans les réformes en modernisant tambour battant la Turquie et en la laïcisant. Il n'est pas question que les problèmes relatifs au temps restent à l'écart de ce processus de réformes. La République kémaliste va se pencher sur le problème du temps et ses différents aspects.

Et d'abord, la question du calendrier. La loi du 26 décembre 1925 établit définitivement le « calendrier international » (*beynelmilel takvim*) – il est à noter qu'il n'est plus qualifié d'occidental » (comme il l'était dans la réforme des Jeunes Turcs en 1917) ; le début de l'année est fixé au 1^{er} janvier et le millésime de l'année grégorienne est adopté. En conséquence, le jour suivant le 31 décembre 1341 (1925) serait le 1^{er} janvier 1926. Dans son article 3, la loi déclarait que le calendrier de l'hégire restait, comme par le passé, en vigueur pour les « affaires privées » (*ahval-i mahsuse*) – d'une manière significative la loi ne parlait pas d'affaires « religieuses ». Elle indiquait par ailleurs que la détermination

⁷⁶ Azimzade Sadık el-Müeyyed, *Habeşistan Seyahatnamesi*, Istanbul, İkdâm Matbaası, 1322 [1897], p. 107, 189 et 363.

du début des mois de l'année hégirienne serait désormais l'affaire de l'Observatoire d'Istanbul – au lieu d'être laissée à l'observation directe du croissant de lune. Pour la première fois en 1927, le premier jour du ramadan fut fixé par le calcul astronomique et ainsi, connu d'une manière certaine à l'avance.

Le même jour était votée une autre loi qui adoptait définitivement l'heure à la franque. Elle fixait le commencement du jour à minuit et utilisait le décompte des heures de 1 à 24. La discussion de la loi à la Chambre porta surtout sur la question des fuseaux horaires: fallait-il adopter en Turquie, comme en Russie ou aux États-Unis, plusieurs heures – en l'occurrence deux heures, une heure occidentale et une heure orientale? Ou bien appliquer une heure identique à tout le territoire de la République, celle qui était déterminée par la position du méridien de 30° de longitude est, passant dans les environs d'Izmit, dans la Turquie de l'Ouest? Finalement, pour des considérations d'unité nationale, de commodité pour les transports publics et pour des raisons militaires, il fut décidé qu'une seule et même heure serait utilisée sur tout le territoire de la Turquie.

L'aspect le plus révélateur concerne la question de la détermination des fêtes et des jours de congé. C'est celui, en effet, qui donna lieu aux débats les plus passionnés. D'abord, le problème du jour de congé hebdomadaire. La République avait d'abord reconnu officiellement aux travailleurs le droit à un congé hebdomadaire. Mais quel jour de la semaine devait tomber ce congé? Le vendredi, jour consacré des musulmans, ou le dimanche, jour adopté par l'Occident chrétien et devenu, pour ainsi dire le jour de congé «international»⁷⁷? L'assemblée d'Ankara s'était d'abord prononcée, en 1924, pour le vendredi, mais dans les entreprises – notamment les entreprises étrangères – l'habitude se renforça de chômer le dimanche⁷⁸. La Chambre de commerce d'Istanbul y était favorable. De même, la question des fêtes: quelles seraient les fêtes officielles du nouvel État? Que deviendraient les anciennes fêtes d'avant la République? Quelle place serait réservée aux fêtes religieuses? La Grande Assemblée nationale de Turquie décida que le jour de sa première réunion, le 23 avril 1920, serait célébré comme jour de fête nationale. Après la création de la République de Turquie par Mustafa Kemal le 29 octobre 1923, c'est cet événement

⁷⁷ Cf. Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyet'inde Tek-Parti Yönetimi'nin Kurulması (1923-1931)*, Ankara, Yurt yay., 1981, p. 226.

⁷⁸ Cf. *Cumhuriyet*, 9 août 1927.

« fondateur » qui devint le jour de la « fête nationale ». Le 23 juillet cessa alors d'être un jour férié, mais il continua à être commémoré, plus ou moins officiellement, jusqu'au début des années 1930, sous le nom de « fête de la liberté » (*Hürriyet Bayramı*). Ainsi à l'occasion de cette fête en 1930, le *Vakit* écrivait qu'il était normal de commémorer « une révolution entreprise avec des desseins purs contre la monarchie absolue », même si elle pouvait paraître de moindre importance au regard des progrès récents de la Turquie⁷⁹.

La question des fêtes religieuses donna lieu à de vifs débats dans la presse au début des années 1930, dans un contexte rendu difficile par les effets de la crise de 1929, l'épisode de l'éphémère Parti libéral (août-novembre 1930) et l'insurrection de Menemen (décembre 1930) qui révélèrent de profonds mécontentements dans la population turque, pouvant prendre éventuellement une coloration religieuse. C'est dans cette atmosphère troublée qu'en février 1931, à l'occasion de la fête de clôture du ramadan (*Şeker Bayramı*), on débattit dans la presse de la question des fêtes religieuses. Un article du *Hakimiyet-i Milliye* s'étonnait de ce que les parlementaires prennent trois jours de congé à l'occasion d'une fête religieuse ; et il posait la question : « Est-ce normal dans un régime laïc ? ». Un peu plus tard, dans le *Cumhuriyet*, l'écrivain Yakub Kadri [Karaosmanoğlu] renchérisait : il s'opposait à ce que la République laïque ferme ses bureaux pendant les fêtes religieuses. Quelques jours auparavant, dans le même journal, l'éditorialiste Yunus Nadi avait défendu une position inverse : il se félicitait du fait que la fête du *Şeker Bayramı* soit célébrée sous le régime républicain : cela prouve, disait-il, que si l'État est laïc, il n'est pas athée et il tolère les religions ; la République laïque n'est pas ennemie de la foi ni de la religion, poursuivait-il ; elle laisse les citoyens pratiquer leur foi et leur croyance en toute liberté. Il est normal que les parlementaires et les fonctionnaires, qui sont pour la plupart musulmans, puissent passer la fête du *Bayram* « parmi les membres de leur famille » ; le laïcisme, concluait-il, c'est une « mentalité bienveillante » qui permet aux populations de « pratiquer leur religion dans le calme et la paix absolus ».

La loi de 1935 sur la fête nationale et les jours de congé mit un point final à ces hésitations et à ces discussions⁸⁰. Elle comportait trois dispositions principales : la première concernait la fête nationale, le jour de

⁷⁹ *Vakit*, 24 juillet 1930, cité par Mete Tunçay, *op. cit.*, p. 227.

⁸⁰ *TBMM Kavanın Mecmuası*, t. 15, Ankara, 1935, p. 411 (texte de la loi) ; *TBMM Zabıt Ceridesi*, V^e session, vol. 3, 1935, p. 115, 238, 302–304 (débats à la Chambre).

la proclamation de la République le 29 octobre. L'article 2 énumérait ensuite les jours fériés: le 23 avril (fête de la souveraineté nationale), le 1^{er} mai (fête du printemps), le 30 août (fête de la victoire contre les Grecs); elle reconnaissait trois jours de congé pour la petite fête (*Şeker Bayramı*) et quatre jours pour la fête du Sacrifice (*Kurban bayramı*); et enfin le 1^{er} janvier, jour de l'an. Le troisième article fixait le jour de repos hebdomadaire au dimanche.

Cette loi est intéressante parce que, à travers cette question hautement symbolique de la détermination des fêtes et des jours fériés, elle résume bien la synthèse réalisée par les réformes kémalistes. Elle est d'abord l'expression du nationalisme du nouvel État en instituant la commémoration d'événements politiques et militaires fondateurs et récents (réunion de l'Assemblée nationale, victoire contre les Grecs, fondation de la République). Elle exprime aussi la volonté de faire partie de la « civilisation », de s'intégrer sur le plan international, en reconnaissant le 1^{er} janvier comme jour férié, et en adoptant le dimanche comme jour de repos hebdomadaire. En même temps, et c'est là un aspect trop souvent ignoré, elle reconnaissait les deux principales fêtes religieuses de l'islam, tenant compte ainsi des croyances et des traditions populaires. Et finalement, aboutissant à un compromis, comme dans tous les États occidentaux où fêtes séculières et fêtes religieuses cohabitaient depuis longtemps dans le calendrier.

Mises à part les fêtes républicaines, cette loi ne faisait qu'officialiser certaines pratiques plus ou moins répandues. Par exemple, le 1^{er} janvier, fêté sous l'Empire par les communautés chrétiennes, était parfois célébré – alors que les 1ers jours des autres calendriers (le 1^{er} muharrem ou le 1^{er} mars) ne comportaient pas de signification religieuse⁸¹. Les fêtes religieuses étaient acceptées, à la condition qu'elles se déroulent dans un cadre privé. C'était bien ce qu'exprimait le *Cumhuriyet* dans un article de 1926, lorsqu'il évoquait « le charme discret » du *Bayram* désormais célébré en famille⁸². Quant à l'adoption du dimanche comme jour de repos hebdomadaire, il était depuis longtemps en concurrence avec le vendredi; en tout cas, la mesure fut bien accueillie

⁸¹ Gökhan Akçura, « Yılbaşdır bunun Adı », *Toplumsal Tarih*, 132, déc. 2004, p. 32–37. Le 1^{er} muharrem ne comporte pas de signification particulière en islam. Le 1^{er} mars était important du point de vue financier, mais ne donnait pas lieu à un jour de congé ni à des célébrations générales (hormis le sacrifice d'un mouton à Balıkhane et la récitation de prières).

⁸² *Cumhuriyet*, 15 avril 1926.

par les milieux d'affaires: le *Cumhuriyet*, tout en rappelant qu'Istanbul n'était plus la capitale mais restait le centre économique du pays, se réjouissait: «En effet, soulignait le journal, le tort causé au commerce de notre ville par le repos du vendredi était immense»⁸³.

CONCLUSION

Ce survol du processus d'un siècle concernant le temps permet de faire un certain nombre de constats. En un siècle se produit dans l'Empire ottoman et dans la Turquie kémaliste le phénomène que David S. Landes appelait, dans un autre contexte, le passage d'une «obéissance au temps à une discipline du temps»⁸⁴.

Ainsi était mis un point final à près d'un siècle de tentatives et de mesures prises par l'État ottoman puis par la République pour transformer l'outillage temporel du pays. On constate qu'il y a, sur environ un siècle, une tendance générale qui se dessine vers l'adoption d'un système temporel «international». La Turquie a fini par rejoindre le peloton des États occidentaux, fonctionnant sur le modèle du calendrier grégorien et sur le système horaire de 24 heures, utilisant le référent du méridien de Greenwich, etc. À côté du système temporel de l'État, il subsiste un calendrier à caractère religieux, pour la prière et les fêtes, mais la Turquie ne constitue en aucune façon une exception sur ce point: on peut même dire qu'il s'agit-là de la règle générale; pratiquement partout dans le monde, à côté des fêtes à caractère étatique subsistent des calendriers religieux avec leurs offices et leurs fêtes – y compris des fêtes mobiles, comme la Pâque chrétienne ou les fêtes juives.

Depuis le début des *Tanzimat*, les questions relatives au temps, le calendrier, les horaires, les emplois du temps, le calcul des heures dans la journée, les heures de travail journalier, la détermination des fêtes, tous ces sujets avaient été débattus et abordés dans l'État ottoman. Dans ce domaine, tous les changements réalisés ou envisagés répondaient aux mêmes besoins: rationaliser, unifier, centraliser l'État, et lui donner de nouveaux symboles de légitimation. Mais aussi lui fournir les outils adéquats pour pouvoir communiquer et échanger dans les

⁸³ *Cumhuriyet*, 29 mai 1935.

⁸⁴ Cité dans Jacqueline de Bourgoing, *Le Calendrier maître du temps*, Paris, Gallimard, 2000, p. 83.

meilleures conditions avec le monde extérieur. Doit-on parler d'imitation de l'Occident, de mimétisme, comme on l'a fait parfois? En fait, nous ne devons pas oublier que bien d'autres pays occidentaux dans le même temps étaient eux aussi confrontés, mais à des degrés divers, à des questions semblables d'unification, d'homogénéisation, de standardisation: le mètre, introduit en France par la Convention et supprimé par la suite, fut rétabli seulement après la révolution de 1830; la convention du mètre fut créée en 1875. La même année était ouvert le Bureau international des Poids et Mesures, et, en 1889, la première Conférence générale des Poids et Mesures se tenait à Paris. Comme on le sait, le système métrique est quasi universel, mais les États-Unis ne l'ont toujours pas adopté. En ce qui concerne le temps et les calendriers, si un certain nombre de pays de l'Europe catholique avaient adopté sans délai la réforme grégorienne, il n'en fut pas de même des pays de tradition protestante: l'Angleterre et la Suède attendirent le XVIII^e siècle pour le faire; et quant aux États orthodoxes, ils s'y décidèrent plus tard, la Bulgarie en 1912 et la Russie, seulement après la révolution russe de 1917. La Russie adopta le calendrier grégorien en 1918, la Grèce en 1923. Parmi les pays extra européens, le Japon s'y rangea en 1873 et la Chine en 1912. L'Empire ottoman et la Turquie n'ont fait que suivre un mouvement général des pays en voie de modernisation à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle afin de s'aligner sur les standards reconnus au plan international.

Sans doute le pas à franchir pour adopter les normes temporelles définies internationalement était-il *a priori* plus difficile à accomplir dans un pays de traditions musulmanes, ces normes étant marquées du sceau de la religion chrétienne. Les dirigeants ottomans puis turcs devaient compter avec le facteur religieux. Cela dit, on n'a pas observé au cours de cette histoire de résistance ou d'opposition organisée ou systématique de la part des oulémas. Les difficultés sont apparues à propos de problèmes spécifiques: par exemple, dans l'armée, lorsque au lendemain de la révolution de 1908, les officiers jeunes-turcs ont voulu supprimer les pauses pour les ablutions et les prières lors des exercices et des manœuvres. Ce fut à l'évidence l'une des causes de mécontentement dans la troupe qui aboutit à l'insurrection anti-Comité Union et Progrès du 13 avril à Istanbul (*otuzbir mart vak'ası*). Pour le reste, c'est surtout la *crainte* d'affronter une opposition à caractère religieux ou populaire qui retint les députés lorsqu'il s'agit de réformer le calendrier ou le système horaire.

Les changements concernant le temps ont été le résultat d'une volonté étatique. Celle-ci s'est manifestée au sein de la bureaucratie ottomane, puis parmi les dirigeants kémalistes. Mais parallèlement, au sein de la société ottomane, d'autres facteurs étaient en jeu pour faire évoluer les choses ; ainsi le développement des moyens de transport, les sociétés de navigation et de chemin de fer ont beaucoup fait pour transformer les mentalités : nécessité d'une heure unique, respect des horaires, exactitude, ponctualité ; même si cela ne s'est pas fait d'un coup, ces éléments ont fonctionné comme des idéaux et ont été adopté comme tels par la société ottomane. La rationalisation du travail dans les bureaux a aussi contribué à cette évolution. Les réformes ont été possibles aussi parce que la société était prête à les accepter. Cela dit, dans ce domaine comme dans tant d'autres, les habitudes anciennes se sont longtemps maintenues : celle par exemple consistant à utiliser les heures à la turque qui ont persisté dans les campagnes anatoliennes bien au-delà de la période kémaliste.

On constate également que, dans le domaine du temps comme dans tant d'autres, la République kémaliste a achevé, mené à son terme un processus qui avait été commencé, inauguré à l'époque des réformes et poursuivi depuis par la suite. Là encore, la République kémaliste, dans son radicalisme, apparaît surtout comme l'aboutissement de l'Empire ottoman. Mustafa Kemal Atatürk a pu imposer ces réformes non seulement parce qu'il disposait d'un pouvoir fort, mais aussi parce que les mentalités avaient déjà sensiblement évolué depuis l'époque des *Tanzimat*.

WITH THE PRECISION OF A WATCH? TIME ORGANIZATION IN THE
OTTOMAN ARMY, 1826–1918¹

AVNER WISHNITZER

INTRODUCTION

On 17 June 1826, shortly after the last-ever Janissary uprising was crushed by Sultan Mahmud II (1808–1839), the old corps was legally abolished. In its stead, a whole new army was created under the name *Muallem Asakir-i Mansure-i Muhamediye* or the “Trained Victorious Muslim Troops”. The *Mansure*, as it came to be known, was a conscious attempt to adopt modern organizational and tactical models in order to insure internal security, and to meet the challenges that modern European armies posed to the Ottoman state.²

In this article I argue that introducing modern models and tactics into the military necessitated the adoption of modern techniques of time organization. Such techniques were applied beginning in the late 1820’s and their importance increased gradually. By the end of the nineteenth century, time organization in the military reached a level of complexity that was unmatched in any other Ottoman governmental organ. I further argue that among the graduates of military educational institutions, these complex techniques of time organization have come to be a mindset. Efficiency and punctuality, the products of these techniques, formed part of their ideology, moreover, of their political agenda. For the young officers who had been nourished on these practices, the efficient use of time has become an ideal and upon their rise to power, they consciously sought to promote it and disseminate it throughout Ottoman society.

¹ This article was written during my doctoral research, conducted under the supervision of Professor Ehud R. Toledano at Tel Aviv University. I would like to thank Professor Toledano for his continuous guidance, and the Colton Foundation for its support.

² Avigdor Levy, “The Officer Corps in Sultan Mahmud II’s New Ottoman Army, 1826–1839,” *International Journal of Middle East Studies*, 2 (1971): 21.

I shall start by placing Mahmud II's military reforms in historical context and proceed to describe and analyze various techniques of time organization, as they were implemented in the Ottoman army. I shall then conclude by demonstrating how the modern mode of time organization was manifested in the ideological writing of the professional officers' elite.

A WORD ON METHODOLOGY

Academic study of time-related issues has been carried out in various disciplines for decades, and even an introductory review of this immense literature would be impossible in such a limited scope. Here, I only wish to consider briefly the question of the relativity of time notions, which is highly relevant to my own methodology. Durkheim was among the first to argue that time and space can only be conceived through representations generated by society, and therefore, that time and space cognition reflects the social structure of particular societies.³ Many scholars in different disciplines followed Durkheim's lead and tried to prove that not only time indications and reckonings are culturally relative, but also that so is the concept of time itself.⁴ Critics of this approach asserted, on the other hand, that Western academics tended to exaggerate the "otherness" of time concepts in non-Western societies and that in fact the cognition of time as a category of the mind is universal.⁵ They claimed, furthermore, that the Durkheimian tradition represents an attempt to push sociological analysis beyond its

³ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life* (New York: Free Press, 1995), p. 8–18.

⁴ See for example: Georges Gurvitch, *The Spectrum of Social Time* (Dordrecht: Reidel, 1964); Edmund R. Leach, *Rethinking Anthropology* (London: University of London, Athlone Press, 1961), 124–136; Jacques Le Goff, "Merchant's Time and Church's Time in the Middle Ages," in *Time, Work & Culture in the Middle Ages*, ed. Jacques Le Goff (Chicago: University of Chicago Press, 1980), 29–42.

⁵ Maurice Bloch, "The Past and the Present in the Present," *MAN* (new series) 12/2 (1977): pp. 278–292; Alfred Gell, *The Anthropology of Time: Cultural Constructions of Temporal Maps and Images* (New York: Berg, 1992); Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object* (New York: Columbia University Press, 1983).

limits, into the realm of metaphysics. Such an attempt, it was argued, is bound to lead to incoherent and misleading interpretations.⁶

As historians, dealing with “perceptions” or “concepts” of time presents us with further difficulties. Most people do not tend to contemplate the nature of time often and yet all of them are bound, to a certain extent, by the temporal patterns of their respective societies. Most people in modern urban societies, for example, do not ask “what is time” every morning, but nearly all of them have to be at work at a given hour every morning. It is the social organization of time, rather than the way time is conceived, that affects the everyday life of most people. For the historian, the social organization of time represents a much clearer object for research. Unlike “perceptions of time,” which are often very elusive, practices of time organization, just like any other organizational practice, leave behind a trail of documents that allows the historian to track down change as it occurred.

Examining practices rather than concepts enables us to avoid the epistemological debate altogether and to focus on a subject matter which is easier to capture with the historian’s net. Practices of time organization may be defined as the ways through which the social organization of time is achieved. Such practices, including systems of time measurement, time indications, and methods of time allocation, exist in every human society but may differ radically between them. This study is premised on the assumption that such organizational differences, rather than epistemological ones, may be able to better explain the diversity of time experiences.

Based on these introductory remarks it is possible now to briefly present my overall thesis in order to contextualize the main argument of this article. I assert that the emergence of modern temporal orders in the Ottoman Empire during the nineteenth and twentieth centuries was driven by various powerful agents seeking to serve their interests best through better organization of time. In their attempts to attain better control and higher efficiency and predictability, these “locomotives of change” slowly affected the everyday life and experience of a growing number of people. The new Ottoman army, I wish to argue in this article, was one such locomotive.

Despite first impressions, this article is not about Ottoman military history, nor is it intended as a comprehensive analysis of Ottoman

⁶ Gell, *The Anthropology*, 4–5.

military reforms in the nineteenth century. Rather, it is an attempt to assess the role played by the military in introducing modern practices of time organization into the Ottoman Empire. Therefore, structural and conceptual changes in the Ottoman armed forces will only be dealt with in so far as they are directly related to time organization. With this in mind, discussion is focused on a few military aspects in which time organization is deemed important, i.e. close formation maneuvers, daily routines and the command and control of large-scale military forces.

The sources for this article are mostly military codes and manuals written or translated from European languages by Ottoman officers throughout the period under discussion. Contemporary articles and books concerning tactical and organizational issues are also quoted. Some of these publications discuss different angles of the military in the Ottoman Empire; others deal with similar issues in European armies. Other sources, such as personal narratives of various kinds, and accounts composed by foreign observers will help us establish to what extent were these techniques actually implemented.

MODERN TACTICS, MODERN DISCIPLINE

The military reforms initiated by Mahmud II were essentially the introduction of early-modern European military tactics into the Ottoman armed forces. In order to understand how these reforms brought about the use of more intricate methods of time organization, we must first characterize these tactics and contextualize their adoption by the Ottomans.

The European battlefield has changed dramatically since the heyday of the Janissaries. The most important novelties seem to have been the bastion fortress, the introduction of light artillery and—what is most relevant for the sake of this discussion—the widening use of coordinated infantry fighting. The use of well-structured tactical formations spread throughout Europe during the fifteenth and sixteenth centuries and was gradually supplemented by the use of portable firearms.⁷ In order to overcome the inaccuracy and the slow firing rate of the musket, close formation tactics were further developed and new drills were

⁷ David B. Ralston, *Importing the European Army: The Introduction of European Military Techniques and Institutions into the extra European World, 1600–1914* (Chicago: The University of Chicago Press, 1990), 4–7.

devised. These drills were based on the formation of shooting lines, each of which would step forward in turn and shoot simultaneously, thus maintaining a continuous hail of fire. The volley fire technique required disciplined and well-trained soldiers, capable of swift and orderly maneuvers since it depended on the ability of a whole tactical unit to act in a coordinated manner.⁸

Faced with the growing complexity of the battlefield and the high level of coordination within tactical units and between them, the irregular militias of the early modern period were no longer adequate. Large-scale standing armies, made of regularly drilled soldiers, became the new standard. According to some scholars, the innovations in the battlefield and the overall transformation that they entailed tilted the balance of power in favor of the rising European states already during the seventeenth century.⁹

The effect of these profound technological, tactical and organizational changes on the Ottomans is still debated but it seems clear that by the second half of the eighteenth century, at the latest, the Ottomans were already lagging behind.¹⁰ The Ottomans themselves realized that they could not compete with modern efficiency, and so, time

⁸ Geoffrey Parker, *The Military Revolution: Military Innovation and the Rise of the West, 1500–1800* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 18–20, 147–148.

⁹ Michael Roberts, *The Military Revolution 1560–1660* (Belfast, 1956); William McNeill, *The Pursuit of Power: Technology, Armed Force, and Society since A.D. 1000* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 125–143; Parker, *The Military Revolution*, pp. 6–44; Ralston, *Importing*, 1–12. The military revolution theory is still hotly debated. See for example David A. Parrott, “Strategy and Tactics in the Thirty Years War: the ‘Military Revolution,’” in *The Military Revolution Debate*, ed. Clifford J. Rogers (Boulder: Westview Press, 1995) (first published in 1985), 227–252. For another critical analysis see Jeremy Black, *A Military Revolution? Military Change and European Society* (New Jersey: Humanities Press, 1991).

¹⁰ A few aspects of the military revolution theory have been questioned by some prominent Ottomanists. See Rhoads Murphey, *Ottoman Warfare, 1500–1700* (New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1999), 105–131; Virginia Aksan, “War and Peace,” in *The Cambridge History of Turkey, vol. 3—The Later Ottoman Empire, 1603–1839*, ed. Suraiya N. Faroqhi (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 81–107; Virginia Aksan, “Breaking the Spell of the Baron de Tott: Reframing the Question of Military Reform in the Ottoman Empire, 1760–1830,” *The International History Review* 24, 2(2002), 263; Jonathan Grant, “Rethinking the Ottoman ‘Decline’: Military Technology Diffusion in the Ottoman Empire, Fifteenth to Eighteenth Centuries,” *Journal of World History*, 10, 1(1999), 179–201; Colin Imber, on the other hand, has recently claimed that the Ottomans experienced severe difficulties as early as the late sixteenth century when faced with the new disciplined methods of the Austrians. See: Colin Imber, “Ibrahim Peçevi on War: a Note on the ‘European Military Revolution,’” in *Frontiers of Ottoman Studies: State, Province and the West*, vol. 2, ed. Colin Imber and Keiko Kiyotaki, (London: I.B Tauris, 2005), 7–22.

and again throughout the eighteenth century they initiated reforms based on European models. The most ambitious reform project of the eighteenth century was instigated in March 1793 by the new sultan, Selim III (1789–1807).¹¹ Although path breaking in several respects, the *Nizam-i Cedid* was after all a short-lived experience and despite the hopes of its founders, it did not become the nucleus of a modern Ottoman army. According to Virginia Aksan, "...the Ottomans started their long march to a disciplined army, from the *Asakir-i Mansure* of 1826..."¹² Hence, the formation of Mahmud II's new army becomes the natural starting point for the discussion offered here.

As mentioned above, the implementation of modern techniques of time organization in the Ottoman army was part and parcel of the effort to create a highly disciplined fighting force, capable of orderly warfare. The connection between close formation tactics and enhanced levels of discipline has long been noted by scholars. Max Weber placed this connection in the center of his discussion of discipline.¹³ More recently, Michel Foucault analyzed the nature of what he called "disciplines," namely, elaborate techniques of control and surveillance devised to produce "subjected and practiced bodies, 'docile' bodies."¹⁴ One of the most prominent "projects of docility" was that of producing strictly disciplined soldiers. Foucault pointed to a wide range of disciplinary techniques employed by European armies during the eighteenth century to impose docility on their soldiers. Among these techniques were the enclosure of soldiers in separated barracks, their subjugation to continuous surveillance, the imposition of meticulous daily routines, and rigorous exercise according to prearranged and highly elaborate drills. It was through this constant exercise that the

¹¹ On Selim III and the *Nizam-ı Cedid*, see: Betül Başaran, *Remaking the Gate of Felicity: Policing, Social Control and Migration in Istanbul at the End of the Eighteenth Century, 1789–1793* (PhD diss., University of Chicago, 2006); Stanford Shaw, *Between Old and New: the Ottoman Empire under sultan Selim III, 1789–1807* (Cambridge Mass., 1971) mainly 71–85, 112–137. See also: Enver Ziya Karal, *Selim III'ün Hat-ı Hümayunları—Nizam-ı Cedid—1789–1807* (Ankara, 1946).

¹² Aksan, "Breaking the Spell," 275; See also: Malcolm E. Yapp, "The Modernization of Middle Eastern Armies in the Nineteenth Century: A Comparative Study," in *War, Technology and Society in the Middle East* ed. V. J. Parry and M. E. Yapp (London: Oxford University Press, 1975): 346.

¹³ Max Weber, "The Meaning of Discipline," in: *From Max Weber: Essays in Sociology*, translated and edited by H. H. Gerth and C. Wright Mills (London: Routledge & Kegan Paul LTD, 1948): 255–261.

¹⁴ Michel Foucault, *Discipline and Punish: the Birth of the Prison*, 2nd ed. (New York: Vintage Books, 1995), 138.

body itself was disciplined and brought to act with utmost efficiency, and in synchrony with other bodies.¹⁵

Foucault's insights were picked up by Timothy Mitchell as he attempted to analyze various reform projects implemented in Egypt during the nineteenth century. Mitchell argued that the modern outlook, which informed these projects, was based on a division between the "material realm of things in themselves" and "an abstract realm of order or structure." Colonizing Egypt was essentially an attempt to reconstruct Egypt as a modern state by imposing the abstract level of order, through a variety of ordering techniques, on the reality of the things.¹⁶

Mitchell, in fact, tried to integrate the Foucauldian notion of micro-physical power with a representational dimension through the concept of "enframing". In Mitchell's use, "enframing" means the integrated working of two separate processes. The first is the manipulation and restructuring of the material realm using a variety of disciplinary techniques. Second is the "appearance of order" which is created by these techniques, an appearance which lays a claim to some higher truth, some abstract level of order and certainty.¹⁷ The military disciplinary techniques employed in Mehmed Ali Paşa's army are seen in this light as an attempt to superimpose order over large crowds of people, thus rendering them controllable. At the same time, the violent nature of these techniques is concealed by the captivating image of soldiers marching in complete harmony. According to Mitchell, this image, this piece of enframed reality, projects some abstract and superior concept of order.

In his critique of *Colonizing Egypt*, Charles Hirschkind has pointed at what he perceived as serious flaws in Mitchell's analysis. Since I do not intend to use Mitchell's model as a whole, but rather to elaborate on some of his insights, I shall not address Hirschkind's comprehensive criticism. What is relevant here, though, is Hirschkind's comment about the center of gravity of Mitchell's study. Mitchell is clearly interested in European systems of domination and representation more than he is concerned with the local Egyptian reality upon which these

¹⁵ *Ibid.*, 135–156.

¹⁶ Timothy Mitchell, *Colonizing Egypt* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 33, 63–94.

¹⁷ *Ibid.*, 14.

practices were imposed.¹⁸ As powerful as the new techniques of domination may have been, they did not obliterate local practices and traditions which preceded them. Following Hirschkind, we may say that a full account of the implementation of such techniques must refer to this interplay between the new and the old, between the imported and the local, between blueprint and reality.¹⁹ As I shall try to demonstrate, European temporal orders were not imported wholesale and blindly implemented in the Ottoman army. Modern methods were indeed introduced but these fused through a long process with local traditions, creating a curious mixture that was distinctly Ottoman.

MARCHING BY THE CLOCK: TIME REGULATION OF MOVEMENT

In 1806, sultan Selim III commissioned the writing of a pamphlet to defend his newly formed corps in the face of ferrous opposition lead by Janissary circles. The text, parts of which were already quoted by Mitchell, was composed by a certain Çelebi Effendi apparently a veteran of the Janissary corps.²⁰ The pamphlet discussed the reasons, which brought about the formation of the new corps and described at length the efficiency and outstanding order with which soldiers disciplined along European lines performed their maneuvers. This aptitude was contrasted with the confusion, disorder and the utter incompetence of the Janissaries:

Our old forces, when in presence of the enemy, do not remain drawn up in a line, but stand confusedly and promiscuously like a crowd in a place of diversion. [...] But the new troops remain drawn up in a line, as if at prayers, the rear ranks being exactly parallel with the front, and consist-

¹⁸ Charles Hirschkind, "‘Egypt at the exhibition’: Reflections on the Optics of Colonialism," *Critique of Anthropology* 11(1991): 279–280.

¹⁹ This last point lies at the heart of Khaled Fahmy’s critique of Mitchell’s concept of enframing. Fahmy too drew on Foucault in his analysis of the ordering techniques in Mehmed Ali’s army. However, Fahmy attempts to look “beyond the façade of order,” and demonstrates the inconsistencies, the irregularities, and the gaps between the blueprint and the reality it is supposed to regulate. See: Khaled Fahmy, *All the Pasha’s Men: Mehmed Ali, His Army and the Making of Modern Egypt* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997): 112–198.

²⁰ “An explanation of the Nizam-y-Gedid Institution and some curious remarks concerning it”, Appendix No. 5 to *An account of the principalities of Wallachia and Moldavia: with various political observations relating to them* by William Wilkinson (New York: Arno Press & the New York Times, 1971, first published in 1820), iii–xiii, 239.

ing of the same number of companies, neither more nor less, so that, when it is necessary, they turn with as much precision as a watch.²¹

Alluding to the world of mechanical machines, the author wished to stress that such human faults as fatigue, inattentiveness or individual will were not to be found among these disciplined soldiers. The watch, the complex mechanism of which was without parallel at the time, represented not only exactitude but also intricate coordination and synchronization. Already in the days of the *Nizam-i Cedid*, the clock served as a metaphor for military coordination and organization. Nevertheless, as we shall see below, the working of the Ottoman army in reality was far from this clockwork model.

During the years following the establishment of the *Asakir-i Mansure*, numerous manuals for the instruction of officers in the principles of modern military exercise have been made available in Ottoman Turkish. In all these manuals, order was above all. One of these early manuals, entitled *Menazım-ı Askeriyeye dair Malumat-ı Mütenevvia* (“Diverse Information Concerning Military Formations”), emphasized the importance of order right at the beginning. “Soldiers in a company formation, when either standing or walking, shall not confuse its order but [be] as one unified body (*yekpare bir vücut gibi*).”²² Detailed instructions followed: how to form lines and rows, how to keep the distances in lines and between them. Order was to reach such a level that if one looked at the line from one of its ends, he would only be able to see the first soldier. When marching, soldiers were to keep a firm posture, straighten their shoulders, always keep their eyes fixed at head level and maintain the spaces between the lines. The same level of order had to be kept when turning and therefore great attention was paid to the strict regulation of movement.²³

Although light infantry units were not supposed to fight in close formations, foot soldiers were still expected to maneuver swiftly and in an organized manner. A manual entitled *Avcı Talimi* (Light Infantry Training), underlined the connection between regulated movement and its speed: “In order that the commanding officer should be able to direct his soldiers according to his wish and to bring them to every

²¹ *Ibid.*, 268–269.

²² *Menazım-ı Askeriyeye dair Malumat-ı Mütenevvia*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsrev Paşa Koleksiyonu, 807/6, 2–3.

²³ *Ibid.*, 2–3.

place with full speed (*kemal-i sürat*), all movements of the above mentioned soldiers must be regulated.”²⁴

Quick movement has always been an advantage in the battlefield, so at first glance, there was nothing new there. However, the novelty in this type of warfare was the attempt to attain regular speed by ordering movement, regulating it, and timing it. The *Avcı Talimi* emphasized that maneuvers of light infantry should always be performed with “quick walking” (*süratlı yürüme*). If a more rapid pace was needed, the “quick pace” (*sık adım*), or even the “running pace” (*koşar adım*), should be used. The manual stipulated that the speed of “quick pace” is to be between 140–150 steps per minute and added that “it is impossible to set the number of running steps.” Running steps, it went on to explain, should only to be used when absolutely necessary so as to preserve the soldiers’ power.²⁵

The above-mentioned *Menazim-i Askeriye* was much more elaborate on this point. The text, which was set up as a series of questions and answers, included a number of questions concerning marching pace under the title “Definition of a number of steps:”

Question: How many steps per minute should well-trained soldiers take when the order “ordinary march” is uttered? Answer: The soldiers, in order for the company to cover the required distance in ordinary walk should take 24 steps per minute as far as speed goes.²⁶

Other paces, such as “journey walk” and “rapid walk” were also defined in similar terms.²⁷ Definitions of paces and the prescribed number of steps per minute varied between manuals, but the principle of defining a set number of steps per minute seems to have been the standard technique for regulating marching pace.²⁸

Foucault has already shown how maneuver drills break down motion into its elements and define for each the position of the body, its direction and duration. In this way “time penetrates the body and with it all the meticulous controls of power.”²⁹ Here we have a similar logic at

²⁴ *Avcı Talimi*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsrev Paşa koleksiyonu 807/2, 1. A revised edition of the same work was published in French in 1830 and translated to Ottoman-Turkish in 1849.

²⁵ *Avcı Talimi*, 3.

²⁶ *Menazim-i Askeriye*, 2.

²⁷ *Ibid.*, 2–4.

²⁸ For another good example, see: Safvet Paşa, trans., *Piyade Talimnamesi* (Istanbul, 1279/1862): 32–33.

²⁹ Foucault, *Discipline and Punish*, 151–152.

work. In Ottoman manuals the spectrum between standing and sprinting was broken into well-defined divisions, all framed within time. These definitions could later be used to coordinate the pace between soldiers in the formation and better control the pace of the unit as a whole. In this context, spasmodic bursts of speed were as destructive as slowness caused by fatigue. It is through these techniques of control that movement was rationalized and regularity of speed was attained. Even in the heat of battle, running pace was to be strictly regulated in order to keep the soldiers from breaking line or from getting tired prematurely. Regulating military movement by timing it was crucial not only to coordinated fighting, but also assessing the duration of the journey and monitoring the distance traversed.³⁰

We do not know how were these manuals put to use and to what extent were the detailed drills followed. However, we may get a general impression from the observations of Charles MacFarlane, an Englishman who witnessed the *Mansure* soldiers several times as they were drilled in their barracks in 1828. The maneuvers, he wrote, were not performed symmetrically or neatly, and discipline during drills was loose.³¹ Situation was not much better some twenty years later. After a visit to one of the barracks in Istanbul in 1848, the same Macfarlane wrote about a drill he witnessed that “it was slow and slovenly work, but conducted with great calmness and good humor.”³² Helmuth von Moltke, the famous Prussian general, was similarly unimpressed when he watched Ottoman units being drilled.³³ On the battlefield too, the young Ottoman army demonstrated poor abilities and its slow and disorganized maneuvers lead to its defeat time and again throughout

³⁰ See pp. 22–27, below. For a comprehensive discussion of the nexus of time and space in the context of military maneuvers, see my PhD dissertation, *The Transformation of Ottoman Temporal Culture in the Long Nineteenth Century* (Tel Aviv University, 2009), 175–176.

³¹ Charles MacFarlane, *Constantinople in 1828—A Residence of Sixteen Months in the Turkish Capital and Provinces*, 2nd ed. (London: Saunders and Otley, 1829): 165, 169.

³² Charles MacFarlane, *Turkey and its Destiny: the Results of Journeys Made in 1847 and 1848 to Examine into the State of that Country*, vol. 2 (Philadelphia: Lea and Blanchard, 1850), 193.

³³ Helmuth von Moltke, *The Russians in Bulgaria and Rumelia in 1828 and 1829: during the Campaigns of the Danube, the Sieges of Brailow, Varna, Silistria, Shumla, and the Passage of the Balkan by Marshall Diebitch* (London: J. Murray, 1854), 269; see also 12–13, 16–17. For an analysis of the German military missions to the Ottoman Empire see: Yehuda Vallach, *Anatomya shel siyu'a tsva'i* (An Anatomy of Military Assistance) (in Hebrew, translated from the German source) (Tel Aviv: Sifriyat Maariv, 1981).

the 1830's.³⁴ At least in the first half of the nineteenth century, maneuvering with the precision of a watch remained an ideal, at the most.

And yet, regulated movement continued to be a crucial part of Ottoman military doctrine and generations of officers and soldiers were to be exposed to the keen awareness of time it necessitated, at least in the drill ground. As we shall see now, similar awareness was not evident in the codified daily routines issued for the new army.

DAILY ROUTINES

The first regulatory text of the *Asakir-i Mansure*, entitled "Asakir-i Nizamiye Nizamnamesi", was a detailed document, which covered various structural and organizational aspects of sultan Mahmud II's new corps.³⁵ The text was a compilation of codes, which were issued for the various units of the new army starting in July 1826. If the maneuver manuals illustrated the new military vision of highly regulated, well synchronized, machine-like operation, the *Asakir-i Nizamiye Nizamnamesi* was mainly concerned with the need to keep the soldiers busy at all times. Efficiency was totally irrelevant.

The code contains many examples of this tendency: "... Whether in the barracks or in fortresses and police stations, attention shall be paid to the defense task, and to keeping [the soldiers] busy with studying and exercising so that [they] do not stand idle."³⁶ Keeping the soldiers busy with military doing throughout the day was a new solution to an old problem. Soldiers with too much free time on their hands posed a threat to public order as the Ottomans knew only too well. Much like pre-modern European armies, the Janissaries and *Sekban* units were unruly social elements and would often take to arms to express their discontent.³⁷ Although supposedly segregated in their barracks, the soldiers of the *Nizam-i Cedid* too spent at least some of their time robbing civilians and molesting peasants. The commanders of Selim III's army considered the idleness of the soldiers as the main cause of these infringements. The solution was to allow the soldiers to engage

³⁴ Fahmy, *All the Pasha's Men*, 160–169; Levy, "The Officer Corps", 26.

³⁵ *Asakir-i Nizamiye Nizamnamesi*, Başbankalık Osmanlı Arşivleri, A.DVNSKNA.d 6, 3.

³⁶ *Ibid.*, 6. Similar expressions repeat themselves. See for example pp. 3, 25–26.

³⁷ See Virginia Aksan, "What ever Happened to the Janissaries? Mobilization for the 1768–1774 Russo-Ottoman War," *War in History* 51(1998): 24–30.

in trade under restrictive conditions.³⁸ The *Asakir-i Mansure* adopted a different approach: devising a codified routine that would regulate the daily sequence of military activities, from sunrise to sunset.

The *Nizamname* often refers to months, weeks, and the days of the week. These durations served to regulate the larger circles of military activity. Salaries to the soldiers and officers, for example, were to be paid on a monthly basis (*mah bi mah*). Specific days were designated for training and for a host of other routine activities. Infantry soldiers, for instance, would enjoy a special menu on Fridays and Mondays.³⁹ Conversely, shorter durations were nearly absent from the text and daily routine was described with very few references to clear time indications. Consider, for example, the daily teaching program in “barrack schools.” The Morning Prayer was to be followed by a lesson of Koran, followed by studying religious issues (*mesail-i diniye*), catechism (*ilim-i hal*), and a sermon. Teaching was to be performed by the imam attached to each *saf* (approximately one hundred soldiers).⁴⁰ Although the subjects and their sequence were specified, beginning times and durations were omitted.⁴¹ Similarly, the two daily meals for which even the menu was detailed were to be served simply “in the morning” and “in the evening”. Hours were left out altogether.⁴²

In the absence of specific clock hours, the course of the sun provided both the daily temporal frame (from sunrise to sunset) and specific indications within that frame. In some places, for instance, it was ordained that Koran lessons were supposed to begin every day at dawn (*‘ala al-sabah*).⁴³ This temporal frame was further elaborated employing the five daily prayers. The code emphasized repeatedly that all five prayers should be performed communally on a daily basis.⁴⁴ Mandatory communal performance of all five prayers rendered praying an integral part of daily military routine, similar in its function to the roll call. Frequent prayers did not only keep the soldiers busy; they also allowed maintaining them under constant surveillance.⁴⁵ As regular

³⁸ Shaw, *Between Old and New*, 133–134.

³⁹ *Asakir-i Nizamiye Nizamnamesi*, 67, 3.

⁴⁰ *Ibid.*, 3.

⁴¹ *Ibid.*, 3, 25, 43, 65.

⁴² *Ibid.*, 3.

⁴³ See for example *Asakir-i Nizamiye Nizamnamesi*, 67.

⁴⁴ *Ibid.*, 2, 4–5, 10, 25, 43.

⁴⁵ On roll-calls as a surveillance technique, see Fahmy, *All the Pasha’s Men*, 122–126.

components of daily routine, the prayers provided reference points throughout the day, and these in turn divided the day to clearly defined periods. These reference points could then be used to set the succession of actions by stipulating that a given task was to be performed after a certain prayer.⁴⁶ It is significant to note that since prayers were timed with reference to the position of the sun, the intervals between them fluctuated as the length of the days changed throughout the year. The temporal structure of military routine was thus a very flexible one, worthy of its name only in want of a better term that would capture its elasticity.

Another good example for the floating time definitions of the *Asakir-i Nizamiye Nizamnamesi* is the daily horse care routine in the cavalry regiment. According to the code, the soldiers charged with looking after the horses were to start their day's work after performing the Morning Prayer together. Here, however, another element was added: trumpets were used to signal the timing of every action from that point on. Thus, the soldiers responsible for the horses were to leave the dormitories only after the first trumpet call has been sounded. They were to get to the horses and wait for the second blow. The second trumpet call signaled the putting of nose bags on the horses' heads and with the third, the soldiers were supposed to begin brushing the horses. They were not to stop "until the officer orders another trumpet call."⁴⁷ According to the code the nosebags were supposed to remain on the horses' heads for a full hour (*tamam bir saat*) and that is, in fact, the only well defined duration in the whole process. The *kol ağası* (wing commander), or one of his deputies, was supposed to make sure that these tasks were performed well, and on time.⁴⁸

Two conclusions should be drawn from this description: the first is that this is a rather detailed daily routine; the second is that it is essentially different from what we would normally call a schedule. In the cavalry code, the different tasks of the routine are indeed listed in their consecutive order and trumpet calls are used to signal the conclusion of one phase and the beginning of the next one. However, the fact that the whole process is performed with no reference to specific hours or to any other time indication leaves the officer in charge as

⁴⁶ See for example: *Asakir-i Nizamiye Nizamnamesi*, 26.

⁴⁷ *Ibid.*, 26.

⁴⁸ *Ibid.*, 26.

the supreme regulator of the activity. The absence of any higher time grid, to which the officer must refer, places great power in his hands. The soldiers waiting by the horses for the second trumpet blow only highlight his omnipotence. The officer is not bound by a thorough timetable or any other temporal limit. The only two restrictions imposed on him by the code are that he cannot start performing the tasks before the morning prayer, and that the horses shall be given the opportunity to eat for a whole hour.

This mode of structuring activity was much more concerned with tasks than with their exact timing. It was a daily routine composed as a narrative rather than squeezed into a chart, and thus it set no clear time boundaries for each of the actions. Since there was no time boundary, punctuality was not required. The soldiers are not expected to “be on time” or to perform anything before a certain period of time has lapsed. Timing was not their responsibility. All they had to do was to respond to the trumpet once it had been sounded and then proceed with their task until it was completed or until another signal was given.

In the following years, daily routines were gradually elaborated but the general temporal structure, based on the same time indications remained virtually the same. Another military code written probably a few years later, the *Hizmet-i Dahiliye ve Nizam ve İntizam-ı Askeriye*, may serve as an example.⁴⁹ The daily routine as it was defined in this text was much more detailed. The soldiers stationed in guarding duties, for instance, were to be woken up every day by a trumpet blow one hour before sunrise and report for a morning inspection. Again we see that the text specified only a starting point, marked in this case by a trumpet blow. From that point on, every task was to be performed after the previous one had been completed, without specific hours or clear definitions of durations. Cleaning the dormitories, for example, was to be performed upon the completion of the morning inspection (*yoklama tekmil olduktan sonra*).⁵⁰

The next clear time indication mentioned by the *Hizmet-i Dahiliye*, anchored the first meal of the day in the general temporal structure. The trumpet calling the soldiers to eat was to be sounded one and a half hours before the noon prayer. One hour before noon, upon yet

⁴⁹ *Hizmet-i Dahiliye ve Nizam ve İntizam-ı Askeriye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsrev Paşa Koleksiyonu, demir baş 807/15. The title roughly translates as “[regulations] of Military Duty and Military Organization.”

⁵⁰ *Ibid.*, 7–8.

another trumpet call, the sentries were to be assembled for inspection. The evening meal was to be served one hour before sunset. The following trumpet blow would be sounded in an unspecified time to signal the beginning of the night shift (*yatsı nöbeti*). At that time, all soldiers and petty officers were supposed to be in the barracks. Half an hour later, the evening inspection was to begin upon yet another trumpet blow. The last blow of the day, the time of which was to be decided by the colonel, would signal "lights out" and this was to be enforced by the officer on duty.⁵¹

Like the *Asakir-i Nizamiye Nizamnamesi*, the temporal order sanctioned by the *Hizmet-i Dahiliye* was still firmly embedded in early-modern Ottoman temporal patterns. The cycle of prayers was still crucial for the regulation of activity to the point that the night prayer (*yatsı*) gave its name to the night shift. But there were also significant changes between the two codes. Firstly, the daily routine of the latter code was a comprehensive one in terms of its span. It began early in the morning and did not end before the lights-out blow has been sounded. No part of the day was left out of the grid, and the soldiers could hardly escape it even in their sleep.

Secondly, the grid itself was much denser: more activities throughout the day were imposed and anchored within the time frame by specific time indications such as noontime, sunset, and the like. The basic temporal structure was the one already described, based on the position of the sun and the five daily prayers. Here, however, the basic structure came to support a more elaborate system of time indications. In the *Hizmet-i Dahiliye* activities were placed within the basic time frame by setting fixed durations defined in terms of hours, before or after a clear time indication. The noon prayer, for example, served as such an anchor and the time of the morning meal was given only with reference to it. The nearly empty time frame of the *Nizamname* was being filled in the *Hizmet-i Dahiliye* with time indications according to which specific activities were to be performed.

This leads us straight to the fourth point: The routine as it was sanctioned in the *Hizmet-i Dahiliye* was dependent on the use of some kind of a clock, either a sundial or a mechanical one. Only with the help of such devices could the routine be kept. It is hard to assess though, how common was the use of mechanical watches in the Ottoman army at

⁵¹ *Ibid.*, 8–12.

that point in time. It is nevertheless safe to assume that watches were rare to non-existent among the rank and file. And yet, in certain circumstances even the soldiers would have needed to measure time. One might wonder, for example, how guarding shifts were measured in the absence of clocks and watches. ‘Aref al-‘Aref writes in his *al-Mufassal fi Tarikh al-Quds* (“A Detailed History of Jerusalem”) that the Ottoman guards posted at the gates of Jerusalem changed every hour. In order to measure the time of each shift they used an improvised sand clock made of two glass bottles placed one above the other and connected by a pipe. When there was no sand left in the upper bottle the guard’s replacement would be woken up.⁵² It seems plausible that such simple devices were used elsewhere.

The sand clock is in fact what we would call a chronometer, rather than a clock. The chronometer can only measure a given duration without any relation to an abstract time system. Rather than setting hours for every shift, the chronometer can only determine that one shift starts when the previous one ends. This is necessarily a very local arrangement. According to Anthony Giddens, time reckoning in pre-modern societies was local almost by definition. The first condition for the separation of time and space was the wide use of mechanical clocks, which created a uniform mode of measuring time. However, it was only when the uniformity of time measurement was matched by similar uniformity in the social organization of time that this nexus of time and place was finally broken. One of the aspects of this process was the standardization of time across regions and between states. This standardization was necessary for modern systems since as Giddens argues, “coordination across time is the basis for the control of space.”⁵³

Guards’ replacement as described by ‘Aref al-‘Aref lacks coordination across time even between two adjacent gates in the walls of Jerusalem. Unless there is one chronometer for the whole city (which was clearly not the case), even a coordinated changing of guards remains impossible. This arrangement is isolated, detached from any abstract

⁵² ‘Aref al-‘Aref, *al-Mufassal fi Tarikh al-Quds* (al-Quds: Matba‘at al-ma‘arif, 1961): 303.

⁵³ Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* (Cambridge: Polity Press, 1990): 17–21. For a detailed discussion of the standardization of time and its implications in the Ottoman context, see Wishnitzer, *The Transformation*, 289–349.

time system and in this sense it corresponds to the logic of the early daily routines, which rarely referred to their general temporal frame.

It is possible to conclude that although daily routines in the Ottoman army were certainly part of a disciplinary system, in their early stages they were fundamentally different from daily schedules as usually discussed in Foucauldian discourse. Rather than superimposing an abstract level of time organization on the level of “things as themselves,” or the level of every-day activities, the codes simply listed the tasks in their successive order. The duration of all activities in these Ottoman codes was not pre-defined but rather subordinated to its actual performance.

In his famous analysis of the Nuer, the Anthropologist Edward Evans-Pritchard has identified a mode of time reckoning, which is based on the succession of tasks and their relations to one another with references to only the crudest time indications.⁵⁴ This type of time notation, which is often described as “task oriented,” was common in pre-industrial societies.⁵⁵ Although time organization in Ottoman society was far more complex than that of the Nuer’s, task orientation was apparently widespread as a mode of temporally structuring activity. The early military *nizamname* discussed above represented an effort to regulate “task-oriented time” through the creating of pre-set daily routines. In other words, rather than introducing a whole new system of time organization into Ottoman military life, the first attempts were aimed at codifying the old one.

As we enter the second half of the nineteenth century, daily routines become ever more elaborate, and their different components placed with greater accuracy within the general time frame.⁵⁶ Gradually, new practices were adopted in order to facilitate better organization and allocation of time. A code entitled *Piyade-i Dahiliye Kanunname-i Hümayunu* (“Imperial Internal Regulations for the Infantry”), printed for the first time in 1874, already introduced timetables to organize daily routine. According to the code, every colonel was to draw a timetable (*cetvel*) for daily tasks and have it placed in the sentries’ post,

⁵⁴ E. E. Evans Pritchard, *The Nuer—A description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of A Nilotic People* (Oxford: The Clarendon Press, 1940), esp. pp. 94–104. For a critique of Evans-Pritchard see Alfred Gell, *The anthropology of time: cultural constructions of temporal maps and images* (New York: Berg, 1992), 15–22.

⁵⁵ E. P. Thompson, “Time, Work and Industrial Capitalism,” *Past and Present* 38 (1967), 58–60.

⁵⁶ See for example: *Hizmet-i Seferiye-i Askeriye* (Istanbul, 1278/1861), 32–35.

and in the barracks. In any case changes were needed in the times of exercise, studying and other tasks, a new timetable was to be drawn.⁵⁷

Timothy Mitchell relied on Foucault's concept of distribution when he defined "enframing" as

... a method of dividing up and containing, as in the construction of barracks or the rebuilding of villages, which operates by the conjuring up a neutral surface or volume called 'space'... The plans and dimensions introduce space as something apparently abstract and neutral, a series of inert frames or containers. Within these containers, items can be isolated, enumerated and kept... The dividing up of such items is also the breaking down of life into a series of discrete functions—sleeping, eating, cooking and so on—each with a specific location.⁵⁸

Mitchell obviously refers to space but that is exactly how timetables are meant to order time through dividing and containing it. A timetable breaks life into distinct and well-defined activities, but unlike earlier codified routines, activities in a timetable are subjugated to the time set for them. Working with a timetable means that every task should be completed within the time set for it, so that the time boundary would not be crossed. The timetable thus imposes a whole new tempo. For the people drawing the timetables, it allows the planning of time allocation and better control over the implementation of the plan. For the ones who abide by the timetable it would usually mean haste. The timetable represents a new phase in the military organization of time since it is not merely an "ordering device." It is a mindset.

The timetable indeed represents a radical break away from the older "task-oriented" traditions of time organization. However, the shift between the two modes was slow and gradual. The daily routine as determined in the *Piyade-i Dahiliye*, for example, was a curious combination between older practices, and the innovative mode of the timetable.⁵⁹

As boundaries between different divisions of the day were more clearly pronounced, clearer definitions of each division became necessary. Once timetables had been adopted for the organization of daily routine, it was no longer enough to set the time for exercise and

⁵⁷ *Piyade-i Dahiliye Kanunname-i Hümayunu* (Istanbul: Ceride-i Askeriye Matbaası, 1291/1874), 14–15.

⁵⁸ Mitchell, *Colonising Egypt*, 44–45. For Foucault's discussion of "the art of distribution" see *Discipline and Punish*, 141–149. For a critique of Mitchell's concept of "enframing" see Fahmy, *All the Pasha's Men*, 155–159.

⁵⁹ *Piyade-i Dahiliye Kanunname-i Hümayunu*, 176–179.

inspection; recess too had to be given its slot in the table. The table simply does not allow anything to be left in between rubrics. Thus, the *Piyade-i Dahiliye* determined that “the duration of every training session is two hours, not including recesses and the time spent walking to the exercise court.”⁶⁰ Recess time too, it is clear, could no longer remain outside the timetable.

The *Piyade Talimnamesi* of 1891 stated that being in “Attention!” (*Hazır Ol!*) for a long time might tire the soldiers. It thus advised to allow breaks from time to time during exercise and introduced the order “At Ease!” (*Yerinde Rahat!*). However, break time was not devoid of acting. During the recess, the soldiers were supposed to fulfill various minor tasks such as tidying up their uniforms, wiping their sweat, and straightening the lines. This was supposed to make the soldiers “benefit from the recess time so as to make up for the time and distance, which was lost [because of the recess]”.⁶¹ Even during the breaks, then, time was not to be wasted. Even when “at ease,” soldiers were not really at ease. The grid was becoming ever denser.

By the early twentieth century refined daily schedules came to be identified with a more general concept of order, which was in turn conceived as a sign of progress and modernity. After the Japanese victory on Russia in 1905, Japan became a role model for such progress in the eyes of many envious Ottoman officers.⁶² In an article entitled “How Must Navy Officers be trained?” published in 1908, the author examined the Japanese navy, the “brave men” of which managed to “catch up with the developed nations (*akvam-ı müterekiya*).”⁶³ It was in this context that the article discussed different aspects of training navy officers in Japan, including the daily schedule in the Naval Academy:

5:20 (*alafranga*) Getting up, straightening the beds, brushing the uniforms and after washing the hands and faces, going to the toilet.

⁶⁰ *Ibid.*, 219–220. Compare to the much more vague definition of recess time in an earlier text: *Kolordonun Tertibi ve Hatt-ı Harb Nizamı* (unknown place and date of publication): Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsrev Paşa Koleksyonu, demir baş (807–1) M1, 37.

⁶¹ *Piyade Talimnamesi*, (Istanbul: Daire-i Askeriye Matbaası, 1310/1891): 12–13.

⁶² Nezir-Akmeşe, *The Birth*, 30–31.

⁶³ Veli Rıza, “Bahriye Zabitanlarını Nasıl Yetiştirmeli,” *Asker*, 2(1 Eylül 1324/14 September 1908), 333–334.

6:10 (*alafranga*) The completion of the mentioned tasks is inspected by the officer on duty.

6:30 (*alafranga*) Breakfast.⁶⁴

The author took the trouble of describing the rest of the daily schedule in similar detail. It was no doubt part of the general picture he was trying to depict, one of order, discipline, and professionalism. In this daily routine every activity was given its rubric, and the temporal boundaries were clearly drawn. With the *alafranga* hours' system, the general time frame became solid and did not fluctuate with the seasons as it did in Ottoman schedules. Although the Japanese case was certainly brought as a role model, the author specifically stated that the idea was not to imitate it completely but rather to fuse it with ideas taken from other places, and to create methods designed for Ottoman needs.⁶⁵ Even if the Japanese example was not fully implemented, it certainly pointed to the desired direction. Minutely planned time allocation has become something of an ideal within the circles of educated officers.

A program for the training of unskilled reserve soldiers written in 1912 provides us with another good example of this trend. The program was intended to cover one month, and was organized according to the duration of every single training session. Take for example the first day of the program:

The First Week

In the yard: the first day

Before noon (with 20 minutes recess)

Minute

How to carry a weapon on the shoulder i.e. the position of the weapon on the shoulder.

When the weapon is on the shoulder: lowering the weapon for attack [...]

⁶⁴ Riza, "Bahriye Zabitanlerini", 336–337.

⁶⁵ *Ibid.*, 333–334.

Turning on the spot: considering the weapon is on the shoulder: to the 15 right, to the left, a backward turn [separately and together].⁶⁶

And so it goes on, day by day, a whole month cut into short periods of between five and eighty minutes. The program thus makes a rather tedious reading material and must have been of much worse implications for the poor reserve soldiers had it been actually acted upon. Indeed, as far as time planning is concerned, this was a very pretentious program. Even if the different phases of training were actually followed in the order they were sanctioned, it would have been nearly impossible to do it within the time frames allocated to each phase of training.

The timing in the program was probably meant to serve merely as a guideline, rather than as an obligatory schedule. Nevertheless, the plan expressed a very modern mindset, one that seeks to prearrange as much as possible and aspires to live by the standards of accuracy it sets on paper. It is indeed the superimposing of an abstract model on the level of things as themselves which creates “an appearance of order”, to use Mitchell’s terms. The plan also demonstrates a concept of efficiency, an aspect that was not evident in earlier routines. In order to shorten training time, in order to produce skilled soldiers within a month, preparation time had to be planned. Rendering military training more efficient corresponded to similar trends in contemporary Europe.⁶⁷ This relatively developed concept of efficiency was the result of a long process of internalization of intricate practices of time organization not only in daily routines. By the last third of the nineteenth century stricter time organization was becoming an integral part of nearly every sphere of the military.

“EARNING TIME”: TIME AS A RESOURCE IN THE MILITARY

The defeat in the 1877–1878 war against Russia ushered another period of intensive reform in the Ottoman army. During the 1880’s and 1890’s significant reforms were carried out in the organization of the army, its operational modes and its armament. These reforms were

⁶⁶ Mustafa Hamdi, *Bir Ayda Acemi Nefer Yetiştirmek Usulü ve Hizmet-i Nizamiye Eshnasında Talim ve Terbiye Görmemiş Redifin Talim Programı* (Istanbul, 1912), 4.

⁶⁷ Anson Rabinbach, *The Human Motor—Energy, Fatigue, and the Origins of Modernity* (New York: Basic Books, 1990), 224–227.

lead by a new German mission and their most significant aspect in the context of this discussion was the widening and improving of the military education system.⁶⁸ The graduates of this system, who came to be known as *Mektepli* (school graduates) entered actual service in ever growing numbers.⁶⁹

As the ranks of professional officers swelled, more professional materials for informing and educating this group were made available in Ottoman Turkish. The periodical *Mecmua-ı Fünun-u Askeriye*, which was published in the 1880's by the Ministry of War, was one of these publications. One of the recurrent issues in *Mecmua-ı Fünun-u Askeriye* was large-scale maneuvers during war. The importance of the issue stemmed from the magnitude and complexity of modern armies, which rendered careful synchronization of their components absolutely crucial.⁷⁰ In the disastrous war against Russia in 1877, the Ottoman army already had 276,000 officers and soldiers in active service.⁷¹ Ottoman officers were therefore preoccupied with problems of movement and large-scale maneuvers just like their European or Japanese colleagues, and much of their professional writing was devoted to that issue. By now, it was not only marching itself that was subject to strict regulation. The writings of the 1880's already reveal an ambition to attain efficiency in all aspects of military movement through meticulous time organization.

An article titled "Fransa Seferiye Nizamnamesinin Şerhi" ("An Explanation of the French Wartime Regulations") provides us a good explanation for the importance of minute time organization practices during movement. The article discussed at length the French method of organizing a large military force for the march, so that the whole force would be able to move as swiftly as possible. The article explained how much distance should every unit occupy in the column and how much distance should be kept between the different units.⁷² If all units

⁶⁸ Merwin Albert Griffiths, *The Reorganization of the Ottoman Army under Abdul-Hamid II, 1880-1897* (PhD diss., University of California, 1966), 93-117. For more about the significance of this new elite and the influence exerted upon it by von der Goltz see below, p. 310.

⁶⁹ Griffiths, "The Reorganization", 98-99, 108-111.

⁷⁰ Christopher Dandeker, *Surveillance Power and Modernity: Bureaucracy and Discipline from 1700 to the Present Day* (Oxford: Polity Press, 1990), 82-88.

⁷¹ Edward J. Erickson, *Defeat in Detail: The Ottoman Army in the Balkans, 1912-1913* (London: Praeger, 2003), 6.

⁷² Ahmed Rifat, "Fransa Seferiye Nizamnamesinin Şerhi", *Mecmua-ı Fünun-u Askeriye*, 4 (Eylül 1299/September 1883), 22-24. For another article which describes

are up and ready for the march at the same time, the author explained, most soldiers would have to wait for a very long time. This “futile standing” tires the soldiers who should be allowed to rest as much as possible.⁷³ A whole section of the article was thus devoted to calculating the embarking time of every single unit. The departure hour was calculated according to the time it would take each unit to cover the distance allocated to it in the marching order. For example, it was estimated that it would take the vanguard 20 minutes to cover the 1406 meters designated to it in the marching order and so if the vanguard is ordered to leave at 5:00 in the morning, the vanguard of the main body, which was the next unit in line, shall leave at 5:20. The author went on to specify the departure hour of every single unit in the division.⁷⁴

Careful attention to time is evident also in texts composed by Ottoman officers as tactical guides for their own army. In many of these articles time was conceived as a resource that can be either gained or lost and expressions conveying this notion are rather frequent.⁷⁵ A long article by Captain Ibrahim Muhyiddin demonstrates how the idea of employing time efficiently was translated into organizational measures. The article was devoted to issues concerning military marching and maneuvers. The author stated at the beginning that “the speed [required] to embark is one of the unique abilities of a soldier.” Since “time during battle is very valuable,” various steps must be taken to ensure the “swiftness of movement.”⁷⁶ One of the main concerns of the author was thus to organize the tasks during repose times so that the men and animals would get the longest possible rest and on the other hand, would be ready for movement at the shortest time possible.

Upon arriving at the camping site, many tasks were to be performed so that the force would regain its readiness. All the equipment that has

in detail French methods of time organization within the context of large scale maneuvers see: Mehmet Şevket, trans., “Fransa Erkan-ı Harbiyesinin Vezaif-i Seferiyesi,” *Mecmua-ı Fünun-u Askeriye* 5 (Mart 1298/March 1882), 22–28.

⁷³ *Ibid.*, 21.

⁷⁴ *Ibid.*, 26–28.

⁷⁵ “Fransa Erkan-ı Harbiyesinin Vezaif-i Seferiyesi”, 23; Hasan Bey, “Almanya Piyadesinin Ateşlerine dair Tabiye”, *Mecmua-ı Fünun-u Askeriye* 1 (Nisan 1298/April 1882): 83; Muhyiddin, “Maşi ve Hareket Tertibatı”, *Mecmua-ı Fünun-u Askeriye* 1 (Haziran 1298/June 1882): 276, 277; Rıza, “Atık ve Cedid Ordularda Maşi ve Hareket ve Cimnastığa dair Malumat”, *Mecmua-ı Fünun-u Askeriye*, 9 (Şubat 1302/February 1887): 469.

⁷⁶ Muhyiddin, “Maşi ve Hareket Tertibatı”, 276.

been unloaded was to be packed and loaded back on the wagons; the soldiers and the beasts had to be fed, the guns cleaned and information concerning the morrow's route had to be gathered. If everything is ready in advance, the author emphasized, the soldiers can be woken up only 45 minutes before the hour set for movement the next morning. Taking all these measures right after stopping allows lessening the time spent getting ready for movement and increasing repose and rest hours. This, claimed the author, is extremely important since sleep is the single most important factor, which affects the well being of soldiers at war. "Every half hour of sleep, even a quarter of an hour, which is added or subtracted is important."⁷⁷ This manner of task management is no doubt guided by efficiency but unlike in the business world, what is gained by the efficient use of time is not money, but rather more time. That time can in turn be allocated to what is deemed most important, i.e. rest.

Devising procedures for fast movement is one thing; carrying them out is another. The straight lines and exact hours of the departure tables must not fool us. In reality things were not nearly as neat. The most intricate practices of time organization cannot assure that the planned speed would be kept. It is the interaction between the plan and various factors in the real world, which determines the actual pace of the advancing column. The weather, the terrain, or the condition of the road might frustrate any attempt to keep up with the plan.

Above all, it must be remembered that the most sophisticated methods of time organization have to be carried out, in the end of the day, by humans. A look from within the marching column, which illuminates this human dimension, is provided by Yehuda Burla. Burla, a Jerusalemite of Sephardic origin, was enlisted by the Ottoman army at the beginning of the World War I, and joined the first Ottoman expedition force to the Suez Canal in early 1915. Although Burla's war stories are not memoirs but rather fiction, they were nevertheless written either during the war or shortly after and were no doubt based on the author's personal experience. They could thus be trusted to convey, at least crudely, the difficulties of forcing techniques of time organization upon tired and demoralized soldiers.

⁷⁷ *Ibid.*, 332.

The expedition force to the Canal, numbering some 20,000 troops under the command of a German officer, left Bir Saba' in mid-January in two columns. The journey through the desert was to take ten days and as Burla relates "the whole army sorely knew this".⁷⁸ He describes almost in passing some of the practices of time organization that facilitated the regulation of marching pace through the desert. These practices correspond to the ones discussed thus far.⁷⁹ Burla elaborates a little more on the difficulties of the soldiers who were subjected to these procedures during the long night marches:

Hundreds of horses, mules and camels pricked up their ears now and again, dashing forward at once. The crowd followed hastily, inspired and hopeful: Is it a distant voice that the beasts have heard? Is it a human scent they have detected from afar? But after a short while, thirsty and fatigued, their heads dropped and their strides grew longer and slower—realizing they were wrong and disheartened once more.

The army captains on horseback cracked their whips on the backs of the faltering soldiers, thrashing the tired and the bare-footed over and over. Day after day passed in strenuous walking, in anxious anticipation of stumbling upon a Bedouin tent, in yearning hope of finally sighting some ruins or a cave, but no hope came.⁸⁰

This passage illustrates how pace fluctuates despite all attempts to impose regularity upon it. The soldiers' physical abilities, their morale and their individual will might have subverted the implementation of even the most intricate practices of time organization. Even the animals' pace was hard to control as the hope of finding water spurred them, and the disappointment discouraged them. Under these circumstances, the implicit violence of the military practices of time organization, which are usually concealed behind the neat lines of timetables and departure charts, were revealed in the merciless lashing of the soldiers who fail to keep up with the pre-set pace. They were forced to close the gap between them and the rest of the battalion, between plan and its implementation.

Even when soldiers were whipped to keep up just like animals, they still commanded human consciousness and were able to employ themselves practices of time organization in order to assess their situation:

⁷⁸ Yehuda Burla, *Bli Kokhav* (Without a Star) (Tel Aviv: 'Am 'Oved, 1988): 1; for details about the first Sinai campaign see: Wallach, *Anatomya*, 184–186.

⁷⁹ *Ibid.*, 11–12, 111.

⁸⁰ *Ibid.*, 1–2.

We rested there for about an hour. [People] asked as usual what's the time, how much we have walked and how much is still left for us to go? [...] 'Abd kept looking at the signals of the sky and said: 'about one hour before midnight...so...' I looked at my watch and indeed it was a few minutes before the hour eleven.⁸¹

In the long strenuous march, time has become important not only for the officers who lead the column and monitored its pace; knowing the hour was crucial for the weary soldiers who tried, "as usual", to calculate how much longer they would have to march.

Since people, even when in uniform, are not nearly as docile as their officers would expect them to be; since the officers themselves are human beings; since the slopes are always steeper than they appear on the map; since weather conditions are always not as favorable as they should have been; since reality tends to remain much more chaotic than planners of all kinds would have us believe, it is important to note that the minute time organization of the advancing column was always merely a blueprint, a declaration of intents, an aspiration. In this sense, it is not dissimilar to the attempt mentioned above, to pre-plan every minute of the reserve soldiers' daily routine. It was an abstract construct, which was being forced upon reality, always with great pain.

In conclusion of this section, we may add another dimension to the process discussed in this article. By the last third of the nineteenth century intricate practices of time planning and organization were evident in every sphere of the military. Discipline alone cannot account for all these innovations. The intricate practices of conducting large-scale maneuvers, of commanding and controlling forces of unprecedented magnitude, of transporting them efficiently, all required meticulous attention to time organization.⁸² The Foucauldian perspective, which considers time issues only with regard to discipline, is thus insufficient for an analysis of time organization in the Ottoman army. Such analysis must take into consideration the tactical requirements of an army that had to perform in the highly complex and dynamic battlefields of Europe.

⁸¹ *Ibid.*, 69.

⁸² The use of railways for military purposes added a whole new dimension to the time organization of large scale maneuvers. For a discussion of this innovation and its implications, see Wishnitzer, *The Transformation*, 203–206.

THE ARMY AS AN AGENT OF MINUTE TIME ORGANIZATION

Thus far, I have tried to demonstrate the extent to which modern practices of time organization were incorporated into various fields of Ottoman military life. Furthermore, I argued that the incorporation of these practices had gradually increased awareness to the way time is *spent*, and that by the last third of the nineteenth century, time was already conceived as a resource to be used efficiently. These practices and concepts, I wish to argue hereafter, were imprinted in the minds of the individuals who served in the Ottoman army during the years under discussion.

By the early twentieth century, the army was by far the largest organization in the Ottoman state with a peacetime strength of over a quarter of a million soldiers. In war times, the ranks swelled, and during World War I, over 2,850,000 men were conscripted.⁸³ To some extent, all these men were subjected to military discipline and to the relatively strict practices of time organization common in the army. We have already seen that simple soldiers in different circumstances were preoccupied with time, and there is evidence suggesting that the military techniques of time organization had a lasting effect upon them.⁸⁴ It would be much more plausible, however, to look for such an effect within the officer corps since, as I tried to demonstrate throughout this article, the planning and allocation of time was mainly their business. This has no doubt raised their awareness to clock time.

Mehmed Fasih, a petty officer from Mersin who served with distinction in Gallipoli, certainly displayed such awareness. Fasih was a typical product of the Ottoman military education system. After completing his primary school, he entered a military middle school in Edirne, and then moved to the *Kuleli* military high school in Istanbul. Upon graduation, he entered the War Academy, but the outbreak of the war interrupted his studies. He began active service in July 1914,

⁸³ Yücel Yanıkdağ, "Educating the Peasants: The Ottoman Army and Enlisted Men in Uniform," *Middle Eastern Studies* 40, 6(2004): 93–94.

⁸⁴ Salim Tamari, who has worked on the diary of Ihsan Tourjeman, a Muslim Arab from Jerusalem who joined the Ottoman army in 1914, argues that the military methods and order to which Tourjeman was subjected clearly raised his awareness to time. See Salim Tamari, *ʿĀm al-jarād: al-harb al-ʿuzma wamahū al-maḍī al-uthmānī min Falestīn* (Beirut: Institute of Palestine Studies, 2008), 9.

and a few months later, was sent to Gallipoli as a platoon commander.⁸⁵ Fasih left a diary documenting his Gallipoli experiences, in which he notes rigorously the time of his different actions. In fact, the whole diary is composed of entries organized according to exact hours. Take for example the rather sad entries from the 22nd of October, 1915:

24.00 hrs.—Get up and set out to start work on trenches which need repairs. Repairs are completed.

01.00 hrs.—Machine guns and grenades are in action. [...] Brew tea. But then don't drink any as don't feel like it anymore. Doze off.

03.00 hrs.—Wake up. Still raining. Patrols return and report. [...]

05.00 hrs.—Prepare my report. No incidents. Calm prevails. We have as much light as during daytime. [...]

05.30 hrs.—Doze off.

06.30 hrs.—Get up, brew and drink tea. 8th Company relieves us. Loneliness is hard to take. Need a comrade.⁸⁶

This way of writing gives the whole diary the appearance of a timetable, as if through minute time keeping it would be possible to impose a sense of order on the chaotic life in the trenches. But the content of this specific timetable counteracts its form; the unpredictability of the battlefield subverts the organizing and regularizing rationale of the chart. Furthermore, this military mode of time keeping is somewhat incompatible with the personal character of a diary. Nowhere is it more noticeable than in the 6:30 entry, where even the loneliness is subjected to the structure of the timetable, as if in the 07.00 hrs. slot, loneliness would be gone.

What seems strange to our eyes may have seemed natural to Fasih and his colleagues.⁸⁷ These young officers, who spent between 9–11 years in military schools and barracks, were distinguished from their peers in the civilian system by their uniform, *esprit the corps*, and rigid hierarchy, as well as their organized and disciplined lifestyle. The members of this cohesive group developed a strong sense of collective

⁸⁵ Mehmed Fasih, *Lone Pine (Bloody Ridge)—Diary of Lt. Mehmed Fasih, 5th Imperial Ottoman Army, Gallipoli 1915*, Trans. by Hasan B. Danışman (Istanbul: Denizler Kitabevi, 2001), 3.

⁸⁶ Fasih, *Lone Pine*, 28.

⁸⁷ For another example of a personal narrative of an officer with high sensitivity to time see: Mehmed Arif Ölçen, *Vetluga Memoir—A Turkish Prisoner of War in Russia, 1916–1918* (Gainesville: University Press of Florida, 1995), esp. pp. 31, 32, 34, 36, 38, 39, 50, 59, 61, 67, 71, 77, 84, 102, 134, 139, 148, 155, 166, 171, 173, 175, 177, 178, 179, 180, 181, 186, 187, 190, 197, 199, 211, 217.

identity during the Hamidian period. They came to think of themselves as the most able, most suitable to lead the empire and modernize it.⁸⁸ In what follows I would like to show that the military mode of time organization has become an integral part of the mindset of this new professional officer elite and that it was an important component of their modernizing vision.

DRILLING THE ENTIRE NATION

The modernizing vision of many of these *mektepli* officers drew to a large extent on the concept of the “armed nation” developed by the Prussian general, Colmar Freiherr von der Goltz. Goltz, who first arrived to Istanbul in 1883 as part of the German military mission, became one of the most dominant figures in the Ottoman military of the Hamidian era and after. Goltz taught generations of cadets at the War Academy and greatly influenced their perspective.⁸⁹ According to Goltz, the age of limited wars has come to an end due to the massive scale of modern armies and the continuous arms race. In the future, he wrote already in 1878, whole nations would have to march into the battlefields as the limited armed struggles of the past turn into total wars of annihilation. In order to survive under these circumstances, every nation must be able to mobilize its population and tap its resources with utmost efficiency. Best equipped for such developments, the army should serve as a guide for the nation, infuse all sections of society with military values and direct its preparation for the fatal conflicts of the future.⁹⁰

These ideas, a mix of romantic nationalism, militarism and social Darwinism were common in the writings of Ottoman officers in the early twentieth century. The implications of these ideas, by their very nature, were to be felt not only within the army. Since military success rested on the qualities of the whole nation, Ottoman officers were often

⁸⁸ Nezir-Akmeşe, *The Birth*, 7–9. See also, M. Naim Turfan, *Rise of the Young Turks: Politics, the military and Ottoman collapse* (London: I.B. Tauris, 2000), 60–69.

⁸⁹ On Goltz and the military reforms of the Hamidian era see Erickson, *Defeat in Detail*, 11–21; for an analysis of Goltz’s outlook, his influence and his Ottoman disciples, see Nezir-Akmeşe, *The Birth*, 19–33. For an account of his activity from a German perspective see Vallach, *Anatamoya*, 61–102, 176–180.

⁹⁰ Colmar Freiherr von der Goltz, *The Nation in Arms: A Treatise on Modern Military Systems and the Conduct of War* (London, 1913, first published 1878), esp. pp. 1–30, 50–59.

preoccupied with the values and capabilities of civilian society. These men came to think of the army as the best school for the nation and of themselves as the most suitable educators.⁹¹ It was their role, they thought, to supervise the Ottoman march to progress through imposing strict discipline and order.

Order was of course a central feature of the Ottoman reform movement of the nineteenth century as it was in contemporary Europe and throughout the world. It was especially important in the Young Turks' thought. Influenced by Positivist thinkers such as August Comte, the Young Turks connected order with material progress and modernization. Ahmed Rıza, one of the CUP leaders, even suggested inscribing Comte's motto of *Ordre et Progrès* on the Ottoman flag.⁹² Positivist thinking did not create the techniques of time organization that governed the life of the *Mektepli* officers; these were borne out of pragmatic needs. It did, however, provide a philosophical framework that endowed these techniques with significance that surpassed the practical military needs that brought them about. Order has become a purpose as for itself.

After the 1908 revolution, this group of *mektepli* officers, which was a prominent element in the CUP, acquired real power within the military. The young educated officers took the positions of many of the *alaylı* officers who were forced out of service by the new regime.⁹³ The *mektepli* officers were finally in position to realize their agenda. *Asker* was one of the main venues through which the ideas of the officer elite were disseminated. It was first published in August 1908, roughly a month after the revolution, and became the most important military journal of the period.⁹⁴ The editor of *Asker*, Osman Senai, published in the first issue an article under the title "Çalışalım", or "Let us Work". The article was a call for action. It spurred the officers to work harder, to sacrifice whatever was needed for the progress of the empire and the securing of the constitution. The article clearly manifested the self-confidence of the military and its conviction in its modernizing mission. It was also very concerned about time:

⁹¹ Yanıkdağ, "Educating the Nation," 92–108. Nezir-Akmeşe, *The Birth*, 68–72.

⁹² Şükrü M. Hanioğlu, *The Young Turks in Opposition* (Oxford: Oxford University Press, 1995), 202–205.

⁹³ E. J. Zürcher, "The Ides of April: A Fundamentalist Uprising in Istanbul in 1909?," in *State and Islam*, ed. C. van Dijk and Alexander H. de Groot (Leiden: Research School CNWS, 1995), 71.

⁹⁴ Nezir-Akmeşe, *The Birth*, 13.

In fact, in the present situation, we have little time. However, the true merit is to demonstrate work in times like these. Let us take the English proverb “Time is Money” as a guide to our conduct. Essentially, to use time well (*vakti husn-ı istimal*) means to employ and apply all human qualities, one by one. Idleness is the grave of all good. Let us not have any relation with this source of evils. [...]

Before day breaks, when everybody are still in their sweet sleep, when in the barracks yards and army bases the sounds of harmonic music are heard with the inspiring gift of dawn; when the trumpets are being blown from every side, let our hearts beat with a feeling of patriotic pride. When in a single moment, the surroundings of the barrack are filled with soldiers, let our eyes cast fire at this sight.⁹⁵

The strong sense of urgency with regards to modernization, which is evident in the text, was rather common in the debates of the Ottoman intelligentsia at the time.⁹⁶ In the writing of the officer elite, attaining progress was frequently portrayed as a race between different nations. Japan was often brought as an example of a nation that managed to speed up the process and was now running chest to chest with the European empires.⁹⁷ It was this “race outlook” that lay underneath the sense of urgency: since in this race for progress “time is money,” it must not be wasted. In this context, action was praised as the key to development and was contrasted with idleness, or inactivity, which was connected with death and presented as the source of all evils.

In order to demonstrate figuratively the desired industriousness, the author turned to the morning roll call, a typical scene taken from the daily military routine, a scene that every one of his readers would have been familiar with. Yet, the routine morning roll call is here invested with nearly magical attributes, which bring to mind a religious ritual rather than a military procedure. It is a ritual celebrating action, efficiency, synchronicity, simultaneity and it all happens “before day breaks”. This is of course contrasted with the “sweet sleep” of everybody else and emphasizes once again the strong sense of collective identity. Sociologists have already noted that adherence to a common and distinct temporal order helps to delineate the boundaries of

⁹⁵ Senai, “Çalışalım”, *Asker* 1(21 Ağustos 1326/3 September 1908): 8–9.

⁹⁶ Touraj Atabaki and Erik J. Zürcher, Introduction to *Men of Order: Authoritarian Modernization under Atatürk and Reza Shah*, by Touraj Atabaki and Erik J. Zürcher (London: I.B. Tauris, 2004), 3–4.

⁹⁷ For a more comprehensive discussion of the “Japanese exemplar”, see Nezir-Akmeşe, pp. 72–80; Renee Worringer: “‘The Sick Man of Europe’ or ‘Japan of the Near East’? Constructing Ottoman Modernity in the Hamidian and Young Turks Eras,” *IJMES* 36/2 (2004), 207–230.

a social group and consolidate its inner solidarity.⁹⁸ In this case, the author clearly refers to this unique temporal order of the military in order to emphasize the difference between the army and the rest of society. “We” are awake and active, he says, while everybody else is asleep.

It is obvious that Senai was not interested merely in the moralistic aspect of industriousness and efficiency. For him, it all had very practical implications: “Saving time,” he wrote, “has attained such importance for us, that we simply believe that without it, it will not be possible to form a complete army.”⁹⁹ Senai stated exactly how time should be saved. There was no need, he wrote a little further down, to even consider the times already set for fulfilling tasks. It is the time between the different tasks, the time set for recess that needs to be put to good use. “An officer who grows accustomed to utilizing even the shortest break,” he continued, “will no doubt be able to pick the fruit of his earlier efforts in a brilliant manner, when he attains higher ranks.”¹⁰⁰ These sentences give away the way time was conceived by the author. In his mind time was always framed, always put into the rubrics of a table, just like he would have learnt all through his military education. Thus, it was not enough to exploit the time already placed in rubrics devoted to doing. In order to attain higher efficiency, in order to compete in that frantic race for progress, even break times had to be used.

“Çalışalım” demonstrates how modern military practices of time organization which were ingrained in the officers in years of time disciplining, have developed into a set of concepts and values. For them, using time efficiently was not only considered beneficial in practical terms; it was an integral part of an order that was seen as morally superior. These values did not apply only to the military; they were to be taught to the rest of the Ottoman nation. Colonel Pertev Demirhan, a prominent figure among the young officers, quoted in this context Marshal Helmuth von Moltke: “The military institution is a school which teaches them [the younger generation] order, ability to act in time, cleanliness, obedience and fidelity.”¹⁰¹

⁹⁸ See Eviatar Zerubavel, *Hidden Rhythms: Schedules and Calendars in Social Life* (Chicago: The University of Chicago Press, 1981): 64–69.

⁹⁹ Senai, “Çalışalım,” 9.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 10.

¹⁰¹ Quoted in Nezir-Akmeşe, *The Birth*, 70.

A different publication conveying similar ideas is *The German Soldier—Military Life in Germany*.¹⁰² Composed by yet another graduate of the military education system, this pamphlet was published in 1917 by the *Ottoman-German Mutual Friendship Library*.¹⁰³ It was obviously meant to promote Ottoman-German cooperation but its stated objective was to learn from the example set by the Germans, whose military capabilities were said to be unmatched.¹⁰⁴ Among the qualities, which made the German army, what it was, were the bravery of its men, the professionalism and morals of its officers, their patriotism and their utter devotion to their job. Order however, was praised above all other traits. “Military life in no other country,” it was made clear, “is as orderly (*muntazam*) and complete as German military life.”¹⁰⁵

Order, discipline and the rest of the qualities that formed the basis of German power, were to be found not only in the army but also in German society. In fact, it was hard to draw boundaries between the army and the rest of society since Germany, according to this pamphlet, was the ultimate “nation in arms;” all sectors of society were militarized; all subjects were in fact soldiers. School children were familiarized with military ideas from a very young age; women wanted to make their sons soldiers and give their daughters to officers.¹⁰⁶ The army was explicitly described as the “school of Germany,” and it assumed a key role in educating the peasants and transforming them into Germans “in the full sense of the word.”¹⁰⁷ In this context, the text clearly alluded to the well-organized military schedules that break life into its basic functions.¹⁰⁸ If the German army was the school of the nation, then a highly regulated daily routine was one of the components of the curriculum.

The military mode of time organization, it appears, was an integral part of the desired order, not only for the military, but also for society as a whole:

¹⁰² Süleyman Mehmed Avan-Zade, *Alman Askeri ve Almanya'da Hayat-ı Askeriye* (Istanbul: Orhaniye Matbaası, 1335/1917): 4–6, 23–24.

¹⁰³ İhsanoğlu, *Osmanlı Askeri Literatürü Tarihi*, vol. 1, 458–459.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 4–6, 23–24.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 5.

¹⁰⁶ *Ibid.*, (“Nation in arms”): 3, 5, 24; (subjects as soldiers): 12, 15; (military education): 11; (women and daughters): 13.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 14. The focus on the education of peasants, just like the rest of the pamphlet, should be understood in an Ottoman context rather than in a German one. See: Yanıkdağ, “Educating the Peasants,” 92–101.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 14.

All Germans, zealous and determined, act with one desire and one strong will, organized (*muntazam*) and coordinated like a mechanical clock. From the youngest individual to the oldest, they all have the same feeling, the same idea, the same will.¹⁰⁹

This quote sends us right back to the beginning of the article, to the meticulous maneuvers of close formation tactics. These were likened in the early nineteenth century to the working of a clock in their precision. After the 1908 revolution, the unison of movement and perfect synchronization, which the clock embodies, were taken out of the drill grounds to be used as an idealized metaphor for the desired social order. The petty officers taming their troops to march in unison have become rulers, drillmasters of a whole society.

CONCLUSION

In this study I tried to show how the modernization of the Ottoman army after 1826 brought about the appliance of modern techniques of time organization. The introduction of time-regulated maneuvers, regular daily routines, and intricate methods of command and control, all placed new emphasis on minute planning and allocation of time. The new techniques did not obliterate older traditions all together, but rather fused with them. Gradually, however, temporal orders within the military acquired unique characteristics and grew increasingly different from the temporal patterns still common outside army bases. The graduates of the military school system, who acquired and internalized these practices during their long course of training, gradually adopted precision, regularity, and efficiency as an integral part of their modernizing outlook. These ideals did not remain on the papers of military publications and propaganda pamphlets. Indeed, after the 1908 revolution, the new regime, which was dominated by the officers' elite, attempted to reform time organization in various sections of the government in accordance with its vision of order and progress.¹¹⁰

¹⁰⁹ *Ibid.*, 22–23.

¹¹⁰ For a discussion of the reforms in the bureaucracy and other governmental agencies following the 1908 revolution, see Wishnitzer, *The Transformation*, 99–158, 235–260, 324–333.

LE TEMPS DE L'ÉCOLE, LE TEMPS À L'ÉCOLE

GÜLSÜN GÜVENLİ

Toutes les recherches portant sur l'éducation voient l'école comme une institution où s'accomplissent d'importantes fonctions sociales, notamment de socialisation, de préparation au monde du travail et d'intégration sociale. Durkheim souligne qu'elle a pour fonction essentielle d'inculquer aux enfants les valeurs morales qui constituent le ciment de la société tout en préparant chacun à la place qui va être la sienne dans la division du travail. En revanche les études qui s'inscrivent dans une analyse critique de l'école voient en elle une instance de contrôle social et de reproduction car elle inculque aux élèves un ensemble de représentations idéologiques adaptées à leur avenir social et devient ainsi un instrument de reproduction de la position de domination du pouvoir. En tout cas, l'école ne transmet pas seulement des connaissances, mais elle est en même temps un lieu de transmission de schèmes de pensée, d'un mode de fonctionnement intellectuel constituant «l'habitus cultivé» d'une époque, si on reprend les termes de P. Bourdieu, et elle véhicule des valeurs morales parfois de manière explicite, parfois implicitement en important des normes de comportement. Dans cette perspective, la conduite demandée à l'élève, le contenu et la hiérarchisation des disciplines enseignées, les méthodes pédagogiques, le système d'évaluation du travail scolaire, le système disciplinaire deviennent tous importants pour l'analyse du curriculum transmis par l'école.

L'organisation du temps qui touche à chacun de ces aspects de la vie scolaire y occupe une place particulière. Pour Roger Sue :

Il est bien dans la nature même d'un système éducatif de reproduire le temps social dominant et l'ordre qui en émane même s'il ne s'agit pas de son unique fonction. On sait qu'au-delà de l'acquisition de savoirs, de comportements, de valeurs, l'école est avant tout une préparation au temps de travail, y compris au sens propre de l'acquisition et de la soumission à un régime temporel dont l'homologie avec le temps industriel n'est plus à démontrer (...). Si l'école est bien le lieu privilégié de l'acquisition des disciplines et de la discipline, la discipline de toutes ces

disciplines est la traduction de la conception, de l'organisation et de la gestion du temps¹.

Ce temps qui diffère profondément du temps religieux, des rythmes naturels et cosmiques, est celui des sociétés industrielles dont l'homogénéisation et la standardisation ont permis d'augmenter la productivité en regroupant les activités des salariés sous un même toit, où le besoin de coordination mettait un terme au caractère individuel du rythme de travail². L'histoire montre que l'école est bien dépendante du développement de la société et du temps dominant qui la produit et qu'elle contribue à reproduire. De ce point de vue, le processus de modernisation du système d'enseignement ottoman nous fournit un exemple particulier qui permet de voir le rôle de l'école dans l'introduction d'une nouvelle conception du temps au cours du XIX^e siècle.

L'histoire de l'enseignement ottoman au XIX^e siècle s'inscrit au cœur du mouvement de modernisation du pays; elle se présente comme l'institutionnalisation progressive de l'éducation dans le cadre de l'école publique, sous le contrôle de l'État. En l'espace d'un siècle, l'État ottoman, devant la difficulté à introduire des innovations dans le système existant composé des *mekteb* et des *medrese*, réussit progressivement à créer et à généraliser un système nouveau qui prend comme modèle l'enseignement moderne de l'Occident. Le changement institutionnel de l'enseignement ottoman, accompagné d'une volonté d'uniformisation et de régularisation, ne se caractérise donc pas par la superposition d'un type nouveau à un type déjà existant, mais par la création d'un nouveau programme qui fonctionnera parallèlement à l'ancien jusqu'à la fin de l'Empire. Ce mouvement qui prend son élan sous les réformes de modernisation des *Tanzimât* correspond à une nouvelle conception de l'école comme lieu de formation des agents pour le marché du travail qui exige des compétences nouvelles et aussi comme lieu de moralisation et de socialisation. Ainsi, parallèlement à la mise en place progressive d'un système d'enseignement primaire et secondaire, s'ouvrent successivement de Grandes Écoles militaires, l'École de médecine, le Lycée impérial de Galatasaray (1868), l'École d'administration supérieure, qui deviendront très vite les pépinières

¹ Roger Sue, «La Sociologie des temps sociaux, une voie de recherche en éducation», *Revue Française de Pédagogie*, juil.-août-sept. 1993, n° 104, Institut national de la recherche pédagogique, p. 61-72.

² Lusin Bagla-Gökalp, *Sociologie des organisations*, Paris, La Découverte, 1998 p. 19-20.

de hauts fonctionnaires militaires, administratifs et commerciaux. Les écoles des communautés non musulmanes et celles créées par diverses organisations missionnaires étrangères prennent, de leur côté, un essor considérable pour couvrir tout le pays durant ce siècle³.

La principale caractéristique de l'enseignement moderne est l'organisation qui comporte des degrés et des classes selon le niveau de connaissance et l'âge des élèves. Dans l'enseignement traditionnel, l'apprentissage se fait individuellement et sa durée se répartit en larges périodes adaptables au rythme de l'élève. Celui-ci se présente à la licence lorsque lui et son maître estiment sa formation suffisante⁴. C'est pourquoi, dans les *medrese* (écoles religieuses), comme dans les écoles occidentales du Moyen-Âge, la durée des études ainsi que leur contenu peuvent varier d'un élève à l'autre, indépendamment d'une base institutionnelle⁵. En Europe, à une époque où l'on prend conscience à la fois de l'importance de l'éducation du peuple et de la faiblesse des moyens disponibles, l'enseignement simultané apparaît; il permet d'économiser des moyens. Un seul maître peut désormais apprendre à plusieurs élèves à la fois et ce, en une seule classe. Non seulement le temps perdu est réduit au minimum, mais le bon ordre peut ainsi régner, les attentions étant mobilisées en permanence⁶.

³ Faik Reşat Unat, *Türk Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi bir Bakış* (Un regard historique sur l'évolution du système éducatif turc), Ankara, TTK, 1988; Osman Ergin, *Türk Maarif Tarihi* (Histoire de l'Éducation turque), İstanbul, Eser Matbaası, 1977, 5 vol.; İlhan Tekeli, Selim İlkin, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü* (La création et la transformation du système de production de l'éducation et des sciences), Ankara, TTK yay., 1993, p. 102–112.

⁴ L'entrée à l'école est aussi arbitraire. Les parents qui souhaitent que leurs enfants s'instruisent décident pour eux du moment où ils commenceront à aller à l'école – en général entre 5 et 7 ans. La rentrée a lieu dans une école du quartier, n'importe quel jour de l'année, de préférence un jeudi ou parfois un lundi, elle est souvent accompagnée d'une cérémonie. Voir Ali Birinci, « Mahalle Mektebine Başlama Merasimi ve Mekteb İlahileri » (La cérémonie du commencement à l'école du quartier et les chants religieux de l'école), *Mahalle Mektebi Hatıraları* (Souvenirs de l'école de quartier), İsmail Kara, Ali Birinci éd., İstanbul, Kitabevi, 1997.

⁵ Pour l'organisation de l'enseignement des *medrese*, voir Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim* (Sciences dans les *medrese* ottomans), İstanbul, İz, 1997, 2 vol.; Hüseyin Hatemi, « 19. Yüzyılda Medreseler » (Les *medrese* au XIX^e siècle), *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul, İletişim, t. 2, p. 501–502; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı* (L'organisation des sciences dans l'Empire ottoman), Ankara, TTK basımevi, 1984, p. 11–31.

⁶ André Petitat, *Production de l'école – Production de la société, Analyse socio-historique de quelques moments décisifs de l'évolution scolaire en Occident*, Genève-Paris, Droz, 1982, p. 118–122.

Parallèlement à l'évolution de l'enseignement simultané qui nécessite un groupe d'élèves homogènes, la politique pédagogique des temps modernes a le souci d'adapter les contenus de l'enseignement au développement de l'enfant. La classe devient la cellule constitutive de la structure scolaire, fruit de la pédagogie progressive née en Europe à la fin du XV^e siècle et qui a pris sa forme définitive au début du XVII^e siècle.

Elle correspond à une étape dans l'acquisition progressive des connaissances, à un programme, à un âge dont on s'efforcera de ne pas s'écarter, à une unité physique, spatiale, car chaque groupe d'âge et de programme possède son local spécialisé, et le même mot de classe désigne à la fois le contenant et les contenus, à une durée annuelle au terme de laquelle la classe change d'effectifs.⁷

Désormais, le temps d'étude est fixé en termes d'années; chacun des thèmes qui constituent le programme de l'année a son temps d'apprentissage.

La progression de l'élève dans les classes et les degrés s'effectue selon un système d'évaluation des connaissances minutieusement réglé. Si l'élève ne respecte pas les délais d'acquisition des connaissances contrôlées régulièrement par des examens, il sera recalé. Ceux qui sont plus doués avancent régulièrement – ils peuvent même sauter une classe en passant les examens de la classe suivante; les autres gravissent moins vite les échelons. C'est tout un système institutionnalisé qui ne laisse rien au hasard et ne dépend plus de la seule appréciation du maître. Une nouvelle notion du temps s'impose ainsi profondément à la transmission et à l'apprentissage des contenus culturels. «Spécialisant le temps de formation détaché du temps adulte, du temps de métier acquis; aménageant différents stades séparés les uns des autres par des épreuves graduées; déterminant des programmes, qui doivent se dérouler chacun pendant une phase déterminée, et qui comportent des exercices de difficultés croissantes; qualifiant les individus selon la manière dont ils ont parcouru ces séries⁸», elle s'associe donc à celle d'évaluation, de rentabilité et d'intensité du travail scolaire. Le bon élève est celui qui apprend vite, la feuille d'examen doit être rendue à la fin de l'heure, le devoir le lendemain, la vitesse des

⁷ Philippe Ariès P., *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime*, Paris, Seuil, 1973, p. 188.

⁸ Michel Foucault, *Surveiller et Punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 158.

réponses est un critère d'évaluation des interrogations orales. Pour la réussite, il s'agit d'assurer la qualité du temps employé, de constituer un temps utile.

La mise en place de ce nouveau type d'activité scolaire basée sur une conception nouvelle de l'enfance et de son éducation ne se fait pas sans difficultés dans l'Empire ottoman. Dans les décisions prises par le *Meclis-i Umur-u Nafia*, conseil qui s'occupe des affaires de l'éducation, en 1839, on parle de l'application de la division en classes et d'enseignement simultané dans les écoles nouvelles. Cependant, pour que se réalisent une véritable rupture avec l'esprit pédagogique des *medrese* et l'adoption d'un système d'instruction publique sur plusieurs degrés (primaire, collège, lycée et université), chacun ayant sa propre durée d'études et son programme, il faudra attendre le Règlement de l'Instruction publique de 1869. Préparé par Safvet Pacha, ministre de l'Instruction, ce règlement inspiré du modèle français trace pour la première fois les grandes lignes de la mise en œuvre des politiques éducatives et de leur organisation administrative⁹. À partir de cette date apparaissent progressivement des règlements internes pour certaines écoles importantes. La réglementation générale de 1892 indique enfin en détail les traits de l'organisation et du fonctionnement à respecter dans toutes les écoles. Une correspondance de plus en plus rigoureuse entre l'âge et la classe sera réalisée vers la fin du XIX^e siècle par la fixation de l'âge comme condition d'inscription à un certain degré, par l'avancement régulé annuellement, par l'imposition à tous les élèves de suivre la série complète des classes qui sera sanctionnée par un diplôme¹⁰.

Mais au-delà de la transmission et de l'apprentissage des contenus culturels, cette nouvelle notion du temps s'impose aussi au rythme quotidien. Le calendrier scolaire, qui marque aujourd'hui non seulement la vie des écoliers mais de toute la société, fixe les dates de départ en vacances des parents, la période du ralentissement des activités économiques et administratives ou celle de la floraison de certaines activités culturelles ou de loisir, est lui-même défini au départ par la vie

⁹ Unat, *op. cit.*, p. 81-89.

¹⁰ Pour les différents règlements relatifs à l'enseignement ottoman du XIX^e siècle voir Mahmud Cevad, *Maarif-i Umumiye Nezareti Tarihçe-i Teşkilat ve İcraatı* (Histoire de l'organisation et les exécutions du ministère de l'Instruction publique), İstanbul, Matbaa-i Amire, 1919 et Reşat Özalp, *Milli Eğitimle İlgili Mevzuat* (Reşat Règlements relatifs à l'Instruction publique), İstanbul, MEB, 1982.

religieuse et les activités économiques. Dans les *medrese*, les congés sont liés à la célébration des fêtes religieuses. Le Règlement de l'Instruction publique (1869), premier document qui organise le régime des congés à suivre dans les nouvelles écoles, reprend les mêmes principes avec quelques aménagements: 15 jours et une semaine au mois de ramadan, une semaine au moment de la fête de sacrifice dont les dates varient chaque année de onze jours. En 1892, les jours sacrés (*kandil*) qui correspondent aux étapes importantes de la vie du prophète Mohammed sont ajoutés. Le Règlement prévoit également que les écoles des communautés non-musulmanes auront des congés durant leurs fêtes respectives et que toutes les écoles seront fermées le jour qui correspond à l'anniversaire de l'avènement du sultan. Le jour de congé hebdomadaire est fixé au vendredi, le jour de la grande prière des musulmans, contrairement aux *medrese* où il est coutume de laisser libre les élèves le mardi afin qu'ils s'occupent de leurs affaires personnelles ou qu'ils travaillent à la bibliothèque. Les écoles des communautés non-musulmanes auront un congé correspondant à leur journée hebdomadaire de repos.

La référence aux jours sacrés dans le choix des jours de congé nécessite inévitablement des aménagements dans les écoles qui accueillent des enfants de différentes communautés religieuses. Par exemple au Lycée impérial de Galatasaray, seul établissement qui donne congé le dimanche¹¹, le programme d'enseignement est organisé de manière à permettre aux enfants musulmans de pratiquer la prière du vendredi dans le *mescid* du Lycée. Contrairement à ce qui se pratique dans d'autres écoles, le Lycée n'est pas fermé durant le mois de ramadan, mais on accorde des autorisations spéciales aux enfants musulmans. Les chrétiens profiteront, de leur côté, de ces autorisations pour les fêtes de Pâques. Le même principe va être appliqué dans les collèges (*idadî*) ouverts plus tard. «Pour les élèves et enseignants non musulmans, il y aura cinq jours de congé, à savoir deux jours pour chacune

¹¹ Un rapport (*jurnal*) fait au Palais à propos de Ebüzziyya Tevfik, directeur de Mekteb-i Sanayi, nous apprend que dans cette école on donnait congé le dimanche. Nous ne savons pas si cette pratique fit l'objet de plainte sous prétexte que cela empêchait les élèves de faire la prière de vendredi. Raşit Gündoğdu, Kemal Erkan, Ahmet Temiz A., *Mehmet Neşet Efendi Tarafından Sultan İkinci Abdülhamit Han'a Takdim edilen Jurnallerin Tahkik Raporları* (Rapports d'examen des plaintes soumises au Sultan Abdülhamid II par Mehmet Neşet Efendi), Simurg, İstanbul, 2006, p. 135.

des fêtes de Pâques et un jour au début de l'année¹²». Les élèves internes sont autorisés à se rendre à l'Église le dimanche matin, à condition qu'ils soient de retour pour le début des cours.

À ces jours sacrés s'ajoutent les vacances d'été qui commencent début août pour ne durer que vingt-deux jours. Ceci n'est pas pratiqué dans les *medrese*. En Europe, au moment de l'ouverture des écoles à toutes les couches sociales, les grandes vacances d'été sont nées des exigences de l'activité rurale. Les parents pouvaient ainsi continuer à se servir de leurs enfants comme main-d'œuvre durant cette saison où le monde rural est en pleine activité. Comparativement à la France, le congé d'été est très court dans les écoles ottomanes. Cependant, faute de pouvoir fixer une période pour tout le territoire ottoman, très étendu, la réglementation des écoles primaires obligatoires accorde une certaine souplesse aux familles au moment de l'activité rurale : les parents n'auront pas de sanction s'ils n'envoient pas leurs enfants à l'école primaire au moment de la moisson et du battage.

À côté de ces temps de repos bien réglementés, le travail scolaire est organisé selon des plans d'études qui non seulement déterminent les thèmes à apprendre par année, par mois et même par semaines, mais aussi répartissent les diverses matières selon les jours et les heures. Les cours représentent entre vingt et vingt-quatre heures étalées sur six jours de la semaine. Dans l'emploi du temps de l'internat, les heures consacrées aux études, une fois le matin et deux fois après la grande récréation de l'après midi, sont considérables : 5 heures 30 en été et 6 heures en hiver contre 4 heures passées en classe. Les externes participent également à l'étude du matin. Cet emploi du temps montre que la pédagogie repose essentiellement sur les devoirs comme dans les écoles françaises¹³. Les quatre heures de récréation au total, comprenant les temps de repas et de la prière, sont réparties entre les études et les cours, d'une heure chacun. L'organisation du temps et de l'espace scolaire en Europe, notamment dans les internats, est au centre des critiques exprimées d'abord par des médecins, puis par des pédagogues et des psychologues qui défendent une bonne répartition

¹² Mahmud Cevad, *op. cit.*, p. 365. L'article du règlement cite la petite Pâque et la grande Pâque. En ce qui concerne la première, il doit s'agir du jour fêté avant le commencement du mois de jeûne par les chrétiens orientaux.

¹³ En France, les lycéens passent beaucoup plus de temps en études réparties également entre les cours : 7h 1/2 contre 4 heures seulement en classe. André Chervel, *La Culture scolaire*, Paris, Belin, 1998, p. 238.

des récréations et des cours d'une heure pour permettre aux enfants de reposer leur esprit et de faire des exercices corporels¹⁴. Cet intérêt croissant pour l'organisation du temps – qui prend son origine dans les mouvements hygiénistes – semble s'introduire dans l'empire avec l'ouverture des écoles modernes. Le médecin du Lycée de Galatasaray se félicite de l'effet bénéfique de l'emploi du temps sur la santé des élèves au bout de quelques mois de fonctionnement.

Je crois devoir rapporter en partie cet heureux résultat à la division heureuse des heures de récréation et d'études; jamais de très longues études, jamais des classes susceptibles de fatiguer l'élève; quatre heures de récréation dans le courant de la journée permettent à l'esprit de se reposer et au corps de se développer. La régularité des heures de sommeil (8 heures), et des repas (...), régularité à laquelle certainement les élèves n'étaient pas habitués dans leurs familles, a contribué pour beaucoup sans doute à l'heureux résultat de leur santé.¹⁵

Ainsi, l'élève se retrouve dans une organisation du temps qui, après avoir défini la durée de ses études, ses jours de repos et de travail, oriente minutieusement sa vie quotidienne. La gestion du temps, avec celle de l'espace fait aussi partie du système disciplinaire de l'école moderne en tant qu'élément intégrateur et formateur de la vie sociale. La discipline scolaire consiste en un système de règles qui prédéterminent la conduite de l'enfant, en classe et aussi dans tous les instants de sa vie scolaire et qui régit ainsi la vie sociale scolaire. Elle est l'un des principes essentiels de l'éducation et le progrès dans le travail ne peut s'effectuer que s'il existe de l'ordre. Et cette bonne marche de l'établissement passe par une surveillance étroite des élèves, qui doit être appliquée à tout moment et partout; l'organisation spatio-temporelle de la vie scolaire devient donc le pivot central du système disciplinaire¹⁶. N'oublions pas non plus la place accordée à l'éducation physique par souci hygiénique, mais surtout dans l'objectif de

¹⁴ Agnès Thiercé, *Histoire de l'Adolescence (1850–1914)*, Paris, Belin, 1999, p. 64–66. En France, la leçon de deux heures est mise en question pour prôner les avantages du cours d'une heure, qui ne deviendra la règle générale qu'avec la réforme de 1902. Or, les fondateurs français du Lycée de Galatasaray adoptent déjà en 1868 les cours d'une heure, ce qui est appliqué également dans les *idadî* ouvertes plus tard.

¹⁵ N. Plessa, « Du Lycée Impérial de Galatasaray », *Gazette médicale d'Orient*, 1870, 3(10), p. 145. Article publié également dans *La Turquie*, le 14 février 1870.

¹⁶ Antoine Prost, *Histoire de l'enseignement en France 1800–1967*, Paris, Armand Colin, 1968, p. 50–51.

discipliner le corps. Il s'agit de l'incorporation de gestes, à la fois rythmés et chronométrés.

D'ailleurs, une partie importante des règlements internes qui apparaissent avec le développement des écoles modernes se réfère à des actes relatifs au temps. Le temps devient ainsi l'objet du système de sanction et de gratification: l'assiduité, être à l'heure pour les cours, pour les études, respecter les horaires des sorties, des visites de familles, des repas, du coucher, du réveil. Le non-respect de ces règles devient l'objet de sanction. Par contre, le travail régulier, le niveau d'acquisition des connaissances en un temps limité apporte de bons points. La gestion du temps scolaire garantit la transmission des connaissances et des valeurs qui leur sont attribuées et contrôle en même temps les comportements, incite au travail, hiérarchise, homogénéise, exclut. Elle s'impose également au travail du maître et aux familles à travers plusieurs articles de règlements qui leur sont destinés.

Cependant, l'appropriation de ce temps ne se fait pas sans difficulté du fait de la multiplicité des temporalités culturelles, religieuses et régionales qui existent dans l'empire. Le gouvernement impose deux calendriers différents et deux façons de compter l'heure. Les arrangements faits pour fixer les jours de congé scolaire ne montrent qu'un des aspects de la complexité de la question. Elle devient plus manifeste quand on examine le programme de la journée scolaire. Au Lycée de Galatasaray, l'horloge mécanique – encore rare dans le pays – qui fut importée de France pour être installée en 1868 sur la façade du bâtiment principal, devient le symbole de l'adoption de l'heure occidentale dans le fonctionnement de l'établissement. Et les horaires de chacune des activités, valables pour toute l'année, sont précisés à la minute près dans le programme. Ce qui mettra parfois en difficulté les élèves pris dans une temporalité nouvelle qu'ils ignorent dans leur famille ou dans la quartier. « J'étais externe [écrit un ancien élève de Galatasaray]. Les cours commençaient à neuf heures moins le quart. À l'époque existait un fort décalage entre l'heure *alafranga* et *alaturka*. Si tu es externe, même si tu te réveilles tôt en réglant l'horloge *alaturka*, tu as toujours une demi-heure de retard à l'école¹⁷. »

Le Lycée de Galatasaray est le seul établissement à utiliser l'heure occidentale. Le règlement interne des écoles moyennes (*rüşdiye*),

¹⁷ Alus Sermet Muhtar, « Sülün Bey'in Hatıraları » (Souvenirs de Sülün Bey), *Akşam*, 5 Ekim 1933, promotion de Galatasaray en 1906.

publié en 1870, indique que, les jours d'été, les cours commencent le matin à deux heures et demie (9h 45) pour se terminer à neuf heures (16h 30), et les jours d'hiver ils commencent à trois heures et demie (8h 10) pour se terminer à dix heures (14h 50)¹⁸. C'est la période où ces écoles ne sont pas encore répandues dans l'empire. Par contre, les règlements de 1892 indiquent seulement la durée des activités scolaires afin de permettre sans doute d'adapter les horaires au changement saisonnier et régional de la lumière du jour. Par exemple, pour les *rüşdiye*, on précise que «les jours d'été, les élèves commenceront l'école le matin à une heure qui n'est pas tardive selon le temps du lieu où ils se trouvent et ils quitteront l'école l'après-midi, à une heure calculée à partir de l'heure de l'ouverture de l'école, et les jours d'hiver l'ouverture de l'école et la fin des cours seront calculées selon le même principe¹⁹». Les élèves internes des *idadi* sont réveillés cinq ou six heures avant le midi selon la saison, l'étude du matin se raccourcit d'une demi-heure durant les journées courtes, l'étude du soir de deux heures peut s'allonger d'une heure durant les nuits longues. Les règlements ne nous précisent pas les instances qui fixent ces horaires en fonction des régions et des saisons, ni le critère retenu en vue d'une organisation uniforme entre les différentes écoles d'une même région. Quant aux élèves des écoles élémentaires qui conservent encore leurs caractéristiques traditionnelles, ils continuent à attendre le passage du groupe d'enfants mené par le maître pour se rendre à l'école à trois heures et demie du matin environ en hiver et à une heure et demie en été²⁰.

Le régime temporel de l'école moderne semble porter encore les traces du temps religieux. Cependant, avec ses contraintes horaires affectées à l'avance, sa conception mécanique et ses alternances travail-détente, il introduit progressivement une nouvelle notion du temps. L'école, à travers l'organisation du temps reflète ou constitue toute une conception de l'intelligence et du travail intellectuel, intègre des aspects comportementaux et moraux. On a vu l'aspect décisif du temps comme critère essentiel de l'appréciation des performances basé sur le culte de la rapidité et de la productivité. La structuration du temps non seulement soutient et actualise l'idéologie du travail pour soi, mais elle véhicule en parallèle l'idée de régularité, de programmation et

¹⁸ Reşat Özalp, *op. cit.*, p. 236.

¹⁹ Mahmud Cevad, *op. cit.*, p. 318.

²⁰ Falih Rifkî Atay, *Ėski Saat 1917-1923 (L'heure à l'ancienne)*, İstanbul, Akşam Matbaası, 1933, p. 22-23.

de prévisibilité dans les activités. La modernisation des sociétés passe aussi par cette rationalisation du temps que les enfants apprennent sur les bancs de l'école²¹. Celle-ci inculque implicitement des jugements de valeurs sur l'importance de chacune des disciplines. En spécifiant le temps à consacrer à chacune des matières et des thèmes qui y sont élaborés, les programmes d'enseignement privilégient les savoirs « utiles », renforcent la ségrégation et la hiérarchisation des savoirs et construisent ainsi « la culture » reconnue dans la société. Par ailleurs, les exercices d'écriture ou de gymnastique qui apportent des précisions à la décomposition des gestes et des mouvements sont une manière d'ajuster le corps à des impératifs temporels. Ainsi « le temps pénètre le corps et avec lui tous les contrôles minutieux du pouvoir²² ». En effet, contrôler le travail c'est contrôler le temps. C'est pourquoi l'horloge symbolise les écoles comme elle symbolise la fin d'un régime.

Un matin, j'ai lu dans le journal qu'on utiliserait désormais l'heure à la franque. Comme toute innovation, celle-ci m'a fasciné. Je voulais crier 'Enfin on est libéré'. (...) À la porte de l'école nous avons eu l'idée de faire une farce au gardien.

– Adem Ağa, quelle heure est-il? (...)

Adem Ağa a sorti de sa large ceinture sa montre Prior (...) et nous a répondu:

– Trois heures moins dix.

Nous avons du mal à retenir nos rires. Nous avons crié tous en même temps.

– Mais comment trois heures moins dix? Tu ne lis donc pas le journal, il est neuf heures, l'heure ancienne est supprimée. (...) Il a baissé la tête d'une manière étrange. Comme un vent qui lèche la pierre, il était passé à côté des événements de 1908. Les nouvelles idées qui bouillonnaient dans nos têtes n'étaient pour lui qu'un bruit sourd, engourdissant. (...) Sous l'absolutisme, nous avons acheté une horloge pour le mur de la classe. Ce jour-là, le directeur est venu pour régler les aiguilles qui suivaient encore l'ancien système. (...) Après le réglage de la Constitution, cette vieille horloge nous a paru sonner avec un air rajeuni.²³

²¹ André Petitat, *op. cit.*, p. 142–146; Michel Foucault, *op. cit.*, p. 151–158. Marie Dru-Bellat, Agnès Van Zanten, *Sociologie de l'école*, Paris, Armand Colin, 1999, p. 130–131.

²² Michel Foucault M., *op. cit.*, p. 155.

²³ Falih Rifki Atay, *op. cit.*, p. 18–21.

IV

LE TEMPS DE L'EMPIRE
SOUS LA RÉPUBLIQUE TURQUE

À LA RECHERCHE DU TEMPS OTTOMAN.
NOSTALGIE ET MODERNITÉ CHEZ QUELQUES ÉCRIVAINS
TURCS DU MILIEU DU XX^E SIÈCLE

TIMOUR MUHIDINE

Lorsqu'on visite les palais ottomans, ceux du XIX^e siècle en particulier, ou que l'on flâne à l'entrée des mosquées, dans la partie la plus éloignée du *mihrab*, on ne peut qu'être saisi par le nombre de pendules et d'horloges comtoises qui s'y trouvent, qui *continuent* de s'y trouver. De même, si l'on déambule dans le palais de Dolmabahçe, on ne manque pas de voir de nombreuses horloges de table (*konsol saati*) ornées de panneaux de bois en marqueterie, de la loupe parfois, ou insérées dans d'étranges caissons en bois sculpté mais surtout l'on remarque les très beaux cadrans où les chiffres arabes semblent chargés de rappeler l'ancienne civilisation. L'une des plus somptueuses, une horloge de table en métal argenté, réalisée en Italie par les frères Cagli en 1900, malgré ses courbes très Rococo, affirme une autre modernité: les chiffres du cadran sont romains tandis que quatre scènes peintes l'encadrent. À une vue du port de Constantinople répond une vue du port de Gènes, à la représentation d'un bateau à vapeur fait pendant une galère: tradition et modernité côte à côte, enfin réconciliées. Beaucoup de ces horloges sont arrêtées, hors service ou déréglées, elles attirent par leur forme élégante ou austère et le métal ouvragé qui les couvre présente la même particularité: le nom du fabricant, anglais ou français, qui se détache en lettres gothiques sur la blancheur du cadran. Comme un Occident toujours présent dans l'élaboration de la culture turque depuis la fin du XVIII^e siècle. Ces objets dignes d'un conte fantastique paraissent contenir en résumé le rapport au temps des écrivains turcs de la période de transition entre l'empire et la République, les auteurs actifs de 1908 jusqu'aux années 1950.

LA FASCINATION DU TEMPS À L'AUBE DE LA RÉPUBLIQUE

On admettra aisément que tous les écrivains turcs ne s'intéressent pas au temps, en tous cas n'envisagent pas de le traiter comme un thème

en soi. Cet intérêt pour le temps appartient à une catégorie assez « traçable », une lignée qui partirait du poète Yahya Kemal (Beyatlı) (1884–1958) et se poursuit, au milieu des années 1940, avec Abdülhak Şinasi Hisar et Ahmet Hamdi Tanpınar, les écrivains qui, dans le cadre de la République, et sans doute avec plus d'intensité qu'à ses débuts, pratiquent diverses formes de *lamento* sur le temps enfui de l'Empire. Que pleurent-ils en vérité? Aucun âge d'or ne peut être attaché aux années du règne de Abdülhamid II, sauf peut-être le plaisir d'y avoir été jeune, d'y avoir nourri de folles espérances et connu l'insouciance, ignorant encore des épreuves qui seraient infligées à l'individu au cours de la Première Guerre mondiale, et de la dislocation, pas seulement de l'Empire ottoman, mais d'un ordre, d'un type de civilisation. À l'instar d'un Paul Valéry en France, A. H. Tanpınar, dans le chapitre « Istanbul » de son *Cinq Villes*, prend en compte l'inévitabilité de la disparition du monde ancien et cherche à définir le goût esthétique qui nous pousse à la fréquentation des lieux, des bâtiments, des ruines même où s'incarnent la grandeur et la beauté des siècles passés. Du texte, se dégage une notion qui ne sera pas systématisée par son auteur mais qui imprègne sa production – romans, essais, nouvelles – et que l'on pourrait qualifier d'*aura*. Et dans cette quête d'une identification avec une tristesse temporelle qu'il faut nommer, le texte s'attache aux objets mais aussi au mystère du temps ancien :

C'était un temps étrange, dense au point de devenir palpable, enveloppé d'un halo de spiritualité, portant tout ce qu'il rencontrait jusqu'aux limites de la sainteté, donnant aux choses les plus simples un parfum de « rémission » et d'intériorité, un temps chargé de prière et de résignation, qui se dressait comme une porte entrouverte entre le monde d'ici-bas et l'au-delà. Au Stambouliote d'autrefois, son propre visage apparaissait dans le miroir de ce temps comme une ombre venue de très loin, des espaces inaccessibles de l'au-delà¹.

Autre manière, élégante et discrète, de mentionner l'existence d'un temps musulman chargé d'une esthétique particulière et qui n'est pas sans rappeler les emballlements lyriques de certains auteurs catholiques, de Francis Jammes à Péguy. Se nourrissant, non pas du passé réel, mais de l'élan qui, constamment, emporte la conscience contemporaine vers un passé mythique, se nourrissant de la puissance des sentiments qu'éveille leur disparition :

¹ Ahmet Hamdi Tanpınar, *Cinq Villes*, Paris, Publisud/ Editions Unesco, 1995, p. 42.

Ce qui nous attire vers eux, c'est leur absence. Qu'ils aient laissé une trace ou non, ce que nous cherchons en eux, à travers nos débats intérieurs, c'est une part de notre propre être que nous croyons perdue².

A. H. Tanpınar encore, dans la plupart des poèmes de son unique recueil de poésie, *Şiirler* (1961), revient de manière lancinante sur ce thème, métaphore de ce qu'il cherche à retenir et à fixer. Aucun mieux que lui n'a exprimé l'ambiguïté fondamentale du temps tel qu'il est ressenti par une conscience pensante :

Je ne suis ni dans le temps
Ni tout à fait en dehors

*Ne içindeyim zamanın,
Ne de büsbütün dışında*³

Mais la poésie classique n'ignorait pas cette fascination pour un concept et une expérience: on en trouve des indices chez le poète Sâ'bit qui, dès la fin du XVII^e siècle, enregistre le changement apporté par la perception d'autres temporalités et son inscription dans le monde intellectuel ottoman :

Lorsqu'en terre d'Islam résonne le carillon
Combien de musulmans sont tourmentés par l'heure

*Dâr-i Islâmda sâ'at başına itmededir
Can çalup nice müselmâni mu'azzeb sâ'at*⁴

Néanmoins il est vrai que c'est plutôt la littérature du XX^e siècle qui va s'intéresser à ce nouveau découpage: plusieurs auteurs s'attachent aux pendules et horloges, Refik Halit Karay (1888–1965) par exemple qui, dans l'essai *Guguklu Saat* (« Le Coucou »), attribue une profonde valeur à l'objet industriel :

Peut-être n'y avait-il là aucune conception digne d'intérêt. Mais, bizarrement, ces « Coucou ! » me semblaient chargés de sens dans cette atmosphère de rêve et de pharisaïsme. Comme si un philosophe l'avait accroché là pour maintenir un état de sainteté; chaque « Coucou » était l'avertissement d'un retour à la vérité et un sarcasme destiné à chacune de nos paroles sans fondement, à nos idées coupées de nos actes. De même, particulièrement les jours de réception des amis, ces « Coucous »

² *Ibid.*, p. 33.

³ Ahmet Hamdi Tanpınar, *Bütün Şiirleri*, İstanbul, DergâhYay., 1989, p. 19.

⁴ Ali Fuat Bilkan, *Osmanlı Şiirine Modern Yaklaşımlar*, İstanbul, L&M Yay., 2006, p. 140–143.

prenaient une telle place, et nous faisaient taire à un moment si opportun que je commençais à me dire que, au-delà d'un simple mécanisme, la pendule possédait une âme, une intelligence, voire une science⁵.

La pendule serait donc douée de raison? Cela deviendra un *topos* de la prose turque qui attribue une vie aux objets et, en arrière-plan, suppose que règne l'ordre divin.

On retiendra également le poète Ahmet Hâşim (1885–1933) qui consacre à cette question trois chroniques du journal *İkdam*: «Le Temps musulman» (1921), «La Mesure du temps» (1928) et «L'Horloge symbolique» (1929). Le premier texte⁶ marquera A. H. Tanpınar qui le cite à plusieurs reprises tandis que «La mesure du temps» s'attache au paysage urbain où s'affichent des temps divers et s'amuse du désordre engendré par quelques horloges dérégées... Le dernier texte est une brève chronique douce-amère où est évoqué le changement de civilisation, la «modernisation» des années 1920 à travers la grande horloge du port d'Istanbul: longtemps immobile, elle s'est soudain remise en service, provoquant les regrets du poète Hâşim qui y voit un signe malheureux de l'accélération des exigences de l'époque.

Si ces auteurs n'en font pas malgré tout le fondement de leur œuvre, l'un d'entre eux en fait un thème presque exclusif: Abdülhak Şinasi Hisar (1887–1963) est obsédé par le passage du temps et il va ancrer sa réflexion (comme une philosophie sous-jacente) dans le concept de *fânilik*. Un terme chargé de religiosité qui va prendre la forme d'un concept esthétique «laïque», inscrit dans l'amour d'une vie d'antan – celle de son enfance vécue entre *yali* du Bosphore et résidences d'été à Büyükdada – où chaque tradition et chaque objet prend une valeur quasi mystique. A. H. Hisar composera, en-dehors de trois récits au ton ironique, plusieurs dizaines d'esquisses et de chroniques consacrées à une vision du XIX^e siècle ottoman, à un moment où la mode littéraire a bien changé, ce qui lui vaudra une étiquette de passéiste... En fait, cela ne veut pas dire grand chose sur son écriture, si ce n'est qu'il ne se plie pas aux critères en vigueur à partir des années 1940: périodes courtes, syntaxe inversée (*devrik cümle*) et recours à la langue parlée! Souvent malmené, relégué dans la catégorie des nostalgiques de

⁵ Refik Halit Karay, *Guguklu Saat*, Istanbul, Semih Lûtfi Kitabevi, 1940, p. 8.

⁶ Ahmet Hâşim, «Müslüman Saat», in *Bütün Eserleri II* (traduit par Arkin Demirel). Voir ce texte dans le présent ouvrage, p. 371–373.

l'Empire, il travaille sur une matière difficile et passionnante pour la littérature.

Publiant d'abord dans les revues, il rassemble dans *Les Yalı du Bosphore* (*Boğaziçi Yalıları*, 1954) puis dans *Grandes demeures d'autrefois* (*Geçmiş Zaman Köşkleri*, 1956) divers textes où se précise cet intérêt pour les mémoriaux, les *keepsake* d'une période qu'il ne date que très rarement, une sorte de paradis perdu de l'enfance qui s'incarne aussi dans les objets. Dans «Les Choses d'autrefois», il se penche sur trois catégories: les montres et pendules, les chapelets et les miroirs. Le texte sur les montres et pendules fait preuve de peu d'originalité mais il leur assigne le rôle de «voix du *yalı*»:

...en les entendant de nouveau, nous replongeons dans nos périodes de joie et de malheur, comme si nous étions confrontés à un pouls qui raviverait nos sentiments et nos pensées, comme si nous sentions battre un cœur tout contre nous⁷.

Sans doute le plus frappant reste son emploi de la langue: Şinasi Hisar brode une trame où le passage du temps *s'incarne dans* la langue, mélange très calculé de termes intemporels et de vocables anciens aptes à faire surgir ce qui fait vivre le passé: l'âme, le souvenir, la nostalgie... Cet amour du passé, cette passion amoureuse, aveugle et exclusive, repose aussi sur un choix littéraire qui n'a pas été bien compris, et a fait l'objet de nombreuses critiques dans la presse littéraire. Alors, faudrait-il parler d'une impossibilité à écrire le contemporain? Peut-être, en tous cas, la volonté de fixer littérairement le gouffre qui ne cesse de se creuser entre le monde d'avant (celui de l'Empire) et le contemporain (la République et ses incertitudes), comme le fait l'œuvre poétique de Yahya Kemal Beyatlı⁸. Une interrogation sur l'Histoire viendra, à l'aube des années 1990 – dans le cadre du roman historique que l'on voit alors fleurir – remplacer mais pas effacer ces textes, romanesques ou non, qui affirment la grande interrogation sur la valeur, le rythme et l'originalité d'une civilisation désormais défunte. Aucun auteur de la nouvelle génération ne semble saisir avec autant de finesse la «qualité de temps» sur laquelle reposait l'ancien monde.

⁷ Abdülhak Şinasi Hisar, «Saatler», *Boğaziçi Yalıları, Bütün Eserleri 4*, Istanbul, Ötügen Neşriyat, 1978, p. 78–79.

⁸ A. Osman Hakan, «Kendi Gök Kubbemiz'de Sesleri Saymak», *Gösteri* n° 267, Istanbul, 2005. On pourra également se reporter à l'article «Zaman» du livre de Beşir Ayvazoğlu: *Yahya Kemal. Ansiklopedik Biyografi*, 2007.

ROMANS ET TEMPORALITÉ : À LA RECHERCHE DU GRAND
ROMAN EUROPÉEN MODERNISTE

Dans *La Montagne magique* de Thomas Mann, au Berghof (le sanatorium), tout le monde est malade. Le romancier allemand cherche à définir, presque scientifiquement, la qualité du temps régnant dans ce lieu situé dans les Alpes, ce temps qui se module au rythme du retrait de l'Histoire dans une immobilité qui ressemble à l'éternité :

Pour le moment il suffit que chacun se souvienne avec quelle rapidité une série, voire une « longue » série de jours s'écoule, lorsqu'on les passe au lit, comme malade : c'est le même jour qui se répète sans cesse. Mais comme c'est toujours le même, il est au fond peu correct de parler de « répétition » ; il faudrait parler d'identité, d'un présent immobile, ou d'éternité. On t'apporte le potage à déjeuner, tel qu'on te l'a apporté hier, et tel qu'on te l'apportera demain. Et au même instant, un souffle t'effleure, tu ne sais ni comment ni où ; tu es pris de vertige, tandis que tu vois venir ce potage, les formes du temps se perdent, et ce qui se dévoile à toi comme la véritable forme de l'être, c'est un présent fixe où l'on t'apporte éternellement le potage. Mais il serait paradoxal de parler d'ennui à propos d'éternité ; et nous voulons éviter les paradoxes, surtout en compagnie de notre héros⁹.

Dans leur majorité, les romans modernistes vont s'ancrer dans la question du temps et de sa perception par les personnages – mais aussi des narrateurs divers que les littératures nationales vont inspirer ; au cours des années 1920 et jusqu'à l'aube de la Seconde Guerre mondiale, le grand roman occidental propose une vision du temps qui s'apparente à un choix philosophique. Dans *Ulysse*, de James Joyce, *À la recherche du temps perdu*, de Marcel Proust (tous deux parus en 1922), *La Montagne magique* (*Der Zauberberg*, 1924) ou *Mrs Dalloway* (1921) de Virginia Woolf mais aussi chez les romanciers américains, John Dos Passos, William Faulkner ou Thomas Wolfe, l'auteur de *Le Temps et le Fleuve* (*Of Time and the River*, 1935), s'affirme une nouvelle approche du temps, non seulement romanesque mais aussi miroir d'une structure temporelle entrée en désintégration. Il n'échappe à personne que la crise intellectuelle de la civilisation occidentale se traduit par une attention particulière portée aux univers temporels ; ainsi un autre sommet de cette tendance dans la prose, et cette fois contemporaine de la production de A. H. Tanpınar, c'est *La Mort de Virgile* (*Der Tod*

⁹ Thomas Mann, *La Montagne magique*, Paris, Le Livre de Poche, 1966, p. 276.

Vergils, 1945) de Hermann Broch: dix-huit heures de la vie du poète latin où le temps est aboli et l'espace distordu. Toutes proportions gardées, c'est le projet qui anime le romancier turc dans *Quiétude* (*Huzur*): ce premier grand texte d'Ahmet Hamdi Tanpınar, paru en 1949, repose sur vingt-quatre heures de la vie d'un homme, Mümtaz, étrangement proche du Tanpınar réel. Universitaire et écrivain, versé en littérature française, il soumet au doute l'ensemble de sa vie au cours de la journée précédant la mort de son oncle İhsan, symbole de l'ancienne culture: choix esthétiques, amoureux, politiques, et il connaît une grave crise morale, un effondrement qui correspond au déclenchement de la Seconde Guerre mondiale.

Mais ce récit d'une angoisse profonde laisse poindre la fêlure qui va parcourir l'œuvre de Tanpınar: dans son roman, *L'Institut de remise à l'heure des montres et des pendules* (1961), tout le monde est fou! Dérangé, déréglé pour reprendre le vocabulaire horloger. Car *L'Institut de remise à l'heure des montres et des pendules* reste le texte emblématique, de par son titre même, d'une rêverie sur les temps multiples du XX^e siècle, signe sans doute de l'accélération de la vie turque mais en tous cas prise en compte lucide du désarroi et du scientisme qui sont présentés comme recours. À travers les interrogations de Mümtaz et de son oncle İhsan, mais aussi dans les conversations entre Hayri İrdal, piètre anti-héros de *L'Institut* et ses mentors, Halit le Régulateur ou le Docteur Râmiz, on reconnaît les aspects du débat sur la culture européenne et sa version turque, y compris la question des échanges intellectuels ou technologiques, ce qu'incarne parfaitement l'horlogerie:

Personne n'ignore que notre vie d'antan reposait sur l'horloge. Et même, d'après ce que m'avait enseigné Nouri Efendi l'Horloger, les meilleurs clients de l'horlogerie européenne avaient toujours été les musulmans, les plus enragés d'entre eux se trouvant être le peuple de Turquie. Les cinq prières journalières, la rupture du jeûne durant le ramadan, le repas pris juste avant l'aube, toutes sortes de moments de culte étaient réglés par l'horloge. L'horloge était le moyen le plus sûr d'atteindre Dieu et, dotée de cette qualité, elle guidait la vie des Anciens.

On trouvait des horlogers à tous les coins de rue. Même les plus pressés s'arrêtaient devant la vitrine, sortaient de leur poche, en prononçant un bismillah, une montre tantôt en or, parfois en argent, gravée, avec ou sans cordelette, ronde comme une petite tortue ou rouillée, ils la remontaient en priant pour la santé de leur famille, l'ajustaient puis l'approchaient de leur oreille pour écouter les promesses de merveilles à venir. Le bruit de la montre était pour eux semblable au murmure de

l'eau dans la fontaine aux ablutions de la mosquée, c'était presque le son de l'éternité pour leur monde intérieur. Elle avait un bruit bien à elle et des qualités particulières qui se déployaient des côtés de la vie. D'une part, elle déterminait notre présence aujourd'hui ainsi que nos devoirs tandis que, de l'autre, elle proposait la félicité éternelle à laquelle nous aspirons toujours, ses chemins immaculés¹⁰.

Lecture, questions de civilisation, de musique ou de philosophie, rapports sociaux, tout signale qu'on est au bord de l'Europe. Un univers intellectuel situé à la marge mais néanmoins présent. C'est sans doute par ce biais qu'Ahmet Hamdi Tanpınar s'intègre à la Grande tradition (pour reprendre le terme de F. R. Leavis) du roman occidental dont la Turquie avait longtemps pu sembler coupée. C'est à travers le traitement de ce thème central et peut-être aussi dans la pratique de l'ironie dramatique contre un réalisme primaire ou parfois académique qu'il rattrape le chemin perdu (le fameux « décalage » entre les civilisations) et affirme sa place éminente à l'aube des années 1950 : rappelons que *Quiétude* paraît à la fin des années 1940 et *L'Institut de remise à l'heure des montres et des pendules*, en feuilleton dans la presse en 1954 (avant sa reprise en volume en 1961). On sait par ailleurs que Tanpınar a pu très tôt (dès le milieu des années 1920) avoir connaissance de l'œuvre de Proust et il était déjà familier de Bergson grâce à son introducteur en Turquie, le philosophe Mustafa Şekip Tunç (1886–1958). Néanmoins, il est remarquable qu'il ait effectué cette immense révolution dans le roman pratiquement seul, sans avoir lu *Ulysse* de Joyce (il ne le découvrira que dans une traduction française en 1960)¹¹, ni eu connaissance de Virginia Woolf ou des auteurs germaniques (Musil, Broch) dont il n'est jamais question dans ses lettres ni dans son *Journal*¹². C'est cette proximité, ce niveau atteint à travers une réflexion sur l'état du roman en langue turque, qui restent les plus fascinants.

C'est dans la même voie que s'engage plus récemment le romancier Orhan Pamuk (né en 1952) qui avoue sa dette envers son aîné, non seulement comme composante du roman occidental mais aussi en pratiquant des thématiques analogues : la figure de Şeyh Galip qui traverse *Le Livre noir* (*Kara Kitap*, 1990) ou l'allusion très claire au

¹⁰ *L'Institut de remise à l'heure des montres et des pendules*, Arles, Actes Sud, 2007, p. 35.

¹¹ Ferit Edgü, « Tanpınar ve Ulysses », *Kitap-lık*, s. 40, Mart-Nisan, 2000.

¹² Ahmet Hamdi Tanpınar, *Günlüklerin Işığında Tanpınar'la Başbaşa*, Istanbul, Dergâh Yay., 2008.

rapport entre temps et monde intérieur à travers les paroles du docteur Lefin dans *La Vie nouvelle* (*Yeni Hayat*, 1994) :

Pour les gens de chez nous, le tic-tac de la montre, ce n'est pas simplement un moyen de mesurer le monde, mais la voix qui nous permet de nous retirer dans notre univers intérieur, comme le murmure des fontaines dans les cours des mosquées, déclara le docteur Lefin. Les heures des cinq prières quotidiennes, l'heure de l'*iftar* quand on rompt le jeûne du ramadan, l'heure du *sahur*, le dernier repas avant le lever du soleil... Les chambres des horloges et les horloges de chez nous sont devenues les instruments de notre acheminement vers Dieu, et non les moyens de se mesurer avec le monde, comme en Occident. Aucune nation au monde ne s'est autant passionnée pour les montres. Nous avons toujours été les plus gros clients de l'horlogerie européenne. La montre est le seul de leurs produits que nos âmes aient vraiment adopté¹³.

Clin d'œil et métaphore filée sur un thème qui continue de fasciner les auteurs turcs. Qu'avait déjà rejoint la principale romancière moderniste Leylâ Erbil (née en 1931) qui, dans un récit de 1977, définit ainsi l'être humain dans le monologue intérieur de Nigar :

L'homme est une pendule qui sonne au mauvais moment, un cadran bancal, grésillant comme une station de radio brouillée et qui ne cesse de dévier de sa route¹⁴.

MÉLANCOLIE OU TRISTESSE ? LE SOLEIL NOIR DE LA *HÜZÜN*

On a l'impression que la *hüzün* dont parle beaucoup Tanpınar dans *Cinq Villes* (puis Orhan Pamuk qui la magnifie encore dans son *Istanbul*, en 2002) devient une catégorie de mesure : à la croisée du temps individuel, subjectif et du temps historique (car c'est la prise de conscience de la déchéance d'une civilisation, des ruines, y compris « morales »), et aussi d'autres états intermédiaires, puissants mais flous et souvent fugitifs tels que l'abattement, la mélancolie, la nostalgie ou le spleen, cette *hüzün* (tristesse mélancolique) servirait aussi à évaluer la valeur du temps tel qu'on le vit à Istanbul. Peut-être est-ce aussi lié à la ville, à ce changement perpétuel, irrémédiable dont parlait Baude-laire dans « Le Cygne » :

¹³ Orhan Pamuk, *La Vie nouvelle*, Paris, Gallimard, 1999, p. 175.

¹⁴ Leylâ Erbil, *Eski Sevgili*, Istanbul, Adam Yay., 1984, p. 136.

*Le vieux Paris n'est plus (la forme d'une ville
Change plus vite, hélas! que le cœur d'un mortel)*

Mais si – pour citer cette fois Walter Benjamin¹⁵ – le spleen baudelairien « déchaîne sur l'auteur l'essaim des secondes », le *hüzün* paraît bien différent, plus adapté à une nation placée au carrefour de deux mondes et reléguée par les vicissitudes de l'Histoire du début du XX^e siècle dans les marges de la modernité, constituant un mode de déploration, un chant funèbre. On voit bien que la tristesse (*hüzün*) ne peut être conçue comme une simple réaction épidermique, disons pittoresque, à l'état de la ville, à ses malheurs, ou à la constance de ses ruines – mais qu'elle est plutôt l'expression en un mot unique d'une conception de l'âme confrontée à ses limitations: *le temps perdu et regretté*.

Et l'on réalise que, dans ce domaine, Abdülhak Şinasi Hisar se révèle imbattable: de manière tout à fait exclusive, les souvenirs, la mémoire des lieux et des choses constituent – dans un goût que l'on pourrait sans hésitation qualifier de proustien – la matière des récits, aussi bien recueils de vignettes parfois historiques ou fictions (*hikâye* pas romans!), où l'ensemble des impressions, des souvenirs visuels et sonores sont convoqués pour fonder une matière très particulière, faite de variations fictionnelles sur la perception du passé. Un métissage s'effectue entre les genres littéraires et une dynamique naît de cette confrontation permanente entre souvenirs figés qui évoquent la permanence, et la prise de conscience de l'écrivain – au moment où il écrit – que la menace de disparition plonge dans un spleen terrifiant: le *melâl*. Ainsi cherche-t-il dans un article de 1936 (« Fâniliğimiz ve Edebiyat »), à définir ce sentiment littéraire:

Cette inquiétude face à la mort et la tristesse qu'apporte le côté transitoire de l'existence, on peut dire qu'elle a rempli de ses plaintes vagues et infinies toutes les littératures occidentales. Mais c'est au XIX^e en particulier et dans la seconde moitié de ce siècle que ce sentiment a pris possession d'une littérature morbide – non pas une tristesse liée à l'au-delà et qui conférerait une profondeur à toute la littérature mondiale – mais qui restait traversée de cris monstrueux et traduisait un spleen bien ancré en ce bas-monde¹⁶.

¹⁵ Walter Benjamin, *Charles Baudelaire, un poète lyrique à l'âge du capitalisme*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 1982, p. 188–196.

¹⁶ Abdülhak Şinasi Hisar, « Fâniliğimiz ve Edebiyat », *Kelime Kavgası*, Istanbul, Selis Kitaplar, 2005.

Amateur des termes à connotation religieuse qui inscrivent cette réflexion dans la continuité d'une civilisation (dont l'islam fait partie intégrante), Abdülhak Şinasi Hisar cherche à maintenir en vie la longue période de la fin du siècle et – sans le dire – à la rattacher aux débuts de la République, à l'instant pourrait-on dire où il devient écrivain et que sa thématique doit s'imposer, trouver une place dans un paysage littéraire dans lequel il se trouve réduit à une sorte de « Loti » turc.

Au chapitre VII de *La Montagne magique*, Thomas Mann s'engage dans une réflexion théorique assez pesante sur le rapport entre temps vécu et temps de la narration: si Tanpınar réussit à éviter cet écueil, il n'en concède pas moins, à plusieurs reprises, une triple dette théorique: Bergson (qui était vraiment dans l'air du temps), Nietzsche (et en arrière-plan Schopenhauer), puis le Freud de *L'Interprétation des rêves*... On identifiera sans mal dans l'élaboration de cette sonde à mesurer le temps littéraire, l'héritage du *pessimisme européen* (y compris l'esprit fin de siècle que Nietzsche ne se prive pas de dénoncer) venu avec quelque retard se greffer sur la prise de conscience d'une jeune nation qui ne parvient pas à oublier son très ancien passé. Plusieurs stratégies littéraires vont chercher à résoudre le problème: Yahya Kemal Beyatlı bâtit une nouvelle historicité (de la bataille de Malazgirt, date de l'entrée des Seldjoukides en Anatolie, à l'Istanbul occupée de 1918–1922), Abdülhak Şinasi Hisar pétrit indéfiniment le passé, son *mâzi* devient une contrée semblable à la Byzance du poète irlandais Yeats, tandis que Ahmet Hamdi Tanpınar pose les bases d'une littérature nouvelle, attristée et ironique, qui mettra trente ans à être comprise, au-delà d'une image de conservatisme néo-ottoman. Rejoignant ce que Georges Lukacs¹⁷ nommait le « romantisme de la désillusion », la mise en scène de personnages confrontés à l'échec devient systématique et affirme la prédominance des « déréglés » dans une certaine tendance de la littérature contemporaine. Placés dans une temporalité qui leur échappe, malgré de sérieux efforts pour la modeler, ils semblent en apesanteur.

¹⁷ G. Lukacs, *La Théorie du roman*, Paris, Éditions Gonthier, 1971.

LE TEMPS DE L'ARRIÈRE-GARDE

Contrairement à ce que l'art officiel en Turquie met en avant, c'est l'arrière-garde, la modernité négative, seule alternative à la frénésie moderniste que désire la République, qui domine l'esprit des auteurs du milieu du siècle. Comme sur les pendules et horloges dont nous parlions plus tôt, le temps a suspendu son vol et semble les attirer dans un passé figé, dans l'immobilité d'un temps qui est resté au seuil des temps modernes. Ce ne sont d'ailleurs plus des instruments à mesurer le temps mais à mesurer l'éloignement qui nous séparent d'un empire pour s'achever avec la Première Guerre mondiale. À croire que ces pendules et horloges s'étaient mises à ralentir au cours des années 1910 avant de s'arrêter en 1914. Peut-être dans des villes comme Sarajevo ou Salonique ou, plus loin encore, dans la mémoire de Balkans éternellement musulmans. Elles sont les traces et les indices d'un changement majeur qui s'est parfois enrayé, a connu des périodes de stagnation avant de s'emballer à nouveau. Incarnations muettes du conflit entre l'Ancien et le Nouveau.

TEMPS VÉCU ET TEMPS MUSICAL EN MILIEU YÖRÜK
DE TURQUIE MÉRIDIONALE

JÉRÔME CLER

Dünya yedi kere doldu, yedi kere boşaldı.
Hayri Dev

En 1991, j'ai commencé à me rendre dans les montagnes de Turquie méridionale, pour y vérifier dans le concret de la pratique sociale certaines hypothèses que je formulais sur des rythmes de danse: j'avais en effet approché les cultures de Turquie et des Balkans selon leur composante musicale, par la pratique des divers luths *saz*, et fait des rythmiques singulières de ces régions un sujet de prédilection.

« Envoyé » par mon maître de *saz* depuis Paris dans sa région natale – Acıpayam, près de Denizli –, je fus peu à peu conduit à connaître la vie musicale des villages de montagne de cette limite occidentale du Taurus, et à m'immerger dans un milieu de musiciens dont le statut social équivaut à peu de différences près à celui de nos violoneux de naguère, en Poitou, Auvergne ou ailleurs.

Ayant effectué des séjours réguliers à diverses saisons de l'année, je dus vite constater qu'en m'attachant à élucider les caractéristiques du temps musical je me confrontais tout simplement à un vécu du temps qui ressemblait fort peu à celui de nos violoneux et paysans français: j'étais chez des paysans d'ascendance nomade, « Turcomans » au passé pastoral encore proche, musulmans sunnites. Le « terrain », de lui-même, m'imposait également sa temporalité propre, ses attentes, et m'obligeait donc à m'y adapter.

Je devins, à partir de 1992, le visiteur fidèle de quelques familles. J'allais établir mon « centre » chez l'une d'elles, tout en rayonnant dans les environs pour rendre visite à d'autres musiciens; cette famille vit dans un hameau de vingt maisons, appelé Taşavlu. D'ascendance *yörük*, les habitants déclarent que leurs ancêtres se sont sédentarisés là, construisant leurs maisons à l'emplacement des anciens campements d'été. Hayri Dev (né en 1933), ma source principale, « homme de savoir » dans ce village, m'a toujours expliqué que son grand-père avait connu les grandes transhumances, environ 250 km entre le

Karaman d'Antalya et les montagnes de Çameli – anciennement Karaman également ; puis son lignage a restreint ses déplacements, au point de ne plus connaître qu'un *kışlak* sur le versant ouest de la montagne, à une altitude d'environ 900 m, et un *yayla* à 1350 m face au vent d'est, l'actuel Taşavlu.

Ma première approche du temps local se rapportait aux générations, et à l'âge des musiciens que j'aimais fréquenter : contemporains de la République turque, ils se référaient sans cesse au passé pastoral, à leur enfance... J'ai connu également certains de leurs parents, vétérans du *seferberlik*, la Première Guerre mondiale, et de la guerre d'indépendance. J'ai travaillé avec leurs enfants, mes contemporains, nés dans les années 60, et les enfants de ceux-ci. Le « terrain » a ainsi représenté pour moi une certaine profondeur du temps, que je valorisais souvent puisque je m'interrogeais sur les répertoires anciens : *eski*, *çok eski* (« ancien, très ancien ») était en effet le commentaire principal qui concluait souvent le jeu d'une pièce du répertoire, d'un air de *zeybek*... J'étais du reste, dans les premiers temps, catalogué comme un chercheur de vieilles choses, et un instituteur de village avait plaisanté sur mon obstination à fréquenter des « fossiles vivants » (*canlı fosil*). J'obligeais parfois de vieux joueurs de *zurna*¹, qui avaient abandonné leur instrument depuis une ou deux décennies, à le reprendre pour une séance d'enregistrement...

Cette question du temps, c'était également notre lien avec la nature : le temps agricole, confronté au temps sacré de l'islam, qui s'y superpose. C'était aussi, et bien sûr, le temps musical, au moins selon deux acceptions : temps de la musique elle-même, et temps des occasions de musique, – l'ordre des fêtes.

Mais en tout premier lieu, pour l'ethnologue, le temps, dans ce milieu *yörüük*, c'est d'abord celui du terrain lui-même, vécu par l'observateur exogène comme un certain rythme, – pour ne pas dire une certaine arythmie : longues attentes d'un événement musical, phases d'immobilité, suivies d'une brusque et intense mise en mouvement. Bien souvent, je désespérais de trouver une conjonction entre musiciens, ou de provoquer la disponibilité de mes amis pour travailler le répertoire. Mes questionnements ne trouvaient pas la réponse attendue, qui venait toujours au moment ou dans la circonstance où je ne

¹ *Zurna* : hautbois des fêtes de mariage, inséparable de la grosse caisse *davul*.

l'attendais pas. Il arrivait aussi que soudain, sans que j'eusse compris au préalable ce qui allait se passer, j'étais entraîné dans un mouvement, il fallait rendre visite à tel ou tel voisin, marcher à travers la forêt pour rejoindre un autre hameau, et là j'étais comblé toute une soirée par la danse, la rencontre de nouveaux musiciens: le temps, c'était donc, en l'occurrence, l'occasion, le moment propice, le *kairos* des Grecs. Occasions de l'action, occasions de la musique, qui prennent place dans une «chronologie», mais de fait le *chronos* est là bien moins prégnant que l'*aiôn*, durée intensive, vécue: et nous verrons que la musique, dans ce contexte, renvoie à l'immanence du temps et d'un monde singulier.

RÉCITS AU PASSÉ: TEMPS MYTHIQUES

Le village de Taşavlu est construit au bord d'une route, que les maisons bordent des deux côtés, marquant ainsi la structure duelle du village, partagé entre deux noms de famille, Dev et Altun. Le lignage Dev (*dev* signifie «géant», en turc) est majoritaire, généralement endogame (mariage avec la cousine parallèle plus souvent qu'avec la cousine croisée), sauf exception d'échanges entre les deux lignages. C'est dans ce lignage que j'ai travaillé le plus, car la musique y était très présente. Hayri Dev présente l'origine de son lignage à travers l'histoire des «quarante dev»: ils étaient quarante, habitaient en hiver un lieu-dit Karaman (même toponyme que l'actuel Çameli), – versant ouest des montagnes de Taşavlu, où ils montaient au printemps. Un jour, raconte Hayri, l'un des Quarante était monté début mars avec ses troupeaux, sans tenir compte de l'avis des autres, car il était trop tôt; or, le 9 mars, il tomba 9 empans (*karış*) de neige; les 39 autres montèrent à sa recherche, et le trouvèrent réfugié dans un abri – une sorte d'igloo – sous la neige: «Tellement ils étaient unis! comme les doigts de la main...». Ce récit est peut-être un fragment, une bribe de récits plus développés et qui auraient été oubliés: une caractéristique importante de ce monde est en effet l'impression, pour les récits, et la poésie, de traces fragmentaires, incomplètes...

Je me bornerai à quelques remarques: tout d'abord, le jeu symbolique des nombres renvoie à des thématiques qui semblent profondément anatoliennes: les «quarante» qui deviennent «trente-neuf» se retrouvent dans des contextes aussi divers que le christianisme avec les quarante martyrs de Sebaste-Sivas, et l'alévisme, avec les quarante du *miraçlama* des *cem*, c'est-à-dire le récit de l'extase du Prophète, tel

qu'il est raconté dans les rituels (*cem*) alevi-bektashi. Mais plus près encore du sujet qui nous occupe, il convient de préciser que ce passé mythique n'est pas forcément, pour nos interlocuteurs, très éloigné de nous. Le jour où Hayri me l'avait relaté, un soir de veillée où nous buvions le thé avec quelques voisins, ceux-ci renchérisaient, affirmant avoir connu des descendants de ces « géants » à l'appétit insatiable, et qui épuisaient toutes les ressources de pain des maisons où ils rendaient visite. Nous retrouvons là un trait qui m'a toujours frappé dans mon travail de terrain, à savoir que la conscience du temps, concernant les générations passées, se confond à partir de la troisième génération, en remontant: *dedelerimizden* (de nos aïeux) représente une limite au-delà de laquelle la fable se mêle sans peine au récit d'événements réels. Cela se reflète dans les mentions de la généalogie: je n'ai jamais constaté que l'on remontât au-delà de la troisième génération, et quand, en ethnologue consciencieux, je posais des questions sur la parenté, et tentais avec les uns ou les autres de dresser l'arbre généalogique de la famille Dev, le « premier ancêtre » était, au mieux, le père du grand-père paternel...

Un autre thème qui peut encore prêter à commentaire « numérolgique », les 9 empans de neige tombés un 9 mars, nous renverra plutôt ici aux superpositions calendaires: le 9 mars n'est-il pas l'équinoxe de printemps selon le calendrier julien? Or, nous le verrons plus loin, une constante du temps vécu dans cette société rurale d'ascendance semi-nomade, est la superposition de plusieurs ordres calendaires, – « sédentaire » républicain, « nomade » (bédouin) musulman, pastoral, agricole...

GÉNÉRATIONS ET TEMPS HISTORIQUE: QUESTIONS D'IDENTITÉ

La définition de l'identité est directement liée à la série des générations. Il en va de même pour la géographie, et les toponymies changeantes: l'actuel Çameli s'appelait Karaman jusqu'en 1953, mais son nom ancien était Cuma Alanı (« l'aire du vendredi »), car c'était tout au plus l'aire du marché qui s'y tenait les vendredis... Le village de Gökçeyaka, où demeurent les Dev, était désigné sous le nom de Masit (Mas'ud?) par les grands-parents: innombrables sont les exemples de cette instabilité des désignations – que nous retrouvons jusque dans le répertoire musical!

Comment donc se désignent eux-mêmes ces paysans, quel est le nom de leur « nous » – si tant est que l’ethnologie s’attache surtout à des personnes qui se reconnaissent comme un « nous » ?

Hayri Dev, né en 1933, se définit essentiellement par rapport à sa jeunesse de berger, tel est son monde ; le mot *çobanlık* (« vie pastorale ») est la clé de tout son discours « identitaire » ; son fils, lui, âgé de 30 ans en 1995, reprend à son compte ce passé pastoral, mais il le précise par une autre désignation, celle de *yörük* (« nomade, ou d’ascendance nomade récente »), pour parler de la vie ancestrale. Il ajoutera aisément que les origines de son lignage sont non seulement *yörük*, mais reliées à l’Asie centrale : en quoi il a raison, car dans ces villages, les physionomies sont bien plus asiatiques que méditerranéennes... Mais la mention de l’Asie Centrale tient plus de la leçon apprise dans les classes d’histoire de l’école, que d’une conscience pleinement intégrée ; par ailleurs, entre 1993 et 1996, j’aimais rendre visite à Aziz Dede, beau-père de Hayri Dev, alors âgé de près de 90 ans. Il avait connu les grands bouleversements du *seferberlik*, la guerre d’indépendance, vu naître la République. Or quand je lui demandai un jour si lui-même, ou ses propres ancêtres étaient *yörük*, il me répondit presque avec indignation : « Nous sommes turcs et musulmans ». Sans doute la mention de *yörük* était-elle perçue par lui comme infamante, un peu comme si je l’avais traité de *çingene*, tsigane ; mais que son gendre fût fier de cette identité révélait bien la mutation des consciences. Il semble qu’il faille considérer que chaque génération avec laquelle j’ai été confronté est celle d’une mutation, pour ne pas dire rupture : pour Aziz Dede, la guerre, l’effondrement de l’Empire ottoman ; pour Hayri, qui grandit avec la République, la transition de la vie pastorale à l’agriculture de subsistance ; pour le fils de Hayri, les conséquences des grandes mutations des années 60–70, exode rural, irruption des cultures urbaines dans le monde rural par le biais de la radio puis de la télévision – pour ce jeune musicien, essentiellement la culture *arabesk*.

SOUVENIRS D’ANCIENS : MODALITÉS DU YARENLIK,
L’ESPRIT DE LA FÊTE

C’est pourquoi un grand nombre de conversations avec la « deuxième génération » (ceux qui sont nés autour des années 20–30), au cours de promenades dans le “petit pays” de Masit, ou, au-delà, vers le Dalaman, finissent toujours par recouvrir le monde visible, présent,

de formes disparues, et suscitent les fantômes de la vie pastorale révolue. Ce monde perdu associe des lieux bien précis au temps informel de la fête pastorale : « Là, c'est Oyun Taşı, où nous nous retrouvions pour danser. Derrière, sur l'autre versant du Kıran Dağı, le Dikmen Çukuru, autre lieu de nos réunions; de même, Çam arası, où tous les bergers dans les environs, garçons et filles, se réunissaient »; tout l'espace embrassé par le regard se structure peu à peu selon des « lieux de sociabilité » toujours situés *ormanın arkasında*, « derrière la forêt », et donc bien protégés de toute intrusion d'un regard étranger par un épais « rideau ». Le mot-clé de cette sociabilité d'antan est *yarenlik*, prononcé localement *yananlık*, et dérivé du persan *yâr*, signifiant « ami cher », « bien-aimé »; un concept où se rencontrent à la fois l'idée du rassemblement amical, de la conversation affectueuse et/ou amoureuse, et le divertissement joyeux.

Pour cette société pastorale ancienne, constituée de jeunes gens non mariés gardant leurs troupeaux, le contenu de la vie collective est centré sur deux thèmes essentiels : les relations entre les garçons et les filles, et tout ce qui se rapporte à la musique, – chant pour les filles, qui pratiquent une technique vocale dite *boğaz havası*, « air de gorge », imitée par les garçons sur l'instrument, et débouchant sur la danse pour tout le monde.

Les points de rassemblement sont associés au secret : domaines réservés d'une adolescence joueuse², que les parents ne doivent pas connaître, ou que l'on ruse pour rejoindre, moyennant des détours afin qu' « en bas » l'on ne puisse rien soupçonner.

Il y a bien, dans ces évocations du passé, la dimension d'une plongée vers les origines paradisiaques de la vie : union avec la nature, correspondances avec les sons environnants, surtout les oiseaux, dans lesquels on sait discerner différents *dil*, à la fois petits « traits » ornementaux du chant, et langue. Enfin, ce qui est présenté comme le « vert paradis des amours enfantines », une mixité où l'on ne manque jamais aux lois de l'honneur, mais où les filles chantent les *yakım gaydası*, littéralement compris comme « airs pour allumer » – séduire –, avec ces inflexions propres au *boğaz*, et qui semblent avoir eu en ces temps anciens un effet puissant sur les garçons : aujourd'hui, tous les hommes instru-

² Rappelons que le même mot, *oyun*, désigne à la fois le jeu et la danse.

mentistes reproduisent ces airs dont aucune jeune fille ne connaît plus la technique, et cherchent à en reproduire les nuances, les *dil*.

Aux filles revenait aussi le chant des *mâni*, petits quatrains à forme fixe – heptasyllabes, rimes *aaba* – qui leur étaient transmis par leur mère ou leurs tantes, quand elles gardaient les troupeaux avec elles, et qu’elles recomposaient selon une combinatoire de formules stéréotypées propices à variantes homophones. Aussi les garçons n’avaient-ils que le privilège de la maîtrise instrumentale, et s’engageaient-ils dans des dialogues imitatifs avec les filles, si celles-ci se tenaient au loin : *tepeden tepeye türküleri yakarlardı* « d’une colline à l’autre ils s’adressaient des chansons », et ils engageaient ainsi cette communication amoureuse ou simplement ludique.

Tout espace était propice au *yarenlik*, en particulier celui, privé, des maisons qui, en ces temps où le « café » n’existait pas dans les villages, devenaient à tour de rôle le lieu des veillées, surtout les soirs d’hiver. « On fermait les portes à clé jusqu’à ce que tout le monde eût dansé ; nul ne pouvait se soustraire ». Dans cet univers où l’on danse seul ou à plusieurs, mais sans contact avec les autres, le geste chorégraphique semble bien une sorte d’ostentation des individus face au groupe, qui pendant ce temps reste assis sur les coussins ou matelas de coton étendus tout autour de la pièce, et regarde, commente, ou, le plus souvent, parle d’autre chose. Dans ces conditions, une expression résume la qualité des réunions, *sabah olur*, « le matin arrive » : la veillée en effet, racontent les Anciens, se prolongeait jusqu’à l’aube et le tapis était « usé, râpé par la nuit de danse ».

De ce vécu de la fête intimiste et improvisée, il est resté aujourd’hui le caractère indéterminé des occasions où soudain une assemblée se révèle à elle-même comme assemblée festive : or je dois insister sur ce point, le caractère improvisé de la fête reste beaucoup plus valorisé que toute fête solennelle, mis à part le *kurban* et le ramadan. L’occasion s’invente n’importe quand, encore aujourd’hui, lors de la visite d’un voisin, ou d’un thé rassemblant quelques membres de la communauté dans une maison du village. Bien loin de donner au temps ses cadres par une répétition périodique ou des dates assignées, l’esprit de la fête est relié essentiellement à un temps indéterminé, mais « propice » (le *kairos* du grec ancien).

LE PRÉSENT : EXISTENCE SÉPARÉE, TEMPS ULTIMES,
ET « HOMME NOUVEAU »

Pour commenter les temps modernes, et surtout par contraste avec l'évocation des joies du « monde ancien », les « hommes de savoir » comme Hayri Dev constatent d'abord que chacun vit « de son côté », séparé, et que cela correspond à la notion commune des « derniers temps » (*son zamanlar, ahiret*), juste avant la fin du monde : « Dans les derniers temps, on ne se verra plus, tout le monde vivra séparé ». De même, dès à présent, il n'y a plus vraiment d'unité, le *yarenlik* n'existe plus qu'en des occasions exceptionnelles. Les enfants ne vivent plus vraiment auprès de leurs parents, ils doivent s'éloigner à Çameli pour étudier au collège, ou trouver un petit emploi, et plus loin encore, à Fethiye ou Denizli, où généralement ils trouvent un travail de serveur peu qualifié dans des lieux touristiques.

La séparation est d'abord celle de la distance spatiale et des contraintes matérielles, économiques. Mais elle se double d'une séparation ontologique, d'un trouble profond des esprits : comme si les « anciens » découvraient que cette existence séparée n'est pas un simple état des choses dû à « ceux du dehors », mais une attitude intérieure profondément consentie par tous les *yeni adamlar* (« hommes nouveaux »), ceux qui sont venus après eux, incroyable mutation : et ils déclarent qu'en comparaison des différences entre les générations déjà commentées, sinon déplorées, par leurs propres parents, les temps présents proposent une éthique radicalement nouvelle, parfois dénoncée en termes forts : la plus haute valeur était accordée à la vertu d'*insanlık*, humanité ou « humanitude », comme on a pu le traduire parfois, tandis que la seule valeur qui ait cours à présent est *bencillik*, égoïsme : or ceux qui parlent ainsi ont assisté au cours de leur existence, strictement contemporaine au développement de la République turque, à une immense mutation, souvent imposée du dehors pour ses implications nationales et « culturelles » ; du point de vue des progrès techniques ou économiques, il s'agit d'une évolution plus diffuse, dont eux-mêmes se sentent plutôt les témoins passifs, pendant que leurs enfants se sont trouvés plongés dans le processus, en tant qu'acteurs et auteurs du monde nouveau.

Aussi s'impose à la conscience des anciens un double constat contradictoire : à l'inauguration d'une période où le temps, sous le signe du progrès, prit une allure ascendante, s'adjoignent la mutation

des esprits, la rupture avec l'unité d'autrefois, celle des sociétés d'interconnaissance et de proximité, ce qui se réfléchit chez les plus vieux comme perte du sens, morcellement inquiétant des structures sociales et familiales.

Quand ils contemplent les deux générations qui les suivent, celle de leurs enfants puis celle de leurs petits-enfants, force leur est de constater chez les premiers, engagés très jeunes « dans la vie », de grandes difficultés à trouver de l'argent, comme si le progrès, une vie plus confortable, s'assortissaient d'une contrepartie négative ; quant à la vie des petits-enfants, adolescents qui se tiennent encore sur le seuil, elle est désignée comme *boş*, « vide », sans perspective ; et ces jeunes sont souvent qualifiés de *şaşkın*, troublés, confus. En effet, pris entre deux représentations absolument étrangères l'une à l'autre, ils n'ont pas de lieu propre, et l'« ailleurs » abstrait vers lequel ils soupirent est insitué, insituable pour eux, quand bien même il serait proche géographiquement : les innovations technologiques « consommables » sont comme à portée de la main : invasion de magnétoscopes, chaînes stéréo, *cep telefonu* (« téléphone portable ») – maintenant internet et MSN –, dans la petite sous-préfecture de Çameli, etc. Tout cela au prix d'un endettement généralisé, d'une dette infinie et transitive. Le *self-made man* est à l'honneur, et il en est de tous formats : la vie quotidienne brasse constamment toute sorte d'échanges entre les différents niveaux de « réussite sociale » : l'« interconnaissance » et ses lois objectives survivent, mais sur leur trame se sont tissés tous les réseaux de la mutation ; innombrables trajectoires de la vitesse, dans la distance et la séparation, où s'évertue à subsister, pour y marquer des repères immanquables, l'éthique du proche et de la lenteur. Pourtant, dans un village comme Taşavlu, la probabilité d'accéder à ce plan nouveau de l'existence, pour un homme jeune ou un adolescent, est pratiquement nulle.

Au cours d'une conversation très intense sur ce sujet, un jeune musicien de trente ans, célibataire, « à cheval » sur le répertoire ancien et les musiques urbaines, passait en revue ses contemporains du village. En particulier il se comparait à ceux qui avaient pu finir le lycée, alors que lui-même n'était pas allé au-delà de l'école primaire. Il professait un scepticisme radical à l'encontre de l'ordre du monde « extérieur ». Ses camarades d'école, après avoir vécu en ville, achevé des études, sont revenus au village, se sont établis comme menuisiers ; une jeune fille dans le même cas s'est installée en ville, mais sans vie affective ni travail stables, revenant par périodes chez ses parents, faute de mieux.

Pour mon interlocuteur, ce résultat était surtout le fait d'un *dengesizlik*, déséquilibre, fondamental: «Ils ont fait des études et ne sont pas devenus pour autant des hommes nouveaux; ils se retrouvent ici, au point de départ, finalement ils se sont mariés "au plus proche", avec leur cousine», m'expliquait-il avec une nuance de mépris.

Yeni adam s'oppose naturellement à *eski adam*: et si les «anciens» sont communément désignés comme *dedeler*, ou *ihityarlar*, les «grands-pères» ou les «anciens», *eski* dénote nettement le temps révolu et renvoie à une sorte de vestige archéologique, à l'époque des *canlı fosil*, «fossiles vivants»... Ce que l'on soulignera, à propos de ces «anciens», c'est l'idée d'une *constitution* différente. Physique: «Les anciens prenaient beaucoup mieux soin d'eux-mêmes, ils étaient également plus forts (cf. les quarante *dev*)»; psychologique, quand leurs comportements paraissent étranges ou qu'ils semblent habités par des états d'esprit incompréhensibles aux plus jeunes. Ainsi Sefer Dev, fils de Hayri, insiste-t-il sur les comportements imprévisibles de son père en expliquant: «C'est un homme ancien, de l'ancienne terre». Pour Sefer, les changements brutaux d'humeur de son père, l'absence de logique dans son comportement éducatif n'étaient pas tant l'expression d'un caractère original ou fantasque, au même titre que son identité de musicien, que le signe d'une humanité différente, et vraiment pensée comme telle, celle de l'*eski adam*. *Karda yürü, izini bell'etme*, «marche sur la neige, mais que ta trace ne soit pas visible»: c'est sur ce proverbe que s'est conclue une longue conversation avec les «trentenaires» au sujet de leurs «anciens». Le *yeni adam*, c'était l'homme de l'espoir, celui qui allait désormais participer à un temps ascendant; l'*eski adam*, homme de la permanence, est stabilité dans le présent, dont les aspirations, le *heves*, le désir, ne sont pas tendus vers l'extérieur, mais plongent leurs racines dans la liberté, l'indiscipline et l'«originalité» individuelles, et échappent à tout contrôle.

Mais l'*eski adam* en question est également un expert en signes eschatologiques: ainsi Hayri m'a-t-il souvent entretenu des temps ultimes, où tout le monde vit séparé. Il s'agit d'une eschatologie relative, prise dans une conception cyclique du temps: comme je l'ai mis en exergue, «le monde s'est rempli sept fois, s'est vidé sept fois»³, et aujourd'hui,

³ Sur cette phrase, j'ai mené ma petite enquête, en demandant systématiquement aux uns et aux autres, à Istanbul comme à la campagne, en milieu alévi autant que sunnite, s'ils la connaissaient. J'ai toujours obtenu une réaction du type: «Ah oui, j'ai déjà entendu cela, ma grand-mère le disait». Ou bien j'ai pu entendre le correctif

explique Hayri, il est plein et prêt de se vider. Bientôt, ajoute-t-il, viendra le temps où tous les livres s'effaceront, et ceux qui n'en connaissent pas le contenu par cœur seront perdus...

ENFANCE ET MUSIQUE: ANAMNÈSE OU DEVENIR?

Dans cette exploration des différentes dimensions du temps vécu, que dire de l'enfance? Je me permettrai d'abord de l'illustrer par une anecdote: un jour du printemps 1992, je profitai de la voiture d'un avocat, qui avait affaire à Fethiye: sur la demande d'un de ses amis, professeur qui s'évertuait toujours à me seconder et à faciliter mes recherches et mes déplacements, il me déposa chez le maître Ramazan Güngör, auprès de qui je passai une partie de la journée, et à qui j'achetai un de ces *üçtelli bağlama* (petit luth à trois cordes) très fins dont il a le secret. Au retour, dans la voiture, je tenais l'instrument, jouais quelques notes, et nous conversions à propos de musique populaire (*halk müziği*), dont mon chauffeur chantait les louanges. Soudain, à l'orée de l'agglomération d'Acıpayam, il me dit: «Range ça, qu'est-ce qu'on va penser de moi si on voit ce jouet d'enfant!»

Une autre fois, alors que je parlais de mon intérêt pour le *gizli düdüük* (flutiau secret), ce petit hautbois fait moitié d'écorce de pin, moitié de roseau, et que j'en louais le son chaleureux, mon interlocuteur, un de ceux qui m'avait le plus aidé dans mes recherches, finit par me dire: «Mais ce n'est qu'un jouet d'enfant, après tout!», pour modérer l'importance que j'accordais à cet instrument.

Il y a bien sûr dans ces réactions la volonté de marquer nettement le clivage entre le sérieux de la «haute» fonction sociale, dont celle de chercheur relève, et une activité purement ludique. En particulier, la présence d'un *üçtelli* dans la voiture d'un avocat risque de menacer la respectabilité de celui-ci, dans le système très rigide des rôles sociaux et de la hiérarchie, bien affirmé dans une petite ville comme Acıpayam. Tant que la voiture restait espace privé, territoire intime échappant à

«soixante dix-sept fois», ou «sept cent soixante-dix fois», etc. Mais rien de précis sur le contexte de cette croyance qui semble renvoyer à une cosmologie répandue de l'Iran à l'Anatolie, ou bien à une simple vision de l'histoire humaine (Noé, les guerres mondiales, ou, pour aujourd'hui, les menaces écologiques bien présentes dans des signes visibles et par les media...).

tout regard, ou indifférent si l'on circulait « à l'étranger », dans d'autres villes, l'*üçtelli* était commode, meublant la conversation. Puis, une fois passée la frontière entre les territoires neutres et ceux de la représentation sociale, brusque retournement, comme si tout ce qui venait de se dire s'annulait.

Tout cela confirme tout d'abord une ambivalence du rapport à l'enfance. D'une façon générale, dans la société « policée », celle où les relations hiérarchiques sont fortement marquées, l'enfant est tout simplement hors-champ. Diverses conversations au sujet des enfants me confirmèrent que la séparation des plans était stricte, et le seul contre-exemple que j'aie connu était celui d'une famille d'enseignants dont le père avait fait des études de sociologie à Istanbul, s'occupait de syndicalisme, et s'attirait les reproches de nombreux collègues, supérieurs hiérarchiques, etc. Sa distance critique par rapport à cette division stricte des plans entre l'enfance et l'âge adulte lui faisait adopter une attitude très atypique vis-à-vis de ses enfants.

Une fois de plus, les deux réactions ci-dessus évoquées nous placent devant la question du temps et d'une dynamique de progrès : l'activité musicale paysanne « originelle », authentique, relèverait d'une enfance de la société, et dans la perspective évolutionniste des « officiels » de la République, l'âge adulte était à trouver évidemment dans la pratique médiate d'organes d'État comme les conservatoires, la radio, ou dans celle de « maîtres » reconnus à l'échelle macro-régionale ou nationale. C'est ainsi que même si tout le monde s'accorde à chanter les louanges des *canlı kaynaklar*, les « sources vivantes » où l'on puise l'eau pure des répertoires en voie de disparition, on se garde bien d'y accorder une plus grande importance, et jamais la relation hiérarchique ne s'inversera au point de considérer la pureté de la source comme un contenu de vérité estimable pour lui-même : aussi, en milieu musical académique, se permet-on sans peine de « corriger » les pièces délivrées par les paysans⁴, les améliorer au nom d'une raison graphique ou de l'autorité supérieure de ceux qui savent.

Mais il y a encore autre chose : dans le « milieu » traditionnel, celui des paysans ou des bergers des temps anciens, à aucun moment, il n'a été fait allusion devant moi à un répertoire enfantin, et il ne m'a pas

⁴ Ceux-ci, comprenant sans peine de quoi il s'agit, se gardent bien de tout donner aux collecteurs : ils choisissent dans leur répertoire un nombre limité de pièces bien communes, et de conclure : *o kadar*, « c'est tout », *aklıma gelmiyor*, « cela ne me revient pas en mémoire ».

semblé non plus qu'on eût disposé de chants « pour les enfants » – berceuses, ou l'équivalent des comptines : tout au moins dans les régions où je travaille. À l'inverse, tous les anciens caractérisent les airs qu'ils jouent à partir d'une expérience qui remonte à l'enfance, dans l'évocation de la tante qui brodait en chantant, de la mère qui portait les enfants sur son dos en chantant des airs de *boğaz*, etc. C'est donc qu'il existait une continuité entre les âges du point de vue de la pratique musicale : l'enfant s'éveillait à une musique qu'il pouvait maîtriser ensuite adolescent, à l'âge des amours naissantes, où les mélodies chantées et les airs de danse se chargeaient de leur contenu d'expression propre, lié à la garde des troupeaux, et surtout aux dialogues entre filles et garçons, où le chant de celles-là « enflammait » ceux-ci, qui leur répondaient sur l'*üçtelli bağlama* ou le *gizli düdük*⁵.

Par la suite, une fois qu'on est marié, l'exercice de la musique, les rituels de *yarenlik* à l'âge adulte, consistent en une anamnèse joyeuse de ce temps du sang chaud, « fou », – où l'on était un *delikanlı* (adolescent, mot à mot : « au sang fou »). Quant à celui qui se spécialise dans la pratique musicale et « fait des noces », sa fonction est d'animer le re-souvenir, il est l'officiant de tous les rituels permettant au « bloc de durée » d'enfance de ne plus faire qu'un avec le présent, et il entraîne la société qui l'entoure dans un devenir-enfant.

S'il y a relation à l'enfance, c'est donc, au-delà de la notion d'anamnèse – préférée ici à celle, trop simple, du « souvenir » comme représentation –, à un *devenir* : « Un devenir n'est ni un ni deux, ni rapport des deux, mais entre-deux, frontière ou ligne de fuite, de chute, perpendiculaire aux deux... "Un" enfant coexiste avec nous, dans une zone de voisinage ou un bloc de devenir, sur une ligne de déterritorialisation qui nous emporte tous deux – contrairement à l'enfant que nous avons été, dont nous nous souvenons... »⁶.

LE TEMPS IMMOBILE

L'idée d'une « négation » de la durée par l'immobilité, un idéal de repos quasi-absolu, sont souvent relevés par les anthropologues à propos de la Turquie. Pour l'anthropologue Carol Delaney, ce fait s'interprète en termes de conscience et de conditionnement religieux, selon la

⁵ Cf. Jérôme Cler, 2002.

⁶ Gilles Deleuze et Félix Guattari, 1980, p. 360.

perspective omniprésente de l'au-delà qui annulerait la valeur du temps de l'immanence : on a alors une représentation duelle de la vie, composée de l'ici-bas, livré à la génération et à la corruption, et de l'au-delà, que de toute part pénètrent l'éternité, l'immutabilité du Dieu un. Du coup, explique encore Carol Delaney, on aime se réfugier dans une pose ou une situation susceptible d'imiter l'au-delà, s'asseoir dans le jardin-image du Paradis, à l'opposé de l'affairement quotidien, du temps segmenté par les tâches, les dures contraintes du labeur. Plus généralement, « s'asseoir » est l'activité humaine « exemplaire »⁷, et le verbe *oturmak* réunit les deux sens de s'asseoir et de vivre, résider, passer sa vie. En effet, combien de fois le voyageur européen, tout à sa fièvre d'action, désireux d'aider, entreprenant – et plus encore l'ethnomusicologue anxieux de voir sa recherche accrocher quelque trouvaille – s'entend dire : *otur, otur*, « installe-toi, assieds-toi », car à sa qualité d'hôte ne peut être assignée que cette position – qui est repos, mais signifie aussi convivialité, conversation amicale.

Se conformer, dans le temps immanent, à l'immobilité de l'éternité transcendante ? Je n'ai pour ma part jamais pu, dans les *yayla*, totalement assimiler à ce schème interprétatif la lenteur imposée ni le sentiment, bien réel pour l'observateur, d'un temps lisse et sans forme qui surplomberait en permanence celui de l'action, segmenté. Car on peut aborder le même fait selon une tout autre démarche interprétative, se résumant à ceci : il n'y aurait *que* ce temps lisse, sans bords, que tout au plus les saisons organisent en cycles, selon une figure d'éternel retour presque invariable (d'autant que ce climat présente, quasi-immuables, ses constantes saisonnières). Il n'y a que l'immanence de ce temps, à laquelle se greffe, comme perspective, au loin, l'au-delà de la religion commune. Au sein de ce temps égal, de cette permanence, surviennent événements, tâches, travaux, activités segmentées, mais conçues comme autant de variations sur le fond du temps originaire.

Analogie avec l'espace : il est fréquent que la maison, espace toujours très « discipliné », propre, lieu de l'*oturma*, soit entourée par une sorte de frange de désordre, vieilles planches, ustensiles, boîtes de fer-blanc, à la limite du détrit, comme une frontière d'abandon : bords indéfinis, qui ne sont plus la maison et pas encore les champs. Trace de la non-installation des anciens nomades ? Il y a ainsi un espace intermédiaire indifférent, soustrait à l'intention régulatrice humaine.

⁷ Carol Delaney, 1991, p. 115.

Et tout l'espace est comme embrassé par celui des lointains, images possibles de la transcendance (*yüce dağ başında* [«au sommet de la haute montagne»], comme commencent beaucoup de chansons, c'est la limite supérieure de l'immanence).

Parler de «temps» ne constitue qu'une abstraction commode pour un observateur dont les *habitus* sont insérés en permanence dans la chronologie; car, là aussi, c'est de devenir qu'il faudrait parler, comme le révèle l'analyse des comportements «musicaux». Si la substance musicale reste inchangée, mais se charge de contenus expressifs différents à travers les âges de la vie d'un berger-paysan, cette «musique» n'en est pas moins dépourvue de nom en tant qu'entité abstraite: employer avec les paysans le terme de *müzik* (ils disent eux-mêmes *müzük*), calqué phonétiquement sur le français, est une commodité, faute d'autre terme général, mais que l'on ressent vite comme un artifice hors de propos: eux-mêmes «individualisent» et se penchent toujours sur le particulier. C'est tel ou tel air, ou «genre», – *kırık*, *boğaz* – éventuellement doublé de son lieu d'origine – *Masıt kırığı* –, le contexte sociologique de la «performance», *yarenlik*, *çobanlık*, etc. – ou encore l'acte même –, la danse, qui permettent de désigner la musique, comme événement, non comme «entité» séparée. De même, le temps n'est désigné qu'à travers les actions, les affects (attente, désir, disparitions et morts) ou les événements (cycles naturels, saisons).

Il est courant, et facile, en ville et en compagnie de qui sait la valeur «européenne» du temps des horloges, d'ironiser sur la valeur du mot *şimdi*, «maintenant», surtout quand, pendant l'attente interminable d'un autobus, par exemple, on s'entend dire *şimdi gelir*, «il vient (à l'aoriste, justement!) maintenant»; de même, pour l'étranger qui s'exerce sur le terrain à la pratique de la langue turque, la difficulté éprouvée à traduire en turc l'adverbe «déjà»⁸, semble relever d'une conception du temps où la vitesse, le retard, et le regard porté sur un passé écoulé «malgré soi» n'auraient pas lieu d'être; en fait, au-delà des plaisanteries faciles et stéréotypées sur cette relativité de la durée, et sur un «éternel paysan», ou un «éternel oriental» vivant dans la lenteur ou hors du temps, il importe de souligner certains traits distinctifs, tout d'abord, puis la «conscience du temps» qu'ils semblent exprimer.

⁸ J. Cler, «*Yayla* Musique et musiciens de village en Turquie méridionale», Paris, Geuthner, 2011.

Premier trait: ce que l'on pourrait appeler le « rythme de vie » propre à cette société rurale consiste dans l'alternance entre des phases de repos ou d'extrême lenteur – *oturmak*, session – et des phases d'accélération immédiate pour une efficacité optimale dans l'action: de l'une à l'autre phase, il n'est point, ou presque, de transition de type prospectif, et la notion de projet ne saurait s'appliquer qu'à cet immédiat de l'action à accomplir, qui s'accompagne d'une incessante méditation des suites à lui donner. Pour le reste, le cadre des actes « quotidiens » liés à l'économie de subsistance, absolument identiques d'une année sur l'autre – et par période, d'un jour à l'autre –, leur assure la sérénité de la répétition.

Sur ce territoire de cinquante kilomètres de diamètre où j'ai, moi aussi, combiné le long séjour immobile et l'intense circulation de village en village, on peut distinguer, *grosso modo*, deux *ethos* qui semblent complémentaires: dans ce rythme d'alternance entre temps immobile et vitesse, ici l'on tendra plutôt vers l'alentissement, là c'est du côté du mouvement: et telle est l'opinion des habitants mêmes de toute cette région, qui différencient nettement l'*ethos* des plateaux comme ceux d'Acipayam et de Tavas, de celui des hauts *yayla*: ici la lenteur de la marche, comme celle de la danse, paraît un trait culturel; là, à Çameli, en particulier, une grande vivacité, souvent remarquée par les étrangers, qui les qualifient de *hareketli, hızlı*. Mais, dans un cas comme dans l'autre, on retrouve cet arrière-plan d'immobilité associé ici à l'horizontalité et aux lointains inaccessibles, là au monde « à part », clos, des montagnes.

« AVENIR » ET « FUTUR »

Le temps vécu est aussi celui d'une insécurité: au village, la maladie peut prendre rapidement un tour tragique: l'éloignement des centres de soins, l'impossibilité pour les paysans eux-mêmes de payer ces soins conditionnent une arrière-pensée craintive ou tout au moins modèrent toute projection dans un futur lointain. À ce niveau, il faut noter une différence fondamentale entre l'appréhension de cette précarité chez les anciens, pour qui ce thème est rejeté du côté du non-dit, de l'euphémisme ou de l'allusion, et la perception qu'en ont les jeunes, pour qui le *pathos* de la fatalité, *kadercilik*, le sentiment d'impuissance devant le sort impitoyable, sont d'autant plus prégnants depuis les années 80 que les musiques urbaines issues des classes migrantes

et déshéritées (musique *arabesk*, puis *pop*) ont fortement pénétré les villages: par l'intermédiaire des chansons *arabesk*⁹, où « tout est dit », explicité, et particulièrement cette vision désenchantée du temps, ce fatalisme où l'avenir se pose en terme de dérélition, de *çaresizlik*, sentiment de l'irrémédiable, les jeunes générations ont à leur disposition un vocabulaire, une vision du monde, que leurs parents et ancêtres ignoraient, ou se seraient défendus d'explicitier aussi crûment.

Mais le temps vécu, c'est encore celui des urgences et anxiétés économiques, redoublées dans les années 90 par l'inflation: attente des revenus, recherche des moyens de gagner un peu d'argent par divers travaux, etc., autant de sujets de conversation familiale très fréquents, où la dimension du temps en jeu est l'avenir. Il convient alors de distinguer deux concepts différents d'« avenir »: l'un est exprimé en turc par le participe futur du verbe venir, *gelecek*, « ce qui viendra », l'autre est plus abstrait – qui sert également à désigner le futur grammatical – *istikbal*, le « futur ». Selon les analyses de Werner Schiffauer¹⁰, le premier concept est « impliqué dans l'ici et maintenant. Il est impliqué dans l'acte de prestation qui conduira à une contre-prestation ». La conscience de plus en plus aiguë de la société englobante qui entoure les villages, le fait que certains ont émigré en ville ou même à l'étranger, et que donc n'importe lequel des villageois peut penser que *lui aussi aurait pu* suivre cette voie, crée une double temporalité: même s'il n'a jamais songé à s'y engager, la simple conscience que cette option existe ou ait existé pour tout individu bouleverse sa représentation du temps, de l'orientation des destinées individuelles, et par là-même objective soudain l'avenir. Il y a un autre temps qui court, ailleurs, en ville ou en Europe, et dont la course se double d'une accumulation de capital: le « vecteur » temps s'identifie aux revenus monétaires. Dans le village, au sein de la société traditionnelle d'interconnaissance, l'investissement sur l'avenir n'était qu'une des formes d'un système d'échanges dont la réalité était immédiatement tangible à travers les réseaux de solidarité et d'entraide directe, pratique, ou à travers les alliances, la parenté. Ce système se fondait sur la notion d'un devoir, *görev*, dont l'accomplissement « promettait » qu'il fût « rendu » à brève échéance. Mais

⁹ Genre de variété urbaine très en vogue dans les années 1970–80, inspirée des musiques de la Méditerranée orientale, et identifiée au monde des migrants de l'exode rural, venus du sud-est de la Turquie vers Istanbul.

¹⁰ 1993, p. 76.

dans ce « temps nouveau », constamment représenté du reste par les médias, surtout la télévision, ce n'est plus le devoir mais la planification, la mise en perspective, en projet, où l'individu est seul au sein d'une nouvelle entité, non plus le village mais la société englobante, où il *se doit* de lutter pour l'accumulation de revenus. Aussi, comme l'écrit Werner Schiffauer, « the *gelecek* 'that will come', is increasingly felt to be a lack of future »¹¹. Ou encore, plus loin : « The discovery of the future implied in the village the realisation of being without a future » ; la succession des « devoirs » s'est vidée de tout contenu et apparaissait aux jeunes comme dépourvue de sens.

J'ai pu observer très clairement ce phénomène chez certains adolescents des villages où je me trouvais, qui, non contents de se moquer gentiment de mon attachement aux plus âgés des musiciens, manifestent par l'inaction ou un manque total d'initiative, leur désespoir d'être forclos dans l'autarcie de leur vie villageoise, parce qu'ils *savent* – rien de plus – que la vie a un autre rythme ailleurs et qu'existe la virtualité de « vivre sa vie ».

Pour la génération des parents et oncles de ces jeunes gens (la génération des « trente ans »), le discours sur l'avenir passe par la citation de ce propos d'Atatürk : « Pour un jeune, *istikbal göklerde dir*, l'avenir est dans les cieux », et la définition de ce « futur » était la « confiance dans l'avenir » (*geleceğin güvencesi*). En fait, pour un grand nombre de ceux qui avaient pu expérimenter le « monde du travail », au sens de la société globale, soit dans la petite ville voisine, Çameli ou Acıpayam, soit plus loin, le dilemme s'inversait douloureusement, car dans l'éloignement, ils ne pouvaient assumer le « temps nouveau », partagés entre la nostalgie de cette autarcie, du « nid » villageois, et le travail rentabilisé par de l'argent : là comme ici, ils ne trouvaient pas leur place. D'un côté c'était la structure sociale du village qui leur paraissait synonyme d'échec et de vacuité, de l'autre, c'était leur propre individualité qui se trouvait en échec, et niée – sauf qu'ils devaient trouver des expédients pour ne pas perdre la face, ou revenir au village dans l'urgence et l'inconfort...

Mais il convient de superposer à tous ces constats le fait que, dans la conscience de tous, les années 90 sont bien sûr celles d'une déperdition permanente de la valeur monétaire : l'inflation galopante marque défi-

¹¹ *Ibid.*

nitivement la dimension de l'avenir dans le sens négatif... En revanche, la stabilisation de la monnaie qui caractérise la décennie suivante eut pour contrepartie la dévalorisation de plusieurs sources de revenus (comme, à Taşavlu, les pommes, que les récoltants ne vendent plus, le transport en étant devenu trop cher).

Dans le champ restreint de la pratique musicale, nous retrouverons bien évidemment l'opposition entre le monde ancien et le nouveau : à la pratique traditionnelle, où les *çalgıcı*, instrumentistes, offraient des soirées de *yarenlik* à leurs voisins ou pour telle ou telle occasion, dans le cadre d'un échange de services, selon un sens du «devoir» librement consenti, et où le rythme des fêtes de mariage leur proposait une demande constante, sur un territoire limité, se sont substituées une forte concurrence, une lutte permanente pour la renommée, où les musiciens doivent sans cesse «planifier» leur pratique, penser au matériel à acheter, gagner assez d'argent pour s'acquitter des lourdes taxes que l'État impose aux détenteurs d'instruments électrifiés et d'amplificateurs (*cihaz vergisi*), penser le répertoire qui se renouvelle en permanence au gré des modes éphémères qu'imposent les média, etc. Comme les *yayla* de Çameli sont isolés et relativement fermés sur eux-mêmes, les musiciens jeunes qui y résident ne peuvent se déplacer bien loin pour jouer dans des mariages, et j'ai entendu souvent des musiciens «à succès» de Gireniz ou du plateau d'Acıpayam les abreuver de conseils, leur expliquant avec assurance qu'ils ne devaient pas s'attarder à une époque révolue, qu'il fallait planifier l'avenir, trouver des associés qui puissent les faire sortir du cercle de leurs montagnes, etc.

On comprend donc d'autant mieux comment les affects exprimés «en clair» par les chansons de variété urbaine *arabesk*, l'esseulement, le fatalisme, le sentiment d'impuissance, etc., aient bénéficié d'une si grande fortune dans les villages. Ce qui mérite d'être noté, c'est l'analogie entre la bi-temporalité, au sens d'une conscience de deux temps vécus radicalement distincts ou même opposés, et la coexistence des deux répertoires, le local et l'urbain. Pour les musiciens eux-mêmes, cette coexistence se traduit aussi en termes de bi-temporalité : le répertoire local est celui d'un «éternel présent», d'autant plus stable qu'il se constitue dans la répétition et la cyclicité, associées aux figures du lieu centré et du cercle. Le répertoire urbain, par contre, est désigné comme impossible à mémoriser car il porte en lui le changement, il est même infiniment changeant, «il faut toujours courir après».

Alors que mon étude de terrain concernait surtout la période de l'*arabesk*, je pus être témoin de sa disparition progressive, et de l'arrivée de la *pop-music* turque dans les mariages. Or encore une fois, la « déperdition » s'est marquée par la diminution des effectifs : avec un synthétiseur et un lecteur de mini-disques, le travail des trois ou quatre musiciens des années 90 est fait par un seul dans les années 2000.

Par conséquent, la prise de conscience d'un « avenir » objectivé, extérieur, est également celle de l'irréversible et de la déperdition. Nous verrons plus loin comment les répertoires musicaux issus du lieu même proposent plutôt une résistance à ce sentiment du temps, et comment la vision linéaire d'un temps linéaire (de progrès ou de déperdition) coexiste avec une conception cyclique.

SUPERPOSITION DES TEMPS ET IMMANENCE

Pour compléter cette caractérisation empirique d'un vécu des durées, il faudrait maintenant revenir au monde traditionnel proprement dit, en évoquant la grande composition des cycles qui s'embrassent ou s'incluent : annuel (solaire ou astronomique), mensuel (lunaire), hebdomadaire, au sens de la semaine civile, dont le jour pivot est celui du marché. En fait, en dépit de la richesse des calendriers turcs anciens, comme l'a montré Louis Bazin¹², le paysan de Turquie contemporaine n'envisage plus que le calendrier solaire « civil », de sorte que la structuration « originaire » du temps, pour lui, n'est autre que le retour régulier des mêmes événements aux mêmes moments, désignés soit par le chiffre¹³, soit par le nom du mois.

À cela il faut ajouter la chronologie imposée par le calendrier musulman, qui apparaît comme « détachée », puisque les deux grands événements, jeûne du ramadan et fête du sacrifice ne correspondent pas à une articulation sensible du calendrier lunaire sur le solaire (à la différence des fêtes mobiles chrétiennes, qui restent liées à l'équinoxe

¹² Cf. Louis Bazin, 1991.

¹³ J'étais souvent surpris que des paysans à qui je nommais le mois, par exemple *subat* (février), me demandent de préciser qu'il s'agissait du « deuxième » mois, comme si le repère chiffré était seul signifiant pour eux. Ma surprise tenait au fait que numérotter les mois me semblait plutôt un usage moderne, urbain ou bureaucratique, mais difficilement rural.

de printemps). L'islam modèle également la semaine, avec le retour du vendredi, jour de la prière: Henri Mendras, au sujet de la paysannerie française, insiste sur le dimanche et la messe, à la fois comme moment du rassemblement, et comme accent fort du cycle hebdomadaire. Le vendredi, en pays musulman, pourrait être ce jour. Or j'ai constaté de fortes différences entre le milieu urbain (Acıpayam), où la prière du vendredi rassemble et a une nette incidence sur l'activité, et le milieu rural: dans ce dernier, il faut également distinguer les grands villages du plateau, centrés autour d'une ou plusieurs mosquées, et l'habitat dispersé des hauts *yayla*: dans le premier cas, le vendredi est bien marqué, dans le second, il ne l'est pas, de même que par endroits aucun appel à la prière ne se fait jamais entendre. Simplement, le jour de marché à Çameli est le vendredi, où l'on se rassemble de tous les villages, de façon que les déambulations sur le *pazar* et les conciliabules à l'entour peuvent s'achever par la prière, vers une heure de l'après-midi: or le nombre de paysans qui interrompent leurs achats ou leurs conciliabules pour se rendre à la mosquée est infime...

Enfin, à l'intérieur de la semaine, selon les saisons, le jour lui-même imposera ses tâches cycliques: par exemple en mai, tous les matins démarrer la pompe pour irriguer les carrés de plantations fraîches, puis, dans l'ordre, répartir l'eau, préparer les futures plantations, jusqu'au repos du soir tombant, où la « conversation » commence – *yarenlik*.

En ce qui concerne les grands cycles, la régularité, la constance des événements climatiques sont constamment soulignées, avec cette réserve que l'eau, dont le sous-sol est très riche, doit néanmoins tomber abondamment au printemps: la *rahmat*, pluie-miséricorde, est indispensable aux plantations, pour « lancer » l'orge et les maïs. Or ces facteurs d'incertitude (le risque d'années sèches existe) sont dits dépendre de la lune: au cycle solaire comme fondement invariable, gouvernant les vents, se superposent les cycles lunaires, maîtres de l'eau: certaines configurations du croissant de lune à la néoménie, selon qu'il est orienté vers le bas ou non, permettent de prévoir si la *rahmat* viendra.

L'année s'organise selon des cycles invariables: en hiver, une première période de 45 jours correspond au *zemheri* (localement prononcé *zehmeri*), qui après le solstice apporte de l'air froid, suivi d'un réchauffement de 45 jours (*hamsin*, comme plus au sud, en Égypte, d'où les vents du désert apportent parfois en mars-avril du sable sur la Turquie méridionale), jusqu'à l'équinoxe.

À cela s'ajoute le cycle des Pléiades (*ülker*), d'origine ancienne et centre-asiatique¹⁴, qui culmine au moment de la fête de Hidrellez. Il s'agit d'une division de l'année en deux grandes saisons, dont les limites sont l'apparition (8 novembre) et la disparition (5-6 mai, jour d'Hidrellez) des Pléiades au coucher du soleil. Là encore, au moment d'Hidrellez, se confirme chez les paysans le sentiment d'une constance éprouvée de la nature : fortes rosées, humidité, etc., souvent évoquées comme une « confirmation », une « preuve ». Tout cela constitue un sujet de conversation omniprésent : dévoiler les causalités et les signes certains, en référence à des constantes saisonnières, à la connaissance assurée du cycle annuel¹⁵.

Que l'on considère cette conjonction des cycles, ou la succession linéaire des « maintenant » successifs, « le temps est une notion au moins autant qualitative que quantitative : ses parties ne sont pas indéfiniment divisibles en unités équivalentes. Chaque subdivision, comprise entre deux fêtes ou deux dates, est conçue comme un tout qui a son originalité et son existence propre et qui, par conséquent, ne peut être découpé en unités plus petites. Ces subdivisions peuvent être perçues comme semblables, même si elles ont une durée nettement différente... »¹⁶.

Si l'on distingue le temps vécu, la durée, *aiôn*, du temps nommé, *chronos*, il semble facile d'affirmer que seul importe vraiment le premier, « qualitatif », intensif. Mais ce temps intensif se vit en permanence dans la conjonction même de plusieurs temporalités, de plusieurs rythmes : solaire-civil-agricole, – lunaire-agricole, – lunaire-religieux (calendrier musulman), – hebdomadaire-économique, – hebdomadaire-religieux, – quotidien-agricole, etc., et quotidien-religieux (les cinq prières). Je pourrais également mentionner la découverte d'un des jeunes du village, qui me demanda pourquoi l'on parlait tant de l'an « 2000 », – selon un comput identifié à l'année républicaine, « laïque » – et qui comprit, fort perplexe, qu'il s'agissait du calendrier

¹⁴ Bien mis en valeur par Louis Bazin, 1991, p. 498 sq.; puis par Altan Gökalp, « Hızır, İlyas, Hidrellez: les maîtres du temps, le temps des hommes », dans Rémy Dor, Michèle Nicolas éds., *Quand le crible était dans la paille. Hommage à Pertev Naili Boratav*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1978, p. 211-229.

¹⁵ Dans nos pays tempérés, ce sont plutôt des lois d'inférence sur fond de variabilité, d'une année à l'autre, que souligne le savoir paysan : ainsi, le vent du jour des Rameaux qui annonce quel devrait être le vent dominant de l'été, dans l'ouest de la France, ou les nombreux dictons qui insistent sur l'imprévisibilité du climat.

¹⁶ Henri Mendras, 1984, p. 87.

chrétien ! Mais malgré cela, toute cette coexistence des temps se résume à deux dimensions essentielles, l'une agraire – solaire –, l'autre religieuse – lunaire. Le calendrier musulman, qui se décale de onze jours chaque année, est l'affaire de spécialistes extérieurs à la société pastorale ou rurale : aussi deux interprétations peuvent-elles s'offrir à nous, observateurs venant du dehors : soit le calendrier musulman propose un temps transcendant affirmé par-delà l'immanence du monde proche et du temps cosmique, soit, simple cycle asymétrique toujours décalé par rapport aux grands cycles saisonniers, réduit au jeûne et à deux grandes manifestations festives, il permettrait de laisser le transcendant de côté. Ne resterait plus, dans ce dernier cas, que la valeur sociale de ces fêtes, la double occasion annuelle de rassemblement familial, la convivialité.

Mais ce choix interprétatif en est-il vraiment un, et peut-on, ou doit-on évaluer le « sentiment de la transcendance » pour la société qui constitue notre objet ? Dans ce monde des *yayla*, ma curiosité concernant le vécu religieux se trouvait toujours reconduite aux mêmes constats : du côté de la pratique quotidienne du *namaz*, hebdomadaire du vendredi, et annuelle des fêtes ou du jeûne, les comportements sont très variés : mais les mosquées sont peu fréquentées, le *namaz* quotidien rarement pratiqué, sauf par les femmes âgées. C'est là un constat général qui s'applique à toute la région, depuis le plateau d'Acıpayam jusqu'aux altitudes de Çameli ; à l'intérieur de cette généralité, peuvent être relevées deux autres caractéristiques : la pratique régulière semble surtout urbaine ou rattachée aux grands villages du plateau, centrés autour d'une ou plusieurs mosquées. Plus on s'éloigne des centres, plus la pratique est diffuse, ou relève de la singularité individuelle. Enfin, dans les *yayla* à habitat dispersé, la pratique individuelle est quasi absente, et les rassemblements collectifs, en dehors des grandes fêtes, sont essentiellement les prières pour la pluie au printemps (*yağmur duası*), et le *mevlüd*, qui reste utilisé comme office para-liturgique dans différentes circonstances.

LA MUSIQUE, RÉVÉLATRICE DU TEMPS VÉCU ?

Nous l'avons vu, la musique parcourt la présente description comme un filigrane, non seulement parce que mes sources d'informations étaient des musiciens, mais aussi parce qu'elle est par excellence art du temps. Ce que j'ai dit de la succession des générations, des mutations

brutales qui se sont enchaînées au cours du XX^e siècle, et plus généralement depuis la sédentarisation de ces populations *yörük*, a produit une sorte d'autarcie culturelle de celles-ci, qu'il me faut à présent évoquer. Sur ce plan, il semble bien que les traces du passé se déchiffrent à travers une certaine vacance: la tradition poétique n'existe plus que par bribes. J'ai déjà expliqué ailleurs¹⁷ comment les répertoires chantés féminins, constitués principalement de *mâni* et de chants de gorge (*boğaz havası*), ne subsistaient plus que sous la forme de leur imitation instrumentale par les hommes, sous forme d'airs à danser. Des poèmes originels, il ne subsiste que des bribes, la source de leur création s'étant tarie avec l'abandon de la vie pastorale.

Or dans ces *yayla* de Çameli, malgré cet éloignement de la poésie chantée, et les diverses « déperditions » évoquées plus haut, la musique reste d'une consistance remarquable, manifestant son temps propre.

Sans entrer dans les détails techniques de la musique elle-même, je rappellerai que le temps musical, dans l'aire géographique comprenant les petites villes comme Çameli, Acipayam, et les montagnes environnantes, se vit selon deux modalités :

- D'une part, tout un répertoire de « grandes formes » largement régionales, au sens où elles sont connues dans une aire assez vaste qu'on peut qualifier d'« égéenne ». Il s'agit des danses lentes de *zeybek*, construites sur un large ambitus mélodique, et dont le développement consiste dans la succession de figures de danse complexes. La musique en est cyclique, mais propose un processus, dans une certaine durée. À cette « grande forme » du *zeybek* répond également, pour le chant, celle des « airs longs » (*uzun hava*) dont le contenu d'expression évoque la plainte de l'exil et de la séparation: là encore, la forme renvoie à un processus, long développement mélodique modal, soustrait à toute contrainte métrique. Ces grandes formes sont associées au paysage des plateaux d'altitude moyenne, et aux régions basses (plaines côtières, vallées). Donc plutôt aux anciens *kışlak*.
- D'autre part, les « petites formes », très caractéristiques des hauts *yayla* de Çameli: sur une métrique *aksak* (« 9 temps » groupés: 2+2+2+3) au tempo quasi invariable, et sur une syntaxe mélodique clairement identifiable, cette musique repose sur la répétition,

¹⁷ Cf. Jérôme Cler, 2002.

l'expression formulaire. Elle propose une sorte de version musicale des jeux poétiques des *mani* ou des *tekerleme*.

Or les amateurs de « petites formes », qui vivent « en haut », n'aiment guère les « grandes formes », qui leur semblent étrangères, à la fois du point de vue de l'esthétique musicale et de celui du contenu d'expression : la solennité des *zeybek* ou le pathos des complaintes/airs longs ne relèvent pas de leur code culturel, où la forme se replie sur elle-même « en cercle ». D'une certaine manière, si la culture des plateaux peut intégrer celle des montagnes (*yayla*), la réciproque n'est pas vraie.

Dans les *yayla*, le temps musical est cyclique, temps de l'éternel retour : si les habitants de Çameli sont très proches de leur ascendance nomade, leur musique n'en affirme pas moins, d'une certaine manière, la sédentarité, cercle inscrit sur l'aire de danse, affirmation de l'immanence de la forme musicale et du lieu. Un musicien me le confirmait, qui déclarait que les musiques « exogènes » (celles des plateaux, ou des *kışlak*, ainsi que celles du monde urbain) lui échappaient, alors que celles de chez lui permettaient une « installation », un sentiment de bien-être dans le lieu-même où elles sont jouées... De fait, il y a un certain paradoxe à constater que là où la sédentarité est la plus ancienne – sur les anciens *kışlak* –, le contenu d'expression le plus prisé est celui de l'air long, évoquant la séparation et l'exil, alors que dans les *yayla*, où la sédentarité est plus récente et fragile, c'est bien plutôt le cercle, l'installation dans la ritournelle, qui prédominent. La musique, par conséquent, viendrait confirmer les analyses présentées plus haut, selon lesquelles cette société des *yayla* « préférerait » un temps immanent, indifférente au surplomb de la transcendance.

En quelque sorte, la musique nous offre un modèle analogique pour exprimer le temps vécu, dont elle est la métaphore : « contre » les figures de la séparation, de l'éloignement, contre l'évocation du lointain, temps et espace, les « petites musiques » formulaires et répétitives, ou ritournelles, proposent la figure de l'éternel retour, la circularité d'un temps cyclique.

C'est pourquoi nous pouvons revenir aux deux modèles d'interprétation abordés plus haut¹⁸ : d'un côté le cadre d'une société globale auxquelles la société locale affecte de se conformer, selon les impératifs d'un temps linéaire « historique », et d'une transcendance affirmée ; de

¹⁸ Cf. p. 355 sq.

l'autre, l'affirmation d'une immanence du *hic et nunc*, dans l'espace délimité par une société d'interconnaissance et lignagère. D'un côté, le temps de l'histoire, linéaire, jusqu'à sa fin eschatologique, temps du « monde extérieur »; de l'autre un « temps local » se repliant sur lui-même. N'en va-t-il pas de même du discours d'un homme comme Hayri, dont le savoir « orthodoxe » sur le temps linéaire et l'eschatologie, se double d'une conception cyclique où le monde a été « vidé, et rempli, sept fois » ?

Si nous récapitulons tout ce qui a été souligné plus haut, concernant la succession des générations, les bouleversements politiques induisant des réajustements dans l'affirmation d'un « nous » identitaire, mon hypothèse est que l'observation de cette société selon les critères de l'ethnomusicologue nous révèle que la sociologie du lieu, identité nomade, et sédentarisation récente, sont restés prédominants : d'où cette « légèreté », mêlée d'incertitude. Et pour l'observateur qui tâche de comprendre, ou d'interpréter, reste ce sentiment mêlé d'être confronté à une tradition forte, originale, pourtant accompagnée d'un « laisser-aller », où jamais n'est exprimée la moindre conscience réflexive de cette tradition, encore moins une crispation « conservatrice » qui déploierait que le monde change et que les choses anciennes disparaissent. Dans ce contexte, la musique affirme une pure immanence au monde immédiat, à la société d'interconnaissance et à ses territoires ; elle est tout à la fois l'acte et le produit de l'acte qui territorialise (à travers la répétition et le « cercle » de l'éternel retour). Elle opère et entretient une véritable résistance à tous les schémas, doctrinaux ou effectifs, du transcendant – l'autre, le lointain – depuis la religion « officielle », qui dans le même mouvement est ou a été suspicieuse à son égard, jusqu'à toutes les formes de contrôle exercé par l'appareil d'État, et ceci dans le cadre sociologique bien spécifique de la sédentarisation des nomades. Pour autant en effet que ces paysans d'ascendance nomade n'aient été islamisés que par à-coups – moyennant inhibitions et refoulement –, ou superficiellement – en s'accommodant ainsi du monde environnant –, ils ont dû se reterritorialiser sur l'espace propre qui leur était assigné (les *ayla*) ; s'ils entretiennent des relations obligées avec la société globale, c'est en tant qu'objets d'un contrôle ou d'une projection idéologique, et non en tant que sujets ou interlocuteurs. Ils sont séparés par des frontières mentales, sociologiques, et culturelles, de la société « extérieure » qui reconnaît également la réalité d'une telle coupure.

Mais cette reconnaissance reste tacite, de part et d'autre. La musique est ainsi la marque majeure d'une telle résistance¹⁹.

DISCOGRAPHIE

Les répertoires musicaux dont il est question ici ont fait l'objet de publications sous forme de CD :

CLER, Jérôme :

Turquie: Musiques des yayla, Ocora-Radio France, C561050

Turquie: le violon des yayla: Mehmet Şakır, Ocora-Radio-France, C560116.

Turquie: Le sipsi des yayla, Ocora-Radio-France, C560103

Yayla: Gireniz ve Masıt Havaları, Kalan Music (395)

¹⁹ J'ai essayé de développer ce thème de la « résistance » au monde « extérieur » dans un article récent : cf. Cler, 2007.

LE TEMPS MUSULMAN¹

AHMET HÂŞİM

Le plus secret, le plus déterminant des éléments qui ont contribué à transformer Istanbul et à jeter ses habitants dans la confusion, ce fut l'intrusion dans nos vies de l'heure occidentale. Ce que nous attendions de « l'heure » n'était pas d'être un instrument servant à mesurer le temps. C'était d'être le temps lui-même. Autrefois nous avions une manière de vivre, de penser, de nous vêtir qui nous était propre, et, tout comme nos goûts qui s'inspiraient de la religion, de la culture, des coutumes, nous avions également nos propres « heures », nos propres « jours » conformes à cette manière de vivre. Ce sont les lumières de l'aurore qui signalaient le commencement du jour du musulman, et les lumières du soir qui signalaient la fin. Semblables à des pattes d'insectes fatigués, les grandes aiguilles des vieilles, des innocentes pendules que l'on conservait sous de solides couvercles en métal, s'adaptaient plus au moins au déplacement du soleil dans le ciel, elles trottaient sur les chiffres du cadran pour indiquer à leurs propriétaires, d'une façon plus ou moins juste, le temps. Le temps était un jardin infini, où les pendules poussaient comme des fleurs colorées de soleil, penchant tantôt à droite, tantôt à gauche. Dans ce pays, avant qu'il ne s'accoutume à l'horloge occidentale, nul ne connaissait le « jour » de vingt-quatre heures, ce monstre énorme, aux extrémités noires de l'obscurité des nuits, vautre d'un « minuit » à l'autre, le dos coloré selon les heures de flammes aux rayures rouge, jaune ou bleu foncé. Nous avions une journée de douze heures, facile à vivre, légère, brève, qui commençait avec la lumière et s'achevait avec la lumière. C'étaient ces jours-là, les jours où les musulmans étaient heureux ; c'étaient ces heures-là qui leur servaient à mesurer les événements des jours fastes. Certes d'après les mesures de l'Astronomie, cette heure était archaïque, erronée. Mais cette heure, c'était l'heure sacrée des souvenirs. L'adoption de l'heure

¹ Texte de Ahmet Hâşim, poète et écrivain de la fin de l'Empire ottoman et de la république turque (1884-1933). Extrait de « Müslüman Saati », paru dans la revue *Dergâh*, 1921. Reproduit dans le volume : Ahmet Hâşim, *Gurabâhâne-i Lâklâkân*, Istanbul, İlhami-Fevzi Matbaası, 1928.

occidentale dans nos traditions, dans nos occupations, et l'abandon de l'heure orientale désormais laissée aux mosquées, aux monuments et aux instituts de mesure du temps (*muvaqqithane*), réduite à l'état de « vieille heure » inutile, n'ont pas été sans avoir un terrible effet sur notre manière d'envisager la vie. Les heures que nous avons perdues étaient celles du décès de nos pères, du mariage de nos mères, les heures où se mettaient en route les caravanes qui nous virent naître, les heures où les armées entraient dans les villes ennemies. Ces heures, c'étaient des amies, indépendantes, tolérantes qui laissaient libre la vie autour de nous.

Mais l'intrusion de heure occidentale a dérangé notre vie pour la réorganiser selon un principe inconnu, elle l'a rendue méconnaissable pour nos esprits. À la manière d'un séisme, démolissant les signes du temps tout autour de nous, la nouvelle « mesure du temps » a brisé toutes les barrières de l'ancien « jour », elle a mélangé la nuit au jour, elle a produit un « jour » nouveau, un jour long, glauque, apportant peu de bonheur et beaucoup de difficultés. Ce n'est plus l'ancien jour heureux du musulman mais le jour amer, sans fin des grandes civilisations, un jour pleins d'ivrognes, de sans-abri, de voleurs, de meurtriers, d'esclaves innombrables condamnés à travailler sous terre jusqu'à l'épuisement. Des anciennes heures oubliées, celle dont on se souvient avec le plus de nostalgie, c'est celle de douze heures du soir. Cette douzième heure, désormais, n'est plus l'instant saisissant et frémissant où sous un ciel vert pâle, à la première étoile, les musulmans étaient appelés par le muezzin, où une brume bleu foncé envahissait les rues, où les lampes s'allumaient, où l'on installait les plateaux pour le repas, et où les chauves-souris s'envolaient de leurs grottes souterraines. Désormais détachée de la conception que nous avons du soir, indiquant un temps sans existence dans la chaleur de midi ou dans l'obscurité de minuit, la douzième heure n'est plus qu'un point égaré et incolore dans notre vie. De même que la nouvelle heure a dissipé les minutes mélancoliques, fastueuses du soir musulman, de même la façon de vivre que nous a apportée le « nouveau jour » étranger composé de vingt-quatre heures nous a éloignés de l'univers du lever du jour. Dans les autres pays, seuls savent ce que c'est que l'aurore les yeux naïfs de ceux qui apportent en ville fruits et légumes, et les yeux rougis, épars, aux paupières gonflées, de ceux qui souffrent; pour ces malheureux, les premières lueurs du jour, c'est la lumière qui éclaire la corde sanglante de leur existence, celle qui, à nouveau, va leur être

passée au cou. Pour un musulman, au contraire, la première heure du jour, c'est la fin d'un sommeil sans rêve, ce sont les ablutions, les oraisons, la première joie, le premier espoir. Une des plus belles images qui soit, c'est le visage du musulman au lever du jour, comme le chant des oiseaux, comme le parfum des fleurs. Ceux qui n'ont pas vu de leurs yeux vu des minarets et des coupoles à cet instant multicolore du matin, ne peuvent comprendre cette architecture stupéfiante qui donne à la pierre le sens le plus sacré. Au lever du jour, les sombres mosquées se couvrent d'un or céleste et de faïences célestes; c'est à cet instant que les édifices inachevés des grands maîtres de l'art islamique trouvent leur achèvement. De tous les sanctuaires, c'est la mosquée qui, la première, reçoit la lumière du soleil. Et c'est pour être les premiers à voir le soleil que les minarets aux flèches cuivrées s'élèvent dans les airs.

Malheureusement, aujourd'hui, en même temps que «l'heure ancienne», et le soir et le lever du jour ont disparu. Pour beaucoup d'entre nous désormais, l'aurore a lieu la nuit. Pour beaucoup d'entre nous, le soleil nous surprend au milieu des flammes d'un sommeil incompréhensible, nouveau, les mains cadencées, la bouche tordue, les jambes prises dans des draps froissés. Désormais, nous nous levons tard. Car nous savons qu'accroupies dès l'aube de ce jour nouveau, de ce jour mauvais introduit dans nos vies, des masses pleines de haine, de désir, de passion, de jalousie nous attendent avec des yeux prêts à nous jeter feu et flamme. Désormais nous abandonnons les aurores aux seuls coqs, fiers et furieux, de nos poulaillers. Désormais, dans la maison du musulman, comme si elle indiquait le temps d'un autre monde, l'horloge indique pour nous les heures nocturnes couleur de jour, et les heures diurnes couleur de nuit. Comme égarés dans le désert, nous sommes, désormais, des individus perdus dans le temps.

BIBLIOGRAPHIE

SOURCES PUBLIÉES

- Ahsen, M., *Calendrier du jardinier pour le climat de Constantinople, comprenant des travaux de chaque mois; le semis des graines potagères et des fleurs; le mode de leurs ensemencements; leurs hauteurs, etc.*, Constantinople, 1895.
- Alus, S. M., *Süliün Bey'in Hatıraları, Akşam*, 5 oct. 1933.
- Azimzade Sadık el-Müeyyed, *Habeşistan Seyahatnamesi*, Istanbul, 1322 [1897].
- Basiretçi Ali Efendi, *İstanbul Mektupları*, Nuri Sağlam (éd.), Istanbul, 2001.
- Charrière, E., *Négociations de la France dans le Levant*, Paris, 1850, 4 vol.
- Chesneau, J., *Le voyage de Monsieur d'Aramon ambassadeur pour le roy en Levant*, annoté par C. Schefer, Paris, 1887.
- Dernschwam, H., *Tagebuch einer Reise nach Konstantinopel und Kleinasien (1553–1555)*, publié par F. Babinger, *Studien zur Fuggergeschichte*, 6, 1923.
- Evlüyâ Çelebi, *Seyahât-nâme*, Z. Danişman (éd.), Istanbul, 1969–1971, 10 vol.
- Flachat, J.-C., *Observations sur le commerce et sur les arts d'une partie de l'Europe, de l'Asie, de l'Afrique et même des Indes orientales*, Lyon, 1766, 2 vol.
- Gerlach, S., *Tage-Buch*, Franckfort-sur-le-Main, 1674.
- Ghislain de Busbecq, O., *The Turkish Letter*, trad. par C. T. Forster et F. H. B. Daniell, Londres, 1881.
- Guide Joanne de Paris à Constantinople*, Paris, 1912.
- Hamdi, M., *Bir Ayda Acemi Nefer Yetiştirmek Usulü ve Hizmet-i Nizamiye Esnasında Talim ve Terbiye Görmemiş Redifin Talim Programı* (Istanbul, 1912).
- Hammer, J. de, *Histoire de l'Empire ottoman, depuis son origine jusqu'à nos jours*, Paris, 1836, 13 vol.
- Hâşim, A., *Bütün Eserleri, II et III*, Istanbul, Dergâh, 1991.
- , « Müslüman Saati », *Bütün Kitapları*, Istanbul, 2004, p. 219–222.
- Hezarfen Hüseyin Efendi, *Telhisü-l-beyân fi kavanin-i âl-i Osman*, S. İlgürel (éd.), Ankara, 1998.
- La Motraye A. de, *Voyages du Sr A. De la Motraye en Europe, en Asie et en Afrique*, La Haye, 1727, 2 vol.
- La première histoire de France en turc ottoman. Chroniques des padichah de France 1572*, trad. par J.-L. Bacqué-Grammont, Paris, 1997.
- Lubenau, R., *Beschreibung der Reisen*, von W. Sahn (éd.), Königsberg, 1914, 2 vol.
- MacFarlane, C., *Constantinople in 1828 – A Residence of Sixteen Months in the Turkish Capital and Provinces*, Londres, 2nd ed., 1829.
- Osmanoglu, A., *Avec mon père le sultan Abdulhamid*, Paris, 1991.
- Pensées et souvenirs de l'ex-sultan Abdul-Hamid*, Paris, s.d.
- Plessa, N., « Du Lycée Impérial de Galatasaray », *Gazette médicale d'Orient*, 1870, 3 (10), p. 145. Article publié également dans *La Turquie*, le 14 février 1870.
- Rıza, V., « Bahriye Zabitanlerini Nasıl Yetiştirmeli », *Asker*, 2 (1 Eylül 1324/14 Sept. 1908), p. 333–334.
- Şevket, M., « Fransa Erkan-ı Harbiyesinin Vezaif-i Seferiyesi », *Mecmua-ı Fünun-u Askeriye* 5 (Mart 1298/Mars 1882), p. 22–28.
- Tott, Baron F. de, *Mémoires sur les Turcs et les Tartares*, Amsterdam, 1784, 3 vol.
- Ubicini, A., *Lettres sur la Turquie ou Tableau statistique, religieux, politique, administratif, militaire, commercial, etc. de l'Empire ottoman, depuis le Khatti-Cherif de Gulkanè (1839)*, Paris, 1853–54, 2 vol.
- Yücel, Y., *Es'âr Defteri (1640 Tarihli)*, Ankara, 1982.
- Zeki, S., « Tarih ve Takvim Meselesi », *Resimli Kitab*, Kânun-i Sani 1324 (janvier 1909), p. 402–405.

BIBLIOGRAPHIE

- Acun, H., *Anadolu Saat Kuleleri*, Ankara, 1994.
- Adivar, A., *La science chez les Turcs ottomans*, Paris, 1939.
- Akbayrak, H., «Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Millî Bayramlar», *Tarih ve Toplum*, 43 (juillet 1987), p. 31–38.
- Akçura, G., «Yılbaşdır bunun Adı», *Toplumsal Tarih*, 132 (déc. 2004), p. 32–37.
- Akgür, A. N., «Rumi ve Miladi Takvimler – X», *Toplumsal Tarih*, 68 (août 1999), p. 53–57.
- Aksan, V., «What ever Happened to the Janissaries? Mobilization for the 1768–1774 Russo-Ottoman War», *War in History*, 5/1(1998), p. 24–30.
- , «Breaking the Spell of the Baron de Tott: Reframing the Question of Military Reform in the Ottoman Empire, 1760–1830», *The International History Review*, 24 (2002), p. 253–277.
- , «Ottoman Political Writing, 1768–1808», *International Journal of Middle Eastern Studies*, 25 (2003), p. 53–69.
- , «War and Peace», *The Cambridge History of Turkey, vol. 3 – The Later Ottoman Empire, 1603–1839*, S. Faroqhi (éd.), Cambridge, 2006, p. 81–107.
- Akyıldız, A., *Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilatında Reform*, İstanbul, 1993.
- Aliyar Demirci, H., *İkinci Meşrutiyet'te Âyan Meclisi 1908–1912*, İstanbul, 2006.
- Allawi, I., «Some Evolutionary and Cosmological Aspects to Early Islamic Town Planning», *Theories and Principles of Design in the Architecture of Islamic Societies*, M. Bentley Sevçenko (éd.), Cambridge Mass., 1988, p. 62–66.
- Arbel, B., «Maps of the World for Ottoman princes? Further evidence and questions concerning “The mappamondo of Hajji Ahmed”», *Imago Mundi*, 54 (2002), p. 9–29.
- Aries, P., *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime*, Paris, 1973.
- Atabaki T. et Zürcher, E. J., *Introduction to Men of Order: Authoritarian Modernization under Atatürk and Reza Shah*, T. Atabaki et E. J. Zürcher (éds.), Londres, 2004, p. 3–4.
- Atay F. R., *Eski Saat 1917–1923*, İstanbul, 1933.
- Athanassoglou-Kalmyer, N., *French images from the Greek war of independence 1821–1830. Art and politics under the Restoration*, New Haven-Londres, 1989.
- Avan-Zade, S. M., *Alman Askeri ve Almanya'da Hayat-ı Askeriye*, İstanbul, 1335/1917.
- Avelot, H., *Croquis de Grèce et de Turquie*, Tours, 1899.
- Aydın, E., «Ahmet Hamdi Tanpınar'de Tarih ve Zaman», A. H. Tanpınar Özel Sayısı, *Hece*, n° 61 (2002).
- Aydın, M., «Un romancier turc non connu en Occident, Ahmet Hamdi Tanpınar: les incertitudes du modernisme turc», *International Journal of Turcologia*, vol. II/3 (2007).
- Aydüz, S., «Osmanlı Devleti'nde Müneccimbaşılık», *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, F. Günergun (éd.), İstanbul, 1995, I, p. 159–207.
- , «Müneccimbaşı Takvimleri ve Tarihi Kaynak Olarak Değerleri», *Cogito*, 22 (2000), p. 132–144.
- Aymes, M., «Lin-coton: l'étoffe d'une communauté partagée», *Labyrinthes, Atelier interdisciplinaire*, 21/2 (2005), p. 111–120.
- , «Provincialiser l'empire: Chypre et la Méditerranée ottomane au XIX^e siècle», *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 62/6 (nov.–déc. 2007), p. 1313–1344.
- Ayvaçoğlu, B., *Yahya Kemal. Ansiklopedik Biyografi*, İstanbul, 2007.
- Ayverdi, E. H., *Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri*, Yugoslavya, İstanbul, 1981, 2 vol.
- Babel, A., «Les métiers dans l'ancienne Genève. Histoire corporative de l'horlogerie, de l'orfèvrerie et des industries annexes», *Mémoires et documents publiés par la Société d'histoire et d'archéologie de Genève*, 33 (1916), p. 519–529.

- , «L'horlogerie genevoise à Constantinople et dans le Levant du XVI^e au XVIII^e siècle», *Étrennes genevoises*, 1927, p. 61–74.
- Babinger, F., *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke*, Leipzig, 1927.
- Bagla-Gökalp, L., *Sociologie des organisations*, Paris, 1998.
- Başaran, B., *Remaking the Gate of Felicity: Policing, Social Control and Migration in Istanbul at the End of the Eighteenth Century, 1789–1793* (unpublished PhD dissertation), University of Chicago, 2006.
- Bayazoğlu, Ü., «Ebüzziya Takvimi», *Sanat Dünyamız*, 42 (1990), p. 52–64.
- Bayramoğlu, F., *Hacı Bayram Veli Yaşamı-Soyu-Vakfı*, Ankara, 1988, 2 vol.
- Bayramoğlu, Z., *Huzursuz Huzur ve Tekinsiz Saatler*, İstanbul, 2007.
- Bazin, L., *Les systèmes chronologiques dans le monde turc ancien*, Budapest-Paris, 1991.
- Beaud, O., *La puissance de l'État*, Paris, 1994.
- Beldiceanu N. et Beldiceanu-Steinherr I., «Considérations sur la chronologie des sources ottomanes et ses pièges», *Studies in Ottoman History in Honour of Professor V. L. Ménage*, C. Heywood et C. Imber (éds.), İstanbul, 1994, p. 15–29.
- Benjamin, W., *Charles Baudelaire, un poète lyrique à l'âge du capitalisme*, Paris, 1982.
- Berkes, N., *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal, 1964.
- Bernus, M. (éd.), *L'Étrange et le Merveilleux en terres d'Islam*, Paris, 2003.
- Bertelè, T., *Il Palazzo degli Ambasciatori di Venezia a Costantinopoli*, Bologne, 1932.
- Beyatlı, Y. K., *Kendi Gök Kubbemiz*, İstanbul, 1961.
- Beydilli, K., *Osmanlı Döneminde İmamlar ve Bir İmamın Günlüğü, Tarih ve Tabiat Vakfı*, İstanbul, 2001.
- Beyru, R., *19. Yüzyılda İzmir'de Yaşam*, İstanbul, 2000.
- Bilkan, A. F., *Osmanlı Şiirine Modern Yaklaşımlar*, İstanbul, 2006.
- Birinci A., «Mahalle Mektebine Başlama Merasimi ve Mekteb İlahileri», *Mahalle Mektebi Hatıraları*, Kara İ., Birinci A., İstanbul, 1997.
- Black, J., *A Military Revolution? Military Change and European Society*, New Jersey, 1991.
- Bloch, M., «The Past and the Present in the Present», *MAN* (new series) 12/2 (1977), p. 278–292.
- Bourgoing, J. de, *Le calendrier maître du temps?*, Paris, 2000.
- Boyraz, Ş., *Fal Kitabı: Melhemeler ve Türk Halk Kültürü*, İstanbul, 2006.
- Brown, L. C., *The Surest Path. The Political Treatise of a Nineteenth-Century Muslim Statesman... by Khayr al-Din al-Tunisi*, Cambridge Mass., 1967.
- , *International Politics and the Middle East. Old rules, dangerous game*, Princeton-Londres, 1984.
- Burla, Y., *Bli Kokhav* (Without a Star), Tel Aviv, 1988.
- Cahid, H., «Saat Kavgası», *Tanin*, 31 mai 1325 [13 juin 1909].
- Cahun, L., *Introduction à l'histoire de l'Asie. Turcs et Mongols des origines à 1405*, Paris, 1896.
- Cam, N., *Yunanistan'daki Türk Eserleri*, Ankara, 2000.
- Capp, B., *Astrology and the Popular Press: English Almanacs 1500–1800*, Londres-Boston, 1979.
- Carey, H. M., *Courting Disaster: Astrology at the English Court and University in the Later Middle Ages*, Londres, 1992.
- Cevad, M., *Maarif-i Umumiye Nezareti Tarihçe-i Teşkilat ve İcraatı*, İstanbul, 1919.
- Cevat, A., *İkinci Meşrutiyetin İlanı ve Otuzbir Mart Hadisesi*, Ankara, 1960.
- Chakrabarty, D., *Provincializing Europe: Post Colonial Thought and Historical Difference*, Princeton, 2000.
- Chervel, A., *La Culture Scolaire*, Paris, 1998.
- Cler, J., «L'inflexion des voix chères qui se sont tues», in: Charles-Dominique Cler, (Ed.): *La vocalité dans les pays d'Europe méridionale*, Modal, Parthenay, 2002.
- , «Musique des minorités, musique mineure», *Cahiers d'Ethnomusicologie*, vol. 20, Ateliers d'ethnomusicologie, Genève, 2007.

- Cler, J., *Yayla. Musique et musiciens de village en Turquie méridionale*, Paris, Geuthner, 2011.
- Colmar Freiherr von der Goltz, *The Nation in Arms: A Treatise on Modern Military Systems and the Conduct of War*, Londres, 1878, rééd. 1913.
- Corbin, A., *Les cloches de la terre, Paysage sonore et culture sensible dans les campagnes au XIX^e siècle*, Paris, 1984.
- Couderc, P., *Le calendrier*, Paris, 1946 (8^e éd. 2000).
- Çadırcı, M., *Tanzimat Döneminde Anadolu Kentlerinin Sosyal ve Ekonomik Yapısı*, Ankara, 1997.
- Çam, N., *Osmanlı Güneşli Saatleri*, Ankara, 1990.
- Çetin, A., *Tunuslu Hayreddin Paşa*, Ankara, 1988.
- Çiğ, K., «Topkapı Sarayı Müzesi Saat Seksiyonu», *Sanat Dünyamız*, 4, n° 12 (1978), p. 2-9.
- Dandeker, C., *Surveillance Power and Modernity: Bureaucracy and Discipline from 1700 to the Present Day*, Oxford, 1990.
- Dankoff R. et Robert E., *Evliya Çelebi in Albania and Adjacent Regions (Kosovo, Montenegro, Ohrid). The Relevant Sections of the Seyahatname, edited with translation, commentary and introduction*, Leyde, 2000.
- David, T., «Une autre Genève dans l'Orient. La Congrégation genevoise d'Istanbul au XVIII^e siècle», *L'horloger du Sérail, aux sources du fantasme oriental chez Jean-Jacques Rousseau*, P. Dumont et R. Hildebrand (éds.), Paris-Istanbul, 2005, p. 49-67.
- Davis, F., «The Clocks and Watches of the Topkapı Palace Museum», *Journal of Turkish Studies*, 8 (1984), p. 41-54.
- Davison, R. C., *Essays in Ottoman and Turkish History, 1774-1923: the Impact of the West*, Austin, 1990.
- Davison, R. H., *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876*, Princeton, 1963.
- Delaney, C., *The Seed and the Soil, gender and cosmology in Turkish village society*, Berkeley, 1991.
- de Launay, L. A. A., *Chez les Grecs de Turquie, Autour de la Mer Égée*, Paris, 1897.
- Deleuze, G. et Guattari, F., *Mille plateaux*, Paris, 1980.
- Demirel, F., «Osmanlı Padişahlarının Doğum Günü Kutlamalarına bir Örnek», *İlmi Araştırmalar*, İstanbul, 2001, vol. 11, p. 67-74.
- , *II. Abdülhamid Devrinde Sansür*, İstanbul, 2007.
- Demiroğlu, A., «Bir Kadın Takvimi: Takvimü'n-Nisâ», *Tarih ve Toplum*, 106 (oct. 1992), p. 62-64.
- Deny, J., «L'adoption du calendrier grégorien en Turquie», *Revue du Monde Musulman*, vol. XLIII (fév. 1921), p. 46-53.
- Deringil, S., *The Well-Protected Domains. Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire 1876-1909*, Londres, 1998.
- Deschamps, G., *Sur les routes d'Asie*, Paris, 1894.
- Devereux, *The First Ottoman Constitutional Period. A Study of the Midhat Constitution and Parliament*, Baltimore, 1963.
- Dilger, K., *Untersuchungen zur Geschichte des osmanischen Hofzeremoniells im 15. und 16. Jahrhundert*, Munich, 1967.
- Dizer, M., «İslamda ve Osmanlılarda Saat», *Bilim Tarih Dergisi*, 3 (janv. 1992), p. 3-15.
- Dohrn-van Rossum, G., *Die Geschichte der Stunde. Uhren und die moderne Zeitrechnung*, Munich, 1992 (trad. en français, *L'histoire de l'heure. L'horlogerie et l'organisation moderne du temps*, Paris, 1997).
- Dru-Bellat, M. et Van Zanten, A., *Sociologie de l'école*, Paris, 1999.
- Duman, H., *Osmanlı Sâlnâmeleri ve Nevsâlleri*, Ankara, 2000, 2 vol.
- Dumont, P., «Cinq villes, un autoportrait», *Cinq Villes*, Paris, 1995.
- Dumont P. et Georgeon F. (éds.), *Villes ottomanes à la fin de l'empire*, Paris, 1992.

- Dumont P. et Hildebrand R. (éds.), *L'horloger du Sérail, aux sources du fantasme oriental chez Jean-Jacques Rousseau*, Paris-Istanbul, 2005.
- Durkheim, E., *The Elementary Forms of Religious Life*, New York, 1995.
- El Faïz, M., *Les maîtres de l'eau: histoire de l'hydraulique arabe*, Arles, 2005.
- Elias, N., *Du temps*, Paris, 1984.
- Endress, G., *Einführung in die islamische Geschichte*, Munich, 1982.
- Erbil, O., *Eski Seygili*, Istanbul, 1984.
- Ergin, L., *Türk Maarif Tarihi*, İstanbul, 1977, 5 vol.
- Erickson, E. J., *Defeat in Detail: The Ottoman Army in the Balkans, 1912-1913*, Londres, 2003.
- Etemad, B., «Un horloger genevois à la cour de Perse au XVII^e siècle», *Revue du Vieux-Genève*, 15 (1985), p. 9-11.
- Evans Pritchard, E. E., *The Nuer – A description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of A Nilotic People*, Oxford, 1940.
- Eyice, S., «Ayasofya Horologion'u ve Muvakkithane», *Ayasofya Müzesi Yıllığı*, 9 (1983), p. 15-24.
- Fabian, J., *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, New York, 1983.
- Fabris, A., «Note sul Mappamondo Cordiforme di Haci Ahmed di Tunisi», *Quaderni Studi Arabi*, 7 (1989), p. 3-17.
- , «Artisanat et Culture: recherches sur la production vénitienne et le marché ottoman au XVI^e siècle», *Arab Historical Review for Ottoman Studies*, 3-4 (1991), p. 51-60.
- Fahd, T., *La divination arabe*, Paris, 1987.
- Fahmy, K., *All the Pasha's Men: Mehmed Ali, His Army and the Making of Modern Egypt*, Cambridge, 1997.
- Faroqhi, S., *Stories of Ottoman Men and Women*, Istanbul, 2001.
- Fasih, M., *Lone Pine (Bloody Ridge) – Diary of Lt. Mehmed Fasih, 5th Imperial Ottoman Army, Gallipoli 1915*, trad. par H. B. Danişman, Istanbul, 2001.
- Feldman, W., «Saatleri Ayarlama Enstitüsü'nde Zaman, Bellek ve Özyaşamöyküsü», *Kitap-lık*, 34 (1998) (première parution américaine: 1998).
- Fındıkoğlu, Z. F., «Türkiye'de İbn Haldunizm», *Mélanges Fuad Köprülü*, Istanbul, 1953, p. 153-163.
- Flemming, B., «The Sultan's prayer before battle», *Studies in Ottoman History in Honour of Professor V. L. Menage*, C. Heywood et C. Imber (éds.), Istanbul, 1994, p. 63-75.
- Fortna, B., «Islamic Morality in Late Ottoman "Secular" Schools», *International Journal of Middle East Studies*, 32/3 (2000), p. 369-393.
- Foster, W., *The Travels of John Sanderson in the Levant, 1584-1602*, Londres, 1931.
- Foucault, M., *Surveiller et Punir*, Paris, 1975.
- , *Discipline and Punish: the Birth of the Prison*, New York, 1995.
- , *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, Paris, 2004.
- Gardet, L., *Les hommes de l'Islam*, Paris, 1977.
- Gell, A., *The Anthropology of Time: Cultural Constructions of Temporal Maps and Images*, New York, 1992.
- Gelzer, H., *Geistliches und Weltliches aus dem türkisch-griechischen Orient*, Leipzig, 1900.
- Geneva, A., *Astrology and the Seventeenth Century Mind: William Lilly and the Language of the Stars*, Manchester-New York, 1995.
- Georgelin, H., *La fin de Smyrne, Du cosmopolitisme aux nationalismes*, Paris, 2005.
- Georgeon, F., *Des Ottomans aux Turcs*, Istanbul, 1995.
- , «Le sultan caché. Réclusion du souverain et mise en scène du pouvoir à l'époque de Abdülhamid II (1876-1909)», *Turcica, Revue d'études turques*, t. XXIX (1997), p. 93-124.

- , «Le ramadan à Istanbul de l'Empire à la République», *Vivre dans l'Empire ottoman. Sociabilités et relations intercommunautaires (XVIII^e-XX^e siècles)*, F. Georgeon et P. Dumont (éds.), Paris, 1997, p. 31-113.
- , «Les usages politiques du ramadan, de l'Empire ottoman à la République de Turquie», *Ramadan et Politique*, F. Adelhah et F. Georgeon (éds.), Paris, 2000, p. 21-39.
- , *Abdulhamid II, le sultan calife*, Paris, 2003.
- , *Sous le signe des réformes*, Istanbul, 2009.
- Georgeon F. et P. Dumont P., *Vivre dans l'Empire ottoman. Sociabilités et relations intercommunautaires (XVIII^e-XX^e siècles)*, Paris, 1987.
- Georgiadès, D., *La Turquie actuelle, Les peuples affranchis du joug ottoman et les intérêts français en Orient*, Paris, 1892.
- Ghazi Ahmed Moukhtar Pacha, *La réforme du calendrier*, trad. fr. Paris, 1893.
- Giddens, A., *The Consequences of Modernity*, Cambridge, 1990.
- Goldstein B. R. and Pingree D., «Astrological Almanacs From the Cairo Geniza, Part I», *JNES* 38 (1979), p. 153-175.
- Goodwin, G., *A History of Ottoman Architecture*, Londres, 1971.
- Göçek, F. M., *East Encounters West*, New York-Oxford, 1987.
- Gökbilgin, T., «Kâtip Çelebi'nin Kronolojik Eseri: Takvimüttevarih», *Kâtip Çelebi. Hayatı ve eserleri hakkında incelemeler*, Ankara, 1985 (2^e éd.), p. 101-119.
- Grant, J., «“Rethinking the Ottoman “Decline”: Military Technology Diffusion in the Ottoman Empire, Fifteenth to Eighteenth Centuries», *Journal of World History*, 10/1 (1999), p. 179-201.
- Griffiths, M. A., *The Reorganization of the Ottoman Army under Abdulhamid II, 1880-1897* (an unpublished PhD dissertation), University of California, 1966.
- Grivaud G. (éd.), *Les mishellénismes*, Athènes, 2001.
- Gündoğdu, R., Erkan, K., Temiz, A., *Mehmet Reşat Efendi Tarafından Sultan İkinci Abdülhamit Han'a Takdim Edilen Jurnallerin Tahkik Raporları*, İstanbul, 2006.
- Gündüz, D., «Alaturka Saatten Alafranga Saate Geçiş. Osmanlı'nın Mekanik Saatle Buluşması», *İstanbul*, 51 (oct. 2004), p. 120-126.
- Günergun, F., «Standardization in Ottoman Turkey», *The Introduction of Modern Science and Technology to Turkey and Japan*, International Research Center for Japanese Studies, 1996, p. 205-225.
- Gür, A., *Ebüzziya Tevfik: Hayatı; Dil, Edebiyat, Basım, Yayın ve Matbaacılığa Katkıları*, Ankara, 1998.
- Gurvitch, G., *The Spectrum of Social Time*, Dordrecht, 1964.
- Hakan, A. O., «Kendi Gök Kubbe'miz'de Sesleri Saymak», *Gösteri* n° 267, İstanbul, 2005.
- Halaçoğlu, Y., *Osmanlılarda Ulaşım ve Haberleşme (Menziller)*, Ankara, 2002.
- Hanioglu, Ş. M., *The Young Turks in Opposition*, Oxford, 1995.
- Hathaway, J., «Sultans, Pashas, Taqwims, and Muhimmes: A Reconsideration of Chronicle-Writing in Eighteenth Century Ottoman Egypt», *Eighteenth Century Egypt: The Arabic Manuscript Sources*, D. Creelius (éd.), Clamenton, 1990.
- , *Beshir Agha, Chief Eunuch of the Ottoman Imperial Harem*, Oxford, 2005.
- Hatemi H., «19. Yüzyılda Medreseler», *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul, vol. 2.
- Haversath, J.-B., «Griechische Inseln. Strukturelle, funktionale und genetische Vielfalt», *Geographische Rundschau* 54/4 (2002), p. 34-40.
- Heywood, C., «The Via Egnatia in the Ottoman period: the *menzilhânes* of the *Sol Kol* in the late 17th/early 18th century», *The Via Egnatia under Ottoman Rule (1380-1699)*, E. Zachariadou (éd.), Rethymnon, 1996, p. 129-144.
- , «The shifting chronology of the Chyhyryn campaign (1089/1678) according to the Ottoman literary sources, and the problem of the Ottoman calendar», *The Ottoman Empire. Myths, Realities and «Black Holes»*. *Contributions in honour of Colin Imber*, E. Kermeli et O. Özel (éds.), İstanbul, 2006, p. 283-295.

- Hill, D. R., *The Book of Knowledge of Ingenious Mechanical Devices by Ibn al-Razzaz al-Jazari*, Dordrecht-Boston, 1973.
- , *Arabic Water-Clocks* (Sources & Studies in the History of Arabic-Islamic Science, History and Technology, Ser. 4), Alep, 1981.
- , *On the Construction of Water-Clocks* (Turner & Devereux, Occasional Papers n° 4), 1976.
- Hirschkind, C., «Egypt at the exhibition»: Reflections on the optics of Colonialism», *Critique of Anthropology* 11 (1991), p. 279–280.
- Hisar, A. Ş., «Saatler», *Boğaziçi Yalıları, Bütün Eserleri 4*, İstanbul, 1978, p. 78–79.
- , «Faniğimiz ve Edebiyat», *Kelime Kavgası*, İstanbul, 2005.
- Hunter M. et Gregory A, *An Astrological Diary of the 17th c.: Samuel Jeake of Rye 1652–1699*, Oxford, 1988.
- İhsanoğlu, E., *Osmanlı Askeri Literatürü Tarihi*, İstanbul, 1997, 2 vol.
- , «Ottoman Science in the Classical Period and Early Contacts with European Science and Technology», *Transfer of Modern Science & Technology to the Muslim World*, İstanbul, 1992, p. 30–31.
- İhsanoğlu, E. et Günergun F., «Osmanlı Türkiyesinde “Alaturka Saat’ten “Alafranga Saat”e Geçiş», *X. Ulusal Astronomi Kongresi, 2–6 Eylül 1996*, İstanbul, 1996, p. 434–441.
- İhsanoğlu E., Şeşen R. et al., *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, İstanbul, 1997, 2 vol.
- Ikuko, N., «The ‘Civilization’ of Time: Japan and the Adoption of the Western Time System», *Time & Society* VI/2–3 (1997), p. 237–259.
- Imber, C., «İbrahim Peçevi on War: a Note on the ‘European Military Revolution’», *Frontiers of Ottoman Studies: State, Province and the West*, C. Imber et K. Kiyotaki (éds.), Londres, 2005, II, p. 7–22.
- İnalçık H. et Quataert D. (éds.), *Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300–1914*, Cambridge, 1994.
- İskit, R. S., *Türkiye’de Neşriyat Hareketleri Tarihine Bir Bakış*, Ankara, [1939], 2000.
- İzgi, C., *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İstanbul, 1997, 2 vol.
- Jaquet, E., «Horlogers genevois à Constantinople au XVII^e siècle», *Journal Suisse de l’horlogerie*, 1948, p. 241–244.
- Jäschke, G., *Der Islam in der neuen Türkei*, Leyde, 1951.
- Kafadar, C., «Self and Others: The Diary of a Dervish in 17th c. Istanbul and First-person Narratives in Ottoman Literature», *Studia Islamica*, 69 (1989), p. 121–150.
- Káldy-Nágy, «Süleimans Angriff auf Europa», *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, XXVIII (1974), p. 163–212.
- Kançal S. et Thobie J., «L’impossible homogénéisation du système monétaire ottoman», *Relations internationales*, 99 (1999), p. 251–268.
- Karal, E. Z., *Selim III’ün Hatt-ı Hümayunları – Nizam-ı Cedit – 1789–1807*, Ankara, 1946.
- Karateke, H. T., «Interpreting Monuments: Charitable Buildings, Monuments, and the Construction of Collective Memory in the Ottoman Empire», *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 91 (2001), p. 183–199.
- , *Padişahım Çok Yaşa. Osmanlı Devletinin Son Yüz Yılında Merasimler*, İstanbul, 2004.
- Karay, R. H., *Guguklu Saat*, İstanbul, 1940.
- Kayaoğlu, T., *Türkiye’de Tercüme Müesseseleri*, İstanbul, 1998.
- Kennedy E. S., İhsanoğlu E., «The Introduction of Western Science to the Ottoman World: the Case of Modern Astronomy (1660–1860)», *Science, Technology and Learning in the Ottoman Empire*, Ashgate, 2004, p. 1–44.
- Koç (Tunalı), G., *Daily Concern of an Ottoman Astrologer: Sadullah el- Ankaravi*, MA thesis, Boğaziçi University, 2002.
- Koç, G., «“Sözüm bu iki gözüm el vefa ve tam vefa”: Müneccim Sadullah El-Ankaravi’nin Kaleminden 19.yüzyıl Ankarası’ndaki Hizmetkârlar», *Tarih ve Toplum-Yeni Yaklaşımlar*, 5 (2008), p. 41–70.

- Koloğlu, O., «La formation des intellectuels à la culture journalistique dans l'Empire ottoman et l'influence de la presse étrangère», *Presse turque et presse de Turquie*, N. Clayer, A. Popovic et T. Zarcone (éds.), Istanbul-Paris, 1992, p. 124-141.
- Kontente, L., *Smyrne et l'Occident, De l'Antiquité au xx^e siècle*, Montigny le Bretonneux, 2005.
- Kreševljaković, H., «Sahat-Kule u Bosni i Hercegovini. Prilog za Studij Konzervacije», *Nase Starine*, 4 (1957), p. 17-33.
- Krumbacher, K., *Griechische Reise*, Berlin, 1886.
- Kuneralp, S., *Son Dönem Osmanlı Erkanı ve Ricali (1839-1922)*, Istanbul, 1999.
- Kuran, E., «Ottoman historiography of the Tanzimat period», *Historians of the Middle East*, B. Lewis et P. M. Holt (éds.), Londres, 1962, p. 422-429.
- Kurmuş, O., *Emperyalizmin Türkiye'ye Girişi*, Ankara, 1982.
- Kurz, M., *Ein osmanischer Almanach für das Jahr 1239/1240 (1824/1825)*, Berlin, 2007.
- Kurz, O., *European Clocks and Watches in the Near East*, Londres-Leyde, 1975.
- La Roncière, C. de, *Histoire de la marine française*, Paris, 1906.
- Laurens, H., *L'Orient arabe. Arabisme et islamisme de 1798 à 1945*, Paris, 1993.
- Leach, E. R., *Rethinking Anthropology*, Londres, 1961.
- Le Goff, J., «Temps de l'Église et temps du marchand», *Annales ESC*, 1960, p. 417-453.
- , «Le temps du travail dans la «crise» du XIV^e siècle : du temps médiéval au temps moderne», *Le Moyen-âge*, LXIX (1963), p. 597-613.
- , *Pour un autre Moyen-âge. Temps, travail et culture en Occident*, Paris, 1977, p. 46-79.
- , «Merchant's Time and Church's Time in the Middle Ages», *Time, Work & Culture in the Middle Ages*, Le Goff J. (éd.), Chicago, 1980, p. 29-42.
- Léo, M., *La Bulgarie et son peuple sous la domination ottomane, tels que les ont vus les voyageurs anglo-saxons 1586-1878*, Sofia, 1949.
- Levy, A., «The Officer Corps in Sultan Mahmud II's New Ottoman Army, 1826-1839», *International Journal of Middle East Studies*, 2 (1971), p. 21-39.
- Lewis, B., «The use by Muslim Historians of non-Muslim sources», *Historians of the Middle East*, B. Lewis et P. M. Holt (éds.), Londres, 1962, p. 180-191.
- , «Quelques thèmes andalous de la littérature turque au XIX^e siècle», *Etudes d'Orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, Paris, 1962, p. 185-189.
- , *Comment l'Islam a découvert l'Europe*, Paris, 1984.
- , *Islam et laïcité. La naissance de la Turquie moderne*, Paris, 1988.
- Lewis, M., «İstanbul'da 18. Yüzyıl Çalar Saatleri», *Türkiyemiz*, 23 (1977), p. 2-8, 38-39.
- Lory B. et Popovic A., «Au carrefour des Balkans, Bitola 1816-1918», *Villes ottomanes à la fin de l'empire*, P. Dumont et F. Georgeon (éds.), Paris, 1992, p. 75-93.
- Lukacs, G., *La Théorie du roman*, Paris, 1971.
- Mann, T., *La Montagne magique*, Paris, 1966.
- Mantran, R., *La vie quotidienne à Istanbul au siècle de Soliman le Magnifique*, Paris, 1965.
- Mantran, R. (dir.), *Histoire de l'Empire ottoman*, Paris, 1989.
- Mardin, Ş., *The Genesis of Young Ottoman thought. A study in the modernization of Turkish political ideas*, Princeton, 1962.
- Massignon, L., *Annuaire du monde musulman*, Paris, 2^e éd., 1925, p. 6-16.
- Matuz, J., *Das Kanzleiwesen Sultan Süleymâns des Prächtigen*, Wiesbaden, 1974.
- Mayes, S., *An Organ for the Sultan*, Londres, 1956.
- McNeill, W., *The Pursuit of Power: Technology, Armed Force, and Society since A.D. 1000*, Chicago, 1982.
- Mendras, H., *La fin des paysans*, Arles, 1984.
- , *Les sociétés paysannes; éléments pour une théorie de la paysannerie*, Paris, 1995.
- Meyendorff, J., *L'Église orthodoxe, hier et aujourd'hui*, Paris, 1960.
- Meyer, W., *Topkapı Saray Müzesindeki Saatların Kataloğu*, Istanbul, 1971.
- , *İstanbul'daki Güneş Saatleri*, Istanbul, 1985.

- Mez, A., *Die Renaissance des Islâms*, Heidelberg, 1922.
- Michot, J. Y., « Ibn Taymiyya on Astrology: Annotated Translation of Three *Fetwas* », *Journal of Islamic Studies*, 11/2 (2000), p. 147–152.
- Mitchell, T., *Colonising Egypt*, Cambridge, 1988.
- Moltke, H. von, *The Russians in Bulgaria and Rumelia in 1828 and 1829: during the Campaigns of the Danube, the Sieges of Brailow, Varna, Silistria, Shumla, and the Passage of the Balkan by Marshall Diebitch*, Londres, 1854.
- Mordtmann, J. H., « Das Observatorium des Taqî ed-din zu Pera », *Der Islam*, 13 (1923), p. 82–96.
- Mraz, G., « Die Rolle der Uhrwerke in der kaiserlichen Türkenverehrung im 16. Jahrhundert », *Die Welt als Uhr. Deutsche Uhren und Automaten 1550–1650*, K. Maurice et O. Mayr (éds.), Munich, 1980, p. 39–54.
- Muhidine, T., « Epigones ou doubles turcs de Loti », *Carnets de l'exotisme*, nouvelle série, n° 3, Paris, 2002.
- , « Ahmet Hamdi Tanpınar, romancier et mémorialiste de la Turquie moderne », *D'un Orient l'autre, Cahiers de la Société asiatique*, nouvelle série IV, Paris-Louvain, 2005.
- , « La Question du roman », *La Turquie*, S. Vaner (éd.), Paris, 2005.
- Müller, P. F., « Dynamische und statische Gesichtspunkte beim Bau von Glockentürmen », *Glocken in Geschichte und Gegenwart. Beiträge zur Glockenkunde*, K. Kramer (éd.), Karlsruhe, 1986, p. 210–212.
- Müller-Wiener, W., « Minaret und Uhrturm », *Schöndruck-Widerdruck., Schriften-Fest für Michael Meier zum 20. Dezember 1985*, Munich, 1985, p. 82–85, fig. 36–38.
- Mumcu, A., *Hukuksal ve Siyasal Karar Organı olarak Divan-ı Hümayun*, Ankara, 1986.
- Murphey, R., *Ottoman Warfare, 1500–1700*, New Brunswick, 1999.
- Necipoglu, G., « Süleyman the Magnificent and the Representation of Power in the Context of Ottoman-Habsburg-Papal Rivalry », *The Art Bulletin*, 71 (1989), p. 401–427.
- , *Architecture, Ceremonial, and Power. The Topkapı Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, Cambridge Mass.-Londres, 1991.
- Neumann, C., *Das indirekte Argument: ein Plädoyer für die Tanzimat vermittelt der Historie. Die geschichtliche Bedeutung von Ahmed Cevdet Paşas Ta'rih*, Münster-Hambourg, 1994.
- Nicolau, I., *Come on now! A personal journey through the world of the Aromanians*, New York, 2002.
- Nobis, C., *Lettres de Macédoine*, Paris, 1919.
- Offenstadt, N., *Faire la paix au moyen âge*, Paris, 2007.
- Okay, C., « İlk Kadın Yılığın Nevşâl-i Nisvan », *Toplumsal Tarih*, 23 (nov. 1995), p. 63–64.
- Ölçen, M. A., *Vetluga Memoir – A Turkish Prisoner of War in Russia, 1916–1918*, Gainesville, 1995.
- Orhonlu, C., « Bir Türk kadısının yazdığı Atina Târihi (Târih-i Medinetü 'l-hükema) », *Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları*, 2–3 (1973–1974), p. 118–136.
- Özalp, R., *Millî Eğitimle İlgili Mevzuat*, İstanbul, 1982.
- Özbek, N., *Osmanlı İmparatorluğunda Sosyal Devlet. Siyaset, İktidar ve Meşrutiyet (1876–1914)*, İstanbul, 2002.
- Özcan A. (éd.), *Eyyubî Kanûnnâmesi*, İstanbul, 1994.
- Özdemir, K., *Osmanlıdan Günümüze Saatler*, İstanbul, 1993.
- Özege, S., *Eski Harflerle Basılmış Türkçe Eserler Kataloğu*, İstanbul, 1971–1979, 5 vol.
- Özel, I., « Saat Kulesi », *Üç Mesele*, İstanbul, 1978, p. 127–129.
- Pagani, C., *Eastern Magnificence & European Ingenuity. Clocks of Late Imperial China*, Ann Arbor, 2001.
- Page, S., *Astrology in Medieval Manuscripts*, Londres, 2002.
- Pakalın, M. Z., *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1993, 3 vol.

- Pamuk, O., *Yeni Hayat*, Istanbul, 1994; *La Vie nouvelle* (trad. par Münevver Andaç), Paris, 1999.
- Parker, G., *The Military Revolution: Military Innovation and the Rise of the West, 1500–1800*, Cambridge, 1988.
- Parkins, M., *Visions of the Future: Almanacs, Time and Cultural Change 1775–1870*, Oxford, 1996.
- Parrott, D. A., «Strategy and Tactics in the Thirty Years War: the 'Military Revolution'», *The Military Revolution Debate*, C. J. Rogers (éd.), Boulder, 1995 (1^{ère} publication 1985), p. 227–252.
- Petitot A., *Production de l'école – Production de la société, Analyse socio-historique de quelques moments décisifs de l'évolution scolaire en Occident*, Genève-Paris, 1982.
- Pomian, K., *L'ordre du temps*, Paris, 1984.
- Poulet, G., *Etudes sur le temps humain*, 3 et 4, Paris, 1989.
- Prost, A., *Histoire de l'enseignement en France 1800–1967*, Paris, 1968.
- Quataert, D., «The Age of reforms, 1812–1914», *An Economic and Social History of the Ottoman Empire 1300–1914*, H. İnalcık, D. Quataert (éds.), Cambridge, 1994.
- Rabinbach, A., *The Human Motor – Energy, Fatigue, and the Origins of Modernity*, New York, 1990, p. 224–227.
- Ralston, D. B., *Importing the European Army: The Introduction of European Military Techniques and Institutions into the extra European World, 1600–1914*, Chicago, 1990.
- Renner, H., *Durch Bosnien und die Herzegowina kreuz und quer*, Berlin, 1897.
- Reyhanlı, T., *İngiliz Gezginlerine Göre XVI. Yüzyılda İstanbul'da Hayat (1582–1599)*, Ankara, 1983.
- Ricœur, P., *La Configuration dans le récit de fiction, Temps et récit*, Paris, 1991.
- Rıfat, A., «Fransa Seferiye Nizamnamesinin Şerhi», *Mecmua-ı Fünun-u Askeriye*, 4 (Eylül 1299/Sept. 1883), p. 22–24.
- Rıfki, F., «Eski Saat», *Eski Saat 1917–1923*, Istanbul, 1933, p. 13–24.
- Roberts, M., *The Military Revolution 1560–1660*, Belfast, 1956.
- Rogan, E. L., «Aşiret Mektebi: Abdülhamid's School for Tribes (1892–1907)», *International Journal of Middle East Studies*, 28/1 (1996), p. 83–116.
- , *Frontiers of the State in the Late Ottoman Empire. Transjordan, 1850–1921*, Cambridge, 1999.
- Rogers, M., «Ottoman Luxury Trades and Their Regulations», *Osmanistische Studien zur Wirtschafts-Und Sozialgeschichte*, in *Memoriam Vanco Boslev*. Herausgegeben von Hans Majer (ed.), Wiesbaden, 1986, p. 135–155.
- Rose, R. B., Rose, «The Ottoman Fiscal Calendar», *Middle East Studies Association Bulletin*, XXV/2 (1991), p. 157–167.
- Rosenthal, F., «The Influence of the Biblical Tradition on Muslim Historiography», *Historians of the Middle East*, P. M. Holt et B. Lewis (éds.), Londres, 1962, p. 35–45.
- Sahillioglu, H., «Années siviş et crises monétaires dans l'Empire ottoman», *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* XXIV/5 (sept.–oct. 1969), p. 1071–1091; reprint in «Siviş years crises in the Ottoman Empire», *Studies in the Economic History of the Middle East*, A. Cook (éd.), Londres, 1970, p. 230–252.
- , *Studies on Ottoman Economic and Social History*, Istanbul, 1999, p. 1–25, 193–221.
- Sahm, W. (éd.), *Beschreibung der Reisen des Reinhold Lubenau*, 1. Teil, Königsberg, 1912.
- Saliba, G., *A History of Arabic Astronomy: Planetary Theories during The Golden Age of Islam*, New York, 1994.
- , «The Role of the Astrologer in Medieval Islamic Society», *Bulletin d'Études Orientales* (Damas), XLIV (1992), p. 45–67.
- Sarrazin-Cani, V., «Formes et usages du calendrier dans les almanachs parisiens au XVIII^e siècle», *Bibliothèque de l'École des Chartes* 157/ 2 (1999), p. 432–446.

- Sayılı, A., « 'Ala Al-Din Al-Mansûr's Poem on the Istanbul Observatory », *Belleten*, 20 (1956), p. 429-484.
- , *The Observatory in Islam*, Ankara, 1960.
- Schiffauer, W., « Peasants without Pride; Migration, Domestic Cycle and Perception of Time », *Culture and Economy: changes in Turkish villages*, P. Stirling (éd.), Cambridge, 1993.
- Schmidt (éd.), B., *Turmuhrwerke*, Merzig, 2000.
- Shaw, S. J., *The Financial and Administrative Organization and Development of Ottoman Egypt. 1517-1798*, Princeton, 1962.
- , *Between Old and New: the Ottoman Empire under sultan Selim III, 1789-1807*, Cambridge Mass., 1971.
- Sherwood, M., « Magic and Mechanics in Medieval Fiction », *Studies in Philology*, 44 (1947), p. 567-592.
- Shimada, S., « Social Time and Modernity in Japan: An Exploration of Concepts and a Cultural Comparison », *Time & Society*, 4/2 (1995), p. 251-260.
- Sigalas, N., « *Devlet* et État. Du glissement sémantique d'un ancien concept du pouvoir au début du XVIII^e siècle ottoman », *Byzantina et Moderna. Mélanges en l'honneur d'Hellène Antoniadès-Bibicou*, G. Grivaud-Sokratis Petmezas (éds.), Athènes, 2007, p. 385-415.
- Smith, R. J., *Chinese Almanacs*, Oxford, 1992.
- Smyrnelis, M. C. (dir.), *Smyrne, la ville oubliée? 1830-1930, Mémoires d'un grand port ottoman*, Paris, 2006.
- Sözer, Ö., « Le Temps et la ville: "Istanbul" d'Ahmet Hamdi Tanpınar », *Istanbul réelle, Istanbul rêvée*, Paris, 1998.
- Strauss, J., « Les livres et l'imprimerie à Istanbul (1800-1908) », *Turquie livres d'hier, livres d'aujourd'hui*, P. Dumont (éd.), Strasbourg-Istanbul, 1992, p. 5-24.
- , « Les voies de la transmission du savoir dans un milieu cosmopolite: lettrés et savants à Istanbul au XIX^e siècle (1830-1860) », *Les intellectuels en Orient musulman. Statut et fonction*, F. de Sanagustin (éd.), Le Caire, 1998, p. 109-125.
- , « The Rise of non-Muslim Historiography in the Eighteenth Century », *Oriente Moderno*, 1 (1999), p. 217-232.
- , « *Müdâfaa'ya mukabele* et *Mukabeleye müdâfaa*: Une controverse islamochrétienne dans la presse d'Istanbul (1883) », *Querelles privées et contestations publiques. Le rôle de la presse dans la formation de l'opinion publique au Proche Orient*, C. Herzog, R. Motika et M. Ursinus (éds.), Istanbul, 2003, p. 55-98.
- , « *'Kütüp ve Resail-i Mevkute'*: printing and publishing in a multi-ethnic society », *Late Ottoman Society. The Intellectual Legacy*, E. Özdalga (éd.), Londres-New York, 2005, p. 225-253.
- Sue, R., « la Sociologie des temps sociaux une voie de recherche en éducation », *Revue Française de Pédagogie*, 104 (1993), p. 61-72.
- Şerifoğlu, Ö. F., « Unutulmaz Efsane! '1873-1969' Ebüzziya Takvimleri », *Cogito* 22 (2000), p. 145-152.
- Tanpınar, A. H., *Bütün Şiirleri*, Istanbul, 1989.
- , *Cinq Villes*, Paris, 1995.
- , *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, Istanbul 1999 (1^{ère} éd. 1961); *L'Institut de remise à l'heure des montres et des pendules* (trad. par T. Muhidine), Arles, 2007.
- , *Günlüklerin Işığında Tanpınar'la Başbaşa*, Istanbul, 2008.
- Taqizadeh, S. H., « Various Eras and Calendars used in the Countries of Islam », *Bulletin of the School of Oriental Studies*, vol. IX, n° 4 (1938), p. 903-922 et vol. X, n° 1 (1939), p. 107-132.
- Tekeli, S., *16'inci Asırda Osmanlılarda Saat ve Takiyüddin'in "Mekanik Saat Konstrüksiyonuna Dair En Parlak Yıldızlar" Adlı Eseri - The Clocks in Ottoman Empire in the 16th Century and Taqi al-Din's "The Brightest Stars for the Construction of the Mechanical Clocks"*, Ankara, 1966.

- Tekeli, İ. et İlkin, S., *Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü*, Ankara, 1993.
- Terzioğlu, D., "The Sufi and Dissident: Niyazi Mısri," unpublished PhD. Thesis, Harvard Univ., 1999.
- Thierce, A., *Histoire de l'adolescence (1850–1914)*, Paris, 1999.
- Thomas, K., *Religion and the Decline of Magic: Studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England*, Londres, 1971.
- Thompson, E. P., «Time, Work and Industrial Capitalism», *Past and Present*, 38 (1967), p. 58–60.
- Thompson, D., *The British Museum Clocks*, Londres, 2004.
- Tietze, A., *Mustafâ 'Âli's Counsel for Sultans of 1581*, Vienne, 1979.
- Toprak, Z., «Önemli bir Yasa: Ölçüler Kanunu (1931)», *Yapıt*, 2 (déc. 1983–janv. 1984), p. 37–43.
- , «Cumhuriyet, Demiryolu ve Laiklik. Bir "Modernite" Metaforu», *Toplumsal Tarih*, n° 168 (déc. 2007), p. 26–31.
- Tryjarski, E., «Ermeni Kıpçak Dilinde Yazılmış Olan Meteorolojik ve Müneccimlikle İlgili Tahminler», *TDK'nın 46. ve Divan-ı Lûgati't- Türk'ün 900. Yıldönümü Dolayısıyla Düzenlenen 1. Türk Dili Bilimsel Kurultayına Sunulan Bildiriler (Ankara, 27–29 Eylül 1972)*, Ankara, 1975, p. 309–315.
- Tunçay, M., *Türkiye Cumhuriyet'inde Tek-Parti Yönetimi'nin Kurulması (1923–1931)*, Ankara, 1981.
- Turfan, M. N., *Rise of the Young Turks: Politics, the military and Ottoman collapse*, Londres, 2000.
- Tuzcular, A., «Early Clocks and Watches in the Topkapı Sarayı», *International Symposium on the Observatories in Islam, 18–23 Sept. 1977*, Istanbul, 1980, p. 203–210.
- Türinay, N., *Abdülhak Şinasi Hisar*, Istanbul, 1993.
- Unat, F. R., *Türk Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi bir Bakış*, Ankara, 1988.
- Ünver, S., «Osmanlı Türkleri İlim Tarihinde Muvakkithaneleri», *Atatürk Konferansları 5 (1971–1972)*, Ankara, 1975, p. 217–257.
- Uzunçarşılı I. H., *Osmanlı Devletinin Merkez ve Bahriye Teşkilatı*, Ankara, TTK, 1948, repr. 1984.
- , *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, Ankara, 1984.
- , *Osmanlı Devleti Teşkilatında Kapıkulu Ocakları*, Ankara, 1984.
- Vallach, Y., *Anatomya shel siyu'a tsva'i (An Anatomy of Military Assistance)* (in Hebrew), Tel Aviv, 1981.
- Van de Porte, M., *Gypsies, Wars & Other Instancies of the Wild. Civilisation and its Discontents in a Serbian Town*, Amsterdam, 1998.
- Van Krieken, G. S., *Khayr al-Dîn et la Tunisie (1850–1881)*, Leyde, 1976.
- Vatin, N., «Comment on garde un secret. Une note confidentielle du grand vizir Sokollu Mehmed Paşa en 1566», *The Ottoman Empire. Myths, Realities and «Black Holes»*, E. Kermeli et O. Özel (éds.), Istanbul, 2006, p. 239–255.
- Vatin, N. et Veinstein G., *Le Sérail ébranlé. Essais sur les morts, dépositions et avènements des sultans ottomans, XIV^e–XIX^e siècle*, Paris, 2003.
- Veinstein, G., «L'hivernage en campagne, talon d'Achille du système militaire ottoman classique», *Studia islamica*, LVIII (1983), p. 109–148.
- von Stuckrad, K., «The function of Horoscopes in Biographical Narrative: Cardano and After», *Horoscopes and Public Spheres: Essays on the History of Astrology*, G. Oestmann, H. Darrel Rutkin & K. von Stuckard (éds.), Berlin & New York, 2005, p. 225–240.
- Weber, M., «The Meaning of Discipline», *From Max Weber: Essays in Sociology*, trad. et éd. par H. H. Gerth et C. Wright Mills, Londres, 1948, p. 255–261.
- Whitfield, P., *Astrology: A History*, New York, 2001.
- Wiles, D., *Shakespeare's Almanac: A Midsummer Night's Dream, Marriage and the Elizabethan Calendar*, Cambridge, 1993.

- Woodhouse, C. M., *The Greek war of independence. Its historical setting*, New York, 1975.
- Wurm, H., *Der osmanische Historiker Hüseyin b. Ca'fer, genannt Hezârfenn, und die Istanbuler Gesellschaft in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts*, Fribourg-en-Brisgau, 1971.
- Yanıkdağ, Y., «Educating the Peasants: The Ottoman Army and Enlisted Men in Uniform», *Middle Eastern Studies*, 40, 6 (2004), p. 93–94.
- Yapp, M. E., «The Modernization of Middle Eastern Armies in the Nineteenth Century: A Comparative Study», *War, Technology and Society in the Middle East*, V. J. Parry and M. E. Yapp (éds.), Londres, 1975, p. 330–366.
- Yerasimos, S., *Les voyageurs dans l'Empire ottoman (XIV^e–XVI^e siècles)*, Ankara, 1991.
- , «L'obsession territoriale ou la douleur des membres fantômes», *La Turquie*, S. Vaner (éd.), Paris, 2005, p. 39–60.
- Yetkin, S., *Kentsel Bir Sembolün Doğuşu: İzmir Saat Kulesi*, İzmir, 2001.
- Yıldız, N., «Osmanlı İmparatorluğu'nda İngiliz Saatleri ve Topkapı Sarayı Koleksiyonu», *Bellekten*, 70/259 (2006), p. 919–962.
- Yınanç, M. H., «Tanzimattan Meşrutiyete bizde Tarihçilik», *Tanzimat I*, İstanbul, 1940, p. 573–595.
- Young, G., *Corps de droit ottoman*, Oxford, Clarendon Press, 1905, 7 vol.
- Zerubavel, E., *Hidden Rhythms: Schedules and Calendars in Social Life*, Chicago, 1981.
- Zilfi, M. C., «The Diary of a Müderris: A New Source for Ottoman Biography», *Journal of Turkish Studies*, 1 (1977), p. 157–173.
- Zürcher, E. J., «The Ides of April: A Fundamentalist Uprising in Istanbul in 1909?», *State and Islam*, C. van Dijk et A. H. de Groot (éds.), Leyde, 1995, p. 64–76.