

ART JUIF OU ART OTTOMAN?

COMPTE-RENDU DE L'OUVRAGE DE:

Minna ROZEN, *Hasköy Cemetery. Typology of Stones*, Jerusalem, Tel Aviv University et University of Pennsylvania, 1994, x+121+271 p.

Chargée, entre 1987 et 1990, d'enquêter sur les monuments de la civilisation juive ottomane, Mme Rozen, sans dédaigner fonds d'archives et bibliothèques, fut amenée à accorder un intérêt particulier aux cimetières de la communauté, photographiant et analysant soixante mille pierres funéraires. Ce travail considérable devait nécessairement l'amener à tenter de mettre sur pied une typologie informatisée tenant compte des différents critères d'analyse envisageables. C'est à la partie artistique et matérielle de cette typologie—l'épithaphe étant momentanément laissée de côté—qu'est consacré le très beau livre qui nous est présenté aujourd'hui : matériaux, structure de la tombe et des monuments, ornementation, etc. Plus précisément, Mme Rozen a choisi de fonder son étude sur les quelque vingt mille tombes intactes du cimetière de Hasköy (Istanbul), qui présente l'avantage d'avoir été occupé de façon ininterrompue pendant quatre siècles. Ajoutons que ses analyses sont toujours éclairées par sa connaissance d'autres cimetières juifs ottomans, d'Istanbul ou de province, ce qui lui permet en particulier de pallier les lacunes dues aux destructions, notamment concernant le XIX^e siècle.

L'ouvrage comporte deux parties, chacune ayant (assez curieusement) une pagination séparée (pp. 1-121 et 1-271). La seconde partie, qui comporte la bibliographie et l'index, présente systématiquement, dessins à l'appui, la typologie des pierres¹. Mme Rozen recense quatorze types (du plus simple au plus compliqué) eux-mêmes subdivisés en sous-types. Les critères sont la forme de la pierre ; l'absence, la présence et le degré d'ornementation ; le genre de celle-ci ; la présence ou l'absence

¹ C'est sans doute pour faciliter la présentation de celle-ci que l'éditeur a choisi un format allongé d'autant plus malcommode que le livre est fort lourd.

d'un trou pour fixer une chandelle ; la présence ou l'absence d'un socle... Les chapitres C et N de la première partie (pp. 12-13 et 116-121²) doivent servir de guide à la seconde. L'ensemble est impressionnant et semble bien conçu. On regrettera cependant que Mme Rozen n'ait pas prévu ici des renvois aux excellentes photographies qui illustrent abondamment son volume : complétant les croquis, elles en auraient facilité la lecture. D'autre part, il est peut-être dommage que les symboles des sous-types aient des significations différentes d'un type à l'autre.

Bien entendu, l'outil de travail qui vient d'être brièvement décrit constitue la principale raison d'être du livre, qui n'est qu'un premier pas, comme nous le rappelle Mme Rozen (p. 6) : *A discussion of the broader historical questions raised by the Typology, and the conclusions to be drawn therefrom, can only occur at the final stage of the research. That study will be based on a computer analysis of all the givens exhibited on the stones. It was with that future research goal in mind that the present study was written.* Néanmoins Mme Rozen a profité de l'occasion pour nous fournir une description fouillée des pierres funéraires juives de Hasköy et présenter les conclusions d'une réflexion déjà bien avancée.

Après un historique du cimetière (pp. 8-11) et une première introduction à sa typologie, elle nous renseigne d'abord sur le matériau des monuments : après avoir utilisé un calcaire jaune résistant mal au temps (qu'on rencontre — rarement — dans les cimetières musulmans), les juifs en vinrent, au XVII^e siècle, à privilégier un travertin plus solide, qui leur permit de graver désormais les inscriptions en relief, comme les musulmans le faisaient déjà dans le marbre (p. 18), et de créer des monuments plus importants, comme ces sarcophages dont il sera question plus bas. Originaire des carrières de Lala Paşa, à 250 km environ d'Istanbul, c'était un matériau coûteux dont le choix généralisé semble indiquer un investissement financier plus important que précédemment. N'apparaissant de façon notable que dans la première moitié du XVII^e siècle, le marbre devient très majoritaire à partir des années 1860. Faut-il y voir une conséquence de la baisse du prix du marbre au XVIII^e siècle ? À la suite de J.-L. Bacqué-Grammont³, Mme Rozen estime l'hypothèse vraisemblable, tout en soulignant (p. 17, n. 14) que l'existence de monuments en marbre avant le XVIII^e siècle implique que la question du prix n'était pas le seul critère du choix du matériau. On la suivra d'autant plus volontiers qu'il paraît excessif d'écrire, comme elle le fait (p. 17), que la stèle de marbre était une rareté dans les cimetières ottomans avant le XVIII^e siècle⁴. Il est vrai que l'âge d'or des cimetières ottomans est le XIX^e siècle. Mais il faut se méfier du témoignage des cimetières *intra-muros*,

² Signalons au passage un décalage continu de deux pages dans le sommaire.

³ "Remarque sur l'exploitation du marbre à l'époque ottomane", in A. TEMIMI éd., *Mélanges Professeur Robert Mantran*, Zaghouan, 1988, pp. 13-34.

⁴ La formule est empruntée à J.-L. BACQUÉ-GRAMMONT, *art. cit.*, p. 33. Mais cet auteur fait en réalité allusion à l'utilisation des cimetières, et non à la proportion des différents matériaux utilisés pour les monuments.

dont l'occupation obéit à des contraintes particulières⁵. L'activité des lapicides est bien attestée dès le XVI^e siècle par des documents d'archives⁶ et si les stèles anciennes préservées sont rares, elles sont pour la plupart en marbre⁷. On pourrait même se demander, *a contrario*, pourquoi les musulmans stambouliotes utilisèrent aussi peu, dans leurs cimetières, les autres matériaux recensés à Hasköy. Il est vrai que longtemps, seuls les musulmans d'un certain rang purent s'offrir une stèle (sans parler d'un *tirbe*), mais Mme Rozen ne nous donnant pas ici d'indications sociologiques sur les personnes inhumées à Hasköy à date ancienne, la comparaison est, sur ce point, difficile à faire.

L'évolution de la structure du monument (pp. 22-47) reflète l'histoire de la communauté. Les stèles les plus anciennes, verticalement fichées en terre, étaient conformes aux pratiques des juifs non sépharades. Les Sépharades semblent avoir adopté cette pratique locale à leur arrivée d'Espagne sur le territoire ottoman (p. 24). C'est dans la première décennie du XVII^e siècle que la pierre couchée, typiquement sépharade, commence à s'imposer. Le décor tend ensuite à se raffiner, avec l'apparition de cartouches entourant les lignes de l'épithaphe (pratique d'ailleurs courante chez les musulmans, ce que Mme Rozen ne signale pas), des décors de médaillons et rosettes... Un déclin sensible se manifeste à partir de la fin du XVIII^e siècle. D'autre part l'apparition du travertin donnait de nouvelles possibilités, comme la combinaison, sur la tombe, d'une dalle et d'une stèle verticale et, surtout, les monuments en forme de sarcophages « prismatiques ». Très répandue entre 1610 et 1820 environ, cette dernière mode constitue à l'évidence une particularité juive, même si l'abondante décoration à base de motifs végétaux et de rosettes est d'esprit manifestement « ottoman ». Mme Rozen s'interroge sur cette appropriation par les juifs ottomans d'un modèle qui avait été utilisé par les Turcs seldjoukides, mais ne l'était pas par les Ottomans⁸ : elle repousse l'hypothèse de l'influence d'un *Muslim stonemaker* sur un *Jewish apprentice* en faisant valoir que le beaucoup plus grand nombre de pierres juives subsistant rend douteuse la formation de juifs par des

⁵ Cf. N. VATIN, « L'inhumation *intra-muros* à Istanbul à l'époque ottomane », dans G. VEINSTEIN éd., *Les Ottomans et la mort*, Brill, Leyde, 1996, pp. 157-174 ; N. VATIN et S. YERASIMOS, « Documents sur les cimetières ottomans I. Autorisations d'inhumation et d'ouvertures de cimetières à Istanbul *intra-muros* et à Eyüp (1565-1601) », in *Turcica* XXV (1993), pp. 165-187.

⁶ Cf. N. VATIN et S. YERASIMOS, « Documents sur les cimetières ottomans II. Statut, police et pratiques quotidiennes (1565-1585) », in *Turcica* XXVI (1994), pp. 168-200 (cf. pp. 176-178).

⁷ Cf., pour un ensemble fort petit (10 stèles) mais ancien, le cimetière de la Kefeli Camii à Sinope, édité par J.-L. BACQUÉ-GRAMMONT et moi-même, pp. 135-137 de notre « *Stelae Turcicae VI. Stèles funéraires de Sinop* », in *Anatolia Moderna / Yeni Anadolu* III, Paris, Maisonneuve, 1992, pp. 105-207.

⁸ On le voit réapparaître chez les musulmans, comme une mode archaisante, à la fin du XIX^e siècle.

musulmans, et elle suppose plutôt la reprise du modèle seldjoukide par des artisans juifs quand l'arrivée du travertin le leur permit techniquement. À dire vrai, on manque d'élément probant permettant d'adopter ou de repousser telle ou telle hypothèse, qui en tout état de cause laisse entière la question de savoir pourquoi les juifs ottomans choisirent de s'approprier ce modèle archaïque. Quant à ce qui en est des lapicides juifs, on reviendra sur ce sujet par la suite. Un dernier type de monument, apparu au milieu du XVIII^e siècle, participe évidemment d'une culture funéraire ottomane : il s'agit d'une « table » (pour reprendre la terminologie de Mme Rozen), ou d'un « sarcophage » (pour reprendre celle de M. Bacqué-Grammont), très décorée, telle qu'on en rencontre également dans les cimetières musulmans huppés. Typiquement juifs en revanche sont ces caveaux de brique et mortier, enterrés et recouverts d'une dalle, qui se développent aux XVII^e et XVIII^e siècles (pp. 48-51). Il va de soi qu'une telle pratique n'était pas conforme à la règle islamique, et il n'y a pas lieu de s'étonner (p. 50) de ce que les musulmans l'ignoraient.

Les chapitres H à M, qui constituent la seconde moitié de cette première partie (pp. 52-115), sont consacrés aux motifs ornementaux. Après avoir conclu (pp. 52-54) que les interdits religieux en matière d'ornementation funéraire étaient très similaires chez les juifs et les musulmans de l'Empire ottoman, Mme Rozen s'étend longuement (pp. 55-100) sur « l'adoption de styles et motifs ottomans ». Trois points lui semblent particulièrement remarquables.

1) L'existence quasi-systématique, sur les dalles juives de Hasköy, de trous destinés à loger une chandelle—ce qui facilitait la vieille coutume consistant à allumer une bougie près de la tombe⁹. Or ces trous, particuliers aux cimetières d'Istanbul, rappellent à Mme Rozen les cavités que les musulmans ottomans aménageaient sur leurs dalles pour laisser l'eau s'y déposer. Cette coïncidence expliquerait pourquoi ce motif est absent chez les communautés juives non ottomanes.

2) Plus subtile est l'assimilation à un *mihrâb* d'un décor très fréquent sur les dalles funéraires de Hasköy. L'emprunt de ce motif dans les synagogues, l'existence de tapis de prière israélites sur le modèle des tapis musulmans, le fait que ces dalles sont tournées vers Jérusalem : tout semble venir à l'appui de l'hypothèse de Mme Rozen. Notons au demeurant que le motif en question rappelle également certains types de stèles funéraires musulmanes, particulièrement (mais non uniquement) celles que M. Bacqué-Grammont a appelées « polylobées »¹⁰ et

⁹ Les Bektachis allumaient aussi volontiers des bougies devant les tombes de leurs saints, mais ne semblent pas avoir aménagé les monuments en fonction de cette pratique. À date récente, on peut voir dans ces cimetières de petites niches en tôle, qui protègent du vent la flamme des bougies.

¹⁰ Cf. J.-L. BACQUÉ-GRAMMONT, H.-P. LAQUEUR et N. VATIN, *Stelae Turcicae II. Cimetière de la Mosquée de Şokollu Mehmed Paşa à Kadırga Limanı, de Bostancı Ali et du türbe de Şokollu Mehmed Paşa à Eyüb*, Istanbul Mitteilungen Beiheft 36, Tübingen, Ernst Wasmuth Verlag, 1990, p. 79.

«à accolades»¹¹. Or la tombe musulmane étant orientée perpendiculairement à l'axe de la *kibla*, on ne saurait voir dans la stèle funéraire musulmane ottomane, devant laquelle on prie cependant, une réplique de *mihrab*. Je n'entends pas, par cette remarque, contester l'analyse de Mme Rozen, mais souligner à quel point ces questions sont délicates.

3) Un dernier motif a beaucoup frappé Mme Rozen. Il s'agit de dalles du XIX^e siècle portant un cartouche circulaire ou ovale surmonté d'un motif de *mihrab* et entouré de trous à chandelle. La ressemblance lui paraît remarquable avec la *hilye*, décor calligraphique contenant la description des vertus de Mahomet et inscrit dans un cercle lui-même entouré du nom des quatre califes. La similarité et la coïncidence chronologique, conclut Mme Rozen (p. 62), ne peuvent être le fruit du hasard. La similarité est en effet notable, même si manque une preuve formelle de l'emprunt.

C'est donc avec prudence qu'on suit Mme Rozen sur ce terrain, où elle n'avance d'ailleurs elle-même qu'avec la plus grande précaution. En revanche on la suit très volontiers dans son analyse, très précise et argumentée, des emprunts ottomans : motifs végétaux (cyprés, tulipe, nénuphar—tous végétaux symbolisant le Paradis); symboles de féminité (fruits, coquillage—qu'on retrouve d'ailleurs sur des stèles féminines musulmanes); rosettes et médaillons... Ajoutons que, comme elle le note, ces emprunts se limitaient à des symboles compatibles avec le judaïsme et qu'ils pouvaient avoir leur développement propre (comme le nénuphar). Et Mme Rozen de souligner (p. 65) que ces emprunts impliquaient en fait une grande intimité avec l'ensemble de la culture ottomane (et seldjoukide) et non la copie de l'art funéraire ottoman. Devant l'évidente originalité des monuments funéraires juifs, on ne peut que reprendre cette conclusion à son compte. La volonté d'affirmer dans la mort la spécificité juive paraît évidente. Encore doit-on ajouter que la sculpture sur marbre—funéraire ou monumentale—faisait partie intégrante de cet «esprit ottoman» et qu'on ne peut donc pas exclure une certaine influence des cimetières ottomans lesquels, encore une fois, n'attendirent pas le XVIII^e siècle pour accueillir de très beaux monuments de marbre. En tout cas le baroque et le rococo pénétrèrent les cimetières musulmans aussi bien que celui de Hasköy (p. 90).

Spécifiquement juifs, en revanche, sont les motifs des deux paumes (symbolisant la prière du prêtre : pp. 91-92); de la main tendue, antique motif apotropaïque qui n'a rien de juif (*hamse*), mais qu'on ne trouve que sur les tombes de juifs indigènes, à l'exclusion de toute autre communauté ottomane (pp. 94 sq.); enfin de la main pointant, symbole du jugement fatal de Dieu (p. 95). Autres symboles typiquement juifs de la mort (pp. 101-104): des instruments coupants ou destructeurs (ciseaux, couteau, marteau); la formule *barukh Ha-Gozer* («béné soit celui qui décrète le destin de l'homme»); la clef. Quant au livre ouvert (p. 104),

¹¹ *Ibid.*, p. 82.

apparu dans la troisième décennie du XX^e siècle, il n'a pas d'équivalent dans l'iconographie funéraire locale, et est à l'évidence un emprunt à l'étranger. Quelle que soit la signification qu'il faut lui attribuer, les symboles gravés sur les pages ouvertes constituent à coup sûr l'affirmation d'une identité collective juive.

Il en va de même de tous ces motifs si spécifiques qui viennent d'être passés en revue. Or il est caractéristique que tous apparaissent, à Hasköy, au XIX^e voire au XX^e siècle. C'est également vrai de l'étoile de David ou sceau de Salomon (pp. 96-100), simple talisman sur les stèles funéraires juives au XVIII^e siècle, qui disparaît pour ne réapparaître qu'au XIX^e siècle comme une revendication affichée de l'appartenance du défunt à un peuple juif débordant le cadre ottoman. De même, le chandelier à sept branches ne s'introduit à Hasköy qu'après la fondation de l'État d'Israël, ce qui n'est évidemment pas une coïncidence (pp. 113-114).

Comme on le voit, le cimetière de Hasköy, même réduit à ses caractéristiques formelles, se révèle une source non négligeable sur l'histoire des juifs de l'Empire ottoman, illustrant les différences entre les communautés locales et les Sépharades arrivant d'Occident ; leur fusion dans le contexte ottoman auxquels ils participèrent pleinement ; leur ouverture enfin sur le monde extérieur au XIX^e siècle, période où ils n'affichent plus seulement leur spécificité, mais encore leur appartenance à une communauté débordant largement le cadre de l'Empire ottoman.

Mais pour en revenir au sujet même du livre, une question fondamentale se pose, que Mme Rozen ne pouvait manquer d'aborder en conclusion : *Jewish art or Ottoman art ?* (p. 115). Rappelant l'importance des éléments « ottomans » dans l'art funéraire de Hasköy, elle souligne encore que *Ottoman styles appear simultaneously in the Jewish Cemetery and in Ottoman art*, et que *the golden age of Jewish and Ottoman funerary art coincided in time*. Mais, conclut-elle, si les lapicides juifs de Hasköy empruntèrent bien aux divers aspects de l'art ottoman (et pas uniquement dans le domaine funéraire), leur art n'en est pas moins essentiellement juif dans la mesure où ils firent un usage original de ces emprunts : placé par hypothèse dans un cimetière « ottoman », un monument funéraire juif serait immédiatement reconnaissable.

Non seulement la démonstration, mais l'abondante illustration du livre viennent à l'appui de la conclusion de Mme Rozen. Tout en la reprenant à mon compte, je souhaiterais néanmoins la formuler un peu différemment. Notons d'abord qu'à l'époque où Mme Rozen écrivait son livre, elle ne disposait que de la première parution de la série des *Stelae Turcicae*. Celle-ci est parvenue au n^o VII, et H.-P. Laqueur a publié son *Osmanische Friedhöfe und Grabsteine in Istanbul*¹². Il est

¹² *Op. cit.* Quant à la série des *ST*, en dehors de *ST II* cité plus haut, elle est parue dans *Istanbulur Mitteilungen* XXXIV (1984) et dans les n^o 2, 3 et 5 de *Anatolia Moderna / Yeni Anadolu*.

vrai qu'en matière de typologie nous ne disposons à cette heure que des recherches de J.-L. Bacqué-Grammont sur les « silhouettes » des stèles musulmanes, ce qui ne permet pas une bonne comparaison avec le classement de Mme Rozen. Peut-être aurait-elle pu cependant pousser un peu plus loin la comparaison entre cimetières juifs et musulmans d'Istanbul. Par exemple la présence, détachée en tête d'un certain nombre d'épithames, de la formule *Barukh Ha-Gozer* évoque fortement l'*invocatio* (*Hû, Hüve-l-bâkî*, etc.) qu'on trouve systématiquement dans une position similaire sur les stèles funéraires musulmanes.

De toute manière, il me paraît difficile d'opposer radicalement tailleurs de pierre juifs et musulmans. Un document d'archives du XVI^e siècle donne en effet fortement à penser que des artisans non-musulmans pouvaient sculpter les stèles des musulmans¹³. D'autre part un ordre impérial au cadi d'Istanbul daté de la dernière décade de *rebî'ü-l-âhır* 1167 (16-25 janvier 1754) revient sur un firman de *muḥarrem* 1148 (24 mai-22 juin 1735) qui, entre autres, soulignait l'interdiction faite aux tailleurs de pierre « mécréants » de travailler dans les cimetières musulmans¹⁴. Mais l'insistance sur ce point suscite la méfiance, d'autant que l'ordre au cadi faisait suite à de « nombreuses querelles entre les tailleurs de marbre musulmans et mécréants »¹⁵ : il paraît donc très probable que, dans la pratique au moins, des lapicides non-musulmans aient travaillé à l'occasion sur des stèles funéraires musulmanes encore au XVIII^e siècle. Qu'il y ait eu ou non des tailleurs de pierre juifs n'œuvrant que pour leurs coreligionnaires à Hasköy, il est donc vraisemblable qu'ils fréquentaient pour le moins leurs collègues d'autres religions qui travaillaient dans des cimetières voisins¹⁶, sans parler des rencontres qui pouvaient se faire sur les chantiers de construction.

Autrement dit, c'est le concept même d'« emprunt » qui est peut-être mal venu. Que les monuments funéraires de Hasköy ou d'ailleurs aient affiché une spécificité juive est une évidence et, qui plus est, un phénomène parfaitement naturel. Il ne s'ensuit pas nécessairement que clients et artisans juifs se soient sentis séparés des « Ottomans » à qui ils « empruntaient » tel ou tel motif. Les bâtisseurs des synagogues baroques du Comtat Venaissin « empruntaient »-ils ou, plus simplement,

¹³ Archives du Başbakanlık (Istanbul), *Mühimme Defteri* XLVIII, n° 502, p. 179, enregistrant un ordre émis le 25 octobre 1582, édité et commenté par N. VATIN et S. YERASIMOS, « Documents sur les cimetières ottomans I », *art. cit.*, pp. 178 et 200-202 : il y est question de tailleurs de pierre musulmans ou mécréants (*taşçı eger müslimân ve eger kefere-dür*) qui entreposent des pierres dans des cimetières musulmans et y volent même des stèles en cours de réalisation.

¹⁴ Archives du Başbakanlık (Istanbul), *İstanbul Ahkam Defteri* III, n° 991, p. 207 : *ve mekâbir-i müslimînde işlemek lehine nizâm vârilüb...*

¹⁵ *Ibid.* : *müslimîn mermer taşçıları-ile kefere taşçılarınuñ beynlerinde münâza'a-i keşîre.*

¹⁶ Ces artisans travaillaient en effet dans les cimetières, au moins en partie : cf. N. VATIN et S. YERASIMOS, « Documents sur les cimetières ottomans II », *art. cit.*, pp. 177 sq.

n'adoptaient-ils pas l'architecture de leur temps et de leur civilisation ? De même, il paraît difficile d'opposer arts « juif » et « ottoman ». Ce qui ressort, me semble-t-il, de la riche étude de Mme Rozen, c'est que les juifs de l'Empire ottoman, ottomans eux-mêmes, participaient pleinement à une civilisation ottomane—ce qui n'est pas synonyme de musulmane—et apportaient à leur manière leur pierre à l'art ottoman¹⁷.

N.V.

¹⁷ Un exemple significatif, qui va d'ailleurs dans le sens de la thèse de Mme Rozen, est fourni par la pierre funéraire de Rabbi Hayim Falaji (photo 22, p. 24) : la partie supérieure de l'épithaphe est encadrée par une draperie évoquant des rideaux attachés au chambranle d'une fenêtre. L'effet de perspective ainsi obtenu est caractéristique de la sculpture smyrniote au XVIII^e siècle (cf. A. AREL, « Image architecturale et image urbaine dans une série de bas-reliefs ottomans de la région égéenne », in *Turcica XVIII* (1986), pp. 83-117). Or, précisément, la pierre reproduite par Mme Rozen, datée de 1868, vient d'un cimetière juif de Smyrne !