

traditions do not always tally with the original works known. Furthermore, the author comments upon the variety within the Armenian books examined. A separate section discusses the iconographic programme of the M892 Lectionary, which comprises five full page miniatures, which the catalogue displays in full-size double page openings. Their careful observation leads to a engaging study of the cynocephalus figure appearing in the bottom part of the miniature depicting Pentecost (below a plausibly explained depiction of Ezekiel's throne vision in the round style associated with the Lake Van area scriptoria), and the addition of another two-page spread of a similar illumination in Swiss Utopia Cod. 4, fols. 188v-189r.

Chapter V, entitled *Armenian Theology and Apophaticism*, follows the description of exhibit 6, the Armenian version of the *Corpus Areopagiticum* in the translation of Step'anos Lehač'i. The manuscript, written in Eġmiacin in 1662, (M5171) is in Lehač'i's own hand. His translation – from Latin rather than the original Greek – into Armenian was possibly the third one extant. The first one appears in fragments only (if there ever was more) in the early seventh-century florilegium Seal of Faith (*Knik' hawatoy*). Step'anos Siwnec'i (d. 735) made a full translation from a probably deficient Greek manuscript, which prompted Step'anos Lehač'i nine-hundred years later to make a fresh translation, which remains unpublished and little studied. The attendant chapter traces apophaticism in Armenian literature by plumbing five texts: the *Yačaxapatum čark'* (Oft-Repeated Homilies), the aforementioned *Knik' hawatoy* (Seal of Faith), the *Šaraknoc'* (Hymnal), St Gregory of Narek's *Matean ołbergut'ean* (Book of Lamentation) and the late fourteenth-early fifteenth century St Gregory of Tat'ev's *Girk harc'manc'* (Book of Questions). The curator concludes that together with apophatic elements there is in these works always a kataphatic approach present, as well. The epilogue to the chapter traces the apparent falling away of apophaticism from the eighteenth century onwards.

In conclusion one may say that this catalogue blazes new trails in our understanding and appreciation of Armenian manuscripts and the arts they transmit. It is therefore apt to cite in its entirety the quotation from Professor Christina Maranci's assessment on the catalogue's back cover, as it sums up most succinctly its quality and importance: "I know of no other work available which brings together Armenian spirituality, manuscript arts and music. This volume is of the utmost value for its innovative and interdisciplinary scholarship, for the high quality of its production, and for its many original insights. *Treasures of the earliest Christian nation* makes clear that we cannot understand mediaeval Armenia through only one lens; the combined power of words, images, music, and architecture must be grasped as a totality, as this volume so eloquently and successfully shows. This is a milestone achievement both in its methodology and in its beautiful contents".

Theo Maarten VAN LINT (Oxford)

*Umar b. al-Fāriḍ. La Tā'iyya al-kubrā ou Grande Tā'iyya. Texte traduit et commenté par Jean-Yves L'HOPITAL (Études arabes, médiévales et modernes – PIFD, 289), Beyrouth – Damas, Presses de l'IFPO, 2016, 260 p., 170 × 240 mm. ISBN 978-2-35159-724-8 [pbk].*

Jean-Yves L'Hopital présente un deuxième ouvrage consacré à la poésie du célèbre soufi égyptien Ibn al-Fāriḍ (m. 632/1235), surnommé le « prince des amoureux » (*sultān al-‘āshiqīn*), après la publication d'un premier volume de

traduction de son *dīwān* (*Poèmes mystiques. Qaṣā'id ṣūfiyya* [PIFD, 194], Damas, Institut français d'études arabes de Damas, 2001). Il complète celui-ci par un « essai de traduction » du « Poème du cheminement » (*Naẓm al-sulūk*), communément appelé « la grande *Tā'īyya* » par référence à la lettre *ta* qui ponctue chacun de ses 761 vers, accompagné du texte arabe vocalisé et de notes.

Cette nouvelle traduction française s'inscrit dans la suite des études déjà consacrées au poète cairote (cf. l'article de G. SCATTOLIN, *Western Studies on Ibn al-Fāriḍ's Poetry*, dans MIDEO, *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire*, 30 [2014], qui en dresse l'historique et dégage les tendances interprétatives principales), et plus particulièrement aux diverses éditions, traductions et commentaires de la *Tā'īyya* (cf. e.a. A.-J. ARBERRY, *The Poem of the Way* [Chester Beatty Monographs, 5], Londres, 1952 ; Th.E. HOMERIN, *Umar Ibn al-Farid – Sufi Verse, Saintly Life* [The Classic of Western Spirituality], New York, NY, 2001 ; G. SCATTOLIN, *The dīwān of Ibn al-Fāriḍ. Readings of its Texts throughout History. A Critical Edition*, Le Caire, 2004 ; R. JACOBI, *Ibn al-Fāriḍ – Der Diwan – Mystische Poesie aus dem 13. Jahrhundert*, Berlin, 2012). Malgré le fait que ces études soient citées dans l'introduction, et que d'autres références classiques soient parfois évoquées en notes, l'ouvrage ne comporte étonnamment pas de bibliographie. On regrettera également l'absence d'une introduction historique et contextuelle à ce texte majeur de l'histoire du soufisme. J.-Y. L'Hopital se contente en effet de renvoyer le lecteur à sa brève biographie de l'auteur présente en introduction des *Poèmes mystiques* (on se réfèrera pour une étude plus approfondie à l'ouvrage de Th.E. HOMERIN, *From Arab Poet to Muslim Saint. Ibn al-Fāriḍ, His verse, and His Shrine*, Columbia, SC, 1994), et au troisième volume à venir, qui devrait proposer « une étude thématique de l'univers mystique d'Ibn al-Fāriḍ ».

L'importance de la *Tā'īyya* dépasse largement le cadre des études centrées sur Ibn al-Fāriḍ. Ses vers ont en effet été l'objet d'abondants commentaires tout au long de l'histoire littéraire du soufisme, et plus particulièrement de la part des auteurs se réclamant de l'héritage d'Ibn 'Arabī (m. 638/1240). Si l'hagiographie traditionnelle a parfois prétendu que les deux hommes se seraient rencontrés, aucun élément historique tangible ne permet de l'affirmer. On sait par contre que Ṣadr al-dīn Qūnawī (m. 673/1274), beau-fils d'Ibn 'Arabī et principal diffuseur de son œuvre, recommandait à ses disciples de mémoriser la *Tā'īyya*, et ponctuait ses séances d'enseignement en récitant et commentant un de ses vers. Notons que le plus ancien manuscrit du *dīwān* qui nous soit parvenu fut d'ailleurs retrouvé à Konya, au sein d'une collection lui ayant appartenu. L'un de ses élèves, Sa'īd al-dīn al-Farghānī (m. 699/1299), mit par écrit le premier commentaire connu du poème. Ce texte aura un impact majeur dans l'histoire de la pensée islamique, puisque c'est dans ses lignes qu'on trouve la première utilisation technique de l'expression « *waḥdat al-wujūd* » (« unicité de l'être »), qui servira à qualifier la métaphysique akbarie, surtout sous la plume de ses détracteurs. D'autres figures majeures du courant akbari composèrent des commentaires de la *Tā'īyya*, comme 'Afīf al-dīn Tilimsānī (m. 690/1291), Dawūd al-Qayṣarī (m. 751/1350), ou 'Abd al-Ghanī al-Nābulusī (m. 1143/1731). Cette tradition contribuera d'ailleurs à marquer considérablement la compréhension des vers d'Ibn al-Fāriḍ de l'empreinte d'Ibn 'Arabī, au point de présenter parfois l'œuvre du premier comme une expression poétique de la pensée du second, tandis que d'autres prétendirent que les *Futuḥāt Makkiyya* d'Ibn 'Arabī étaient en réalité un vaste commentaire du *dīwān* d'Ibn al-Fāriḍ. Leurs deux noms furent dès lors souvent associés dans les

polémiques et les condamnations, notamment dans les écrits d'Ibn Taymiyya (m. 728/1328), d'Ibn Khaldūn (m. 808/1406) ou encore d'Ibrāhīm al-Biqā'ī (m. 885/1480), qui rédigea une réfutation méthodique des vers d'Ibn al-Fāriḍ, le *Ṣawāb al-jawāb*.

J.-Y. L'Hopital ne semble pas se positionner clairement par rapport au débat qui oppose les tenants d'une lecture d'Ibn al-Fāriḍ à travers un regard akbari et ceux qui tentent d'approcher son œuvre en dehors de cet outillage conceptuel et de son vaste vocabulaire technique. Tel est le cas de Giuseppe Scattolin, qui milite, de façon pas toujours très convaincante, pour une différenciation radicale entre les conceptions d'Ibn al-Fāriḍ et celles d'Ibn 'Arabī (cf. e.a. G. SCATTOLIN, *L'expérience mystique de Ibn al-Fāriḍ à travers son poème al-Tā'iyyat al-kubrā. Essai de nouvelle compréhension*, dans *MIDEO. Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire*, 19 [1989], p. 203-223). Si J.-Y. L'Hopital se base sur l'édition critique du *dīwān* établie par ce dernier, il explique toutefois s'être « appuyé » sur deux commentaires notoirement akbaris « pour entrer dans la compréhension de ces pages souvent quelque peu ésotériques » (p. 10) : celui de Farghānī, mais surtout celui qu'il attribue à tort, comme bien d'autres avant lui, au célèbre 'Abd al-Razzāq al-Kāshānī (m. 730-6/1329-35), mais qui est en réalité l'œuvre de son compatriote 'Izz al-dīn al-Kāshānī (m. 735/1334-5), de la *Suhrwardiyya*. Ce commentaire est de loin celui qui est le plus cité en notes par le traducteur, et on peut dès lors présager qu'il n'adopte pas systématiquement les vues de Scattolin. Enfin, mentionnons également le commentaire du linguiste et historien Ḥasan b. Muḥammad al-Būrīnī (m. 1024/1615), auquel J.-Y. L'Hopital semble avoir souvent recours pour résoudre les nombreuses difficultés langagières du poème, sans pour autant le mentionner.

Car en amont des difficultés d'interprétation conceptuelles du texte, la langue poétique d'Ibn al-Fāriḍ est d'une sophistication extrême, surtout dans son utilisation constante du *jinās*, ce jeu de mots classique utilisant dans un même vers des éléments phonétiquement identiques ou proches mais sémantiquement différents. J.-Y. L'Hopital est bien conscient du tour de force que constitue la traduction d'un pareil texte, ainsi que de l'impossibilité de rendre sa virtuosité esthétique en français. On appréciera dès lors l'indication systématique de chaque *jinās* ainsi que les nombreuses notes lexicographiques venant préciser et enrichir les choix forcément limitatifs de la traduction vers le français. Quelques coquilles viennent parfois brouiller les explications, comme l'inversion entre les notes 7 et 8 (p. 13) ou lorsque le texte arabe indique مَاجِي tandis que la note qui s'y rapporte parle de مَاهِي (p. 18). Certaines notes proposent des paraphrases, parfois très éloignées de la traduction littérale, en les introduisant à l'occasion par « le sens est : ... » (p. 37, n. 10), mais généralement sans aucune forme de contextualisation (p. 12, n. 2 ; ou p. 26, n. 3 et 6). De la même manière, le traducteur présente parfois une « autre lecture » de certains mots (أَنْهَى au lieu de أَقْصَى p. 41, n. 11) ou une « variante » (شَذْوَة au lieu de شَذْرَة p. 235, n. 7), mais sans préciser pour autant si celles-ci proviennent de différents manuscrits, ou si elles sont seulement conjecturelles.

On pourrait s'interroger sur certains choix de traductions, en ce qui concerne le vocabulaire technique propre au soufisme classique. Ainsi, « *ḥaqīqa* », généralement traduit par « réalité » est rendu ici par « état » (p. 23), qui correspond plutôt habituellement à « *ḥāl* ». Plus étonnamment, bien qu'il note avec minutie les très nombreuses oppositions de termes et de formulations antinomiques

utilisées par Ibn al-Fāriḍ, J.-Y. L'Hopital semble manquer celle du couple *bast/qabḍ* (« expansion » ou « épanouissement » / « contraction » ou « resserrement »), désignant dans le vocabulaire soufi classique les deux mouvements fondamentaux de l'âme qui sont à l'origine de tous les états spirituels. Il choisit ainsi de traduire « *fī l-qabḍ wa l-bast* » par « se soumettre totalement à l'amour divin », en expliquant en note que l'expression « indique l'état de soumission totale aux manifestations divines » (p. 110-111), ce qui nous semble être une interprétation très éloignée du sens traditionnel. Dans le court index de la fin de l'ouvrage, le terme *bast* est ensuite traduit par « satisfaction » (p. 253), tandis qu'ailleurs (p. 212, n. 1), il est rendu justement par « épanouissement ».

On regrettera également le manque de références de la plupart des explications doctrinales n'étant pas annoncées comme provenant des commentaires utilisés par le traducteur. En effet, outre l'intérêt de connaître les sources auxquelles celui-ci puise les éléments qu'il énonce, la question de l'articulation entre la singularité de l'expression d'Ibn al-Fāriḍ et sa compréhension à travers le prisme des conceptions akbaries nécessite qu'on précise le point de vue qui est adopté. C'est notamment le cas lorsque le texte évoque la hiérarchie spirituelle (*qutb*, *awṭād*, *badaliyya*, p. 170-71), la relation entre sainteté et prophétie (p. 203), ou encore les notions de lumière ou de réalité muhammadiennes (p. 244-245), qui sont certainement parmi les domaines dans lesquels cette question est la plus saillante. De la même manière, lorsqu'Ibn al-Fāriḍ évoque le « pacte primordial » des âmes (*mithāq*) énoncé en Cor. 7:172, J.-Y. L'Hopital avance l'existence d'un « pacte d'amour » venant « accomplir et parfaire » celui-ci (p. 38-39), sans que l'on sache s'il s'agit de sa propre spéculation ou d'une conception attestée à laquelle le poète cairote aurait pu faire allusion. Le traducteur laisse par ailleurs sous silence le pacte des prophètes (*mithāq al-anbiyā'*) évoqué en Cor. 3:81, qui précède celui des âmes chez certains auteurs soufis.

L'effort déployé par J.-Y. L'Hopital pour rendre accessible au plus grand nombre ce texte majeur du patrimoine islamique et de la littérature arabe doit être d'autant plus salué lorsqu'on mesure les innombrables difficultés qu'il recèle. L'ouvrage est surtout remarquable pour les nombreux commentaires linguistiques, qui seront d'un intérêt certain pour le lecteur arabisant désireux d'explorer la virtuosité langagière de la poésie d'Ibn al-Fāriḍ. Il l'est sans doute moins au niveau des commentaires théologiques, qui manquent de contextualisation dans l'histoire des doctrines du soufisme classique. Le troisième volet de son étude devrait, on l'espère, mettre en lumière les zones d'ombres qui demeurent au niveau de l'interprétation.

Gregory VANDAMME (FNRS-FRESH /Louvain-la-Neuve)