

Histoire turque et ottomane

M. Gilles VEINSTEIN, professeur

COURS

Le cours de cette année a représenté la première partie d'une enquête plus vaste sur le sultan ottoman. Il a débuté par quelques remarques générales sur le thème retenu : plus familier que d'autres au public occidental, le terme arabe de sultan n'est pas le seul utilisé pour désigner le souverain ottoman : le turco-mongol *khan* (ou *khakan*), les persans *châh* et *khunkâr* (< *khodâwendkâr*) sont également usités, mais le persan *pâdichâh* (*pâd-i šâh* : « un seigneur de caractère royal », selon E. Oberhummer) devient le plus fréquent à partir du XV^e siècle, impliquant un souverain supérieur aux autres, et donc une prétention impériale. La diversité terminologique révèle celle des sources historiques de la fonction, des traditions multiples dont elle relève.

L'importance du sujet tient à la place centrale du souverain dans le système politique et social. Il incarne l'État dont les organes le suivent dans ses déplacements hors de la capitale. À sa disparition, l'empire est menacé de chaos comme un édifice ayant perdu sa clef de voûte. La colonne vertébrale de l'humanité est brisée (Kemâlpachazâde). Seule l'investiture de son successeur redonne vie à ce corps mort (Selanikî). Une telle personnalisation du pouvoir n'a pu que favoriser les interprétations historiques attribuant tous les succès et les revers de l'empire au comportement individuel de ses souverains successifs : conception évidemment superficielle et excessive.

Mais il est bien vrai, par ailleurs, qu'empire et dynastie ne faisant qu'un dans le cas ottoman, la clef de la durabilité remarquable du premier, sur plusieurs siècles, tient aux us et coutumes mis en œuvre par la seconde, non sans réajustements continuels, au demeurant, qu'il conviendra de retracer.

Des questions en apparence aussi classiques ne sont pas pour autant épuisées : dans la période récente, elles ont été au contraire profondément renouvelées par plusieurs chercheurs, notamment en Turquie et aux États-Unis (H. Inalcik,

C. Fleischer, C. Kafadar, G. Necipoğlu-Kafadar, L. Pierce). Nous espérons contribuer à notre tour à la relance de ce vieux sujet.

Issue de traditions historiques multiples, la figure du sultan évolue fortement dans les premières étapes de cette histoire, les siècles d'expansion qui voient de nouveaux territoires intégrés directement ou indirectement à l'empire, avec leurs héritages spécifiques variés. Ainsi se superposent des images monarchiques multiples, certaines passant au premier plan au gré des accroissements territoriaux successifs, mais toutes subsistant au sein d'un patrimoine hétérogène, prêt à tout recevoir. Cette phase « transformiste » s'achève en gros avec le règne de Soliman le Magnifique, vers le milieu du XVI^e siècle. Il semblerait que l'image soit alors définitivement fixée, du moins jusqu'aux réformes et à l'occidentalisation du XIX^e siècle ; fixité illusoire cependant, qui correspond en fait à un changement de tempo : des évolutions continuent à se produire, au cours des XVII^e et XVIII^e siècles, mais elles sont plus discrètes, subtiles et restent aujourd'hui largement à élucider.

Les origines : « Dichtung und Wahrheit »

De ce parcours, nous n'aurons accompli cette année que la toute première étape. Nous avons choisi en effet de nous appesantir sur la forme initiale, embryonnaire, du sultan ottoman : celui-ci n'est d'abord qu'un « bey des frontières » (*uç beyi*), un parmi les autres beys turkmènes de l'ouest de l'Asie mineure, de la fin du XIII^e et du début du XIV^e siècle. Ce modeste point de départ ne fait ordinairement l'objet que d'un bref rappel, pour la bonne forme, avant de passer sans retard aux développements ultérieurs, bien plus spécifiques et spectaculaires. Nous avons cherché au contraire à creuser la notion : à quel type de (petit) souverain correspond-elle dans le contexte ethnique, chronologique et géopolitique qui est le sien ? Ce faisant, nous n'avons pas prétendu tenter de reconstituer, après bien d'autres, la trame événementielle, problématique sur bien des points, des premiers règnes, ni traiter de front la question classique des causes et des modalités de l'ascension ottomane, même si nous avons été nécessairement tributaire des acquis historiographiques les plus récents, sur ces deux plans. Plus limitée et plus spécifique, notre ambition aura été de définir ce « chieftain of semi-nomadic Turcomans fighting on the frontier », mentionné par Halil İnalcık au début de sa fameuse synthèse : *The Ottoman Empire. The Classical Age* (1973).

Évoquer à part, comme nous l'avons fait, les trois premières figures de la dynastie : Osmân qui en fut le fondateur, son père Ertoğrul, et son premier successeur, Orhan, se justifie par le fait que l'étape initiale du « bey de la frontière » se limite à elles (Murâd, fils d'Orhan, avec son titre de *Khudavendigâr*, présentera déjà un autre caractère).

Au surplus, cette période se singularise par des conditions d'étude particulières : alors que les sources se multiplieront par la suite, avec l'illustration

croissante de la dynastie, l'obscurité des débuts altère la nature du travail historique : des chroniques très postérieures aux faits (la plupart des plus anciennes ne sont pas antérieures à la seconde moitié du XV^e siècle), hautement suspectes de reconstructions rétrospectives ou de rares témoignages extérieurs, plus ou moins lointains, ambigus, laissent les historiens démunis, au point de faire tomber certains dans un scepticisme absolu : « almost all the traditional tales of Osman Gazi are fictitious, écrit Colin Imber. The best thing that a modern historian can do is to admit frankly that the earliest history of the Ottomans is a black hole. Any attempt to fill this hole will result simply in the creation of more fables ». Ce pessimisme est excessif et, en un sens, dépassé. Tout n'est pas que sables mouvants dans ce que nous a légué la tradition : si beaucoup de dates sont sujettes à caution, d'autres, par croisement des sources, peuvent être solidement fixées ; quelques traces archivistiques, numismatiques, épigraphiques ont subsisté : ce sont autant de repères fiables sur lesquels prendre appui dans les raisonnements et les tentatives de reconstruction. À cela s'ajoutent les enseignements rétrospectifs des registres de recensement ultérieurs, de la fin du XV^e et du XVI^e siècle, relatifs aux régions des anciennes Phrygie et Bithynie dans lesquelles se sont déroulés les faits qu'il s'agit d'établir. Ces actes de la pratique, indépendants des traditions historiographiques, comportent l'historique de biens fonciers, en particulier de donations pieuses (*vakf*), qui viennent à l'occasion confirmer péremptoirement ces traditions, en établissant notamment l'historicité de plusieurs acteurs qu'on avait pu croire fictifs. De même, des récits hagiographiques (*menâkibnâme*) dédaignés par le positivisme historique pour la place qu'ils font au merveilleux et aux conventions intemporelles du genre, peuvent, sur des points particuliers, être utilement confrontés avec les chroniques. En outre, ces dernières elles-mêmes, bien que très postérieures aux faits, comme nous l'avons dit, n'en intègrent pas moins, explicitement ou non, des éléments plus anciens, parfois nettement identifiables.

Si donc, il n'est pas désespéré d'atteindre un minimum au moins de connaissance sur les origines ottomanes et si tout crédit ne doit pas être retiré aux chroniques qui en rendent compte, il reste bien entendu vrai que tout ce qu'elles rapportent ne doit pas être pris pour argent comptant et qu'elles comportent en effet des « contes et des fables » dont les prototypes littéraires ont dans plusieurs cas été identifiés depuis longtemps et dont les différentes versions peuvent d'ailleurs fortement diverger. Pour autant, des éléments de cette nature ne doivent pas être purement et simplement rejetés car, pour ne pas correspondre à des faits réels, ils n'en sont pas moins porteurs de sens et, souvent, si riches d'interprétations virtuelles qu'il faut parler à leur propos de mythes, plutôt que de simples contes ou légendes. Mais, dans ces mythes eux-mêmes, je ne verrais pas seulement, à la manière, par exemple, de Colin Imber, les artefacts de chroniqueurs ultérieurs dont les raisons d'être renverraient exclusivement aux préoccupations de ces derniers, n'auraient de sens que par rapport au contexte qui leur était propre, sans rien révéler du passé dans lequel ils sont formellement situés : il

m'apparaît au contraire que certains, au moins, de ces mythes (l'assassinat d'Osmân par son oncle ; la rivalité successorale entre Orhan et son frère Alâ'ed-dîn ; la mort d'Osmân sous les murs de Bursa), avec leurs variantes, leurs versions contradictoires selon les auteurs, sont bel et bien ancrés dans ce passé dont ils incluent d'ailleurs des éléments très concrets, historiquement attestés, mais loin de rapporter telle quelle une réalité de quelque façon inavouable ou gênante, ils sont au contraire destinés à lui être substitués, à la travestir : ils révèlent, en creux, l'existence de points sensibles par le fait même qu'ils les camouflent, à la manière des passages caviardés dans les colonnes d'un journal censuré.

Il me semble enfin que les épopées turques médiévales — le *Destân d'Umur pacha* d'Enverî, bien entendu, qui, autant qu'un « *destân* », est la chronique d'une autre dynastie anatolienne contemporaine des Ottomans, mais aussi le *Livre de Dede Korkut*, ou même la *Geste de Melik Danişmend*, par exemple —, peuvent, non sans précautions méthodologiques certes, servir à éclairer par analogie certains aspects du bey ottoman : qu'il s'agisse de ses concepts et de ses pratiques politiques, ou de ses relations complexes avec l'islam.

Le « bey de la frontière »

Après avoir rappelé les certitudes et les hypothèses sur les origines des premiers Ottomans, ainsi que les différentes versions de l'installation d'Ertoğrul (nom totémique turc : le « faucon mâle ») à Söğüt (selon les cas préalablement acquise à l'islam ou au contraire conquise par ce dernier), après une digression sur la place fluctuante de cette « première capitale » dans la mémoire ottomane jusqu'à l'époque d'Abdulhamid II, nous nous sommes concentré sur Osmân. Nous avons défini le titre de bey qui lui est appliqué (originellement un chef de second rang par rapport au chef suprême, le khan). Nous avons fait le point sur son autonomisation — par rapport aux Seljoukides de Rûm, ses relations avec les Ilkhans mongols et leurs représentants en Anatolie étant au contraire entièrement passées sous silence dans les chroniques. Deux publications d'aspres (*akçe*) émis par Osmân, relativement récentes (1980 et 1988), confirment la place d'Osmân comme premier souverain autonome de la dynastie, ainsi justement dénommée d'après lui (les « Osmânlı »). Les chroniques donnent des versions divergentes des modalités de l'autonomisation, mettant en évidence ou masquant au contraire le défi lancé aux Seljoukides par cet affranchissement : dans le second cas, le sultan de Konya aurait investi le bey de son pouvoir, lui envoyant l'étendard à queue de cheval, un tambour, une robe d'honneur, voire un sabre, et le désignant même, selon le chroniqueur Nechri comme son futur héritier. Le chroniqueur Achikpachazâde fait au contraire ressortir la concurrence entre le nouveau et l'ancien pouvoir, notamment à l'occasion de la nomination par le bey de son premier cadî, à la conquête de la bourgade de Karacahisari : à un conseiller qui lui recommande de demander préalablement l'autorisation au sultan, Osmân répond : « quelle raison y aurait-il que je demande pour cela la

permission au sultan. Dieu qui lui a donné le sultanat m'a donné à moi la souveraineté (*khanlık*) par la Guerre Sainte (*gazâ*) ».

La question de savoir si Osmân fut un chef tribal, à la tête d'une communauté de membres unis par le sang ou a rassemblé au contraire des éléments hétérogènes réunis par une même volonté de guerre sainte et de butin, des *gâzî*, a fait naguère l'objet d'une controverse entre Fuad Köprülü et Paul Wittek (thèse « ethniciste » ou « tribaliste » contre « thèse gazie »), aujourd'hui dépassée : Osmân appartenait probablement à une lignée dominante sur le plan tribal, mais la communauté que lui-même et son fils réunirent autour d'eux fut certainement de plus en plus hétérogène, incluant notamment, comme il est bien connu, des chrétiens grecs.

Les chroniqueurs d'inspiration « gazie » peignent en quelques évocations aux teintes iréniques une vie pastorale idéale partagée entre pâturages d'hiver et estivages montagnards, en complémentarité harmonieuse avec les activités agricoles des sédentaires indigènes. Un passage fameux montre la tribu d'Osmân confiant au gouverneur chrétien de Bilecik (avec lequel le bey rompra par la suite) ceux de ses biens qu'elle ne peut emporter dans sa transhumance estivale. Pour le remercier de cette bonne manière, elle lui remet, à son retour dans la plaine : « du fromage et de la crème contenus dans des peaux d'animaux ainsi que de beaux tapis et kilims ». Ils ajoutent que cet État embryonnaire est dépourvu de tout trésor : à sa mort, Osmân n'aurait pas laissé la moindre pièce d'or ou d'argent, mais seulement, outre quelques objets modestes, la fortune d'un pasteur : « quelques bons chevaux et quelques troupeaux de moutons... quelques rapides juments sauvages et quelques paires de bœufs. En dehors de cela, on ne trouva rien... » Qu'il y ait dans ces considérations rétrospectives une critique à peine voilée du développement ultérieur de la fiscalité ottomane, ne laisse aucun doute. En tout cas la frugalité initiale est de courte durée, puisque, au terme d'un processus que les sources n'explicitent guère, le fils d'Osmân, Orhan est déjà « le plus puissant des rois turcomans, le plus riche en trésors, en villes et en soldats » (Ibn Battûta).

Le butin des razzias et des conquêtes n'est pas la source unique mais, de toute évidence, est une source essentielle de la richesse du bey. La poésie épique est toujours éloquente sur la fascination qu'exercent ces butins : qu'il s'agisse des « vierges, des jeunes femmes, des beaux garçons à tresses, de l'argent et de l'or », du *Destân d'Umur pacha* ; des « oiseaux multicolores, étoffes de qualité, jolies filles, draps d'or de neuf sortes » du *Livre de Dede Korkut*. Elle exalte la vie du guerrier, faite de « batailles et de banquets » (*bazm u razm*), la victoire étant suivie impérativement par les orgies de la table et du lit.

Si le bey ne recueille évidemment pas la totalité du butin en biens de toutes natures et en esclaves que rapportent les expéditions qu'il mène ou que, selon une ancienne tradition turque bien établie, il autorise certains de ses subordonnés à mener, il en recueille une partie. Pour clarifier ce point, il a fallu ramener à

sa juste portée, l'allégation des chroniqueurs selon laquelle le prélèvement du cinquième du butin par le souverain (ar. *khums* ; pers. *pendj-yek*), aurait été « inventé », dans la seconde moitié du XIV^e siècle, par deux oulémas, le grand vizir de Murâd 1^{er}, Djandarlı Kara Halîl, assisté d'un savant originaire du Karaman, lesquels pouvaient au demeurant prendre appui sur des prescriptions coraniques (Coran, VIII, 41 ; et LIX, 7). En fait, comme l'a montré Mme I. Beldiceanu-Steinherr, les chroniqueurs visent ici, non sans acrimonie, le contexte spécifique de la reprise en mains de la Thrace par Murâd 1^{er}, après la récupération de Gallipoli (Kallipolis, Gelibolu) en 1366, et la décision du fisc ottoman d'exercer un prélèvement sur les prises d'esclaves que les chefs turkmènes établis en Europe avaient accomplis antérieurement en toute indépendance : cette disposition — justement célèbre au demeurant puisqu'elle est à l'origine du premier vivier où seront puisés les janissaires — n'autorise pas pour autant la conclusion parfaitement irréaliste selon laquelle, auparavant — sous Osmân et sous Orhan, — les beys n'auraient rien prélevé sur les butins de toute nature effectués par leurs hommes.

Par ailleurs, nous avons souligné que l'armée des premiers beys n'avait pas un caractère exclusivement tribal, faite de contingents menés par des parents et des pairs plus ou moins dociles : Osmân disposait de troupes personnelles, composées de « compagnons » (*yoldaş, emeldeş*), d'origines très diverses, reliés à lui par des liens — en principe indestructibles — de dépendance personnelle, extérieurs au système des relations claniques (à l'instar des antrustions des chefs germains). Achikpachazâde les désigne, significativement, par le terme mongol de *nöker*, renvoyant ainsi à une institution bien attestée (sous les formes *nöker, nökör, noqwkär*, ou encore par le terme *inaq*) dans les États mongols gengiskhanides ou les confédérations turkmènes (cf. J. Wood sur le khanat akkoyunlu). Le terme *nöker* survivra dans l'usage ottoman du XVI^e siècle, soit pour désigner une catégorie militaire, à part du reste de la population et jouissant de franchises fiscales dans les provinces ayant fait partie de l'empire akkoyunlu (comme le *sancak* de Bayburt), ainsi qu'en milieu turkmène, ou dans le sens général d'affidé d'un chef militaire : dans cette seconde acception, il subsiste parfois dans le vocabulaire du *timâr*, comme un synonyme de *gulâm* ou d'*ođlan*, appellations des jeunes serviteurs du timariote.

Un pouvoir familial ?

On a souvent parlé à propos des premiers beys ottomans de « partage familial du pouvoir », en voulant appuyer sur le contraste avec la solitude absolue du sultan ultérieur. Nous avons été naturellement amené à mettre cette notion à l'épreuve.

Nous avons commencé par nous interroger sur la manière dont le bey s'impose aux autres membres de sa famille en accédant au pouvoir, ou, en d'autres termes, sur les premières modalités successorales ottomanes. Des frères d'Osmân sont

attestés, mais c'est d'une rivalité avec son oncle, Dündar, que certains chroniqueurs, à partir de Nechri, font état, plus ou moins allusivement. Dans un premier temps, l'oncle cède pacifiquement la place au neveu, comprenant qu'il avait davantage de soutiens. Par la suite un désaccord intervient entre les deux hommes, ressenti par Osmân comme une atteinte à son autorité. Il décoche une flèche contre son oncle et le tue : épisode réel (après tout, Dündar est une figure historiquement attestée) ou apologue purement symbolique ? Dans cette dernière hypothèse, on pourrait y voir la trace de l'abandon par les Ottomans du séniorat (*ekber-i nesebî*), au profit de la succession en ligne directe (*'amûd-i nesebî*) — sans indication au demeurant d'un ordre de priorité entre les frères. Mais on peut y déceler également une incitation à se prémunir contre un concurrent potentiel et donc une justification *a posteriori* par des historiens ultérieurs de la pratique du fratricide dont ils sont les témoins.

Les conditions dans lesquelles Orhan a succédé à son père Osmân, telles qu'elles sont rapportées par les chroniqueurs, à partir du siècle suivant, tiennent du casse-tête pour l'historien : tous s'accordent à présenter Osmân comme encore vivant au moment où son fils prend la ville de Bursa, mais, selon les cas, il a abdiqué en faveur d'Orhan ou, du moins, confié à ce dernier le commandement de l'armée. Malade, soit il est resté à Söğüt, soit il prend part à la campagne, mais dans un rôle passif. Tous s'accordent à le faire mourir au moment où Orhan s'empare enfin de la ville mais, avec forces variantes sur les circonstances précises, les uns le font enterrer à Söğüt, les autres à Bursa. Ces contradictions intriguent, d'autant que ces récits sont tous en désaccord avec les rares faits dont nous soyons sûrs : Bursa fut prise par Orhan le 6 avril 1326 ; or, il ressort clairement du plus ancien document ottoman conservé, un acte de legs pieux (*vakfiye*) d'Orhan des 8-17 mars 1324, qu'à cette date Orhan était bey et que son père avait disparu. Ajoutons à cela que les recensements des XV^e et XVI^e siècles ne font pas état d'un tombeau d'Osmân à Söğüt (mais uniquement d'un tombeau d'Ertoğrul), tandis qu'ils citent bien celui de Bursa. Ce puzzle appelle quelques hypothèses : les traditions contradictoires auxquelles se réfèrent les chroniqueurs seraient autant de déguisements de la réalité. Il fallait en effet associer, d'une manière ou d'une autre, le fondateur de la dynastie à la conquête de Bursa, sa première capitale. Plus précisément encore, la présence de la sépulture du bey éponyme dans cette capitale était la meilleure manière de légitimer la possession de cette ville par la dynastie et le statut de capitale qu'elle lui avait conféré. Si, comme il est possible, Osmân était mort plusieurs années auparavant à Söğüt et y avait été inhumé, il avait fallu procéder à l'exhumation de ses restes mortuaires pour les transférer à Bursa : opération strictement interdite par l'islam que les auteurs ultérieurs se seraient refusés à admettre ou du moins à avouer.

Par ailleurs, tous font apparaître Orhan comme le successeur naturel d'Osmân, au détriment non seulement d'oncles éventuellement survivants (il n'est décidément plus question de séniorat), mais de plusieurs frères dont l'existence est attestée, notamment par la *vakfiye* de 1324 : Orhan avait été clairement choisi

par son père, de son vivant. Certains auteurs (mais non pas tous), le présentent en outre comme le fils aîné.

Plusieurs sources font néanmoins état d'une complication, considérée tantôt comme une « autre tradition », en contradiction avec la première (Kemâlpachazâde), tantôt au contraire, comme compatible avec celle-ci (Achikpachazâde, Nechri).

À l'issue de l'enterrement d'Osmân, une discussion s'élève entre Orhan et son frère Alâ'ed-dîn ('Alî, selon d'autres sources). D'après Achikpachazâde (suivi de près par Nechri) qui en donne le premier récit, le débat ne porte pas précisément sur la succession politique, déjà réglée par Osmân, mais seulement sur l'héritage matériel de ce dernier (celui d'un pasteur relativement modeste, comme nous l'avons vu), et elle a pour témoins et arbitres une communauté mystique urbaine, les disciples de l'*akhi* Hasan, établis dans un couvent près de la citadelle de Bursa. Cette version présente deux difficultés au moins : pourquoi les autres frères dont l'existence est attestée ne sont-ils pas intéressés au partage de l'héritage et pourquoi celui-ci ne relève-t-il pas, conformément à la loi, d'un *cadi* ? Sommes-nous donc, comme l'a suggéré Inalcik, dans le cadre de l'ancien droit tribal turc attribuant l'héritage du foyer paternel au plus jeune des fils, que serait Alâ'ed-dîn ? Quoiqu'il en soit, Alâ'ed-dîn réfute l'idée d'une séparation entre le pouvoir et la base matérielle du pouvoir. Orhan lui propose alors de prendre les deux. Il y a là de sa part une sorte de pari : il risque de tout perdre, mais c'est aussi le prix à payer pour vérifier la loyauté de son frère, la sincérité de sa renonciation au pouvoir. Le procédé n'est pas nouveau : on en trouve une autre expression dans la geste d'Umur pacha où il permet à Umur de s'assurer de la loyauté de Hizir châh, son frère aîné, écarté de la succession. Mais il a un précédent plus ancien dans le conflit à propos du royaume de Balkh entre le Kharezmchâh et son parent Bahüeddîn Veled, le « sultan des savants », père de Djelâl ed-dîn Rûmî, tel qu'il est rapporté dans le *Menâkib el-'Ârifîn* d'Eflâkî. Dans une perspective soufie, c'est un jeu à qui perd gagne : celui des deux partenaires qui renonce au pouvoir temporel accède à la royauté spirituelle, d'un ordre supérieur. Cette tonalité mystique n'est pas absente du passage d'Achikpachazâde : Alâ'ed-dîn abdique toute charge temporelle ; il décline ainsi l'offre que lui fait son frère dans un second temps de devenir son « pacha ». Certains auteurs ultérieurs comprendront qu'Orhan avait proposé à son frère d'être nommé vizir, peut-être par une interprétation anachronique du terme pacha (titre princier, comme chez Umur pacha d'Aydın, avant de devenir celui des vizirs et des hauts gouverneurs) et par confusion avec son homonyme, le premier grand vizir connu : Kemalpachazâde serait alors plus exact que Nechri en transcrivant pacha par émîr et non par vizir.

Alâ'ed-dîn opte pour une pieuse retraite, consacrée à la gestion des legs pieux qu'il a institués (dont plusieurs sont effectivement attestés) et sa lignée qui se serait prolongée jusqu'à la fin XV^e-début XVI^e siècle, aurait suivi son exemple, se tenant à l'écart de toute vie publique (Nechri, Ruhi).

Même s'il a quelques appuis dans la réalité, il est impossible de tenir cet épisode pour strictement historique. On a cru pouvoir y discerner le maquillage d'une lutte entre les deux frères au terme de laquelle Orhan aurait évincé son frère du pouvoir (Hüsameddîn, Imber), sans que mort s'en suive. Les tenants de cette thèse prennent argument de quelques traditions « alternatives » sur la liste des premiers beys ottomans ou encore sur le fait que la création du corps militaire des *yaya* est attribuée à Alâ'ed-dîn. La thèse est séduisante, mais reste fragile.

D'autre part, que ce soit ou non sa seule raison d'être, l'épisode comporte des leçons : une rivalité successorale peut être réglée pacifiquement par la discussion entre les intéressés (Akhi Hasan et ses disciples sont finalement plus des témoins que des arbitres puisque les deux frères sont d'accord) : qu'il y ait là une mise en question du fratricide ultérieur est expressément relevé par le chroniqueur Uruđj (« en ce temps-là les frères se consultaient, ils ne se tuaient pas »). En même temps, il est signifié que chez les Ottomans, les parents du bey ne détiennent pas les hautes fonctions de l'État et — princes ou princesses —, ils ne partagent pas le patrimoine du *beylik*, sous forme d'apanages. Par ces principes qui correspondent en effet au peu que l'on peut connaître de leurs pratiques, les Ottomans s'écartent dès le départ des usages turco-mongols et tranchent sur les autres principautés anatoliennes contemporaines.

Mais, pour autant, parents et parentes du bey ne sont pas exclus de toutes charges et responsabilités : ils gardent un droit de regard sur le devenir du patrimoine foncier du bey, comme l'atteste, dans la donation foncière d'Orhan de 1324, la mention de plusieurs de ses frères, sœurs et probablement épouses comme témoins de l'aliénation foncière opérée, ou encore celle de plusieurs de ses fils, cités en marge avec leurs noms assortis de leurs *tuğra* respectives, comme témoins d'instance de l'acte de fondation, lequel comprend cette clause : « les héritiers d'Orhan n'élèveront pas de prétentions sur cette propriété ».

De même, des frères, fils et neveux du bey sont cités pour leur participation aux différentes opérations militaires ou apparaissent à la tête d'une forteresse, voire d'une région entière. Achikpachazâde (34) rapporte qu'après la prise de Nicée (Iznik), Orhan attribue à son fils Süleymân Nicomédie (Iznikmit) et lui confie la lutte contre les cités de Yenice, Göynük et Mudurnu. À son autre fils Murâd, il confère le *sancak* de Bursa et à son cousin Gündüz, Karacahisâr. Nous restons loin cependant du partage systématique du territoire sous forme d'apanages réels ou virtuels (c'est-à-dire à conquérir), permanents et largement autonomes, entre les fils majeurs du bey, auquel procède, par exemple, Mehmed d'Aydın dans la geste d'Umur pacha : par la suite Orhan confiera à Süleymân d'autres missions. De même, ces princes ne sont jamais autonomes dans les circonscriptions qui leur sont temporairement confiées : Orhan, précise le même chroniqueur, « assurait le contrôle de l'ensemble du territoire » (*Orhan Gâzî kendü cemi'i vilâyetine nâzır oldı* ; Achikpachazâde, 34).

Chez les Ottomans, l'un des fils est distingué, apparemment assez tôt. Il reçoit un traitement privilégié et des responsabilités particulières. Il ne semble pas qu'il s'agisse nécessairement de l'aîné, bien que les sources soient floues ou contradictoires sur ce point. Il est placé à la tête d'une province, avec un degré d'autonomie difficile à préciser. Bien plus, le bey vieillissant, sentant ses forces décliner, se déchargera sur lui du commandement des principales opérations militaires. Cette délégation peut prendre une forme plus spécifique : au fils favori de régir, avec, semble-t-il une large liberté d'action, le front d'expansion du jeune État, la base à partir de laquelle s'ouvrent les meilleures possibilités de conquête. Il est à la tête d'une province essentiellement virtuelle.

L'illustration la plus nette de cette situation — inconcevable dans les phases ultérieures de l'empire — est offerte par Süleymân pacha, fils favori d'Orhan, chargé à partir de la tête de pont qu'il a établie sur l'isthme de Gallipoli, d'entreprendre la conquête de la Thrace. Quand il meurt prématurément — d'une chute de cheval, selon la tradition —, son père qui ne survivra guère à son chagrin, lui substitue un autre fils dans le même rôle : Murâd qui lui succédera.

Les épouses (*khatun*) et concubines des beys ne sont citées que de façon vague, équivoque et de toutes façons incomplète par les chroniques ottomanes : celles-ci ne retiennent, semble-t-il que les mères de beys : pour Osmân, la fille du cheikh Edebâlî, à laquelle elles donnent d'ailleurs des noms différents et dont elles font la mère d'Orhan, en contradiction avec l'évidence historique fournie par la *vakfiye* de 1324 : l'intention symbolique sur laquelle nous reviendrons a pris manifestement ici des libertés avec les faits. À Orhan, ces mêmes chroniques attribuent pour épouse Lülüfer (ou Nilüfer), fille du seigneur (*tekür*) grec de Yarhisar, dont elles font la mère de Murâd 1^{er} (ce que confirme l'inscription d'un *imâret* d'Iznik) et également de Süleymân pacha, bien que ce dernier fût trop largement l'aîné du premier pour être né d'une même femme. De fait, des sources d'autres origines (archives ou chroniques byzantines) révèlent des alliances matrimoniales plus nombreuses et complexes. En particulier le mariage d'Orhan avec Theodora, fille de Jean Cantacuzène, ne nous est connu que par les sources byzantines.

Il reste que les mariages princiers sont dans cette première phase de la dynastie l'instrument d'arrangements diplomatiques et même, par les dots de certaines épouses, d'accroissements territoriaux. En outre, comme l'atteste l'audience donnée à Nicée, juste après la conquête de cette ville, au voyageur Ibn Battûta par une femme non identifiée d'Orhan, « femme pieuse et excellente », commandant la garnison en l'absence de son mari, elles ne sont nullement privées, à l'instar des autres femmes de beys anatoliens contemporains, d'un certain rôle public.

Nous ignorons si l'entourage familial du bey faisait partie du conseil (*dîvân*) de ce dernier, comme dans l'instance correspondante chez les Akkoyunlu de la première moitié du XV^e siècle où entraient le sultan, ses frères, ses fils, les veuves de la famille, les officiers des services du palais et des forces personnelles

du sultan, ainsi que les chefs des principaux clans (J. Wood). À vrai dire, nous ne savons à peu près rien des divans d'Osmân et d'Orhan, mais quelques anecdotes glanées dans des récits d'ailleurs byzantins, suggèrent une assemblée très ouverte et informelle, autour d'un bey très accessible et souple dans ses décisions. La bonhomie d'un Osmân allait de pair avec le caractère frustré que lui prête la tradition : il n'aurait su ni lire ni écrire.

Achikpachazâde suggère néanmoins qu'Orhan ne tarda pas à y introduire un peu plus de formalisme en y imposant le port d'un turban particulier dit « torsadé » (*burma dülband*). Lui-même s'en coiffait et réprimandait ceux des « beys » qui se rendaient au divan sans le porter (Achikpachazâde, 31).

Comment expliquer que, dès le départ ou presque, les Ottomans, par ailleurs fidèles à bien d'autres traditions turkmènes, aient commencé à se séparer de leurs voisins de même origine par une nette tendance à la centralisation, un sens affirmé de l'unité et de l'indivisibilité de l'État ? Sous l'effet d'une influence précoce de la Byzance toute proche ?

La « religion d'Osmân »

La question des relations des premiers beys ottomans avec l'islam, de savoir si on avait à faire à de bons musulmans et à d'authentiques souverains musulmans, est plus complexe qu'il n'y paraît. Avant de l'aborder, nous avons évoqué comme une sorte de préambule, le problème plus général des facteurs d'émergence du premier État ottoman, tel qu'il est posé par la controverse fameuse autour de la thèse de Paul Wittek sur les origines « gazies » de cet État : le zèle islamique de ses membres, la guerre sainte contre l'Infidèle de ces « combattants de la foi » (*gâzî*), auraient été le moteur de son expansion, la clef de ses succès. Apparue dans les années trente, brillamment exposée et hardiment systématisée par son auteur, sur des bases documentaires, à vrai dire, très minces (inscription de la mosquée d'Orhan à Bursa, datée de 1337 ; description des Ottomans dans l'*Iskendernâme* d'Ahmedi de 1402), la thèse a régné sans partage ou presque pendant une cinquantaine d'années jusqu'aux années quatre-vingt, date à partir de laquelle elle est devenue la cible d'offensives multiples, d'origines variées. Historien et anthropologue, R. P. Lindner (*Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia* ; 1983) fut probablement le plus influent de ces critiques. D'aucuns sont remontés dans le passé intellectuel de Wittek, Autrichien d'origine et de formation, avant de finir professeur à Londres, pour rendre compte de ses partis pris historiques, mais, pour résumer, deux critiques majeures ont été adressées à la « théorie gazie » : comment considérer comme des champions de l'islam des hommes dont on connaît les graves infractions aux prescriptions de cette religion, qui pratiquent en réalité un islam des plus impurs, entaché de syncrétisme et de survivances païennes ? Comment voir en héros de la Guerre Sainte des combattants qui pactisent, quand besoin est, avec les Infidèles, concluent avec eux des alliances et même des unions matrimoniales, tandis qu'ils n'hésitent pas, à l'occa-

sion, à retourner leurs armes contre leurs propres coreligionnaires. Selon ces mêmes auteurs, les premiers Ottomans n'étaient que des pragmatiques, plutôt cyniques, mus par l'appât du butin et de la puissance ; l'habillage islamique dont ils sont revêtus dans les chroniques postérieures n'étant qu'une invention de leurs auteurs, destinée à conférer *a posteriori* une légitimité religieuse à la dynastie. À leur tour, les quelques indices documentaires sur lesquels s'était appuyé Wittek, étaient passés au crible de la critique.

Plus récemment un livre de C. Kafadar (*Between two worlds. The construction of the Ottoman State* ; 1995) s'en est pris avec alacrité et pertinence à ces critiques. Nous en avons fait le point de départ de nos propres réflexions. L'objection principale qu'on peut adresser aux critiques de Wittek est de confondre zèle religieux et orthodoxie religieuse, cette dernière entendue de manière théorique, désincarnée et finalement anhistorique : comme s'il n'était pas possible de se battre avec ardeur pour une religion qu'on connaît peu ou mal, sur laquelle on commet tous les contresens qu'on voudra ; au sein de laquelle on hiérarchise arbitrairement, en toute subjectivité, les impératifs ! Le détour par des récits épiques se référant certes à des époques plus ou moins différentes (voire impossibles à déterminer), mais mis par écrit, selon les cas, au XIV^e ou au XV^e siècle, comme le *Livre de Dede Korkut*, le *Destân d'Umur pacha*, voire la *Geste de Melik Danişmend*, montrent combien, pour le public de l'époque qui recevait ces œuvres (les Ottomans cautionneront même le *Livre de Dede Korkut* au XV^e siècle en attribuant au « *dede* », dans un chapitre apocryphe, le pronostic de leur grandeur), il n'y avait pas d'incompatibilité là où les historiens contemporains veulent voir d'insurmontables contradictions : la profession de foi islamique la plus ardente — le cas échéant, la revendication explicite du titre de *gâzî* — et tout le manichéisme de la guerre sainte, se mêlent allégrement aux survivances chamanistes et aux violations les plus flagrantes des prescriptions islamiques (la consommation de vin, en particulier). En outre, Melik Danişmend lui-même, le *gâzî* par excellence, nettement plus rigoureux que ses pairs sur la morale islamique, la sobriété, le refus de toute convivialité avec les chrétiens, reste capable de compromis politiques avec ces derniers, les laissant conserver leur foi, moyennant le paiement du tribut, au point de s'attirer *post mortem* un vibrant éloge du chroniqueur arménien Matthieu d'Edesse (ca. 1140).

Ce que nous tenons volontiers pour des incohérences chez les héros de l'épopée a manifestement existé de façon très semblable chez Osmân, Orhan et leurs compagnons : ils n'étaient certainement pas des musulmans irréprochables au regard du juriste ou du théologien (non seulement ils s'alliaient à l'Infidèle, mais ils banquetaient avec lui et lui achetaient du vin), mais, à leurs propres yeux, ils n'en étaient pas moins des *gâzî*, démonisant tout ennemi et transformant tout combat en guerre sainte. Ignorer cette « auto-représentation », qui leur sert d'« auto-légitimation » reviendrait à considérer, contre toute vraisemblance, qu'ils étaient dépourvus de tout *ethos*. Wittek était donc fondé à voir en eux des *gâzî*, au moins au niveau des auto-représentations, même si, par ailleurs, la lutte pour

la foi ne saurait être considérée comme leur motivation unique et le seul déterminisme auquel ils obéissaient.

Ces préalables levés, nous avons cherché à préciser davantage l'identité religieuse de nos premiers beys, aidé en cela par le renouvellement récent des études sur l'hétérodoxie anatolienne (I. Mélikoff, I. Beldiceanu-Steinherr, A. Y. Ocak, M. Balivet), notamment à la lumière des apports du *Menâkibü'l-Kudsiyye* d'Elvân Tchelebi ou des éclairages rétrospectifs des plus anciens registres de recensement.

Pour mémoire, nous avons rappelé la thèse ancienne selon laquelle Osmân n'aurait même pas été musulman au départ et ne se serait converti qu'en cours de règne (conversion dont les tenants de la thèse voyaient un symbole dans le songe apparu à Osmân dans la maison du cheikh Edebâli, — une vision pourtant susceptible d'autres interprétations beaucoup plus vraisemblables). Cette thèse s'appuie sur des formes divergentes du nom d'Osmân citées par plusieurs sources, dans lesquelles on a cru discerner un anthroponyme ou un titre turcs (« *ataman* ») préislamiques. En réalité, outre le fait que les Turcs, même islamisés, ne s'interdisaient pas de puiser à leur ancienne onomastique païenne, ces variantes peuvent aussi bien renvoyer à une forme turque populaire du nom Osmân (lequel appartient bien à la tradition « *gâzie* », comme l'atteste la figure d'Osmân ibn Apiyya, compagnon de Melik Danişmend qui aurait donné son appellation à la ville paphlagonienne d'Osmancık), Otman, qui a survécu dans la dénomination d'un « saint » hétérodoxe du Deliorman (Bulgarie) : Otman baba.

En fait la « religion d'Osmân » et de son entourage s'explique à la lumière de l'extrême complexité ethnique et religieuse du milieu anatolien contemporain (incluant notamment des Turcs et des Tatars chrétiens) et du développement dans ce contexte de courants socio-religieux de caractères mystique et hétérodoxe dont Achikpachazâde donne une classification plus ou moins rigoureuse et explicite dans sa division de la population en quatre classes : 1) *Gâziyân-i Rûm* (les combattants de la foi anatoliens) ; 2) *Akhiyân-i Rûm* (les confréries d'artisans, principalement urbaines, décrites et glorifiées par Ibn Battûta ; 3) *Bacıyân-i Rûm* (des confréries de femmes, à peu près inconnues, mis à part la figure d'Ana kadın, épouse spirituelle de Hadji Bektach) 4) *Abdalân-i Rûm*.

Cette dernière catégorie (encore appelée *Khorassan erenleri*) a pu être identifiée, grâce au texte d'Elvân Tchelebi, à des derviches ou babas turkmènes appartenant à différentes *tarikât* (confréries mystiques) populaires, parmi lesquelles la Vefâ'iyya, ordre fondé en Irak par Ebû'l-Vefâ' Bagdadî, paraît avoir tenu une place prépondérante, bien que l'appartenance à ce même ordre de plusieurs auteurs dont nous sommes tributaires pour postuler cette importance (Elvân Tchelebi, Achikpachazâde) a de quoi nous rendre circonspects.

Le lien étroit, la coopération, entre les premiers Ottomans et ces courants trouvent une expression privilégiée dans les relations entre Osmân et le cheikh Edebâli dont il aurait épousé la fille. Plusieurs indices historiques laissent penser que cette union, contrairement à ce que certains ont cru, ne relèverait pas — ou

pas totalement — du mythe (même si, en tout état de cause, mythique est l'allégation selon laquelle Orhan en serait issu).

Elvân Tchelebi présente Edebâlî, figure historiquement attestée par ailleurs, comme un représentant notoire du milieu baba'î, l'un des successeurs de son propre ancêtre Baba Ilyâs (ou Resûl), chef de la révolte turkmène des Baba'îs de 1240 contre les Seljoukides, à côté d'un autre successeur, Hadji Bektach Vefî dont se réclamera l'ordre futur des Bektachis. Il aurait donc été un cheikh de la Vefâ'iyya (ce que d'autres sources viennent confirmer). L'alliance entre la lignée ottomane (peut-être difficile au départ : Edebâlî passe pour avoir retardé pendant deux ans l'union de sa fille avec Osmân) et un courant mystique éloigné de l'extrémisme de la *kutbiyya* (revendiquant tout le pouvoir pour le chef spirituel) apparaît comme une clef du succès ottoman et de la nature de leur premier État.

L'islam comme culture politique

Mais les derviches ne sont nullement les seules figures religieuses du pays. Il est question également d'oulamas, le plus souvent désignés comme *fakîh*, qui viennent d'ailleurs en premier parmi les bénéficiaires des donations des beys. Plus qu'à d'authentiques juristes, ils semblent bien correspondre le plus souvent à de simples imams dont la maîtrise du *fikh* et des autres sciences islamiques ne doit pas être surestimée. Par rapport à ce tableau, la stricte dichotomie établie jadis par Wittek entre les *gâzî* et les oulémas, représentants de la haute culture islamique, arrivés de l'arrière, paraît simpliste et excessive. La frontière n'est pas toujours si tranchée entre *gâzî* ou derviches d'un côté, détenteurs des fonctions institutionnelles de l'islam de l'autre : ambivalence de certains individus, liens familiaux entre des membres des deux milieux, ne sont pas absents. Si un antagonisme apparaît, il oppose derviches et *gâzî* à une catégorie particulière d'oulamas, de grands oulamas travaillant à renforcer l'État et plus particulièrement le fisc : tel fut le véritable objet de la dissension, à en croire les chroniques d'inspiration « gazie » (« Auparavant on ne savait pas tenir une comptabilité : ils se mirent à établir des registres de compte », cité par Uzunçarşılı). Le principal représentant, le symbole de cette tendance nouvelle est Djan-darlı Kara Halîl, originaire du Karaman, premier d'une longue lignée de vizirs : il commence sa carrière sous Osmân pour devenir grand vizir sous Murâd 1^{er}. Pour autant, il n'appartenait pas à un milieu radicalement distinct de celui d'Edebâlî : les deux hommes étaient beaux-frères.

Au-delà de l'introduction d'institutions musulmanes particulières, mentionnée occasionnellement, ces religieux de différents niveaux marquent l'État, par des canaux dont le détail nous échappe, au coin de la culture politique musulmane, telle qu'elle s'était développée dans la partie orientale du monde musulman, aux époques post-abbasside puis post-mongole. C'est ainsi que le bey ottoman qui prend d'ailleurs aussi bien le titre d'émir, quoiqu'on puisse entrevoir de ses croyances et pratiques religieuses peu orthodoxes, se coule simultanément à la

perfection dans le moule du souverain musulman contemporain (certes, au rang subalterne qui est encore le sien) : il frappe monnaie ; fait prononcer son nom à la *khotba* de la prière du vendredi ; il islamise les villes qu'il conquiert en transformant les plus grandes églises en mosquées, en y instituant la prière du vendredi ; en y nommant des cadis. Conformément à la *cherî'a*, il accorde l'*amân* aux villes infidèles qui se sont rendues, conférant à leurs habitants le statut de sujets tributaires.

De même, comme plusieurs documents en témoignent, lui-même et sa famille fondent des *vakf* avec une maîtrise accomplie des règles chériatiques régissant cette institution.

Dans ces conditions les instructions à son fils placées par Nechri dans la bouche d'Osmân mourant, ne semblent pas déplacées en dessinant l'image idéale du bon souverain musulman : « ... Ne fais rien qui s'écarte des ordres de Dieu. Ce que tu ignores, apprends-le des oulémas qui connaissent la *cherî'at* et demande-leur de te l'expliquer par leurs commentaires... »

Par un autre trait encore, significatif bien que généralement négligé, le bey ottoman se conforme aux normes des souverains musulmans de l'époque et de la région : comme tous les dynastes du monde musulman oriental des XI^e-XIV^e siècles (les ilkhans mongols exceptés), et comme les autres beys anatoliens, il accompagne son nom d'un de ces surnoms (*lakab*) en « ad-dîn », qui fonctionnent alors comme des « épithètes royales » (A. Schimmel). 'Osmân était Fahr ad-dîn (« Gloire de la Foi ») et Orhan Chudjâ' ad-dîn (« Courage de la Foi » ; *Ihtiyâr ad-dîn* chez Ibn Battûta).

L'approfondissement de cette identité islamique des beys ne pouvait que creuser le fossé avec leurs anciens compagnons turkmènes. Comme le déplorera le poète Achikpacha : « personne ne donnait d'importance à la langue turque. Personne n'aimait les Turcs... »

Limité cette année aux questions difficiles et riches des commencements, le cours sur le sultan ottoman sera poursuivi.

G.V.

SÉMINAIRE

On a examiné dans le séminaire les plus anciens documents relatifs aux débuts de la chancellerie ottomane, à partir de la fin du XV^e siècle. On a vu comment, à partir d'un tout indifférencié placé sous l'autorité des responsables des finances (*defterdâr*), une organisation plus rigoureuse s'est imposée en quelques décennies, comprenant quatre catégories de « secrétaires » (*kâtib*), bien distinctes : 1) secrétaires du Trésor ; 2) secrétaires du divan dépendant des *defterdâr*, chargés des ordres financiers ; 3) secrétaires du divan dépendant du chancelier (*nişâncı*), chargés des ordres d'intérêt général ; 4) secrétaires chargés des recensements provinciaux (les mieux documentés).

Abordant la question classique des actes officiels émis à cette époque dans des langues autres que le turc ottoman, nous avons approfondi les quelques mentions disponibles de traducteurs (*tercümân*) et nous avons sensiblement nuancé le tableau trop structuré d'une pluralité de chancelleries spécialisées, coiffées par une chancellerie suprême, popularisé par le passage souvent cité d'une chronique ragusaine du XV^e s., publié par N. Iorga.

Tirant parti des notes de chancellerie d'un recueil encore inédit d'ordres de la Porte pour plusieurs mois de 1544-1545 (Topkapı, E. 12 321), beaucoup plus riches et précises que celles des « registres des affaires importantes » (*mühimme defteri*) ultérieurs, nous avons pu tirer quelques conclusions sur l'organisation et les modalités du travail effectif de la chancellerie du *nişancı* dans cette période et découvrir l'identité du « chef des secrétaires » (*re'is ül-küttâb*) d'alors : Djen-dereci Mehmed Tchelebi.

G.V.

PUBLICATIONS (1999-2000)

Ouvrage :

Leçon inaugurale faite le vendredi 3 décembre 1999, chaire d'histoire turque et ottomane, Collège de France, 1999.

Articles et contributions :

« Commercial relations between India and the late Ottoman Empire (late fifteenth to late eighteenth centuries) : a few notes and hypotheses », in *Merchants, Companies and Trade. Europe and Asia in the Early Modern Era*, S. Chaudhury and M. Morineau, eds., Maison des sciences de l'Homme, Cambridge University Press, 1999, p. 95-115.

« L'étude urbaine dans l'espace ottoman. Nouveaux apports et perspectives » dans *Studies in Ottoman and Social Economic Life. Studien zur Wirtschaft und Gesellschaft im Osmanischen Reich*, R. Motika, Christ. Herzog, M. Ursinus, eds., Heidelberg Orientverlag, Heidelberg, 1999, p. 81-98.

« Lieux de culte et monuments de Vlorë (Avlonya, Valona) au XVI^e siècle », *Arab Historical Review for Ottoman Studies*, 19-20, octobre 1999, Zaghouan, 1999, p. 569-577.

« Les Ottomans ; Variations sur une identité » dans *Valeur et distance. Identités et sociétés en Égypte*, Christian Décobert, ed., Maisonneuve et Larose, Maison méditerranéenne des sciences de l'homme, Paris, 2000, p. 105-119.

« Inalçik's views on the Ottoman Eighteenth Century and the Fiscal Problem » dans *The Ottoman Empire in the Eighteenth Century*, Kate Fleet, ed., *Oriente Moderno*, XVIII (LXXIX), n.s., 1, 1999, Naples, 1999, p. 1-10.

« La grande sécheresse de 1560 au nord de la mer Noire : perceptions et réactions des autorités ottomanes » dans *Natural Disasters in the Ottoman*

Empire, Halcyon days in Crete III. A Symposium held in Rethymnon, 10-12 January 1997, Elizabeth Zachariadou, ed., Foundation for Research and Technology-Hellas. Institute for Mediterranean Studies, Crete University Press, Rethymnon 1999, p. 273-281.

Introduction et contributions au catalogue de l'exposition *Topkapi — Versailles. Trésors de la Cour ottomane*, Éditions de la Réunion des musées nationaux, Paris, 1999.

COLLOQUES, CONFÉRENCES, ACTIVITÉS À L'ÉTRANGER

G. Veinstein a donné les communications et conférences suivantes :

« Le problème des conversions dans l'Empire ottoman », atelier « Passages d'Orient. Mutations identitaires et appartenances plurielles dans l'espace ottoman et post-ottoman », dirigé par Mme Méropi Anastassiadou, XIII^e congrès de l'AFEMAM (Association française pour l'étude du monde arabe et musulman), Tours, 1^{er} au 3 juillet 1999.

« Ottoman Studies in France for the last 50 Years », XIIIth Turkish Congress of History, Ankara, 4-8 octobre 1999.

« Gouverner et traduire : le problème des interprètes du divan et des administrations locales dans l'Empire ottoman. XV^e-XVIII^e siècle », conférence inaugurale du cycle « Perceptions de l'héritage ottoman au seuil du XXI^e siècle », Institut français d'Études anatoliennes-Georges Dumézil, Istanbul, 12 octobre 1999.

« La dernière flotte de Barberousse, 1544-1545 », Symposium : The Kapudan Pasha : His Office and His domain, Foundation for Research and Technology-Hellas, Institute for Mediterranean Studies, Rethymnon, 7-9 janvier 2000.

« Sultans des Romains : les Ottomans et la tradition impériale occidentale », conférence prononcée devant le Comité France-Turquie, Paris, 24 mars 2000.

Commémoration du 1300^e anniversaire du « Livre de Dede Korkut », Bakou, Azerbaydjan, 8-9 avril 2000.

« Charles Quint et Soliman le Magnifique : le grand défi », congrès Carlos V. Europeismo y universalidad, Grenade, Espagne, 1^{er} au 5 mai 2000.

« Du mythe de la bataille de Kossovo aux réalités ottomanes », colloque : « Kosovo : six siècles de mémoires croisées », ERISM, Inalco, Paris, 18-19 mai 2000.

ÉQUIPE DE RECHERCHE

G. Veinstein a dirigé l'équipe de recherche « Études turques et ottomanes », associant le Collège de France, l'École des hautes études en sciences sociales et le CNRS (ESA 80 32).

Les programmes de recherche suivants ont été poursuivis :

I. Langues et cultures des peuples turcophones (L. Bazin, R. Dor, N. Gürsel, J. Hamilton).

II. Sources et histoire des premiers siècles ottomans (XIV^e-XVIII^e siècles) (I. Beldiceanu-Steinherr, M. Cazacu, H. Desmet-Grégoire, D. Desaive, M. Espéronnier, B. Lellouch, N. Vatin).

III. La fin de l'Empire ottoman et son héritage en Turquie et dans le sud-est européen (X. Bougarel, N. Clayer, F. Georgeon, A. Popovic, N. Şeni).

IV. Le monde turcophone moderne et contemporain : Turquie, Asie centrale, Caucase du nord (Ch. Lemerrier-Quelquejay, V. Fourniau, Th. Zarcone).

L'équipe a publié les vol. 31 (1999) et 32 (2000) de sa revue : *Turcica. Revue d'études turques*, et le n° 8 (décembre 1999) de ses *Documents de travail* : « Les mots du politique de l'Empire ottoman à la Turquie kémaliste ».