

qu'il traduit « perception »; par *ta'wil* et *ta'bîr*, ensemble, qu'il traduit « herméneutique ». Et il souligne lui-même que sa traduction de « signification » par *ma'nâ*, de « signifiance » par *madlûl* sont des traductions d'attente, indissociables de leurs contextes.

Une annexe présente, pour la commodité du lecteur, le texte de la *maqâma madîriyya* avec l'annotation de l'édition exemplaire du Šayh Muhammâd 'Abduh.

Le lecteur aura donc trouvé dans la première partie de cet essai une étude intelligente, avertie, stimulante, des *maqâma* et, dans sa deuxième partie, une introduction en arabe, documentée et raisonnée, à la rhétorique et à la stylistique occidentales.

André ROMAN
(Université Lumière, LYON II)

Suzanne PINCKNEY STETKEVYCH, *Abū Tammām and the Poetics of the 'Abbāsid Age*. Brill, Leiden, 1991 (Studies in Arabic Literature – Supplements to the Journal of Arabic Literature, volume XIII). 16,5 × 24,5 cm, VIII + 404 p.

Trois parties constituent cet ouvrage : première partie : *Abū Tammām and the Arabic critical tradition* (p. 3-106) ; deuxième partie : *Panegyrist to the Caliphal Court* (p. 109-235) ; troisième partie : *Abū Tammām and the Arabic Anthology* (p. 239-356). Les pages 357-391 contiennent un appendice avec les textes arabes cités.

Les trois parties sont présentées comme indépendantes, chacune étant précédée d'une introduction et se terminant par une conclusion. Cette organisation de l'ouvrage tient, du moins en partie, au fait que les trois parties reprennent des travaux de l'auteur déjà publiés. Ainsi, le premier chapitre, « *A Reformulation of Badi'* », reproduit presque *verbatim* l'article « *Toward a Redefinition of "Badi'" Poetry* », paru dans *Journal of Arabic Literature*, 12 (1981), 1-29 ; des cinq poèmes d'*Abū Tammām* traduits et analysés dans la deuxième partie, deux l'avaient déjà été dans l'article « *The 'Abbâsid Poet interprets History : Three Qaṣîdahs by Abū Tammām* », dans *Journal of Arabic Literature*, 10 (1979), 49-64 ; le *rītâ* de Ta'abbaṭa Šarran traduit et analysé au chapitre onze (troisième partie) suit de près l'article « *The Rithâ' of Ta'abbaṭa Sharrañ. A study of Blood-Vengeance in Early Arabic Poetry* », *Journal of Semitic Studies*, 31 (1986), 27-45.

L'auteur fait évidemment mention de ce fait (mais seule la confrontation directe des textes permet d'apprécier l'ampleur des reprises), mais l'aspect négatif le plus sensible de cette méthode de composition de l'ouvrage est une impression de fragmentation et de manque de développement unitaire, comme si les idées qui ont été à l'origine des premiers travaux, et que l'auteur développe dans les trois parties, demeuraient cristallisées dans les limites de leur première formulation, même élargies, séparées les unes des autres, et n'arrivaient pas à se fondre dans un discours conçu globalement.

Il s'agit d'un ouvrage qui contient plusieurs idées intéressantes, des points de vue originaux, des formulations heureuses d'idées qui ne sont peut-être pas complètement nouvelles, mais qui

reçoivent dans ce livre de l'ampleur et de la substance. Il s'agit aussi d'un ouvrage qui semble à la fois redondant et inachevé : redondant parce que des idées intéressantes sont souvent enveloppées dans des digressions, des répétitions de données bien établies, comme la comparaison entre l'organisation de la *hamāsa 'alā al-abwāb* et celle du *ḥadīt* comme *muṣannaf*, et non selon l'*isnād*, qui occupe quinze pages, (p. 241-256), remplies d'anecdotes et de citations de faits bien connus qui n'ont pas de relation stricte avec le développement de la thèse générale. Inachevé parce que d'autres idées, également intéressantes, sont affirmées et, le cas échéant, répétées, sans être pour cela suffisamment documentées : comme l'attribution, mécanique et sans nuances, aux Mu'tazila de tout développement de la pensée linguistique ou de la réflexion sur le *mağāz*¹⁶ ou le fait de voir, d'une façon également mécanique, la différence entre la poésie archaïque et la poésie postérieure dans leur composition « orale » ou « écrite » (p. 105-106) ; des analyses pénétrantes vont de pair avec un manque curieux de sens historique : ce qui donne une allure discontinue au niveau de l'ouvrage.

La thèse fondamentale de ce livre, thèse qui constitue le trait caractéristique de la pensée de l'auteur d'un côté, et l'idée conductrice véritablement originale de l'ouvrage de l'autre, est une lecture anthropologique de la poésie arabe ancienne. La thèse a été d'abord formulée par Stetkevych à propos de la poésie préislamique dans plusieurs articles intéressants, dans lesquels elle propose d'analyser les différentes parties de la *qaṣida* préislamique comme les phases d'un rite de passage ou d'un rite de sacrifice : « The tripartite (*nasib-raḥīl-madīh* [sic] / *fakhr*) pattern of the classical Arabic *qaṣidah* is a literary expression of the ternary structure of the rite of passage/rite of sacrifice as formulated, respectively, by van Gennep and Hubert and Mauss » (p. 110). Les mêmes méthodes d'analyse peuvent être appliquées, selon l'auteur, à la poésie panégyrique d'Abū Tammām, reprise consciente et savante de la poésie archaïque (p. 111).

Guidée par cette clé de lecture, Stetkevych passe en revue d'abord la tradition des théoriciens arabes classiques à propos d'Abū Tammām, ensuite analyse cinq de ses poèmes, pour étudier enfin les critères que le poète a suivis dans sa sélection du *Diwān al-hamāsa*.

Dans la première partie, Stetkevych examine les points de vue des théoriciens arabes anciens (Ibn al-Mu'tazz, al-Šūlī, al-Āmīdī, al-qādī al-Ǧurğānī) sur Abū Tammām.

Que l'on puisse évaluer l'emploi des artifices rhétoriques chez Abū Tammām du point de vue de leur fonction, et non seulement de leur accumulation, c'est-à-dire en tant qu'instrument poétique qui affecte le poème entier, est une idée que déjà A. Hamori (« Notes on Paronomasia in Abu Tammām's Style », *Journal of Semitic Studies*, 12 (1967), 83-90, que l'auteur cite) avait explicitement énoncée et illustrée, en s'appuyant sur la même *qaṣida* très célèbre sur la conquête d'Amorium, que Stetkevych reprendra à son tour en 1979 et ensuite encore une fois dans cet ouvrage¹⁷. Cette idée jaillit de la tendance, qui est devenue très répandue aujourd'hui, à considérer un poème, préislamique ou non, dans son unité. Pareille tendance marque à mon avis la différence fondamentale entre l'attitude envers la poésie arabe des savants modernes, aussi bien chez les arabophones que chez les autres, et celle de la tradition critique arabe classique, laquelle, dans son

16. Pour un exposé plus attentif à la complexité de ces questions, voir par exemple W. Heinrichs, « On the genesis of the *haqīqa-majāz* dichotomy », *Studia Islamica*, 59 (1984), 111-140.

17. Le même poème a été analysé aussi par M.M. Badawi, « The Function of Rhetoric in Medieval Arabic Poetry : Abū Tammām's Ode on Amorium », *Journal of Arabic Literature*, 9 (1978), 43-56.

ensemble, n'a pas pris comme objet de ses réflexions la *qaṣīda* entière. C'est un fait connu et il n'y a rien de surprenant dans le fait que, les deux méthodes d'analyse étant différentes, les résultats aussi soient différents. Semblent donc dépourvus de fondement méthodologique les reproches que Stetkevych adresse sans arrêt aux théoriciens anciens de ne pas avoir vu, ou compris, ou réalisé tel ou tel autre phénomène (p. 26, 27, 29, 37, 43, 51, 62, 66, 70, 71, etc.), tout simplement parce que leur méthode d'analyse les conduisait dans une autre direction. Il aurait été sans doute plus profitable d'essayer de comprendre la cohérence et la signification des jugements des anciens, et surtout il aurait été plus correct de ne pas les confondre avec les résultats obtenus par l'analyse directe des textes poétiques¹⁸.

La deuxième partie, qui est riche de contributions originales et de suggestions stimulantes, analyse cinq poèmes d'Abū Tammām, en montrant la maîtrise de plus en plus sûre des techniques expressives qui font de ses poèmes une « expansion métaphorique » de la poésie ancienne, une « fusion » du passé littéraire et du présent politique (par exemple, p. 134, 232). Une définition qui est souvent répétée dans ce contexte est celle de poésie « exégétique ». Cette notion traverse tout l'ouvrage (la première mention est à la p. XIV, la dernière à la p. 351) et en représente un des traits unifiants ; il s'agit d'une définition à mon avis heureuse (et qui correspond, entre autres, sous une formulation différente, à l'esprit de la tradition).

Lorsqu'on définit la poésie « moderne » comme exégétique on donne de celle-ci, parmi les diverses lectures possibles, une lecture anthropologique, mais cela ne justifie pas qu'on l'analyse avec les mêmes méthodes que celles utilisées pour la poésie dont elle serait l'exégèse. S'il est tentant de voir se refléter, dans la structure de la *qaṣīda* archaïque dans son ensemble, un rituel de sacrifice ou de passage, comment est-il possible de considérer sur le même plan la reprise savante et consciente d'un seul poète donné ? Cela signifierait ou bien que les mêmes valeurs s'appliquaient à la société abbasside comme à la société tribale préislamique, ou bien que le poète était conscient du contenu anthropologique des poèmes anciens et qu'il était capable de le reproduire. Or, les deux hypothèses semblent également insoutenables. Non seulement Stetkevych ne répond pas à ces questions, mais elle cultive aussi, pour ainsi dire, l'ambiguïté, car son analyse oscille et glisse entre le plan de l'« exégèse » (ou reprise consciente et « métaphorique » des structures et moyens d'expression de la *qaṣīda* ancienne) et le plan de l'analyse des poèmes d'Abū Tammām en termes directement « anthropologiques ». De plus, le recours, très fréquent, à des rapprochements aussi généraux que banals, telle que l'équation conquête militaire = conquête sexuelle, affaiblit à mon avis la thèse générale en l'éloignant du plan sur lequel elle doit se tenir, qui est le plan littéraire.

Sperl¹⁹, que l'auteur cite, examine la relation entre la royauté islamique et le genre panégyrique d'une manière correcte et, à mon avis, plus cohérente avec la thèse de Stetkevych que l'analyse qu'elle-même propose. Fait significatif, Sperl tire ses exemples non seulement des poèmes d'Abū Tammām, mais également des poèmes d'Abū al-'Atāhiya, Muslim b. al-Walid et al-Buhturī, lesquels,

18. La nécessité de garder distincts les deux plans a été soulignée par W. Heinrichs, *Arabische Dichtung und griechische Poetik*, Beirut 1969, p. 12.

19. S. Sperl, « Islamic Kingship and Arabic Panegyric Poetry in the early 9th Century », *Journal of Arabic Literature*, 8 (1977), 20-35.

malgré leurs différences stylistiques, participent de la même vision anthropologique de la royauté²⁰. Cette vision, qui dérive aussi chez Sperl du fait qu'il considère les poèmes comme des unités, peut trouver une explication dans les conditions historiques de la royauté de l'époque abbasside, mais sans doute aussi dans l'histoire de la poétique arabe, laquelle, malgré les limites que Stetkevych met en lumière, a déterminé le fait que la dynastie ne pouvait être glorifiée que dans le langage formel et thématique que la tradition avait imposé.

La même ambiguïté se trouve dans la troisième partie, qui analyse la structure et l'agencement du *Diwān al-hamāsa*. Stetkevych y développe la formulation d'une idée de Lyons²¹, qu'elle cite à plusieurs reprises, selon laquelle Abū Tammām doit avoir vu le *Diwān al-hamāsa*, du point de vue de la forme comme de celui du contenu, « as the macrocosm to the *qasīda's* microcosm » (p. 63). Cette brève allusion, que Lyons formule dans le cadre de sa définition d'Abū Tammām comme *poeta doctus*, auquel la tradition fournit « both training and material for his expertise » (p. 64), reçoit un développement remarquable dans les pages de Stetkevych. Elle montre que cette anthologie, contrairement à celles qui l'ont précédée ou suivie, n'a pas été conçue comme un ouvrage documentaire, ni comme un répertoire de thèmes poétiques, mais comme « the interweaving... of voices and of metaphors, the point and counterpoint of values, images, and their opposites that finally binds the *Hamāsa* into a unified and coherent literary statement » (p. 351) ; la *hamāsa* peut être considérée comme « the mirror or the obverse of the *Diwān* » (p. 263).

Cette idée, répétée et formulée à plusieurs reprises, trouve sa démonstration dans l'analyse de la relation, beaucoup plus profonde que la relation thématique, qui lie les fragments les uns aux autres. Cette analyse est basée sur des considérations et des rapprochements plus anthropologiques que littéraires (Honor and Obsession, Pollution and Purification), mais il faut dire que l'idée d'une stricte relation, pas nécessairement de similarité, entre l'anthologie et le *diwān* avait été perçue par la tradition sur le plan qui lui était propre, le plan linguistique et littéraire. Zamahšarī affirme que, malgré le fait que Abū Tammām soit un poète *muhdat*, on peut considérer comme autorité sa poésie, car il était très grand connaisseur de l'arabe, *fa-ağ'ala mā yaqūluhū bi-manzilati mā yarwīh*²². I. 'Abbās en 1971 affirmait, sans avoir recours à des arguments autres que littéraires, qu'il existe une relation de complémentarité (*takāmul*), entre la *hamāsa* d'Abū Tammām et son *diwān*, qui n'existe pas chez al-Buhturī, et il laisse entendre que dans ce fait réside la différence de succès des deux sélections²³.

Stetkevych insiste beaucoup sur le fait que bien des fragments de la *hamāsa* sont anonymes et donc sur la question des manipulations qu'Abū Tammām aurait pu commettre. La question de l'authenticité du *riṭā'* attribué à Ta'abbaṭa Šarran n'a pas d'importance en ce contexte ; dans le passage rapporté par Marzubānī (traduit à la p. 227), *qad ṭawā akṭara ihsāni al-ṣu'arā'* ne signifie

20. Voici comme Sperl résume ses analyses : « The analysis of the poetic form of the “royal” panegyrics shows that its development is a perfect illustration of the function of Kingship in society. It suggests that this poetry is a liturgical expression of the basic values and political ideals of the ‘Abbāsid state » (p. 33).

21. M.C. Lyons, « Notes on Abū Tammām's Concept of Poetry », *Journal of Arabic Literature*, 9 (1978), 57-64, p. 63.

22. Zamahšarī, *al-Kaššāf, sūra 2 al-baqara*, v. 20.

23. I. 'Abbās, *Ta'riḥ al-naqd al-adabi 'ind al-'arab*, Beyrouth 1971, p. 73.

pas « he had concealed the authorship of most of the poets' best work », cela signifie qu'Abū Tammām avait caché la bonne poésie elle-même (pour la garder pour lui-même, pour l'utiliser), comme la suite du texte le suggère. Mais le problème réel ne réside pas dans ces détails, et d'autres, par lesquels Stetkevych suggère, sans le dire explicitement, une manipulation consciente des textes de la *hamāsa* de la part d'Abū Tammām, visant à composer le « miroir » de son *diwān*. Le problème me semble être encore une fois l'aboutissement d'un procédé qui limite la spécificité de ce poète à un niveau qui n'est ni littéraire, ni anthropologique pour les raisons exposées plus haut, parce que la dilatation des mêmes catégories et des mêmes valeurs, appliquées de la même façon, à des contextes culturels différents, les vide, il me semble, de toute validité probante, et mine l'intérêt d'une analyse qui serait, autrement, beaucoup plus enrichissante et éclairante.

Lidia BETTINI
(Università di Firenze)

María Jesús RUBIERA MATA, *Literatura hispanoárabe*. Editorial MAPFRE S.A., Madrid, 1992. 283 p.

Les écrits sur la littérature d'al-Andalus sont souvent des monographies consacrées soit à l'analyse circonstanciée d'un aspect particulier ou d'un genre littéraire précis, soit limitées à l'étude d'un personnage ou d'une époque déterminés. Les rares ouvrages qui ont une approche globale de cette littérature sont parus depuis si longtemps qu'il devient nécessaire d'en actualiser le contenu.

Le présent livre puise beaucoup de sa matière dans des sources incontournables dans ce domaine, comme *Poemas arabigoandaluces* de E. García Gómez, *Historia de la literatura arabigo-española* de A. González Palencia ou *Tārīh al-adab al-andalusi* de Ihsān 'Abbās (cf. p. 269). Elles ont la particularité, soulignée par l'auteur lui-même, d'être dans leur quasi-totalité écrites ou traduites en espagnol. Par ailleurs, le livre intègre beaucoup de nouvelles données qui proviennent des nombreuses publications personnelles de l'auteur et des diverses études et articles parus récemment sur ce sujet.

C'est un livre qui présente une vue d'ensemble complète de la littérature d'al-Andalus. Il se caractérise, comme œuvre de synthèse, par le souci de ne passer sous silence aucun genre ou thème littéraires qui ont été pratiqués dans l'Espagne musulmane, et par la volonté d'aller à l'essentiel sans pour autant être schématique. Les quelques développements concernant des notions telles que : *qaṣida*, *adab*, *ḥabar*, *risāla*, etc., qui peuvent paraître aux spécialistes de la littérature arabe des digressions superflues, sont en fait très utiles aux jeunes chercheurs arabisants et au large public d'intellectuels hispanophones auxquels le livre semble principalement destiné, comme sont bien venus les nombreux extraits illustrant chaque genre abordé.

L'ouvrage se compose de treize chapitres dont deux (chap. XII et XIII), placés en appendices, présentent respectivement un tableau chronologique des événements littéraires, culturels et historiques