

MARINOS SARIYANNIS

« NOUS ÉTIIONS TOUS STUPÉFAITS ET EFFRAYÉS » : ÉMOTIONS OTTOMANES FACE AU SURNATUREL

L'histoire des émotions, un domaine apparu relativement tardivement dans les sciences humaines, se trouve pourtant à la pointe de l'histoire culturelle¹. Ce que nous proposons de faire ici est de prendre un domaine de l'histoire culturelle ou intellectuelle et de l'étudier en utilisant les émotions comme un béliier ; nous allons dépouiller et classer les émotions que les auteurs d'une époque et d'une culture données expriment à l'égard des apparitions surnaturelles, tels les fantômes ou des théophanies, afin d'étudier à la fois les émotions et le développement des attitudes vis-à-vis du monde et de l'au-delà. La peur et l'aversion, l'émerveillement et l'étonnement, la curiosité, la joie et l'espoir, sont souvent décrits en détail lorsqu'une entité surnaturelle apparaît dans un récit. La littérature ottomane, des descriptions de la terre et des biographies des

Directeur des recherches à l'Institut d'études méditerranéennes, Rethymno. sariyannis@ims.forth.gr

La recherche pour cet article s'inscrit dans le cadre du projet GHOST (Geographies and Histories of the Ottoman Supernatural Tradition: Exploring Magic, the Marvellous, and the Strange in Ottoman Mentalities) financé par le Conseil Européen de Recherche (ERC, Consolidator Grant 2017). Je tiens à remercier Edith Gülçin Ambros, Güneş Işıknel et Nicolas Vatin pour leurs remarques substantielles, ainsi que Zeynep Aydoğan, İsmail Hakkı Alp Solak et Alp Eren Topal pour leur aide inestimable.

1. Sur l'histoire des émotions, v. Reddy, *The Navigation of Feeling* ; Rosenwein, *Emotional Communities* ; Matt, Stearns, *Doing Emotions History* ; Nagy, Boquet, *Sensible Moyen Âge* ; Plumper, *The History of Emotions* ; Liliequist, *History of Emotions*. Parmi les peu nombreux travaux ottomanistes dans ce domaine, v. Ambros, « Emotivity as a Stylistic Marker » ; Andrews, « Ottoman Love » ; Ben-Ami, « Wonder in Early Modern Ottoman Society » ; Özizmirli, « Fear in Evliya Çelebi's *Seyahatnâme* ».

grands cheikhs soufis jusqu'au récit de voyage d'Evliya Çelebi, des nouvelles quasi-réalistes jusqu'aux textes autobiographiques, abonde en apparitions surnaturelles : des fantômes et des djinns, mais surtout des émissaires du monde invisible, du *gayb*, sont souvent présents non seulement dans les récits fictifs, mais aussi dans des témoignages qui se présentent comme des relations fidèles des événements réels. Dans cet article, à partir d'un échantillon de textes s'étalant sur une longue durée, nous proposerons une classification des émotions mises en récit par les prosateurs ottomans portant sur l'expérience du surnaturel et ferons des hypothèses sur ce qu'elles signifient concernant les attitudes ottomanes vis-à-vis du monde et de l'au-delà. Disons tout d'abord que l'objet de notre recherche sera confiné aux populations musulmanes de l'Empire ottoman ; les sujets chrétiens orthodoxes, arméniens ou juifs appartiennent à ce qu'on peut désigner comme culture ottomane autant que les musulmans, et une étude qui examinerait et vérifierait les convergences et les différences de ceux-là avec les chrétiens et les juifs serait très utile. Pourtant, en raison de notre champ de compétences, nous laisserons ces comparaisons à d'autres chercheurs².

*

Pour commencer, il est utile de noter que quelques-unes des notions liées au surnaturel portent, en elles-mêmes, un sens émotionnel, puisque leur vocabulaire est emprunté aux émotions : pour parler avec plus d'exactitude, il ne s'agit pas ici de la trop vague notion du surnaturel, mais plutôt du préternaturel, terme de la philosophie scolastique qui renvoie à tout événement ou phénomène dont les causes sont secrètes et inaccessibles à l'intellect humain, ou en tout cas à l'intellect de l'homme moyen. En fait, on peut dire que le préternaturel comprend toute chose extraordinaire et inexplicable mais exclut les miracles et toute intervention directe de Dieu. Or, dans la littérature arabe et persane du Moyen Âge, cette catégorie de phénomènes correspond aux '*adjā'ib* et '*garā'ib*', pluriels des adjectifs signifiant « merveilleux » et « étrange » (ce qui équivaut exactement aux « merveilles » médiévales, bien connues grâce aux collections

2. Pour un des rares efforts à intégrer les populations non-musulmanes à l'identité ottomane, v. Borromeo, Vatin, *Les Ottomans par eux-mêmes*. Un répertoire riche des émotions devant le surnaturel, particulièrement le miraculeux, peut se trouver dans la littérature hagiographique et homilétique grecque.

de *mirabilia*³). De nombreux traités énumérant ces sortes de merveilles constituent une grande partie de la littérature géographique islamique, développée davantage à l'époque ottomane⁴. Zakariyyā al-Ḳazwīnī (m. 1283), auteur du célèbre *'Adjā'ib al-mahlūkāt*, œuvre fondamentale de cette littérature, offre ainsi cette distinction capitale : il y a d'une part le merveilleux ordinaire, désigné sous le terme *'adjibe*, ou *'adjā'ib* au pluriel, et de l'autre, le merveilleux extraordinaire, le *ġarībe* (pl. *ġarā'ib*). Le premier « exprime l'incertitude de l'homme face à tout phénomène naturel ou événement surnaturel, physique, historique... dont il ne saisit pas la vraie cause et dont il ignore la manière d'agir sur lui » ; ce sont les phénomènes dont les causes sont difficiles à percevoir et à comprendre pour l'intellect humain, par exemple la production du miel par les abeilles ou les phénomènes météorologiques rares et impressionnants. Quant aux merveilles *ġarā'ib*, ce sont des phénomènes extraordinaires qui « tranchent par rapport à ce qui est habituel et familier » ; ils sont alors le résultat « d'âmes puissantes ou d'astres influents ou d'éléments qui produisent des effets inattendus et inexplicables, mais toujours sur intervention spéciale du Créateur⁵ » ; par exemple les miracles, ainsi que la divination et la magie, les phénomènes météorologiques ou astronomiques extraordinaires et l'apparition des créatures étranges. En d'autres mots, Ḳazwīnī définit les *'adjā'ib* comme des merveilles ordinaires, difficiles mais pas impossibles à expliquer, tandis que les *ġarā'ib* sont les merveilles extraordinaires, exceptionnelles et singulières, dont les causes sont liées soit à la magie, soit au pouvoir divin de créer des miracles ; autrement dit, les *'adjā'ib* sont à peu près le préternaturel et les *ġarā'ib* le surnaturel (même si l'utilisation des forces tant célestes que terrestres occultes appartiendrait, selon le vocabulaire européen, plutôt au préternaturel). Cependant, aussi bien les successeurs immédiats de Ḳazwīnī que

3. Pour les *mirabilia* et le merveilleux du Moyen Âge occidental, v. Le Goff, « Le merveilleux dans l'Occident médiéval », et Id., « Le merveilleux scientifique au Moyen Âge » ; aussi que les études de Laurence Moulinier, Annie Duchesne, Alain Boureau, Christiane Raynaud et autres dans la collection *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Âge*.

4. Pour tout ce qui suit, v. Fahd, « Le merveilleux dans la faune, la flore et les minéraux » ; Rodinson, « La place du merveilleux » ; Mottahedeh, « *Aja'ib* » ; Hees, « The Astonishing » ; Ducène, « Les encyclopédies et les sciences naturelles », p. 204-206 ; Berlekamp, *Wonder, Image and Cosmos* ; Sariyannis, « *Aja'ib ve ġharā'ib* », p. 445-447 ; Id., *Perceptions ottomanes*, p. 21-39 ; Coşkun, « Working Paper: '*Ajā'ib wa Ġharā'ib* ».

5. J'utilise ici la traduction de Toufic Fahd, « Le merveilleux dans la faune, la flore et les minéraux », p. 118.

les cosmographes et lettrés ottomans n'ont pas suivi sa distinction entre les deux termes. Dans la littérature ottomane, l'adjectif '*acîbe* ou son pluriel, '*acâ'ib*, est souvent utilisé pour des phénomènes étranges et inexplicables (alternativement à *ġarîbe*), ou (par exemple, dans des ouvrages historiographiques) pour des événements impressionnants⁶.

Ce qui nous intéresse ici est que le nom de ces catégories, et surtout des phénomènes '*adjâ'ib*, vient directement d'une émotion : l'émerveillement. Comme l'a montré Roy Mottahedeh, *Ķazwînî* était peut-être inspiré par al-Rāġib al-Işfahānî (m. 1108/9), annotateur et exégète du Coran, qui explique le mot '*adjab* (la situation créée par les phénomènes *adjâ'ib*) comme ce qui se produit quand on ignore la cause (*sabab*) de quelque chose, tandis que *ġarîbe* est ce qui est étrange, unique en son genre, exceptionnel. Suivant al-Raġib, l'encyclopédiste persan 'Alî b. Muḥammad al-Djurdjānî (m. 1413/4) avait défini '*adjab* comme « le changement de l'esprit du fait de quelque chose dont la cause est inconnue et extraordinaire⁷ ». L'émerveillement, autrement dit la perplexité (souvent combinée avec la peur) devant des phénomènes étranges ou extraordinaires jouait, comme l'a suggéré Ido Ben-Ami, un rôle primaire dans la création d'une « communauté émotionnelle » ottomane, construite à travers la littérature cosmographique et la vision contemplative du monde⁸ ; c'est ce « regard réflexif » (*reflective gaze*) qui joint le monde de Dieu à la sphère interne des émotions humaines et qui passe de la perplexité à l'émoi⁹.

Comme nous l'avons indiqué ci-dessus, cet article se fondera sur des sources littéraires. De la fiction jusqu'aux récits de voyages ou aux biographies des cheikhs soufis, on essaiera de classer les émotions devant les événements qui semblent contredire le cours naturel des choses. La littérature ottomane étant vaste et insuffisamment étudiée, notre choix des sources sera quelque peu limité et fortuit. On essaiera de couvrir une longue période du xv^e siècle jusqu'au début des *Tanzîmât*, afin de retracer les changements éventuels, les ruptures et les continuités dans l'expression et la mise en récit des émotions suscitées par la rencontre de l'élément surnaturel. Parmi les textes étudiés, il faut distinguer une

6. Pour la tradition ottomane de ce genre v. Coşkun, « Working Paper: '*Ajâ'ib wa Gharâ'ib* ».

7. Mottahedeh, « *Aja'ib* », p. 30-31.

8. Ben-Ami, « Wonder in Early Modern Ottoman Society ». Pour le terme, v. Rosenwein, « Émotions en politique » ; Ead., *Emotional Communities*.

9. Berlekamp, *Wonder, Image and Cosmos* ; Shalem, « Amazement ».

série de notices de saints soufis, ce qu'on nomme habituellement des *menâkıbnâme*-s : le *Vilâyet-nâme* de Hadji Bektaş¹⁰, le *Saltuknâme*, roman chevaleresque composé par Ebü'l-Hayr-i Rûmî vers 1480 d'après des légendes datées de la fin du XIII^e siècle¹¹, et autres textes similaires du XV^e siècle, donnent une grande place au surnaturel, portant l'empreinte des traditions centrasiatiques. Force est de constater qu'à partir du XVI^e siècle, on trouve moins les traces des actes miraculeux (*kerâmet*) et plus de didactisme religieux ou des *exempla*. Tel est ainsi le cas de la biographie d'un cheikh bayramî du milieu du XVI^e siècle, İsa Mecdüddîn Akhîsarî (m. 1531), composée par son fils İlyâs ibn İsa Saruḥânî (m. 1553/4), où abondent les détails sur la vie familiale, la place des femmes dans la société rurale d'Anatolie ainsi que sur la conduite à suivre dans la voie soufie¹². Le même constat est valable pour les *Tezkiretü'l-müteahhîrîn*, une collection de biographies de saints ḫalvetîs stambouliotes composée par Enfi Ḥasan Ḥulûş Ḥalvetî (m. 1729), en soi très intéressante pour les détails de vie urbaine dans la seconde moitié du XVII^e siècle et pour étudier les diverses formes d'excentricités des membres de cette confrérie¹³. Il en va de même, enfin, pour la biographie en arabe d'Atpazarî Seyyid 'Osmân Fazlî (m. 1691) par son disciple İsmâ'îl Haḫḫı Bursevî (m. 1725), intitulée *Tamâmu'l-feyz fî bâbi'r-rijâl*, une œuvre extrêmement importante pour la vie quotidienne, les croyances soufies, la géographie sacrée et l'histoire politique¹⁴. Ensuite, nous avons étudié quelques mémoires autobiographiques, le plus important parmi eux étant sans doute l'œuvre imposante d'Evliya Çelebi, pleine de références aux choses surnaturelles ou préternaturelles ainsi qu'aux émotions de natures diverses¹⁵. Notons ici l'étude d'un genre tout particulier des notices autobiographiques ottomanes, à savoir les enregistrements des rêves et des épiphanies ou révélations (*ilhâm*), d'habitude sous la forme

10. Gölpinarlı, *Vilâyet-nâme*.

11. Ebü'l-Hayr-i Rûmî, *Saltuknâme* (édition facsimile du ms. Topkapı 1612, daté de 1591) ; Ebü'l-Hayr-i Rûmî, *Saltuk-nâme*, Akalın éd. (édition du ms. de la Librairie Nationale d'Ankara, B-64 et A-2897) ; cf. Aydoğan, « *Gâzîs and Cādüs* ».

12. İlyas ibn İsa, *Akhîsarlı Şeyh İsa menâkıbnâmesi*, Muslu, Küçük éd.

13. Enfi Hasan, *Tezkiretü'l-müteahhîrîn*, Tatcı, Yıldız éd.

14. İsmâil Haḫḫı Bursevî, *Tamâmu'l-feyz*, Muslu, Namlı éd. ; cf. aussi Yi, « Atpazarî Seyyid Osman Fazlı ».

15. La littérature sur Evliya est vaste (v. par exemple Dankoff, *An Ottoman Mentality* ; Tezcan, Tezcan, Dankoff éd., *Evliyâ Çelebi*). Pour une étude de l'élément préternaturel dans son œuvre, v. Özey, « *Evliyâ Çelebi seyahatnâmesi'nin acâib edebiyatı* » et cf. Özizmirli, « Fear in Evliya Çelebi's *Seyahatnâme* ».

de lettres envoyées aux cheikhs, promet d'offrir beaucoup d'informations sur notre sujet¹⁶.

Enfin, une partie importante des sources étudiées consiste en textes littéraires au sens propre, c'est-à-dire en ouvrages de fiction. Bien entendu, tout historien doit être extrêmement attentif en utilisant des sources de cette sorte ; en outre, une belle histoire est une histoire plausible, et on peut supposer qu'un auteur ne mettrait dans son histoire que des émotions qui sembleraient vraisemblables à ses lecteurs – autrement dit, que les émotions décrites dans un ouvrage littéraire correspondent, à peu près, à la sorte d'émotion que son lecteur (ou, au moins, le genre de lecteur auquel il pensait s'adresser) ressentirait à l'époque devant toute apparition étrange. Parmi ces sources, nous avons beaucoup utilisé les histoires d'origine populaire sur Ebū 'Alī Sīnā (Avicenne) et son frère Ebū'l-Ḥārīs. Bien entendu, il ne s'agit pas de l'Avicenne historique, le philosophe et médecin, mais d'un personnage fictif qui maîtrise la magie et qui vit des aventures picaresques. Les deux versions les plus importantes de ces histoires sont celle complétée en 1592-93 par Dervīş Ḥasan Medhī, racontée dans un style vif et populaire¹⁷, et celle de Seyyid Zīyaeddīn Yahya, une version plus élaborée composée en 1629 sous le titre *Gencīne-i hikmet*¹⁸. Dans la même tradition, celle du conte aux origines arabo-persanes, Giritli 'Azīz Efendi écrivit en 1796 ses fantaisies ou *Muhayyelāt*, considérées comme un ouvrage précurseur du roman plus moderne du XIX^e siècle à cause de ses dialogues réalistes et de sa structure complexe, bien que son contenu soit une succession de contes de magie et d'aventures¹⁹. Dans une veine plus réaliste, nous avons aussi utilisé la collection d'histoires de Cinānī (m. 1595), *Bedāyīü'l-āşār* ; composée en 1590, cette collection comprend quatre-vingt-dix-neuf histoires, appartenant parfois au genre comique, parfois à celui du récit

16. V. par exemple Kafadar, *Kim Var İmiş*, p. 123-191 ; Felek éd., *Kitābü'l-menāmāt*.

17. Öztürk, « Türk Tarihinde İbn-i Sīnā Destānları ». Pour les histoires d'Ebū 'Alī Sīnā v. aussi Ateş, « Türk Halk Hikâyelerinde İbn Sīnā » ; Şenocak, « İbn Sīnā Hikâyeleri ». Dervīş Ḥasan Medhī est aussi l'auteur d'un long récit avec une forte présence de l'élément surnaturel et magique, *Şīr-i dilīr bā-Mīhr-i Münīr* : Medhī, XVI. *Yüzyıldan Bir Aşk Hikâyesi*, Çakır, Koncu éd. ; Ambros, « Dilsel ve Kurgusal Öğelerle ».

18. Şenocak, « İbn Sīnā Hikâyeleri », p. 344-522 ; malheureusement, je n'ai pas eu accès à une édition récente (Yıldız, *Seyyid Zīyaeddīn Yahya*).

19. Duymaz, *Muhayyelāt Üzerinde* ; Alacathı, *Muhayyelât-ı Aziz Efendi*. Pour cette œuvre novatrice, v. aussi Tietze, « 'Azīz Efendis *Muhayyelat* » ; Uysal, *Olağanüstü Masaldan*.

d'aventures, mais toujours ou presque toujours précédées d'une chaîne de témoins qui servent à donner de la vraisemblance aux récits²⁰. On peut attribuer au même genre une courte nouvelle anonyme, probablement composée vers la fin du XVII^e siècle, publiée par Edith Gülçin Ambros et Jan Schmidt²¹.

Le lecteur notera peut-être l'absence des sources poétiques. Il est vrai que la poésie et surtout la poésie lyrique constitue une source très riche pour l'histoire des émotions ottomanes. Cependant, j'ai essayé d'étudier ici plutôt des textes narratifs, où on peut voir des sentiments et des attitudes au cours d'une histoire qui doit être vraisemblable ; la poésie ottomane, en revanche, donnerait des émotions plus stylisées qui correspondent à un système de symboles plus qu'à une recherche de vraisemblance et de plausibilité. Cela dit, il est sûr que l'étude des sources poétiques nous offrirait une image beaucoup plus approfondie et nuancée et qu'une étude future devrait les prendre en considération.

*

Nous devons déclarer tout de suite que, si on attend une profusion de références aux réactions émotionnelles dans les ouvrages étudiés, ni le nombre ni le répertoire des émotions décrites ne répondront à cette attente. Le plus souvent, les auteurs semblent ne pas être impressionnés par les événements ou les phénomènes qu'ils racontent. En tout cas, il est probable qu'on pourra inférer des conclusions intéressantes même à partir d'un maigre échantillon.

Or, on peut distinguer trois catégories importantes d'émotions que les héros des textes ottomans éprouvent face à l'apparition de l'élément surnaturel : la sérénité, l'émerveillement ou étonnement, et la peur. Bien entendu, cette liste n'est pas exhaustive : la joie, la soumission, l'indifférence, l'incrédulité, ainsi que des combinaisons variées de ces sentiments peuvent être lues dans les exemples qui seront évoqués ci-dessous²². Cependant, nous croyons que cette catégorisation, bien qu'elle

20. Cinānī, *Bedāyīü'l-âsâr*, Ünlü éd.

21. Ambros, Schmidt, « A Cossack ».

22. V. par exemple une fille qui, face à un miracle, « tombe amoureuse des saints » (Gölpınarlı, *Vilâyet-nâme*, p. 78) ou un *bey* qui se réjouit de l'apparition du prophète Jésus (ibid., p. 81 ; cf. aussi p. 85) ; d'autres exemples de joie (*şafâ*, *sürür*) dans les rêves enregistrés par Asiye Hatun au milieu du XVII^e siècle : Kafadar, *Kim Var İmiş*, p. 164, 166, 168, 170. Dans le même texte nous trouvons aussi la colère (*ğazab*) : ibid., p. 170. Le héros éponyme du *Saltuknâme* éprouve un désir fort (*istiyâk êdîp êrendî*) pour un cheval sorti de la mer (Ebü'l-Hayr-i Rümî, *Saltuknâme*, İz éd., 72a ; Ebü'l-Hayr-i Rümî,

soit un peu grossière, sera justifiée par ce qui suit, d'autant qu'elle reflète un inventaire des réactions correspondant à des attitudes différentes devant le surnaturel et l'inconnu ; en fait, des versions différentes d'une image du monde. Par « sérénité », nous désignons une attitude quasi nonchalante ou indifférente, une sorte d'adhésion tranquille qui accepte le surnaturel comme naturel ; si cela paraît un jeu de mots, disons une attitude pour laquelle le surnaturel est un élément à part entière de la vie. De ce point de vue, l'absence d'émotion devant les apparitions surnaturelles que nous venons d'observer pourrait être vue comme un indicateur d'une certaine mentalité, laquelle regarde le monde comme un domaine entièrement ensorcelé ou, pour utiliser le vocabulaire de Max Weber, enchanté. C'est l'attitude des contes de fées, mais aussi de maints *menâkıbnâme*, particulièrement ceux du XIV^e ou du XV^e siècle. Voyons par exemple le *Vilâyet-nâme* de Hadji Bektaş : le saint bénit une maison, dont la maîtresse lui apporte du pain et de l'huile malgré les objections de sa belle-mère : « La fille retourna à sa maison et vit que la jarre avait été remplie d'huile jusqu'au bord. Elle fit venir sa belle-mère, la lui montra. En la voyant, la femme dit : “Cela s'est produit grâce aux mots de ce derviche, alors il est vraiment un saint homme”²³. »

Ce n'est pas si miraculeux dans un texte où des derviches se transforment en oiseaux, des hommes enfantent et des filles deviennent des garçons ; la réaction la plus ordinaire face à tous ces événements extraordinaires est de reconnaître tout simplement la sainteté de Hadji Bektaş, sans s'y attarder davantage²⁴. Voici par exemple une anecdote qui ressemble aux histoires de Nasreddin Hoca : Hünkâr (Bektaş) amène une personne qui refuse de lui rendre hommage dans un jardin et lui demande une pomme en plein hiver. L'homme, Saru, lui répond que cela est impossible :

« Hünkâr dit : “Saru, reste ici, je monterai sur l'arbre moi-même.” Il dit le *bismillah* et monta sur l'arbre. L'arbre aussitôt devint vert, plein de fleurs et de pommes. Hünkâr dit : “Saru, regarde en haut, il y a beaucoup de belles pommes, dis-moi laquelle tu veux pour que je la cueille.” Saru regarda au-dessus et vit les testicules de Hünkâr ; mais l'un d'entre eux était

Saltuk-nâme, Akalın éd., v. I, p. 117) ; et Murad III se sent comme un fou après une révélation : Felek éd., *Kitâbü'l-menâmât*, p. 65 (n°46).

23. Gölpinarlı, *Vilâyet-nâme*, p. 24 (un miracle pareil, avec plus de détails, en p. 27).

24. Un cas extrême serait la résurrection d'un enfant : Gölpinarlı, *Vilâyet-nâme*, p. 66 et aussi p. 87.

une rose blanche, l'autre une rose rouge. Il baissa la tête et comprit que Hünkâr était un vrai saint²⁵. »

Nous trouvons la même réaction (ou, plutôt, la même description ; plus précisément, la même indifférence de l'auteur à désigner telle ou telle réaction émotionnelle) dans d'autres *menâkıbnâme* du même milieu rural. Par exemple, les adeptes d'Abdâl Mûsâ transforment une bouteille de vin, apportée par un infidèle, en miel :

« L'infidèle dit : “Eh derviches (*abdâl*), j'ai rempli ceci avec du vin moi-même ; vous l'avez chargé en miel !” L'un des derviches dit : “Mon bonhomme, ouvre les yeux, ce sont des saints de l'Au-delà (*ğayb erenleri*) !” L'infidèle demanda : “Quelle est votre religion ?” Le sultan Abdâl Mûsâ répondit : “Notre religion est la religion de Muḥammad. Prête le serment de fidélité.” L'infidèle le fit et devint musulman²⁶. »

On trouvera la même absence d'émotion (ou réticence à en ressentir) dans la biographie d'Îsâ Mecdüddîn Aḫḫisarî, au milieu du xvi^e siècle : une femme apporte une galette, les derviches la poursuivent, la femme disparaît. « Ils revinrent auprès du cheikh et dirent : “Elle a disparu, nous n'avons pas pu en prendre de nouvelles”²⁷ » ; de même quand l'eau d'un puits se soulève pour permettre au cheikh de faire ses ablutions²⁸.

Il semble qu'une attitude similaire ait survécu même jusqu'aux commencements du xix^e siècle, notamment dans des textes produits dans un environnement populaire voire illettré. Un texte vernaculaire, le mémoire des aventures de Ḳabudlı Vasfî Efendi, soldat irrégulier originaire d'un village près de Tokat qui participa aux guerres contre la Russie et contre les insurgés grecs de 1801 ou 1802 jusqu'à 1825²⁹, contient cette apparition miraculeuse :

« En criant “Oh Dieu !” j'ai laissé mon cheval courir sous le drapeau et j'ai attaqué les infidèles... Notre drapeau était resté en arrière. J'ai vu un vieux derviche à barbe blanche galopant derrière moi. Je l'ai regardé : sa barbe était blanche et se divisait en deux parties sous son menton. Il tenait un poignard et montait un cheval blanc. Il galopait après moi. “Mon fils, viens derrière moi et n'aie pas peur”, m'a-t-il dit, en me dépassant. Je l'ai

25. Gölpınarlı, *Vilâyet-nâme*, p. 32.

26. *Abdal Mûsâ velâyetnâmesi*, Güzel éd., p. 146.

27. İlyas ibn Îsâ, *Aḫhisarlı Şeyh Îsâ menâkıbnâmesi*, Küçük, Muslu éd., p. 169.

28. *Ibid.*, Küçük et Muslu éd., p. 196.

29. Schmidt, «Ottoman Horseman»; Kabudlu Mustafa, *Tevârih*, Koçyiğit éd. Sur ce texte cf. aussi Esmer, «The Confessions».

suivi ; je l'ai vu se jeter et attaquer les infidèles avec son sabre. Quand j'ai vu ça, j'ai galopé immédiatement à son côté. L'instant suivant il avait disparu³⁰. »

*

Il faut dire tout de suite que ce que nous avons nommé « sérénité » correspond souvent à une technique narrative plutôt qu'à une réaction émotionnelle. On ne peut vraiment pas parler d'absence d'émotion quand le résultat d'un miracle attesté est, par exemple, la conversion religieuse ! Les auteurs de ces récits sont d'habitude laconiques, particulièrement en ce qui concerne la description tant de la nature que des états d'âme, qui sont fort rudimentaires : or, dans ces textes, d'habitude d'origine orale et rurale, il est souvent difficile de repérer des descriptions de colère, d'angoisse, de chagrin ou de joie. Il est vrai que dans d'autres occasions, on éprouve de l'étonnement, parfois si profond qu'on perd temporairement la tête ; cela arrive lorsque une personne arrogante subit une expérience qui la rend humble et illuminée. Un *cadi*, venu à Kirşehir pour faire une inspection, regarde Hadji Bektaş dans les yeux, s'exalte soudain, s'extasie, et ne retrouve ses sens qu'après trois jours, pour abandonner sa profession et devenir derviche lui-même ; un professeur d'Aksaray refuse de montrer son respect pour Hadji Bektaş, et celui-ci fait entrer sa main dans la bouche du professeur et en extrait son cœur. Le professeur perd ses sens en extase, et devient lui aussi un disciple fidèle³¹. Nous trouverons aussi dans des textes plus tardifs de pareilles extases, où l'on subit des expériences miraculeuses qui semblent durer longtemps, tandis que quand on revient à soi seul un moment est passé³².

Dans maintes parties du *Vilâyetnâme*, nous décelons l'étonnement ou la perplexité devant des apparitions ou disparitions miraculeuses³³. Dans le *Saltuknâme*, composé vers 1480, on lit que le héros éponyme se réveille stupéfait (*ta'accüb edüb*) d'un rêve divinatoire où il a vu un homme saint ; et quand avec d'autres il écoute une voix venue du ciel,

30. Kabudlu Mustafa, *Tevârîh*, Koçyiğit éd., p. 118; Schmidt, « Ottoman Horseman », p. 226.

31. Gölpinarlı, *Vilâyet-nâme*, p. 52, 56.

32. Par exemple, Enfi Hasan, *Tezkiretü'l-müteahhirîn*, Tatçı, Yıldız éd., p. 74-75 ; cf. aussi Gölpinarlı, *Vilâyet-nâme*, p. 65-66 ; İlyas ibn İsâ, *Akhisarlı Şeyh İsâ menâkıbnâmesi*, Küçük, Muslu éd., p. 175-176.

33. Par exemple Gölpinarlı, *Vilâyet-nâme*, p. 5, 42, 51, 54, 59.

ils « deviennent stupéfaits d'admiration (*ḥayrān oldılar*) et se demandent à qui elle appartient³⁴. »

Pour finir avec les biographies de saints, on voit le même émerveillement ou étonnement dans des récits écrits à la fin du XVII^e ou au commencement du XVIII^e siècle. Dans *Tezkiretü'l-müteahhîrîn*, par exemple, on lit que la longueur de la vie d'un certain « saint fou » d'Istanbul « étonne le raison (des hommes), reste loin de la compréhension et de la confiance, et ce n'est pas concevable qu'il ait vraiment vécu si longuement » (*'uḳûl şaşardı ve aṅı ıdrāk ve i'timāddan kalır ve bir tarîk ile ol rûtbede müsinn olduğuna yaḳîn gelmez*³⁵). Et dans presque tous les cas (très rares, à vrai dire) où İsmâ'îl Ḥaḳḳı Bursevî (m. 1725) raconte des actes miraculeux de son cheikh, la même réaction se produit. Le cheikh voit Dieu dans son rêve, et il raconte : « Je me réveillai dans un état d'étonnement et de stupéfaction (*mabhūtan mutahayyiran*). Une grande affection et grandeur m'avaient enveloppé³⁶. » Quand il s'est libéré de ses liens (on l'avait cru fou, à cause de son état d'extase), les gens sont étonnés (*ta'adjdjub*³⁷). La stupéfaction, bien sûr, est aussi la réaction envers des miracles plus humbles, comme par exemple quand il semble connaître les questions de son disciple sans que celui-ci ait parlé³⁸. Nous pouvons repérer la même réaction dans certaines des lettres que le sultan Murad III (r. 1574-1595) envoya à son cheikh, Şücâ' Dede, en enregistrant ses rêves et ses révélations : « Nous [je] sommes venus dans un tel état d'extase (*vecd*), que nous avons crié "Dieu !" ... Je ne sais pas comment j'avais ainsi perdu la tête (*daḫi böyle 'aḳlum yavı kılduğum bilmezem*). Je suis resté comme cela, perplexe et émerveillé (*mest ü ḥayrān*), pour quelque temps. J'avais de la difficulté à retrouver mes sens.³⁹ »

Passons maintenant aux récits plus fictifs ou, si on peut le dire ainsi, plus mondains. Dans l'histoire d'Ebū 'Alī Sīnā et de son frère

34. Ebū'l-Hayr-i Rūmî, *Saltuknâme*, İz éd., T411b, T414b ; Akalın éd., v. III, p. 61, 66 ; Aydoğan, « Excerpt from the *Saltuknâme* », p. 118, 121. Il y maints autres exemples où on trouve des termes comme *ta'accüb* ou *tahayyür* : Ebū'l-Hayr-i Rūmî, *Saltuknâme*, İz éd., T64a, 64b, 144b, 145a, 169b, 216b, 217a ; Ebū'l-Hayr-i Rūmî, *Saltuk-nâme*, Akalın éd., v. I, p. 104-105, 106, 246-247, 288, 367, 368 et ailleurs.

35. Enfi Hasan, *Tezkiretü'l-müteahhîrîn*, Tatçı, Yıldız éd., p. 98.

36. İsmâil Hakki Bursevî, *Tamâmü'l-feyz*, Muslu, Namlı éd., p. 173 et facs. 1064. Quand il raconte son rêve à son cheikh, celui-ci répond par un sourire.

37. Ibid., p. 236 et facs. 988.

38. Ibid., p. 238 et facs. 985.

39. Felek éd., *Kitâbü'l-menâmât*, p. 62 (no. 30) ; pour d'autres cas, v. aussi ibid., 190 (n°792), 206 (n°883), 335 (n°1788), 337 (n°1805) et ailleurs.

Ebū'l-Ḥāris, écrite par Medḥī en 1592/3, l'émerveillement est le sentiment le plus habituel face aux actes magiques. Quand les deux frères, grâce à leur connaissance des sciences occultes, s'évadent, le roi reste perplexe (*sergerdān olub, ḥayrete kaldı*⁴⁰), de même que les courtiers de Dakyānūs lorsqu'Ebū 'Alī Sīnā fuit le bourreau⁴¹. Le sentiment d'émerveillement ou de stupéfaction est évident en d'autres occasions : quand le roi de Baghdad est témoin de la magie d'Ebū'l-Ḥāris (*ta'acciüb-künān baḥr-ı ḥayrete daldı*⁴²), quand l'argent produit par le magicien se transforme en papier et que son page redevient une pièce de bois⁴³, quand les remparts de Boukhara disparaissent et réapparaissent⁴⁴, quand un jeune pâtissier se trouve soudain dans le désert⁴⁵, ou quand la fille du sultan se trouve dans la boutique du pâtissier :

« Tandis que le jeune homme était stupéfait de cette apparition, la belle retrouva la raison : elle vit qu'elle se trouvait dans un lieu étrange, qui ne ressemblait pas du tout à son palais. Elle se frotta les yeux et elle vit [à nouveau] le même spectacle. Cette fois elle aperçut le jeune pâtissier, accompagné par un derviche [Ebū 'Alī Sīnā]. La belle fut encore plus stupéfaite... La belle ne put dire un seul mot, à cause de son étonnement et de sa peur extrême (*ḥayretinden ve ziyāde ḥavfindan*)⁴⁶. »

Ce qui est peut-être le plus impressionnant, Ebū 'Alī Sīnā, avant de mourir, donne à son disciple Cālīnos (Galien !) des instructions pour le faire ressusciter. Cālīnos commence et le cadavre se met à revenir à la vie ; il s'étonne (*ḥayrete vardı*) et arrête le processus, de peur que personne ne se souvienne de lui si Ebū 'Alī Sīnā devient immortel⁴⁷.

Dans la version plus « littéraire » des mêmes histoires de Zīyaeddīn Yaḥya, composée en 1629, la situation ne change pas. On est étonné (*ḥayrān*) devant l'évasion des deux frères⁴⁸, la transportation miraculeuse d'un palais à l'autre⁴⁹, d'une boutique dans le désert⁵⁰ etc., la destruction

40. Öztürk, « Türk Tarihinde İbn-i Sînâ Destânları », p. 80-82.

41. Ibid., p. 122.

42. Ibid., p. 84 et p. 155-159.

43. Ibid., p. 123-124.

44. Ibid., p. 152.

45. Ibid., p. 97 et p. 110, 113.

46. Ibid., p. 102.

47. Ibid., p. 160.

48. Şenocak, « İbn Sînâ Hikâyeleri », p. 356.

49. Ibid., p. 362-363.

50. Ibid., p. 376 et p. 388-389.

d'un hammam qui refroidit⁵¹, la disparition soudaine d'un derviche (qui est Ebū 'Alī Sīnā⁵²) ou d'un condamné⁵³, la disparition des courants d'air dans le palais parce qu'Ebū 'Alī Sīnā les a vendus⁵⁴, ou les démonstrations de magie⁵⁵, y compris la résurrection des soldats créés par la magie : « Ceux qui frappés par les épées tombaient sur le sol ne mouraient pas, ils se remettaient debout ; le peuple de la ville resta perplexe (*ḥayrān*), car on n'avait jamais vu quelque chose de pareil (*görülmüş iş değil idi*⁵⁶). »

Et quand le jeune apprenti d'Ebū 'Alī Sīnā, rendu invisible, entre dans un palais et mange le repas servi par les esclaves : « ... elles virent une bouchée s'élever du plat et disparaître. Elles furent étonnées (*ta'accüb*), laissèrent tomber leurs cuillers et s'enfuirent, en disant "il y a là un mystère"⁵⁷. »

Un demi-siècle après, nous voyons la même approche du surnaturel dans l'œuvre monumentale d'Evliya Çelebi (m. après 1684). Evliya ne cesse de rencontrer des derviches mystérieux qui l'assurent de leur assistance ou lui donnent des conseils. Voyons par exemple une de ces apparitions miraculeuses :

« Pendant que nous discussions ainsi des vicissitudes de ce monde, un derviche bektaşī est entré... sans peur ou hésitation... Le pacha et moi-même étions sidérés (*dem-beste ü ḥayrān kaldık*) : comment ce derviche avait-il pu pénétrer dans notre chambre, avec tant de gardes... qui n'auraient pas même permis à un grain de poussière, voire à un oiseau d'y entrer ? Dans notre étonnement (*ta'accüb*), nous avons mis notre doigt sur la bouche⁵⁸... J'ai rassemblé mon courage (*cür'et edüp*) et lui ai demandé : "Mon sultan, d'où apportez-vous des salutations ?"⁵⁹ »

Dans une autre anecdote, Evliya raconte comment un ami de son père a rencontré les armées de la peste, des djinns divisés en bons et méchants :

51. Ibid., p. 401.

52. Ibid., p. 403.

53. Ibid., p. 411-412.

54. Ibid., p. 461-462.

55. Ibid., p. 476-477, 485, 493 et *passim*.

56. Ibid., p. 508.

57. Ibid., p. 408.

58. Sur cette geste v. Shalem, « Amazement » ; Ben-Ami, « Bewitched and Bewildered ».

59. Dankoff, *The Intimate Life*, p. 115-124 ; Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi seyahatnâmesi* : 3. *Kitap*, Kahraman, Dağlı éd., p. 279-282. Le récit se répète ailleurs aussi : Dankoff, *The Intimate Life*, p. 262-263.

la seule réaction émotionnelle est l'étonnement (*ta'accüb*⁶⁰). De même quand il décrit un arbre merveilleux en Égypte, qui semble pousser contre les lois de la nature, chaque voyageur le regarde et, impuissant à comprendre de quelle sorte de merveille il s'agit, met son doigt sur sa bouche et reste stupéfait (*mehhūt u mütehayyir k'alırlar*⁶¹). Et voici comment il décrit ses pensées devant un oracle, une grotte au Soudan qui donne des réponses exactes à toute question : « Alors comment expliquer ces voix et ces bruits et ces instruments ? Et comment peut-il [l'oracle] connaître le nom et les traits de quiconque le consulte ? J'avais perdu la tête (*'aqlım perışān oldu*). Un secret merveilleux et exemplaire de Dieu⁶² ! »

Enfin, on voit souvent l'étonnement dans les *Muḥayyelāt* de Giritli 'Azīz Efendi, écrits en 1796, surtout lorsqu'il suit fidèlement la tradition des contes arabo-persans. Un personnage est « étonné » (*ta'accüb ederek*) par la découverte d'un sceau apparemment sans valeur alors qu'il est caché dans une boîte précieuse⁶³ ; une autre personne est « parfaitement étonnée » (*kemāl-i isti'cāb*) quand Ebū 'Alī Sīnā (emprunté aux histoires bien connues que nous avons déjà examinées comme un symbole du savoir magique) lui promet la naissance d'un enfant grâce à la pilule qu'il lui a donnée⁶⁴. Le jeune Cevad, de la prison où il était enfermé, se trouve soudain face à son maître, Ebū 'Alī Sīnā et « montre sa stupéfaction (*iẓhār-ı hayret*) en disant “Que m'est-il arrivé ?”⁶⁵ ». À son tour, Ebū 'Alī Sīnā est étonné (*mütehayyir*) de se voir miraculeusement transporté au milieu d'un désert – de même (*mehhūt ve hayrān*) quand il est de retour⁶⁶. Et bien sûr, comme dans les histoires d'Ebū 'Alī Sīnā évoquées ci-dessus, les hommes sont stupéfaits (*hayrān*) par les démonstrations de magie⁶⁷, quand par exemple un roi se transforme en vieil homme sous

60. Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi seyahatnâmesi: 4. Kitap*, Dağlı, Kahraman éd., p. 341-342.

61. Evliya Çelebi, *Evliyâ Çelebi seyahatnâmesi, X. Kitap*, Kahraman, Dağlı, Dankoff éd., p. 406 ; Evliya Çelebi, *Ottoman Explorations of the Nile*, Dankoff, Tezcan, Sheridan éd., p. 199.

62. Evliya Çelebi, *Evliyâ Çelebi seyahatnâmesi, X. Kitap*, Kahraman, Dağlı, Dankoff éd., p. 472.

63. Duymaz, *Muḥayyelât Üzerinde*, p. 171 ; Alacatlı, *Muḥayyelât-ı Aziz Efendi*, p. 21.

64. Duymaz, *Muḥayyelât Üzerinde*, p. 209 ; Alacatlı, *Muḥayyelât-ı Aziz Efendi*, p. 79.

65. Duymaz, *Muḥayyelât Üzerinde*, p. 214 ; Alacatlı, *Muḥayyelât-ı Aziz Efendi*, p. 85.

66. Duymaz, *Muḥayyelât Üzerinde*, p. 214, 218 ; Alacatlı, *Muḥayyelât-ı Aziz Efendi*, p. 86, 91.

67. Duymaz, *Muḥayyelât Üzerinde*, p. 226 ; Alacatlı, *Muḥayyelât-ı Aziz Efendi*, p. 104.

les yeux des héros perplexes (*sergerdān*⁶⁸), ou quand le magicien Cevad montre ses secrets à un jeune prince, étonné (*müteḥayyir*) et totalement stupéfait (*ḥayret-i tamām*⁶⁹), ou bien quand un vieillard se transforme en jeune homme devant son épouse stupéfaite (*müteḥayyir*⁷⁰). On voit aussi, bien entendu, des personnes stupéfaites (*müteḥayyir*) non pas devant l'élément surnaturel, mais à la vue de choses étonnantes comme un djinn effrayant qui est terrorisé par un homme⁷¹.

Comme nous l'avons vu précédemment pour la « sérénité », l'émerveillement devant des apparitions surnaturelles n'a pas cessé d'être noté même au XIX^e siècle, au moins en ce qui concerne la littérature vernaculaire et populaire. Ainsi dans une version de l'histoire fameuse d'Ebu Muslim, porte-hache du Khorasan, écrite pour être lue dans des réunions de tendances chiïtes vers 1850, nous lisons : « À ce moment une voix sortit de la hache. Les Kharidjites en l'entendant furent stupéfaits » ; peu après, un chef « kharidjite » se trouva confronté à une sorte de miracle (des Alevis assiégés qui mouraient d'inanition lui montrent de la nourriture, apportée clandestinement par la sœur d'Ebu Muslim) et « fut stupéfait⁷² ».

*

Il semble que vers la seconde moitié du XVI^e siècle l'émerveillement ou la perplexité commencent à céder la place à la peur. Déjà dans le *Saltuknāme*, vers 1480, Ebū'l-Hayr utilise le terme *mütevehhim*, « qui craint quelque chose » : le héros est ainsi saisi par la crainte devant un monstre en train de mourir sous ses flèches, mais aussi devant une foule d'anges louant Dieu. Les anges lui disent : « N'aie pas peur de nous (*korḳma*)... Les anges et les saints ne te feront pas de mal ; mais crains

68. Duymaz, *Muhayyelât Üzerinde*, p. 262 ; Alacatlı, *Muhayyelât-ı Aziz Efendi*, p. 159.

69. Duymaz, *Muhayyelât Üzerinde*, p. 272-273 ; Alacatlı, *Muhayyelât-ı Aziz Efendi*, p. 173-174. Cf. aussi Duymaz, *Muhayyelât Üzerinde*, p. 276 ; Alacatlı, *Muhayyelât-ı Aziz Efendi*, p. 179.

70. Duymaz, *Muhayyelât Üzerinde*, p. 296 ; Alacatlı, *Muhayyelât-ı Aziz Efendi*, p. 208.

71. Duymaz, *Muhayyelât Üzerinde*, p. 174 ; Alacatlı, *Muhayyelât-ı Aziz Efendi*, p. 25. V. aussi Duymaz, p. 190 ; Alacatlı, p. 50.

72. Mattei, *Une Épopée d'Eba Muslim*, p. 119, 122.

les diables, les bêtes et l'homme (*saña melâikeden ve rahmâniden zarar olmaz ammâ şeyâtinden ve hayvâniden ve insândan kork*)⁷³. »

Dans l'histoire d'Ebû 'Alî Sînâ, telle qu'elle est racontée par Ḥasan Medhî en 1592/3, les paysans le prennent lui et son frère Ebû'l-Ḥaris pour deux sorciers fameux et les amènent pleins de peur (*havf ve haşyet*) à leur roi ; un autre roi éprouve de la peur devant des tours de magie d'Ebû 'Alî Sînâ⁷⁴. À vrai dire, même si la peur semble être l'émotion dominante face à la magie, il s'agit plutôt de la peur devant sa capacité de nuisance, et non devant le préternaturel en soi ; par exemple, les rois du monde ont peur de la magie de Dakyânūs, un roi aux pouvoirs magiques extraordinaires, et Dakyânūs à son tour a peur d'Ebû 'Alî Sînâ⁷⁵. On peut faire la même remarque pour la version de Zīyaeddīn Yaḥya (1629) : la peur n'est pas totalement absente, mais il s'agit toujours de la peur de choses terrifiantes par essence (des dragons, des animaux sauvages...) et non du surnaturel ou de l'inexplicable. Autrement dit, on a peur de ce qui peut produire du mal, mais pas d'une chose étrange, extraordinaire ou mystérieuse⁷⁶.

Cependant, dans les histoires de Cinānî (m. 1595) qui proviennent de la même période et qui peuvent être décrites comme un exemple précurseur d'une tradition réaliste dans la littérature ottomane (réaliste, pour ce qui est des lieux et des circonstances, ainsi que des dialogues), c'est la peur qui est le sentiment le plus souvent (si non exclusivement) éprouvé devant des apparitions ou des événements surnaturels. Quelqu'un attend son ami pour une visite nocturne au hammam de Bursa : son ami frappe à la porte, ils commencent à marcher et le narrateur se rend compte avec

73. Ebû'l-Hayr-i Rûmî, *Saltuknâme*, İz éd., T183a (monstre), 74a (anges) ; Ebû'l-Hayr-i Rûmî, *Saltuk-nâme*, Akalın éd., v. I, p. 310, 120. Dans les dictionnaires du XIX^e siècle le terme *mîtevehhim* a le sens de celui qui fait des conjectures et donc qui se doute de quelque chose ; Meninski, en 1680, donne la nuance de peur (pour le mot *vehm*, col. 5419 : *wehme wardy, düştü ; korkty : suspicionem concepit... habbe paura*. On notera pourtant que pour *tevehhüm* il donne seulement les sens de l'imagination et la suspicion : col. 1481). En tout cas, le contexte ici (surtout dans la scène des anges et le dialogue qui suit) rend clair qu'il s'agit de la peur.

74. Öztürk, « Türk Tarihinde İbn-i Sînâ Destânları », p. 116-117.

75. Öztürk, « Türk Tarihinde İbn-i Sînâ Destânları », p. 120-121 ; cf. aussi *ibid.*, p. 148.

76. Par exemple Şenocak, « İbn Sînâ Hikâyeleri », p. 491. Du même, nous voyons dans *Tezkiretü'l-müteahhirîn* d'Enfî Hasan (Tatçı, Yıldız éd., p. 137) qu'un prêcheur, qu'un saint fou soulève en l'air, ne rend pas justice à sa sainteté (comme la plupart des spectateurs) mais a seulement peur. Pour un autre exemple plus ancien, v. Gölpinarlı, *Vilâyet-nâme*, p. 58.

peur (*ğāyet havf edüp... havfdan mütehayyir oldum*) que l'ombre de son compagnon est longue comme un minaret, ensuite que sa taille est très courte. Il attribue ses hallucinations au hachich (*beng*), mais comme ces phénomènes persistent, il comprend qu'il a affaire à des tours joués par des djinns (*ervāḥ-i ḥabīse*⁷⁷). Cette expérience le rend malade pendant des jours. De même, quand un homme de Trébizonde rencontre des djinns aux formes diverses pendant une marche nocturne : « je suis arrivé chez moi, j'ai frappé à la porte, je suis descendu de mon cheval ; j'avais perdu la tête (*'aḵlum zā'il olmuş*), je suis resté au lit presque deux mois, je me suis efforcé de reprendre mes esprits⁷⁸ ». Dans une autre histoire qui a lieu à Nevrekop, des djinns jettent des pierres sur une maison. Pendant l'inspection du juge, une pierre brise la fenêtre : « nous avons été terrifiés (*bize külli dehşet vèriüp*) et pour quelque temps nous ne pouvions même pas nous parler⁷⁹ ». Enfin, le héros d'une autre histoire, de retour chez lui d'une taverne à Ankara, voit un djinn connu ; son ivresse le préserve de la peur (*mestānelik kuvvetiyle havf etmeyüp*⁸⁰).

Comme nous l'avons vu ci-dessus, dans le troisième quart du XVII^e siècle Evliya Çelebi, qui d'ailleurs pourrait être classé parmi les auteurs réalistes, dans la même veine que Cinānī, ne cache pas son émerveillement face au surnaturel ; la peur n'apparaît que devant des choses terrifiantes par essence, comme nous l'avons déjà observé en ce qui concerne les histoires d'Ebū 'Alī Sīnā. Même quand Evliya décrit la bataille entre les sorciers-vampires (*obur*) abkhazes et circassiens, dont il nous assure avoir été un témoin oculaire, les expressions de peur ne sont pas vraiment dominantes ; il y a la stupéfaction (*ḥayret*), bien sûr, il y a aussi la terreur et l'effroi (*ḥafv, dehşet*) mais ils sont surtout exprimés à l'encontre des choses effrayantes par elles-mêmes (des objets tombant du ciel, des bruits terribles), mais non face à la présence des forces surnaturelles⁸¹. D'une façon similaire, Evliya éprouve de la peur devant un monstre (*dīv ḡul-i beyābān*) qui lui est apparu une nuit dans le

77. Cinānī, *Bedāyīü'l-āsār*, Ünlü éd., II, p. 71-72. Le terme *ervāḥ-i ḥabīse*, « âmes méchantes », est souvent ambigu (v. Sariyannis, « The Dead, the Spirits, and the Living », p. 378-381), mais ici il s'agit clairement des djinns.

78. Cinānī, *Bedāyīü'l-āsār*, Ünlü éd., II, p. 75 ; v. aussi *ibid.*, p. 107-109 et ailleurs.

79. *Ibid.*, p. 97-102.

80. *Ibid.*, p. 102-105.

81. Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi seyahatnâmesi: 7. Kitap*, Dağlı, Kahraman, Dankoff éd., p. 279-280 ; Bacqué-Grammont, « Evliya Çelebi Seyahatnâmesi'nde büyü », p. 87-90 ; Sariyannis, « Of Ottoman Ghosts, Vampires and Sorcerers », p. 197-199 ; Yaşar, « Evliya Çelebi in the Circassian Lands ».

cimetière juif de Hasköy⁸² ; et quand il est témoin d'une sorcière bulgare se transformant en poule, il nous dit que « cette nuit et jusqu'au matin mon nez n'a point cessé de saigner, en raison soit de ma peur, soit du mouvement du sang (*havfimden mi yâhüd kan hareketinden mi*)⁸³ ». Une exception serait peut-être la réaction devant des statues de lions et de dragons gigantesques, près d'Assouan, qui sont « étranges » et qui font perdre la tête à ceux qui les voient (*havf êdiip dehşet alur... göreniñ 'aklı çâk olur*). Cependant, ajoute Evliya, « l'homme est une créature douée de raison (*zî-'akıl*) et même s'il en a peur il peut se dominer et regarder ces statues terrifiantes ; mais nos chevaux ont perdu la tête en les voyant⁸⁴. »

En général, cependant, la littérature de la tradition réaliste semble mettre un accent tout particulier sur la peur comme sentiment principal vis-à-vis du surnaturel. Dans un récit romanesque qui date de la fin du XVII^e siècle, un groupe de guerriers qui, ayant fait des prisonniers chrétiens après une incursion dans les territoires hongrois, rencontrent les fameux quarante saints :

« J'ai pu discerner au clair de la lune un grand cercle d'hommes, là où la vallée finissait et où la forêt était la plus dense. Dans la nuit, leurs ombres semblaient énormes et effrayantes (*sâyeleri gâyet 'azîm ve mehâbet üzre görinür*). Lorsque je les ai vus, nous nous sommes levés et nous nous sommes réveillés, nous montrant l'un à l'autre les hommes dans ce cercle terrifiant (*halka-i mühûbe*). Nous étions tous stupéfaits et effrayés (*cümlemüz hayret ü dehşetde*).⁸⁵ »

Ensuite, le groupe envoie quelques jeunes hommes vers les étrangers mystérieux (décrits aussi comme « apparitions », *hayâl*) ; les envoyés reviennent « délivrés de la peur et de la terreur » (*ra'b u hirâsdan halâş bulduk*) et décrivent les étrangers ainsi :

« Nous les avons encerclés maintes fois, mais ils n'ont pas paru nous avoir aperçus, et n'ont pas non plus permis la conversation. Ils inspiraient une telle crainte (*mehâbet*) qu'on ne pourrait pas les regarder comme des

82. Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi seyahatnâmesi: 1. Kitap*, Dankoff, Kahraman, Dağlı éd., p. 204 ; cf. Özizmirli, « Fear in Evliya Çelebi's *Seyahatnâme* », p. 42-43.

83. Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi seyahatnâmesi: 3. Kitap*, Kahraman, Dağlı éd., p. 210 ; cf. Özizmirli, « Fear in Evliya Çelebi's *Seyahatnâme* », p. 44 ; Ben-Ami, « Wonder in Early Modern Ottoman Society ».

84. Evliya Çelebi, *Evliyâ Çelebi seyahatnâmesi, X. Kitap*, Kahraman, Dağlı, Dankoff éd., p. 435 ; Evliya Çelebi, *Ottoman Explorations of the Nile*, Dankoff, Tezcan, Sheridan éd., p. 240-241.

85. Ambros, Schmidt, « A Cossack », p. 315.

mortels. Ils ont la grâce de l'islam, ils sont composés de l'essence de l'islam, et on peut respirer le parfum de musc et d'ambre gris dans leur haleine⁸⁶. »

Finalement, quand les deux groupes se rencontrent, les guerriers sont encore stupéfaits, et c'est toujours la terreur qui est le sentiment dominant : « Nous leur avons rendu leurs saluts ; mais en fait il y avait un tel effroi (*mehābet*) que la face de celui qui nous aurait vus se serait brisée (de terreur)... Aucun d'entre nous n'osait poser même une question ! »

Un siècle plus tard, on peut remarquer que les *Muḥayyelāt* d'Azīz Efendi, en 1796, sont dominés par ce sentiment. Bien que, comme on a vu ci-dessus, l'émerveillement ne soit pas absent, la peur ou même la terreur devant le surnaturel est présente plus que jamais. On y trouvera plusieurs cas de peur (*ḥaṣyet*, *ḥavf* ve *ḥaṭar*) devant des choses miraculeuses, comme par exemple l'apparition soudaine d'un palais⁸⁷ ; un des héros, qui se trouve miraculeusement dans un palais, doit ôter la peur et la terreur (*def-i vaḥšet* ve *ref-i ḥaṣyet*) de son cœur⁸⁸ ; la peur (*vaḥšet-i tamām*) est l'émotion dominante dans d'autres scènes semblables⁸⁹. Nous pouvons multiplier les exemples : le magicien transporte ses amis à son palais et leur dit : « Je sais que vous croyez que ce que vous voyez n'est que sorcellerie... et que votre cœur est plein de peur⁹⁰ » ; dans une histoire de sosies ensorcelés, le roi demande à sa concubine (apparue alors qu'il se trouvait au lit avec son sosie) : « Qui es-tu toi qui viens, si impunément sous les traits mon épouse et nous terrorises ? (*tahvīf ediyorsuñ*⁹¹) » ; un autre héros trouve un palais superbe dans un lieu entièrement désert où il rencontre un vieux derviche qui évacue sa peur (*vaḥšetimi def eyledi*) avec ses caresses⁹², tandis qu'un autre arrive à dissiper l'effroi et l'épouvante qui lui serrent le cœur (*kalbinden ḥavf*

86. Ibid., p. 316.

87. Duymaz, *Muḥayyelât Üzerinde*, p. 206 ; Alacatlı, *Muḥayyelât-ı Aziz Efendi*, p. 75.

88. Duymaz, *Muḥayyelât Üzerinde*, p. 211 ; Alacatlı, *Muḥayyelât-ı Aziz Efendi*, p. 81.

89. Duymaz, *Muḥayyelât Üzerinde*, p. 257 ; Alacatlı, *Muḥayyelât-ı Aziz Efendi*, p. 151.

90. Duymaz, *Muḥayyelât Üzerinde*, p. 228 ; Alacatlı, *Muḥayyelât-ı Aziz Efendi*, p. 108.

91. Duymaz, *Muḥayyelât Üzerinde*, p. 261 ; Alacatlı, *Muḥayyelât-ı Aziz Efendi*, p. 156.

92. Duymaz, *Muḥayyelât Üzerinde*, p. 287 ; Alacatlı, *Muḥayyelât-ı Aziz Efendi*, p. 196.

ve *haşyete izāle*) quand il comprend que les monstres qu'il voit sont le résultat des miracles d'un cheikh⁹³.

Continuons : à la fin du livre, le fils voit une scène se dérouler dans la poitrine de son père ; il comprend qu'il s'agit d'un miracle (*kerāmet*) et n'en a pas peur (*halecān irās etmeyip*⁹⁴). Dans l'histoire du cheval magique en ébène, inspirée des *Mille et une nuits*, un Indien rencontre un vieillard qui lui dit : « Mon frère, j'ai quelque chose à te dire. Mais n'aie pas peur. Penses-y bien. Moi, je ne suis pas un homme : je suis une entité spirituelle (*ben benī-ādem degilim: rūhānīyim* ; il s'agit d'un djinn). »

Et après avoir vu que l'Indien ne montre pas de peur (*bende eser-i haşyet yokdur*), le vieillard lui montre le cheval⁹⁵. Plus tard, le protagoniste est fait prisonnier des djinns et se présente plein de peur et d'anxiété (*mehābet-i dīvān ve havf ve halecān*⁹⁶). Pour finir, 'Azīz Efendi nous donne aussi une rare description de l'Au-Delà, quand une princesse morte retourne à la vie et décrit ce qui s'est passé :

« Quand l'oiseau de mon âme fut libéré de la cage de mon corps, je me suis trouvée dans un lieu étrange indescriptible (*vasfī ġayr-ı mümkin bir 'acā'ib maḥalde*). Avant même qu'une minute ne s'achève, une voix vint de l'Au-Delà (*ġāybden*) : "Ma fille, on te demande là-dehors." Lorsque je fis un mouvement pour sortir, j'ouvris les yeux et vis un personnage illustre, de taille moyenne et beau, tenant un poignard ensanglanté dans sa main. Pourtant, mon cœur n'eut pas peur de lui (*kalbime aşla ondan havf gelmeyip*)⁹⁷. »

En effet, ce n'est personne d'autre qu'Ali, le gendre du Prophète : il est venu sauver la princesse à cause d'un acte pieux de son amant, qui l'avait auparavant tuée par accident⁹⁸.

*

Il n'est pas facile d'arriver à des conclusions à partir de cet échantillon limité d'exemples. Cependant, si on considère que ceux-ci sont représentatifs, on peut faire quelques remarques intéressantes. L'attitude que

93. Duymaz, *Muhayyelât Üzerinde*, p. 323 ; Alacatlı, *Muhayyelât-ı Aziz Efendi*, p. 250.

94. Duymaz, *Muhayyelât Üzerinde*, p. 322 ; Alacatlı, *Muhayyelât-ı Aziz Efendi*, p. 248.

95. Duymaz, *Muhayyelât Üzerinde*, p. 196-197 ; Alacatlı, *Muhayyelât-ı Aziz Efendi*, p. 60.

96. Duymaz, *Muhayyelât Üzerinde*, p. 205 ; Alacatlı, *Muhayyelât-ı Aziz Efendi*, p. 74.

97. Ibid.

98. Duymaz, *Muhayyelât Üzerinde*, p. 270 ; Alacatlı, *Muhayyelât-ı Aziz Efendi*, p. 170.

nous avons nommée « sérénité » se rencontre d'habitude dans des textes hagiographiques et surtout d'une période assez ancienne, et elle peut souvent être attribuée comme nous l'avons vu aux techniques narratives de ces textes : il s'agit d'un silence plutôt que d'une absence d'émotion : on ne décrit pas l'émotion provoquée par le miracle (pas plus que celle provoquée par la mort, le malheur ou l'injustice), mais cela ne signifie pas nécessairement que les héros restent indifférents et n'éprouvent pas une émotion quelconque. D'autre part, la façon très naturelle avec laquelle les personnages décrits dans ces récits semblent accueillir les apparitions surnaturelles montre, à un certain degré, combien on vivait à cette époque dans un monde merveilleux, enchanté, magique ; pour un fidèle, un miracle ne serait qu'une preuve supplémentaire de faits bien connus (l'existence de Dieu, la sainteté d'un cheikh), tandis que pour les infidèles le miracle serait immédiatement une raison suffisante pour se convertir.

Lorsqu'on commence à être plus éloquent à propos des émotions, dans des textes de la période dite « classique », du xvi^e et de la première moitié du xvii^e siècle, ainsi que dans les biographies soufies du xvii^e et même du xviii^e siècle, le sentiment qui domine est l'émerveillement ou l'étonnement, tel qu'il est décrit dans la partie introductive de notre article. Le surnaturel (ou, en tout cas, l'inexplicable) est alors un élément qui, bien qu'il ne soit pas fréquemment présent dans la vie quotidienne, est accepté comme prévisible et attendu : que ce soit des esprits et des djinns, l'intervention divine, ou encore la magie humaine, on sait bien que le surnaturel existe et qu'il peut se présenter, et dans ce cas l'homme n'a qu'à l'accepter et en tirer le meilleur parti. La perplexité, en fait, est une manière d'intégrer les expériences extraordinaires ou anormales dans le monde connu, puisqu'elle les considère comme un spécimen de la majesté divine dont l'homme fait aussi partie intégrante. Donc, un surnaturel « apprivoisé », peut-être pas autant que dans les *menākībnāme* du soufisme rural du xv^e siècle mais en tout cas apprivoisable, un surnaturel avec lequel l'homme est capable de s'entendre : voici l'image que ces descriptions laissent apparaître.

Pourtant, on peut remarquer la fréquence croissante de la peur face au surnaturel à partir de la fin du xvi^e siècle et surtout dans ce que nous avons décrit comme la tradition réaliste de la littérature ottomane. Ce développement arrive peut-être à son point culminant dans les *Muḥayyelāt* d'Azīz Efendi, et là cet apogée est encore plus important puisqu'il s'agit d'un récit fantastique malgré ses dialogues et sa structure quasi modernes.

Bien entendu, comme toutes les émotions, la peur aussi a non seulement son développement historique, mais ses nuances qui sont des formes différentes de ce sentiment⁹⁹. Comme nous l'avons déjà noté, il y a la peur panique, la peur devant un danger imminent qui présente une menace réelle, tel un monstre ou un dragon ; il y a aussi la crainte révérencielle, l'effroi faisant perdre nos moyens devant la divinité, la majesté royale, la force majeure, l'inconnu. Des exemples donnés ci-dessus, nous pouvons constater que cette deuxième sorte de peur serait devenue l'émotion dominante vers la fin du XVII^e siècle : dans les textes plus précoces, on éprouve de la peur surtout devant des créatures surnaturelles mais aussi terrifiantes (sauf les anges du *Saltuknâme*), tandis que d'après nos références au récit des guerriers et des quarante saints la peur n'est provoquée par rien de dangereux : c'est l'inconnu, l'inexplicable, le merveilleux qui suscite la crainte.

Or, on éprouve d'une telle peur devant une chose qui n'appartient pas à ce monde : la sorcière d'Evliya ne le menace pas, et pourtant il ne rechigne pas à noter sa peur dans un des très rares cas où il le fait ; de même, les guerriers de l'histoire anonyme ressentent de l'effroi devant des personnes dont la sainteté ne fait pas de doute pour eux, tout en étant sûrs que leur mission est bien sainte aussi. Pouvons-nous attribuer ce changement à un bannissement du surnaturel, précédemment domestiqué ou au moins apprivoisable, de la vie quotidienne ? Rappelons-nous les cas où quelqu'un dissipe la peur lorsqu'il (ou elle) comprend que l'événement extraordinaire n'est qu'une manifestation gracieuse de sainteté ou d'intervention divine. Ainsi, dans la biographie d'İsâ Mevdüddin Akhisarî (m. 1531), nous lisons qu'un cheikh ne doit pas faire peur à son apprenti, si celui-ci voit des visions fantastiques (*hevâ-i hayâliyye* ; qui ne sont pas des visions divines « authentiques ») en les attribuant aux méfaits de djinns¹⁰⁰. Un autre exemple intéressant et beaucoup plus tardif se trouve dans la biographie d'un derviche *halvetî* exécuté à Candie en 1757 : selon l'auteur, qui écrit au début du XIX^e siècle, après son exécution le derviche apparut devant un chrétien ; au début, ce dernier fut terrifié (*'aklı gıdı*), tandis qu'après que le saint l'eut rassuré (*havf etme*)

99. Pour la peur dans le contexte de l'histoire des émotions, v. Naphy, Roberts, *Fear in Early Modern Society* ; Özizmirli, « Fear in Evliya Çelebi's *Seyahatnâme* », p. 13-21.

100. İlyas ibn İsâ, *Akhisarlı Şeyh İsâ menâkıbnâmesi*, Küçük et Muslu éd., p. 62. D'autre part, İsmâ'il Hakkı Bursevî raconte qu'après la mort de son cheikh, il l'a vu dans un rêve ; il s'est réveillé « dans un état de terreur et de peur » (*fazi'an mar'uban*) : *Tamâmü'l-feyz*, Muslu et Namlı éd., p. 347 et facs. 849.

et fut parti, il demeura stupéfait en se demandant s'il s'agissait d'un rêve (*bu hayāl midir ya dūş*¹⁰¹). On n'a pas à avoir peur devant un miracle (pourvu qu'on soit un bon musulman qui n'a rien à craindre de Dieu), mais on aura bien peur devant une apparition ou un acte inexplicable, qui ne se conforme pas aux normes de la nature. On peut dire que la peur est une réaction très justifiée si on a commencé à envisager le concept des lois naturelles, plutôt qu'un monde dans lequel on peut s'attendre à n'importe quoi ; autrement dit, si on a commencé à voir le monde comme le domaine des forces naturelles plutôt que celui de la force surnaturelle.

Bien que, comme nous l'avons déjà noté, le corpus de sources étudié soit assez réduit, cette conclusion corrobore les remarques que nous avons faites récemment à partir d'une approche différente¹⁰². Il faudrait bien sûr distinguer les audiences et les auteurs en fonction de leurs origines et de leurs objectifs : nous avons déjà remarqué que, si la peur comme sentiment prépondérant apparaît assez tôt dans la littérature que nous avons nommée réaliste, la situation semble différente en ce qui concerne des textes d'orientation soufie. Nous pouvons nous demander si un processus de « désenchantement du monde » coexistait avec des milieux toujours « enchantés », ou si et comment ces deux processus se trouvaient en interaction. Nous ne devons pas non plus considérer toute tendance soufie comme « enchantée » : on pourrait attendre des attitudes différentes selon qu'un auteur donné provienne d'un milieu soit *naşbendī*, avec son insistance sur le rôle du libre arbitre et la piété, soit *ḥalvetī*, avec sa prétention au contact privilégié avec le surnaturel, soit illuminatiste/*işrakī*, combinant le savoir révélateur et hermétique avec la science rationnelle¹⁰³. On pourrait envisager une étude de ces différents groupes comme autant de « communautés émotionnelles », pour reprendre la formule de Barbara H. Rosenwein¹⁰⁴.

101. Tatçı, Kurnaz, Aydemir, *Giritli Salacıoğlu Mustafa*, p. 112-113 ; sur ce cas, cf. Clayer, Popović, « Les réseaux soufis », p. 217 ; Sariyannis, « The Dead, the Spirits, and the Living », p. 382.

102. Sariyannis, *Perceptions ottomanes*, p. 81-100; Id., « The Limits of Going Global ».

103. Bruckmayr, « The Particular Will » ; Kurz, *Ways to Heaven*, p. 206-215 ; Arıcı, « Illuminationist Circle » ; Sariyannis, « Knowledge and Control of the Future », p. 83-84. Pour des tendances matérialistes v. Sariyannis, *Perceptions ottomanes*, p. 97-100.

104. Rosenwein, « Émotions en politique » ; Ead., *Emotional Communities*.

En tout cas, il reste encore beaucoup à chercher sur cette piste. Il conviendra d'abord de multiplier les sources consultées¹⁰⁵. En outre, on peut conjecturer qu'un examen systématique de la littérature ottomane, surtout si on utilise des méthodes des humanités numériques pour compter les apparitions des mots comme *ta'accüb*, *hayret*, *havf* ou *dehşet* et les changements de leur fréquence, peut nous donner une image beaucoup plus complète. D'autant plus utile serait une analyse de ces mots du point de vue de l'histoire conceptuelle, dans la mesure notamment où des termes comme *hayret* ou *dehşet* ont eu des sens particuliers dans le contexte du soufisme¹⁰⁶ ; on verra par exemple le sultan Murad III se demander ce que c'est que d'être « stupéfait » (*hayrân*), en remarquant que « la stupeur est un état de la raison ; ceux qui sont en extase ne sont pas stupéfaits » (*hayret 'aql işidür, meczüb olanlar hayrân degüller*¹⁰⁷). En fait, notre analyse appartient à l'histoire intellectuelle plutôt qu'à l'histoire des émotions : nous avons tacitement supposé que ces termes avaient correspondu aux mêmes sentiments pendant plus de quatre siècles. Or, ce qu'on décrirait comme « perplexité » ou « effroi » pourrait avoir un contenu émotionnel assez différent selon le cas, la période, ou le milieu socio-culturel. Nous avons le droit d'espérer que le développement de l'histoire des émotions ottomanes nous permettra d'arriver à de nouvelles conclusions dans un futur proche.

BIBLIOGRAPHIE

Abdal Mûsâ velâyetnâmesi, Güzel (Abdürrahman) éd., Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1999.

Alacathı (Hüseyin), *Muhayyelât-ı Aziz Efendi*, Istanbul, Akçağ Yayınları, 1999.

Ambros (Edith Gülçin), « Dilsel ve Kurgusal Ögelerle Ahlakî Önerilerin Vurgulanmasına XVI. Yüzyıldan Bir Örnek: Mensur *Şîr-i Dilîr Bâ-Mîhr-i*

105. On peut proposer déjà des textes comme : *Ferec ba'de's-şidde*, la collection bien connue des contes ; les versions et copies différentes de *Hamzanâme* ; des collections des histoires comme celles étudiées par Ambros et Schmidt, « A Cossack » ; les grands *mesnevîs* romanesques comme par exemple le *Hamse* de Nev'izâde Atâ'î, ainsi que les romans en prose comme *Şîr-i dilîr bâ-Mîhr-i Münîr* de Medhî (l'auteur de l'histoire d'Ebû 'Alî Sînâ) ; des ouvrages géographiques et peut-être historiques ; les collections des anecdotes comme par exemple celle de Lâmi'izâde ; les nombreux *menâkıbnâme* d'origine urbaine ou rurale ; les peu nombreuses histoires des *meddâh* qui sont cataloguées comme manuscrit ; etc.

106. Par exemple v. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, p. 210, 338.

107. Felek éd., *Kitâbü'l-menâmât*, p. 333 (n°1775).

- Münir Hikâyesi* », in İsen (Mustafa) éd., *Klasik Edebiyatımızın Dili (Bildiriler)*, Ankara, Atatürk Kültür Merkezi, 2017, p. 245-260.
- Ambros (Edith Gülçin), « Emotivity as a Stylistic Marker in Ottoman Lyric Poetry of the 15th and 16th Centuries », in Czygan (Christiane), Conermann (Stephan) éd., *An Iridescent Device: Premodern Ottoman Poetry*, Bonn, Bonn University Press, 2018, p. 33-48.
- Ambros (Edith Gülçin), Schmidt (Jan), « A Cossack Adopted by the Forty Saints: An Original Ottoman Story in the Leiden University Library », in Kermeli (Eugenia), Özel (Oktay) éd., *The Ottoman Empire: Myths, Realities, and 'Black Holes'*, Istanbul, Isis, 2006, p. 297-324.
- Andrews (Walter G.), « Ottoman Love: Preface to a Theory of Emotional Ecology », in Liliequist (Jonas) éd., *History of Emotions, 1200-1800*, Londres, Routledge, 2012, p. 21-47.
- ARICI (Mustakim), « Is it Possible to Speak of an Illuminationist Circle in the Ottoman Scholarly World? An Analysis of the Ottoman Scholarly Conception of Illuminationism », *Nazariyat* 4/3 (2018), p. 1-48.
- Ateş (Ahmed), « Türk Halk Hikâyelerinde İbn Sînâ », *Türkiyat Mecmuası* 11 (1954), p. 34-40 et 12 (1955), p. 265-275.
- Aydoğan (Zeynep), « *Gâzîs* and *Câdûs* at the Margins: Conversion at the Point of Sword and Enchantment », *Aca'ib: Occasional Papers on the Ottoman Perceptions of the Supernatural* 1 (2020), p. 29-48.
- Aydoğan (Zeynep), « Excerpt from the *Saltuknâme*: On Magic and Worship in the Four Marvelous Islands beyond the Indian Ocean », *Aca'ib: Occasional Papers on the Ottoman Perceptions of the Supernatural* 1 (2020), p. 117-122.
- Bacqué-Grammont (Jean-Louis), « Evliya Çelebi Seyahatnâmesi'nde büyü », in Tezcan (Nuri) éd., *Çağının sıradışı yazarı Evliya Çelebi*, Istanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2009, p. 87-90.
- Ben-Ami (Ido), « Wonder in Early Modern Ottoman Society: A Case Study in the History of Emotions », *History Compass* 17/7 (2019). <https://doi.org/10.1111/hic3.12578>
- Ben-Ami (Ido), « Bewitched and Bewildered: Wonder in Early Modern Ottoman Society », exposé non-publié lu à la conférence « Nature and the Supernatural in Ottoman Culture », Istanbul, 14-15 décembre 2019.
- Berlekamp (Persis), *Wonder, Image and Cosmos in Medieval Islam*, New Haven, Yale University Press, 2011.
- Borromeo (Elisabetta), Vatin (Nicolas) éd., *Les Ottomans par eux-mêmes*, Paris, Les Belles Lettres, 2020.
- Bruckmayr (Philipp), « The Particular Will (*al-irâdât al-juziyya*): Excavations Regarding a Latecomer in Kalâm Terminology on Human Agency and its Position in Naqshbandi Discourse », *European Journal of Turkish Studies* 13 (2011). <https://doi.org/10.4000/ejts.4601>
- Cebecioğlu (Ethem), *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara, Rehber, 1997.
- Cinânî, *Cinânî: Bedâyiü'l-âsâr*, Ünlü (Osman) éd., 2 vol., Harvard, Department of Near Eastern Languages and Literatures, Harvard University, 2009.

- Clayer (Nathalie), Popović (Alexandre), « Les réseaux soufis dans la Crète ottomane », in Anastasopoulos (Antonis) éd., *The Eastern Mediterranean under Ottoman Rule: Crete, 1645-1840. Halcyon Days in Crete VI. A Symposium Held in Rethymno, 13-15 January 2006*, Rethymno, Crete University Press, 2008, p. 211-230.
- Coşkun (Feray), « Working Paper: 'Ajā'ib wa Gharā'ib in the Early Ottoman Cosmographies », *Aca'ib: Occasional Papers on the Ottoman Perceptions of the Supernatural* 1 (2020), p. 85-104.
- Dankoff (Robert), *The Intimate Life of an Ottoman Statesman, Melek Ahmed Pasha (1588-1662) as Portrayed in Evliya Çelebi's Book of Travels (Seyahat-name)*, Albany, SUNY Press, 1991.
- Dankoff (Robert), *An Ottoman Mentality: The World of Evliya Çelebi*, Leyde, Brill, 2006.
- Ducène (Jean-Charles), « Les encyclopédies et les sciences naturelles dans le monde arabe médiéval (XI^e-XIV^e siècle) », in Zucker (Arnaud) éd., *Encyclopédie : formes de l'ambition encyclopédique dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2013, p. 201-212.
- Duymaz (Recep), *Muhayyelât Üzerinde Bir İnceleme*, İstanbul, Arma Yayınları 1999.
- Ebü'l-Hayr-i Rûmî, *Saltuknâme*, İz (Fahir) éd., Harvard, Department of Near Eastern Languages and Literatures, Harvard University, 1986.
- Ebü'l Hayr-i Rûmî, *Saltuk-nâme*, Akalın (Şükrü Haluk) éd., 3 vol., Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1990.
- Enfî Hasan Hulûs Halvetî, "Tezkiretü'l-müteahhirîn" : XVI.-XVIII. asırlarda İstanbul velileri ve delileri, Tatçı (Mustafa), Yıldız (Musa) éd., İstanbul, MVT Yayıncılık, 2007.
- Esmer (Tolga), « The Confessions of an Ottoman "Irregular": Self-Representation and Ottoman Interpretive Communities in the Nineteenth Century », *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies* 44 (2014), p. 313-340.
- Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi seyahatnâmesi: Topkapı Sarayı Bağdat 304 yazmasının transkripsiyonu – dizini. 1. Kitap*, Dankoff (Robert), Kahraman (Seyit Ali), Dağlı (Yücel) éd., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2011.
- Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi seyahatnâmesi: Topkapı Sarayı Bağdat 305 yazmasının transkripsiyonu – dizini. 3. Kitap*, Kahraman (Seyit Ali), Dağlı (Yücel) éd., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1999.
- Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi seyahatnâmesi: Topkapı Sarayı Bağdat 305 yazmasının transkripsiyonu – dizini. 4. Kitap*, Dağlı (Yücel), Kahraman (Seyit Ali) éd., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2000.
- Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi seyahatnâmesi: Topkapı Sarayı Bağdat 305 yazmasının transkripsiyonu – dizini. 7. Kitap*, Dağlı (Yücel), Kahraman (Seyit Ali), Dankoff (Robert) éd., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2009.
- Evliya Çelebi, *Evliyâ Çelebi seyahatnâmesi, X. Kitap: Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 306, Süleymaniye Kütüphanesi Pertev Paşa 462, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Beşir Ağa 452 numaralı yazmalarının mukayeseli transkripsiyonu – dizini*, Kahraman (Seyit Ali), Dağlı (Yücel), Dankoff (Robert) éd., İstanbul, Yapı Kredi, 2007.

- Evliya Çelebi, *Ottoman Explorations of the Nile: Evliya Çelebi's 'Matchless Pearl these Reports of the Nile' map and his accounts of the Nile and the Horn of Africa in The Book of Travels*, Dankoff (Robert), Tezcan (Nuran), Sheridan (Michael D.) éd., Londres, Gingko, 2018.
- Fahd (Toufic), « Le merveilleux dans la faune, la flore et les minéraux », in *L'Étrange et le merveilleux dans l'Islam médiéval. Actes du colloque tenu au Collège de France à Paris, en mars 1974*, Paris, Association pour l'Avancement des Études Islamiques – Centre de littérature et de linguistique arabes du CNRS – Institut du Monde arabe, 1978, p. 117-165.
- Felek (Özgen) éd., *Kitâbü'l-menâmât: Sultan III. Murad'ın rüya mektupları*, Istanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014.
- Gölpınarlı (Abdülbâki), *Vilâyet-nâme: Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî*, Istanbul, Inkilâp Kitabevi, 1990.
- Hees (Syrinx von), « The Astonishing: A Critique and Re-reading of 'Ağâ'ib Literature », *Middle Eastern Literatures* 8/2 (2005), p. 101-120.
- İlyas ibn İsmâ Akhisârî Saruhânî, *Akhisarlı Şeyh İsmâ menâkıbnâmesi*, Muslu (Ramazan), Küçük (Sezai) éd., Akhisar, Akhisar Belediyesi, 2010.
- İsmâil Hakkı Bursevî, *Tamâmü'l-feyz fî bâbi'r-ricâl: Atpazarî Kutup Osman Efendi menâkıbı (İnceleme – Çeviri – Tıpkıbasım)*, Muslu (Ramazan), Namlı (Ali) éd., Istanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2020.
- Kafadar (Cemal), *Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken. Dört Osmanlı: Yeniçeri, Tüccar, Derviş ve Hatun*, Istanbul, Metis, 2009.
- Kabudlu Mustafa Vasfi Efendi, *Tevârîh (Analysis – Text – Maps – Index – Facsimile)*, Koçyiğit (Ömer) éd., Harvard, Harvard University Press, 2016.
- Kurz (Marlene), *Ways to Heaven, Gates to Hell: Fazlîzâde 'Alî's Struggle with the Diversity of Ottoman Islam*, Berlin, EB-Verlag, 2011.
- Le Goff (Jacques), « Le merveilleux dans l'Occident médiéval », in Le Goff (Jacques), *L'Imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard, 1986, p. 17-39.
- Le Goff (Jacques), « Le merveilleux scientifique au Moyen Âge », in Bergier (J. F.) éd., *Zwischen Wahn, Glaube und Wissenschaft. Magie, Astrologie, Alchemie und Wissenschaftsgeschichte*, Zurich, Verlag der Fachvereine, 1988, p. 87-113.
- Liliequist (Jonas) éd., *History of Emotions, 1200-1800*, Londres, Routledge, 2012.
- Matt (Susan J.), Stearns (Peter N.) éd., *Doing Emotions History*, Urbana, Chicago, Springfield, University of Illinois Press, 2014.
- Mattei (Jean-Louis), *Une Épopée d'Eba Muslim lue dans les cafés d'Istanbul aux environs de 1850*, Istanbul, Isis, 2013.
- Medhî, XVI. *Yüzyıldan Bir Aşk Hikâyesi: Medhî'nin Şîr-i Dilîr bâ-Mihr-i Münîr'i, Çakır (Müjgân), Foncu (Hanife) éd.*, Istanbul, Kesit, 2010.
- Meninski/Mesgnien (François), *Thesaurus linguarum orientalium turcicae, arabicae, persicae praecipuas earum opes a Turcis peculiariter usurpatas continens nimirum lexicon turcico-arabico-persicum*, Vienne, 1680 (repr. Istanbul, Simurg, 2000).
- Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Âge. Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, 25^e congrès, Orléans, 1994*, https://www.persee.fr/issue/shmes_1261-9078_1995_act_25_1.

- Mottahedeh (Roy), « *Aja'ib* in The Thousand and One Nights », in Hovannisian (Richard G.) et Sabagh (Georges) éd., *The Thousand and One Nights in Arabic Literature and Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 29-39.
- Nagy (Piroska), Boquet (Damien), *Sensible Moyen Âge. Une histoire des émotions dans l'Occident médiéval*, Paris, Le Seuil, 2015.
- Naphy (William G.), Roberts (Penny) éd., *Fear in Early Modern Society*, New York, Manchester University Press, 1997.
- Özay (Yeliz), « *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*'nin Acâib Edebiyatı Açısından Değerlendirilmesi », *Millî Folklor* 103 (2014), p. 123-133.
- Özizmirli (Görkem), *Fear in Evliya Çelebi's Seyahatnâme: Politics and Historiography in a Seventeenth Century Ottoman Travelogue*, Mémoire de maîtrise non publié, Istanbul, Koç University, 2014.
- Öztürk (İbrahim), *Türk Tarihinde İbn-i Sînâ Destânları Ve Derviş Hasan Medhî'nin "Dâstân-ı Ebû Ali Sînâ Ve Ebü'l-Hâris" Adlı Eserinin Transkripsiyon Ve Tahlili*, Mémoire de maîtrise non publié, Yozgat, Bozok Üniversitesi, 2013.
- Plamper (Jan), *The History of Emotions: An Introduction*, Tribe (Keith) trad., Oxford, Oxford University Press, 2015.
- Reddy (William M.), *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- Rodinson (Maxime), « La place du merveilleux et de l'étrange dans la conscience du monde musulman médiéval », in *L'Étrange et le merveilleux dans l'Islam médiéval. Actes du colloque tenu au Collège de France à Paris, en mars 1974*, Paris, Association pour l'Avancement des Études Islamiques – Centre de littérature et de linguistique arabes du CNRS – Institut du Monde arabe, 1978, p. 167-227.
- Rosenwein (Barbara H.), « Émotions en politique. Perspectives de médiéviste », *Hypothèses* 1/5 (2001), p. 315-324.
- Rosenwein (Barbara H.), *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, 2006.
- Sariyannis (Marinos), « Of Ottoman Ghosts, Vampires and Sorcerers: An Old Discussion Disinterred », *Archivum Ottomanicum* 30 (2013), p. 191-216.
- Sariyannis (Marinos), « *Aja'ib* ve *ghara'ib*: Ottoman Collections of *Mirabilia* and Perceptions of the Supernatural », *Der Islam* 92/2 (2015), p. 442-467.
- Sariyannis (Marinos), « The Dead, the Spirits, and the Living: On Ottoman Ghost Stories », [Çekirge Budu: Festschrift in honor of Robert Dankoff] *Journal of Turkish Studies/Türkkük Bilgisi Araştırmaları* 44 (2015), p. 373-390.
- Sariyannis (Marinos), *Perceptions ottomanes du surnaturel. Aspects de l'histoire intellectuelle d'une culture islamique à l'époque moderne*, Paris, Le Cerf, 2019.
- Sariyannis (Marinos), « The Limits of Going Global: The Case of 'Ottoman Enlightenment(s)' », *History Compass* 5 (2020). <https://doi.org/10.1111/hic3.12623>.

- Sariyannis (Marinos), « Knowledge and Control of the Future in Ottoman Thought », *Aca'ib: Occasional Papers on the Ottoman Perceptions of the Supernatural* 1 (2020), p. 49-84.
- Schmidt (Jan), « The Adventures of an Ottoman Horseman: The Autobiography of Kabudlı Vasfî Efendi, 1800-1825 », in Schmidt (Jan), *The Joys of Philology: Studies in Ottoman Literature, History and Orientalism (1500-1923)*, I, Istanbul, Isis Press, 2002, p. 165-286.
- Shalem (Avinoam), « Amazement: The Suspended Moment of the Gaze », *Muqarnas* 32 (2015), p. 3-12.
- Şenocak (Ebru), *İbn Sînâ Hikâyeleri Üzerinde Mukayeseli Bir Araştırma*, thèse de doctorat non publiée, Elazığ, Fırat Üniversitesi, 2005.
- Tatçı (Mustafa), Kurnaz (Cemal), Aydemir (Yaşar) éd., *Giritli Salacıoğlu Mustafa ve Mesnevileri*, Ankara, T.C. Kültür Bakanlığı, 2001.
- Tezcan (Nuran), Tezcan (Semih), Dankoff (Robert), *Evliyâ Çelebi: Studies and Essays Commemorating the 400th Anniversary of his Birth*, Ankara, Ministry of Culture and Tourism Publications, 2012.
- Tietze (Andreas), « 'Azîz Efendis Muhayyelat », *Oriens* 1 (1948), p. 248-329.
- Uysal (Zeynep), *Olağanüstü Masaldan Çağdaş Anlatıya: Muhayyelât-ı Aziz Efendi*, Istanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2006.
- Yaşar (Murat), « Evliya Çelebi in the Circassian Lands: Vampires, Tree Worshipers, and Pseudo-Muslims », *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 67 (2014), p. 75-96.
- Yıldız (Aytekin), *Seyyid Ziyaeddin Yahya: Ebû Ali Sînâ Hikâyesi (Gencîne-i hikmet hikâye-i Ebû Ali Sînâ)*, Istanbul, Büyüyenay, 2016.
- Yi (Eunjeong), « Atpazarı Seyyid Osman Fazlı as Portrayed in *Temâmu l-feyz*: Sufi Text's Relevance to Politics in Late Seventeenth-Century Istanbul », in Sariyannis (Marinos) éd., *Political Thought and Practice in the Ottoman Empire. Halcyon Days in Crete IX: A Symposium Held in Rethymno, 9-11 January 2015*, Rethymno, Crete University Press, 2019, p. 417-433.

Marinos Sariyannis, « Nous étions tous stupéfaits et effrayés » : émotions ottomanes face au surnaturel

La littérature ottomane, des descriptions de la terre et des biographies des grands cheikhs soufis jusqu'au récit d'Evliya Çelebi et des nouvelles quasi-réalistes jusqu'aux textes autobiographiques, est pleine d'apparitions surnaturelles : des fantômes et des djinns, mais surtout des émissaires du monde invisible, du *ghayb*, sont souvent présents non seulement dans des récits fictifs, mais aussi dans des témoignages qui se présentent comme des relations fidèles d'événements réels. À partir d'un échantillon de textes s'étalant sur une longue durée, nous proposerons une classification des émotions mises en récit par les prosateurs ottomans portant sur l'expérience du surnaturel et ferons des hypothèses sur ce qu'elles signifient concernant les attitudes ottomanes vis-à-vis du monde et de l'au-delà.

Marinos Sariyannis, "We were all bewildered and frightened": Ottoman emotions toward the supernatural

Ottoman literature, from descriptions of the earth and from biographies of the great Sufi sheikhs to Evliya Çelebi's narrative and from realistic novels to first-person narratives, is full of supernatural apparitions: ghosts and jinn, but mostly emissaries from the invisible world or *ghayb* appear often not only in fiction, but also in accounts purportedly relating faithfully real facts. Based on a sample of texts covering a large time span, this paper proposes a classification of the emotions described by Ottoman authors vis-à-vis the supernatural experience and suggests some hypotheses on what we can deduce regarding Ottoman attitudes toward the world and the Hereafter.