

VI - UN ÉVÉNEMENT IDENTITAIRE NON KÉMALISTE : LA *FETİH*

[Cette étude sur la vision de la prise de Constantinople par les manuels scolaires d'histoire turcs est extraite de ma thèse, « 'De l'Adriatique à la mer de Chine'. Les représentations turques du monde turc à travers les manuels scolaires d'histoire 1931-1993 », sous la direction de Stéphane Yderasimos, Université de Paris-VIII, 1994.

Elle clôt le chapitre 9, « Les événements fondateurs ». Pour faciliter références et citations, j'ai inséré le foliotage de l'original de la thèse, telle qu'elle a été imprimée en 1994 et déposée dans les bibliothèques.]

[f° 535] La prise de Constantinople est, dans le discours historique scolaire, la suite logique de la bataille de Malazgirt. Après un long affrontement, entrecoupé seulement par l'irruption des Mongols au milieu du XIII^e siècle, et celui des troupes de Tamerlan au début du XV^e, les Turcs se sont approprié le cœur de l'empire byzantin, constitué de l'Anatolie et des Balkans. La victoire de Malazgirt ouvre la voie à la *Fetih*, et le discours historique est mis dans la perspective de celle-ci, lors des leçons sur l'Anatolie seldjoukide, et encore à propos des conséquences désastreuses de la bataille d'Ankara contre Tamerlan (1402), qui a pour effet de “retarder de cinquante ans la prise de Constantinople”.

Le traitement de la *Fetih* par les auteurs de manuels scolaires est paradoxal. On s'attendrait à un chapitre comportant des développements sur la portée de l'événement, à la hauteur de son retentissement et du souvenir qu'il a laissé jusqu'à nos jours. Comme signe de la portée de la prise de Constantinople, le souverain Mehmet II est le seul à porter le titre de *Fatih*, le Conquérant. L'emploi du mot *fetih*, dans les manuels, correspond toujours à une dimension religieuse de l'événement. Très fréquemment, on utilise simplement le mot *savaÖ*, “bataille”, ou l'expression *meydan muharebesi*, “bataille rangée”, utilisables quelle que soit l'issue de l'affrontement. Il arrive que, pour Constantinople, on emploie les mots *alinma*, “la prise”, ou *kuÖatma*, “le siège”, mais *fetih* est plus généralement employé, notamment dans les titres et sous-titres. Considérons brièvement l'emploi de ce mot dans le discours historique. Selon Bernard Lewis, les *futûh*,

“littéralement ‘ouvertures’ (...) ne sont pas considérées comme des conquêtes au sens vulgaire d'acquisitions territoriales, mais comme la destitution de régimes impies et de hiérarchies illégitimes, et l'‘ouverture’ de leurs peuples à la nouvelle révélation et loi [religieuse] ¹.”

Un manuel récent donne un bon exemple du sens très précis de *fetih* :

“Si la bataille de Poitiers n'avait pas été perdue, la France entière et l'Allemagne auraient peut-être été

¹ B. LEWIS, *Le langage politique de l'islam*, 1988, pp. 142-143.

conquises (*fethedilecekti*)².”

La prise de Constantinople est la *Fetih* par excellence, mais toute victoire sur des non-musulmans peut être qualifié par ce mot. Pour Malazgirt, on parle plutôt de *zafer*,

[f° 536] terme d'origine arabe également, mais d'emploi laïque : c'est une manière de marquer l'importance de cette victoire dans le domaine national plus que religieux; cependant, on parle souvent, à la suite de cette victoire, de *Anadolu'nun fethi*³. L'emploi de *fetih* est de règle pour la conquête arabe des VII^e-VIII^e siècles (y compris dans les manuels de 1931⁴); dans l'histoire ottomane, il s'applique à la Roumélie, à toutes les régions balkaniques, aux îles égéennes, à la Hongrie. Chose plus étonnante à première vue, il est utilisé à propos des prises de Tripoli (1554) et de Tunis (1574), pourtant déjà depuis longtemps arabes et musulmanes; c'est que ces provinces étaient disputées entre les Ottomans et Charles Quint, et leur prise les soustrait ainsi à une influence chrétienne. On emploie parfois le mot *fetih* même pour la prise d'Ankara (1354) par les Ottomans⁵; peut-être est-ce dû au fait qu'Ankara était aux mains d'un gouverneur mongol en 1327 encore.

Néanmoins, cet emploi si régulier de *fetih* correspond à une vision idéaliste et par trop musulmane de l'histoire ottomane : Irène Beldiceanu souligne bien que, dans les Balkans, aux débuts de l'empire ottoman, “il ne s'agit nullement d'une conquête, mais d'une aide militaire [aux Byzantins]. (...) En Anatolie, des chrétiens combattent dans les rangs de l'armée ottomane⁶.” Les premiers souverains ottomans se seraient donné le titre de *gazi* (combattant pour la foi) pour des motifs idéologiques, et c'est probablement pour la même raison qu'aujourd'hui on continue de faire des conquêtes ottomanes des combats pour l'islam, par l'emploi du mot *fetih*. La crise bosniaque, depuis 1992, a probablement accentué cette vision des choses, car, une fois la puissance turque évincée des Balkans, l'islam a été perçu comme le dernier élément d'un héritage⁷.

Ce sont les insertions kémalistes qui, jusqu'ici, nous ont servi de fil conducteur pour déterminer les événements fondateurs de l'histoire turque. Dans le cas de la *Fetih*, la portée de l'événement paraît amoindrie par leur quasi absence : on n'en trouve, jusqu'en 1993, qu'à deux reprises, qui concernent l'époque, antérieure à 1453, du “premier empire ottoman”; comme souvent, ce sont des citations d'Atatürk sans rapport direct avec la leçon, proposées en texte de lecture⁸. Il

² MUMCU, *Lise I*, 1991, p. 153.

³ KAFESOFILU-DELIORMAN, *Lise II*, 1976, p. 73; KARA, *Ortaokul II*, 1993, p. 95.

⁴ *|spanya'nın fethi*, TTTC, *Lise II*, 1931, p. 131.

⁵ KÖYMEN, *Lise II*, 1990, p. 179; YILDIZ et al., *Lise II*, 1991, p. 148.

⁶ I. BELDICEANU, “Les débuts : Osmân et Orkhân”, in R. MANTRAN (dir.), *Histoire de l'Empire ottoman*, Paris, 1989, p. 30. r

⁷ Voir par exemple les conférences organisées par les fédérations nationalistes d'Europe, comme le *Millî Görüş Te'vîkilatı* d'Amsterdam (*Türkiye*, 19 nov. 1992), ou la *Köln Efitim ve Kültür Derneği* (*Türkiye*, 27 juin 1992).

⁸ MERÇİL et al., *Lise II*, 1990, p. 245; DELIORMAN, *Lise II*, 1993, pp. 29-30.

s'agit d'un phénomène nouveau apparaissant en 1990, qu'on retrouve en 1993, plus étendu, dans le manuel de K. Kara; il ne s'est pas

[f° 537] étendu à d'autres collections de même millésime, mais il a sa signification et il pourrait laisser supposer une évolution ultérieure⁹. Cependant, les citations d'Atatürk ne sont pas mises en rapport direct avec la prise de Constantinople, ni par leurs propos, ni par leur lieu d'insertion dans la leçon.

Il faut souligner, de prime abord, cette contradiction entre l'emploi du mot *Fetih*, qui fait de la prise de Constantinople un événement à statut particulier, et son traitement scolaire, qui le ramène à un rang certes important, mais tout au plus égal à celui de Malazgirt, et plutôt même inférieur.

Pour comprendre cette contradiction, il faut se reporter une fois de plus à la pensée kémalienne, à son rejet de l'ottomanisme et, *ipso facto*, de sa capitale Istanbul, trop symbolique de l'empire et d'ailleurs trop peu turque aux yeux de Mustafa Kemal. On peut avoir une bonne idée du rejet kémaliste de l'événement en examinant le manuel de 1933. Une page à peine lui est consacrée, contre cinq à dix dans les ouvrages actuels, pourtant beaucoup moins volumineux. Mais, plus encore que le nombre de pages, c'est l'esprit des textes qui est significatif. En 1933, le récit est strictement événementiel. Il n'y a aucune allusion à la signification religieuse de la victoire, non plus qu'à l'attitude du sultan envers les chrétiens après la prise de la ville. La cérémonie qui se déroula à Sainte-Sophie après la *Fetih*, transformant l'église en mosquée, n'est même pas évoquée. La conclusion est très générale :

“La prise d'Istanbul par les Turcs fut un événement de portée universelle. On considère qu'il a mis fin au Moyen-Age, et qu'il a engendré la naissance d'un nouvel âge pour la civilisation et l'humanité¹⁰.”

Le mot traduit par “prise”, dans cette phrase, est d'ailleurs *zapt*, utilisé dans les textes des leçons, alors que les sous-titres, en 1933, utilisent *Fetih*. L'emploi préférentiel et même presque exclusif de *Fetih*, depuis une dizaine d'années, fait partie d'un ensemble de signes montrant une prise en compte de plus en plus importante de la dimension religieuse de l'événement.

L'église Sainte-Sophie (*Ayasofya*), symbole même de Constantinople, est étroitement mêlée à l'histoire de la prise de la ville; mais elle est aussi devenue un symbole de la *Fetih* par sa transformation immédiate en mosquée; presque cinq siècles plus tard, elle est devenue un symbole du laïcisme kémaliste par sa conversion en musée en 1935. Ces deux gestes historiques encadrent l'histoire d'Istanbul comme capitale de

[f° 538] l'empire ottoman. Les manuels scolaires actuels évoquent presque tous le premier

⁹ KARA, *Ortaokul II*, 1993, pp. 27, 34, 71; le manuel de YILDIZ et al., *Ortaokul II*, 1993, en est dépourvu.

¹⁰ TTTC, *Lise III*, 1933, pp. 32-33.

événement concernant l'église, souvent avec emphase, et taisent tous le second. Même les manuels d'histoire contemporaine (manuels d'*Atatürkçülük*), dans leurs chapitres portant sur l'application des principes du kémalisme, sont muets sur la question de Sainte-Sophie ¹¹.

D'un point de vue kémaliste, la chose est étonnante; de même que la similitude de dates entre la bataille de Malazgirt et la Grande offensive de 1922 donnait une occasion toute trouvée d'allusion à Atatürk, les deux changements de statut de Sainte-Sophie auraient, là aussi, permis un rapprochement et une insertion kémaliste à l'issue du chapitre sur la *Fetih*, évoquant par exemple, comme en d'autres occasions, la volonté laïcisante du Gazi. L'abstention constatée révèle l'existence d'un tabou sur la question de Sainte-Sophie et, à travers elle, sur la prise de Constantinople ¹². Il existe, dans les milieux musulmans fervents de Turquie, un fort courant en faveur de la réhabilitation de Sainte-Sophie en mosquée. Cette revendication était le fait du *Millî Selâmet Partisi* (droite religieuse) avant le coup d'Etat de 1980, devenu aujourd'hui le *Refah Partisi*. Elle a été fortement réactivée par la prise de la mairie d'Istanbul - souvent qualifiée de *Fetih*, d'ailleurs - par le *Refah* lors des élections municipales de mars 1994. Ce courant utilise comme slogan un *hadith* du Prophète :

“Constantinople sera prise, évidemment. Quel brave commandant, celui qui la prendra ! Quels braves soldats, ceux qui seront sous ses ordres !”.

Sa confiscation par un courant politique en fait une parole religieuse fortement connotée ¹³; pourtant, elle s'insère, depuis peu, dans le discours scolaire.

Contre toute apparence, le nom même d'*Ayasofya* (Sainte-Sophie) est symbole d'islamité pour nombre de Turcs, qui n'y perçoivent plus aucune référence chrétienne. Les Turcs vivant en Europe osent librement ce qu'ils ne peuvent espérer pour l'instant en Turquie, et baptisent certaines de leurs mosquées du nom paradoxal de *Ayasofya Camii* (mosquée Sainte-Sophie) ¹⁴. On peut y voir à la fois l'effet et la cause d'une perte

[^f 539] de sens, ou d'un changement radical de sens, lui-même très signifiant, de la locution *Ayasofya* qui, de plus, est formulée en grec. Plus encore, dans un processus qui vise à reconstituer en Europe un environnement rappelant la Turquie, un grand nombre de mosquées sont baptisées

¹¹ Ont été consultés: B. BILGIN, *İlkokullar İçin Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi*, Istanbul, MEB, 1987; M.K. SU, A. MUMCU, *Lise ve Dengi Okullar İçin Türkiye Cumhuriyeti İnkılâp Tarihi ve Atatürkçülük*, Istanbul, MEB, 1989; Σ. KALAYCI, *İlkokullarda Atatürkçülük. Sınıf 4-5*, Istanbul, 1988.

¹² Ce n'est que dans les leçons sur l'empire byzantin, et dans certains manuels seulement, que le statut actuel de Sainte Sophie est évoqué; mais un seul ouvrage signale que la conversion en musée est due à une initiative d'Atatürk, et en précise la date (OKTAY, *Lise II*, 1989, p. 34); voir chapitre 11, IV, à la fin de l'étude du cas de Byzance.

¹³ Voir, dans “Turquie, la croisée des chemins”, *REMMM*, 50, 1989, p. 170, une photographie de P. Vesseyre montrant des partisans du MSP réclamant la transformation de Sainte-Sophie en mosquée. Sur une banderole figure le portrait de Mehmet II et le *hadith* en question.

¹⁴ Par exemple à Tuttlingen (Allemagne), une mosquée dépendant du DITIB (Diyanet İÖleri Türk-İslâm Birliifi); cf *Türkiye*, 22 décembre 1992.

Fatih, dénomination qui ne peut renvoyer qu'au vainqueur de Constantinople, mais évoque, au-delà de l'événement, la victoire de l'islam ¹⁵.

Peut-on voir dans cette perception de l'église Sainte-Sophie la pérennité des traditions turques, analysées par Stéphane Yerasimos ¹⁶ ? Dans le *Récit de l'histoire de Constantinople depuis le commencement jusqu'à la fin*, il est dit que

“le second Héraclius obtient de Mohammed la reconstruction de la coupole de Sainte-Sophie, effondrée la nuit de sa naissance. Et le Prophète donne seulement son autorisation parce que, comme dit le *Durr-i meknun*, ses fidèles y feront un jour leur prière.” Sainte-Sophie est donc considérée, dans la légende, comme un “temple de Dieu soustrait à l'empire et rendu à la communauté des croyants ¹⁷.”

On ne peut que constater que le fameux *hadith* du Prophète, la légende et l'interprétation des partis religieux actuels se rejoignent, et font de la prise de Constantinople et de la transformation de Sainte-Sophie en mosquée un événement prédestiné; dans cette optique, la laïcisation du bâtiment est un véritable sacrilège.

Tout cela montre que la prise de Constantinople est un événement vénéré par les religieux et par la droite; d'ailleurs, l'anniversaire de la *Fetih* ne donne pas lieu à une commémoration officielle ¹⁸. Ce sont surtout les partis religieux ou d'extrême-droite qui en rappellent le souvenir, même dans les milieux turcs d'Europe ¹⁹. Inversement, on constate que les milieux kémalistes officiels n'osent pas se prononcer sur la dimension religieuse de la *Fetih*, dans les manuels d'histoire, puisque l'évocation de la laïcisation de l'église Sainte-Sophie en 1935 est fort rare. Tout porte à croire que le kémalisme a lui-même

[f° 540] conscience de l'aspect sacrilège de cette mesure, ce qui expliquerait qu'elle n'est pas ou guère évoquée dans ses propres écrits.

Pour terminer cette évocation des symboles dont sont chargées la ville et l'église, il faut encore ajouter que Sainte-Sophie a une valeur particulière dans l'affect grec; le projet des religieux turcs de la rendre au culte musulman, particulièrement depuis que le *Refah* a emporté la mairie

¹⁵ Mosquées de Nuremberg, Bruxelles, Helmond, Krefeld, Lübeck, Mölln, Neustadt, Nürtingen, etc.

¹⁶ S. YERASIMOS, *La fondation de Constantinople et de Sainte-Sophie dans les traditions turques*, Istanbul, Paris, 1990.

¹⁷ S. YERASIMOS, o.c., p. 161. Le symbolisme de Sainte-Sophie était tel, dans l'islam turc, que les pieux d'Istanbul y célébraient, si possible, l'anniversaire de la première révélation, “nuit du destin”, du 26 au 27 *ramazan* de chaque année.

¹⁸ Sauf pour le cinquième centenaire pour lequel s'est constituée une Association pour la célébration de la conquête de Constantinople. Cf |.H. DANIÖMEND, *La valeur humaine et civilisatrice de la conquête de Constantinople*, Istanbul, 1953.

¹⁹ Cf les comptes rendus de ces commémorations dans *Türkiye*, 13 juin 1990, 29 et 30 mai 1991, 30 mai, 1^{er} et 2 juin 1992, et surtout fin mai-début juin 1994. La lourde connotation du mot *fetih* est illustrée par le titre de la chronique d'Ömer Öztürkmen du 2 juin 1992, “*Fatih'in fetih'i gibi bir fethe*” où l'anniversaire de 1453 est associé à la nécessité de vaincre en Bosnie, en Palestine, dans le Caucase.

d'Istanbul, provoque en Grèce des réactions outrées :

“Nous ici, nous entretenons et embellissons les mosquées et les bains ottomans et eux, ils veulent faire de Sainte-Sophie... une mosquée !!! Nous parlons des Turcs, bien entendu. Savez-vous combien de mosquées nous entretenons en Grèce avec les deniers des monuments grecs ?

Quarante-et-un, s'il vous plaît !!! Et avec ça, nous entretenons 17 hamams, 4 bazars, 3 monuments funéraires, 4 ouvrages fortifiés, 8 aqueducs et 5 demeures seigneuriales !

Ce ne sont pas eux qui ont tort, mais nous, qui n'avons pas laissé les mosquées tomber en ruines pour qu'on soit débarrassés de leur audace ²⁰.”

Ce bref examen de la charge affective de la ville et de l'église était un préalable indispensable pour aborder l'examen du discours scolaire sur la prise de Constantinople. La *Fetih* n'est pas reliée au présent par une évocation de dates, comme l'a été Malazgirt; au contraire, elle est l'occasion d'un renvoi au passé; d'un point de vue strictement turc, elle est l'aboutissement de la victoire de Malazgirt, un parachèvement de conquête territoriale; alors que d'un point de vue musulman, elle est la réalisation d'une prophétie. La *Fetih* n'est pas un événement dans lequel le présent kémaliste s'enracine, mais un acte de foi qui doit inspirer d'autres *fetih*, d'autres *djihad*, dans lesquels les Turcs doivent continuer de montrer qu'ils combattent à la tête de l'islam.

A - A vaincre sans péril...

L'aspect sacré de l'événement ne doit pas cacher qu'il existe entre la *Fetih* et toute autre victoire turque une importante différence de nature : la prise de Constantinople n'a rien d'héroïque. L'élément pathétique se trouve plutôt du côté des assiégés, pratiquement abandonnés par le reste de la chrétienté. On est en présence, ici, de la lutte inégale d'une ville, reliquat d'un empire moribond depuis longtemps, contre une puissance militaire et

[f° 541] politique incomparablement plus dynamique ²¹, qui s'est déjà approprié depuis longtemps la partie vitale de l'aire byzantine (le couple territorial balkano-anatolien si bien représenté par les cartes) et qui aurait pris Constantinople bien plus tôt, n'eût été la défaite d'Ankara infligée par Tamerlan en 1402. Dans la version scolaire de la geste de la *Fetih*, il n'y a aucune possibilité d'attirer la sympathie du lecteur par un déséquilibre des forces au détriment des Turcs, qui leur vaudrait un supplément de gloire. Il n'y a pas, comme dans le récit de la victoire de

²⁰ *O Typos*, 30 avril 1994; trad. C. ASLANIDIS; la Turquie n'est pas en reste pour dénoncer les négligences grecques dans la protection du patrimoine ottoman; cf la plaquette du *Türk Kültürüne Hizmet Vakfı* (Fondation pour servir la culture turque) intitulée *The Problem of Protection of the Ottoman Turkish Architectural Heritage in Greece*, Istanbul, 1992.

²¹ L'armée du sultan se montait probablement à 150 000 hommes, contre 7 à 8 000 pour les assiégés, selon A. CLOT, *Mehmet II, le conquérant de Byzance*, 1990, pp. 40-44.

Malazgirt, ou dans celui de la défaite d'Ankara, de considérations pesantes sur les forces en présence.

Il n'y a, en outre, guère de possibilité de comparer le sultan Mehmet II à Alparslan, et encore moins à Atatürk. Mehmet II ne paie pas de sa personne. Il ne combat pas au premier rang de ses troupes. Il n'abandonne pas les signes de son pouvoir ni de son commandement, comme Alparslan et Atatürk sont censés l'avoir fait. Les vertus positives attribuées au souverain sont sa jeunesse, sa détermination, sa volonté politique, qui lui font adopter des solutions techniques hardies et déterminantes pour l'emporter. La *virtus* turque, telle qu'on l'a rencontrée précédemment, est presque absente du récit; d'ailleurs, tous les manuels évoquent le recours à la technique étrangère (en la personne de l'artificier hongrois Urban), décisive en matière d'artillerie; la fameuse manœuvre qui a consisté à faire passer soixante-dix vaisseaux du Bosphore à la Corne d'Or par voie terrestre, pour tourner les défenses byzantines, ne relève pas de l'héroïsme, mais de la force du nombre et des moyens matériels. Du reste, le récit insiste tellement, dans certains manuels, sur la faiblesse des Byzantins, qu'on en vient à se demander pourquoi les Turcs n'ont pas choisi de laisser faire le temps.

C'est un récit qui manque de héros : Ulubatlı Hasan, le premier soldat turc parvenu à hisser l'étendard ottoman sur les murs de la ville, et tombé à l'ennemi (*Öehit*), ne fait guère le poids, et, si la plupart des manuels le mentionnent, il n'est pas l'objet d'un culte héroïque. Comment faire alors pour transformer l'événement en épopée, en chanson de geste ? La dramatisation et l'appel à l'affect du lecteur passe obligatoirement par l'évocation du danger que Byzance fait encourir aux Turcs; de la mission religieuse accomplie par l'armée ottomane; de l'accomplissement politique que permet la disparition de l'empire byzantin, si petit fût-il; et des conséquences mondiales de la prise de la Ville, tandis que la politique du sultan à l'égard des chrétiens de Constantinople va être l'occasion de relancer encore le discours sur la tolérance turque.

[f° 542]

B - Les causes de l'événement : nécessité géopolitique et idée impériale

1 - Situation géopolitique

La vision perspective que nous donne l'Histoire fait apparaître la prise de Constantinople comme une fatalité : le long rétrécissement de l'empire byzantin au profit des Turcs a quelque chose d'inéluctable. Les cartes des manuels montrent bien l'encerclement progressif de la Ville, et les auteurs turcs, pour toutes les raisons évoquées plus haut, considèrent la *Fetih* comme allant dans le

sens de l'Histoire.

Si l'on veut rehausser le mérite des armées de Mehmet II, il est utile de ne pas sous-estimer l'objectif. C'est pourquoi l'importance autant symbolique que militaire de la place, le danger que Byzance fait encore courir aux Turcs, en somme, les justifications géopolitiques ²² de l'assaut sont toujours exposées. On rappelle parfois que Byzance était la "citadelle orientale du christianisme, l'Acropole du monde ²³." Les auteurs de manuels turcs, à propos de la conquête des Balkans par exemple, accordent beaucoup plus d'importance aux dernières tentatives de croisades que ne le font les historiens occidentaux, et donnent aux expéditions européennes anti-turques des XIV^e et XV^e siècles une interprétation religieuse marquée ²⁴. La crainte de la croisade semble imprégner l'esprit des auteurs, à moins qu'on ne cherche à l'inculquer dans l'esprit des élèves. Dans cette perspective, l'empire byzantin, même limité à Constantinople, était une base utilisable pour une "nouvelle croisade", dont la situation stratégique au carrefour des voies maritime et terrestre nécessitait une intervention :

"L'ennemi pouvait fermer les Dardanelles."

"Le Bosphore était dans des mains étrangères ²⁵."

Cette dernière phrase est un véritable lapsus et dénote un renversement de perspective intéressant : les auteurs sont tellement habitués à considérer le Bosphore comme turc que l'un d'entre eux ne pense plus qu'en 1453, les Byzantins étaient encore chez eux; les Turcs, au contraire, étaient les envahisseurs, et, pour les Byzantins, le Bosphore était en passe de tomber dans des mains étrangères. Le lapsus révèle le haut

[f° 543] degré d'intégration de l'appropriation du sol anatolien - et byzantin - dans la conscience collective turque, qui semble avoir du mal à réaliser que cette terre ait pu être "étrangère", et qui considère presque la présence byzantine sur le Bosphore, au début du XV^e siècle, comme illégitime. C'est un sentiment contradictoire avec la crainte, perpétuellement exprimée (y compris dans la presse nationaliste, à tout propos), d'une nouvelle croisade ²⁶. Une

²² Ce mot apparaît en 1993 dans SÜMER et al., *Lise II*, 1993, p. 60.

²³ OKTAY, *Lise III*, 1983, p. 7. Jusqu'au XI^e siècle, ce rôle stratégique était dévolu à la capitale du royaume arménien bagratide, Ani. Cf KAFESOFILU-DELIORMAN, *Lise II*, 1976, p. 66.

²⁴ Voir chapitre 11, I.

²⁵ Respectivement, AKÖIT, *Ortaokul II*, 1985, p. 31, et SANIR et al., *İlkokul V*, 1988, p. 18.

²⁶ La croisade est l'un des mots-clés les plus importants dans les chroniques de la presse nationaliste, et dans les propos des leaders d'extrême-droite. Tout affrontement opposant des musulmans (Bosniaques, Azéris) à des chrétiens (Serbes, Arméniens) ou à leurs "valets" (Israéliens, ou l'ONU) est une "nouvelle croisade". Le terme de croisade est souvent utilisé aussi dans les manuels pour désigner la coalition entre les Vénitiens, le Pape et l'Espagne qui détruisit la flotte ottomane à Lépante en 1571 (en particulier, OKTAY, *Lise III*, 1983, p. 106; YILDIZ et al., *Lise III*, 1991, p. 41; UFIURLU-BALCI, *Lise III*, 1992, p. 71; ŞAHİN-KAYA, *Osmanlı Tarihi I*, 1993, p. 102; SÜMER et al., *Lise II*, 1993, p. 92, DELIORMAN, *Lise II*, 1993, p. 60.)

expression, “jeter (*atmak*) hors des Balkans”, rencontrée une seule fois dans la présente leçon, est un véritable stéréotype par ailleurs (dans les leçons sur les indépendances balkaniques du XIX^e siècle, en particulier), et donne la mesure du traumatisme encore vivace qu’a provoqué la perte presque totale des Balkans :

“Si l’on prenait Istanbul, les espoirs des Etats européens de jeter les Turcs hors des Balkans s’évanouissaient ²⁷.”

L’auteur, ici, projette sur les Ottomans du XV^e siècle la crainte rétrospective provoquée au XIX^e siècle, et peut-être plus encore au XX^e, par les attaques des peuples balkaniques soutenues par l’Occident. Aux yeux des auteurs actuels, tout faire pour éviter un tel reflux est la justification géopolitique suprême, et ce discours est révélateur de la très forte nostalgie des Balkans dans la mémoire collective. Enfin, les Byzantins sont souvent accusés dans les manuels, et à juste titre, d’avoir agi ou tenté d’agir sur l’Etat ottoman en essayant de le miner, de le diviser de l’intérieur, de susciter des révoltes ou des séditions.

La dernière justification n’est pas évoquée parmi les causes, mais parmi les conséquences de la *Fetih* : la chute de l’empire byzantin permettait à l’Etat ottoman de prendre la succession de l’idée impériale.

2 - L’idée d’empire et de domination mondiale

On a constaté, au cours de l’examen de l’intitulé des cartes historiques, la profusion d’emploi du mot “empire”, qui semble souvent employé sans grand discernement (en Turquie et ailleurs) mais évoque tout de même, à la fois chez les

[f° 544] souverains turcs anciens et chez les auteurs d’obédience nationaliste, l’idée de domination mondiale (*cihan hakimiyeti*) ²⁸.

Les cartes sont fidèles à cet esprit, tout au moins en ce qui concerne le domaine ottoman : dans le corpus, à une exception près ²⁹, toutes les cartes qui utilisent le mot “empire” dans leur intitulé représentent la période postérieure à 1453. Cartes et texte des leçons concordent pour faire de la *Fetih* une césure dans l’intitulé de l’Etat ottoman. N’est-ce pas là la justification véritable d’un événement qui n’est plus vu comme la prise d’une ville, mais la fin d’un empire, permettant la

²⁷ AKÖT, *Lise III*, 1971, p. 6.

²⁸ Dans une autre optique, Albert HOURANI compare les Ottomans aux Romains sous le rapport de leurs capacités d’organisation : “*The Ottoman Turks may be called the Romans of the Muslim world. They imposed a definitive order upon what they had developed earlier : a bureaucracy, a legal system, and sunni islam itself...*” (“How Should we Write the History of the Middle East ?”, *IJMES*, 23 (1991), pp. 125-136).

²⁹ “II. Murat Döneminde Osmanlı İmparatorluğu”, MEB, *İlkokul V*, 1992, p. 26.

réalisation d'un idéal politique élevé, universel ? L'idée est peu explicitée, mais largement sous-jacente, puisque les auteurs ont introduit à de multiples reprises la notion de *cihan hakimiyeti* dans les leçons précédentes. Il est avéré que l'idée de succéder aux empereurs romains hantait les sultans ottomans. Depuis 1990, dans tous les manuels, le premier chapitre concernant l'empire ottoman s'intitule "La transformation en empire et la période d'expansion ³⁰", mais un seul auteur prend la peine d'expliquer le mot "empire" dans une partie intitulée "Généralités sur la notion d'empire" et qui retrace brièvement l'histoire de la notion :

"Depuis l'avènement du Fatih jusqu'à la fin du XVI^e siècle, on utilise pour ces 150 années l'expression d'«âge de l'expansion». L'Etat ottoman, à cette époque, est devenu un 'empire' et, sans conteste, le premier Etat mondial. L'**empire** est un Etat, une société, qui s'établit par la souveraineté d'un peuple sur d'autres peuples plus faibles ou insuffisamment dirigés. Dans sa conception politique, il comporte bien plus qu'un seul peuple. Bien des fois, ceux-ci conservent leurs propres rois. Mais ces rois sont dépendants du souverain de la nation dirigeante, c'est-à-dire de l'empereur. C'est pourquoi le concept d'empereur peut s'entendre par 'roi des rois'.

Le premier empire d'Europe a été proclamé à Rome. Après la division de 395, deux empires ont existé, l'Empire romain d'Occident et l'Empire romain d'Orient. Ce dernier s'est maintenu jusqu'au XV^e siècle. En 1453, par la prise d'Istanbul, la couronne de l'Empire d'Orient est passée aux Ottomans. Par la suite, ce furent les Russes, de plus en plus puissants, qui prétendirent reprendre cette couronne. En droit, le titre a subsisté jusqu'à la disparition de l'empire ottoman (1922).

[L'auteur évoque ensuite la question de l'héritage de Rome, et la controverse existant depuis Charlemagne].

(...)

[^f 545] Le mot 'empire' est un néologisme dans notre langue. On a donné, à différentes époques, d'autres titres aux empereurs turcs, dans le sens de 'roi des rois'. Chez les anciens Turcs l'empereur était appelé 'yabgu', 'tanrikut', 'kaghan'. Après la conversion à l'islam on utilisa les titres de 'hakan' et 'sultan', puis, à l'époque ottomane, 'padichah' et 'hünkâr' ³¹."

Très peu de manuels, en fait, évoquent une idée préétablie d'empire chez le sultan ³². Le texte ci-dessus est très explicite sur la filiation entre les empires ottoman et byzantin, mais s'il établit la continuité, il reste dans le domaine des conséquences, et non des motivations de la prise de Constantinople. Avec plus ou moins d'explications, les auteurs parlent du passage à l'empire comme si, simplement, le titre était à prendre après la chute de Byzance. Mais l'extrait ci-dessus montre qu'en fait la fonction impériale n'a peut-être pas été comprise par les auteurs, qui voient en elle quelque chose comme une fédération de royaumes, avec un pouvoir supérieur au sommet. Il est possible que les auteurs aient été influencés par une vision fédérative de l'empire; on sent aussi une certaine confusion avec la notion de féodalité (au sens du territoire du royaume de France vers le

³⁰ |mparatorlufia geçiÖ ve yükselme devri.

³¹ DELIORMAN, *Lise II*, 1993, pp. 32-33.

³² Comme MIROFILU-HALAÇOFILU, *Lise III*, 1990, p. 9 : "Mehmet II envisageait de créer un Etat de dimension mondiale."

XIII^e siècle, juxtaposition de principautés d'une part, avec le domaine royal de l'autre, le tout étant sous autorité royale directe ou indirecte). Il est évident que la notion médiévale d'empire est plus historique (il s'agit de l'exclusivité de l'héritage romain), plus religieuse (direction du monde chrétien), n'a rien d'ethnique (soumission de plusieurs peuples à un peuple supérieur) et ne correspond à aucune vision nationale.

C'est peut-être cette incompréhension partielle du terme qui fait que les auteurs ne parviennent à expliquer les rêves d'un Beyazid ou d'un Mehmet II, ni l'importance qu'il y avait à mettre fin à l'existence de Byzance comme empire, ni encore la véritable dimension, elle aussi sacrilège d'un point de vue chrétien, de la transformation de Sainte-Sophie en mosquée. Aussi, la transformation de l'Etat ottoman en empire, suite à la *Fetih*, est-elle toujours précisée, mais comme conséquence un peu fortuite de l'événement et non comme volonté politique. Malgré une première apparition en 1931, la précision ne se généralise que récemment, et figure désormais dans tous les manuels :

“On considère que c'est depuis lors que l'Etat ottoman est devenu un empire.”

“L'époque de l'empire commença (...). Les bases d'un empire mondial furent jetées.”

“Ainsi fut fait le premier pas sur la voie de la construction de l'empire ³³.”

[f° 546] Du reste, cette petite controverse sur l'emploi du mot “empire” est désormais caduque. Au cours de l'année 1993, en effet, l'usage de l'expression “Etat ottoman” est imposé pour toutes les époques de son histoire, dans les titres et les sous-titres des chapitres, et dans l'intitulé des cartes. Dans les plus récents manuels, il n'y a plus, apparemment, d'empire ottoman. Cependant, comme rien n'est simple dans un discours patriotique, les auteurs continuent de signaler un changement dans la nature de l'Etat ottoman :

“(…) l'Etat ottoman a atteint le stade impérial.”

“(…) lors de la *Fetih*, la période d'établissement de l'Etat ottoman s'est terminée, et le premier pas a été fait sur le chemin de la transformation en empire ³⁴.”

Pour compenser, peut-être, l'impression fâcheuse que peut provoquer l'abandon du mot “empire” au profit de celui d’“Etat”, le chapitre qui s'intitulait auparavant “La transformation en empire et la période d'expansion” est devenu “L'expansion de l'Etat ottoman et sa transformation

³³ Respectivement, AKÖIT, *Ortaokul II*, 1985, p. 35; MIROFILU-HALAÇOFILU, *Lise III*, 1990, p. 16; MEB, *İlkokul V*, 1992, p. 32.

³⁴ Respectivement, KARA, *Ortaokul II*, 1993, p. 42; YILDIZ et al., *Ortaokul II*, 1993, p. 32.

en un Etat mondial”³⁵. On pourrait voir dans ce petit bouleversement une réaction de l’Etat républicain contre une mode ottomaniste qui s’impose de plus en plus dans certains milieux, le maintien de l’idée d’un “Etat mondial” sauvegardant toutefois la fierté nationale.

C - L’accomplissement religieux : “le plus grand *djihad*”

La dimension religieuse du discours sur la *Fetih* est récente et s’appuie sur trois paroles, qui ne sont pas toujours rapportées en style direct dans les leçons; elles sont quelquefois paraphrasées en style indirect ou font l’objet d’une allusion. L’une de ces paroles est le *hadith* déjà examiné plus haut; la seconde est une proclamation attribuée au patriarche orthodoxe de Constantinople; la troisième émane du sultan s’adressant aux chrétiens qui s’étaient réfugiés dans Sainte-Sophie. Chacune de ces paroles établit un rapport de l’événement à l’une des trois religions, musulmane, orthodoxe, et catholique. Il y a en effet un jeu à trois : le catholicisme n’est pas absent du discours, et sert, au contraire, à montrer que les inimitiés entre chrétiens (déjà évoquées à propos de la prise d’Ani et de Malazgirt) sont plus irréductibles qu’entre l’orthodoxie et l’islam.

[f° 547] C’est en 1985 qu’apparaît la justification religieuse, d’abord sans citation du *hadith* :

“Une parole de *Hazreti* Mohammed congratulait d’avance le commandant qui prendrait Istanbul³⁶.”

Puis, à partir de 1990, le *hadith* est cité systématiquement :

“D’après *Hazreti* Mohammed, ‘Constantinople sera prise, évidemment. Quel brave commandant, celui qui la prendra ! Quels braves soldats, ceux qui seront sous ses ordres !’ (...) Les Arabes ont assiégé Byzance à sept reprises, mais n’ont pas réussi à la prendre³⁷.”

L’invocation du Prophète prend plus de corps dans les années suivantes, où l’on trouve parfois le possessif caractéristique de l’identification à une cause (*Peygamberimiz*, “notre Prophète”³⁸). Par ce possessif, la confusion entre la citoyenneté turque et l’appartenance à l’islam est clairement exprimée : on n’envisage pas que Mohammed ne soit pas le prophète de tous les enfants-lecteurs. L’emploi du possessif s’ajoute à l’utilisation systématique du titre *hazreti*, abrégé

³⁵ *Osmanlı Devleti’nin yükselmesi ve bir Dünya Devleti haline gelmesi*, KARA, *Ortaokul II*, 1993, pp. 35-71; YILDIZ et al., *Ortaokul II*, 1993, pp. 26-49.

³⁶ AKÖIT, *Ortaokul II*, 1985, p. 31.

³⁷ KÖYMEN et al., *Lise III*, 1990, p. 9. Les auteurs, comme les sources arabes, divergent sur le nombre d’attaques musulmanes; dans YILDIZ et al., *Lise III*, 1991, p. 10, il est question de cinq assauts. Sur ce point, voir S. YERASIMOS, o.c., pp. 160-182.

³⁸ MIROFILU-HALAÇOFILU, *Lise III*, 1990, p. 11.

en *hz* (littéralement “sa sainteté”), utilisation qui dénote également une absence de recul entre l’auteur et la foi musulmane. Ces deux signes, le possessif et le titre *hz*, sont des marqueurs attestant l’identification à l’islam, et la volonté de faire en sorte que l’élève s’y identifie. On reviendra sur ce phénomène dans le chapitre portant sur l’image des Arabes et de l’islam dans les manuels. Précisons néanmoins que les deux marqueurs évoqués n’existaient pas dans les manuels de 1931-1933.

La propension des auteurs à voir en un événement l’ouverture ou la clôture d’un âge historique se réitère à propos de la *Fetih*. La réalisation, par les Turcs, du *hadith* concernant Constantinople fait que la date de 1453 clôt la période historique qui avait été ouverte en 655, date du premier assaut arabe contre la Ville. Par la *Fetih*, les Turcs s’approprient l’héritage prophétique (puisque ils le réalisent, ce que les Arabes n’ont pas pu faire), processus qui sera parachevé en 1517, avec la prise du Caire et la prise en charge du califat. C’est ce qu’exprime brièvement un des manuels du corpus :

[f° 548]

“La victoire d’Istanbul a réalisé un idéal qui s’était maintenu vivant de 655 à 1453. Grâce à la *Fetih*, l’influence et la réputation des Turcs s’est accrue dans le monde musulman ³⁹.”

L’identification de l’événement comme une victoire musulmane et non pas seulement turque rappelle la victoire de Malazgirt, et l’un des auteurs, M.A. Köymen, évoque les réjouissances ordonnées pendant plusieurs jours par le calife abbasside résidant au Caire, ainsi que les prières à l’adresse des martyrs (*Öehit*) ⁴⁰. Ces propos font très exactement écho au récit du combat d’Alparslan, soutenu par les prières ordonnées par le calife de Bagdad. Le parallélisme est d’autant plus évident que l’ennemi est le même qu’en 1071. Il est aussi le même qu’en 1922, mais, comme on l’a vu, l’invocation de Mustafa Kemal est très rare ⁴¹.

A partir de 1991, la dimension religieuse est encore plus explicite :

“La *Fetih* devait être le plus important *djihad*.”

“Les soldats turcs montèrent à l’assaut des murailles aux cris de ‘Allah, Allah’”

“La prise d’Istanbul était considérée comme un devoir religieux ⁴².”

Tandis que, pour la première fois en 1993, un manuel explique aux élèves la différence de

³⁹ MIROFILU-HALAÇOFILU, *Lise III*, 1990, p. 16.

⁴⁰ KÖYMEN et al., *Lise III*, 1990, p. 14.

⁴¹ DELIORMAN, *Lise II*, 1993, pp. 29-30. Encore se fait-elle ici sous forme d’un “texte de lecture” composé de citations d’Atatürk qui n’ont aucun rapport avec la leçon.

⁴² Respectivement, YILDIZ et al., *Lise III*, 1991, p. 10; UFIURLU-BALCI, *Lise III*, 1992, p. 15; SÜMER et al., *Lise II*, 1993, p. 63.

sens entre *Fetih* et les autres mots désignant la prise d'une ville :

“Par exemple, s'emparer d'un lieu dans un pays musulman, quel qu'il soit, ce n'est pas une *fetih*, on emploiera le verbe *zabtetmek*⁴³.”

Le fait que ce dernier exemple soit tiré d'un manuel intitulé “Histoire ottomane” ne suffit pas à expliquer l'accent mis sur la dimension religieuse de l'événement. Les exemples précédents relevaient de manuels d'histoire générale telle qu'elle était conçue jusqu'à présent. L'apparition d'un ouvrage consacré ostensiblement à l'histoire ottomane n'a qu'une portée symbolique. Même si le symbole est fort, le contenu ne diffère pas de ceux qui sont intitulés “Histoire” ou “Histoire nationale”. Si, ultérieurement, de tels ouvrages se généralisent, le terrain a été de toute façon préparé par les manuels classiques

[f° 549] d'histoire turque depuis quelques années. Mais on est loin, dans l'interprétation de l'événement, des manuels de l'époque kémaliste ou même de ceux d'il y a vingt ans, qui ne contenaient aucune allusion, par exemple, au *hadith* du Prophète, systématiquement cité désormais.

Ainsi, dans l'interprétation scolaire de la *Fetih*, l'événement est mis dans une double perspective : la réalisation de l'idéal impérial, et celle de l'idéal prophétique. Des deux éclairages, le second est beaucoup mieux exposé; les signes religieux qui ponctuent le discours sont plus nombreux et incitent l'élève à s'identifier aux Ottomans, pour des raisons non seulement nationales, mais surtout, peut-être, religieuses. La notion d'empire était certes mieux comprise par les sultans ottomans que par les auteurs de manuels contemporains, chez qui elle reste une idée abstraite, liée à une notion de domination d'une ethnie et surtout d'étendue territoriale, qui est déjà formulée dans le manuel de 1931⁴⁴; mais l'évolution constatée, depuis 1931, quant à la part de la composante religieuse dans le récit montre que le discours officiel ne répugne plus à évoquer la conjonction entre les idéaux turc et musulman. Car, une fois que la part du religieux a été faite, on va voir que la suite des leçons s'emploie à rappeler que l'événement, même s'il manque un peu d'héroïsme, illustre une des vertus turques suprêmes, la tolérance.

D'autre part, la division irréductible entre catholiques et orthodoxes a pour fonction, dans le récit, de mettre en valeur l'unité, la détermination et la ferveur musulmane des Turcs. On pense évidemment à des propos semblables dans les leçons sur Malazgirt. C'est une idée exprimée par la seconde citation sur laquelle s'appuie le discours, attribuée au patriarche de Constantinople, parfois paraphrasée au style indirect :

⁴³ ΣΑΗΙΝ-ΚΑΥΑ, *Osmanlı Tarihi I*, 1993, p. 54.

⁴⁴ ΤΤΤC, *Lise III*, 1931, pp. 34-35.

“Je préfère voir le turban des Turcs que la mitre des cardinaux ⁴⁵.”

“Les Orthodoxes préféraient être sous souveraineté turque plutôt que sous l’oppression catholique ⁴⁶.”

C’est l’expression d’une défiance envers la catholicité, et d’une confiance envers l’islam; autrement dit, la parole du patriarche est la preuve, l’aveu, de la réputation de tolérance des Turcs. Elle est un pas qui prépare la parole du sultan Mehmet II, qui va garantir l’avenir de l’orthodoxie.

[f° 550]

D - Encore la vertu turque

La vertu turque, comme lors de l’évocation de chaque événement important, intervient pour expliquer le succès. Deux qualités apparaissent à la lecture des leçons; elles procèdent, l’une (le mérite d’avoir une fois de plus surpassé les Arabes), de la perspective prophétique de l’événement, et l’autre (la tolérance mais aussi l’intelligence politique), d’une mise en perspective des rapports politiques entre la religion des Grecs et celle des Turcs.

1 - Le mérite

Le mérite est celui d’avoir réussi là où les Arabes, et même les anciens Turcs, ont échoué.

“Les Huns, les Avars, les Sassanides, les Arabes et les Bulgares n’avaient pu mener à terme le siège d’Istanbul ⁴⁷.”

Cette remarque est assez largement distribuée dans les manuels. L’accomplissement d’une parole du Prophète n’est pas une petite chose, et, même s’il a fallu quelques siècles, de 1071 à 1453, pour abattre l’empire byzantin, l’important est que cela ait été fait par les Turcs et non par les Arabes, qui avaient abandonné cette idée depuis fort longtemps. On retrouve, sous une forme une nouvelle fois implicite, un discours s’adressant aux Arabes, pour justifier, peut-être, la prise en charge du califat en 1517, mais plus sûrement pour montrer que ceux-ci se sont révélés de moins bons défenseurs de l’islam que les Turcs. Il s’agit toujours de l’obsession de prouver les capacités du peuple turc, et en particulier celle de diriger le monde musulman; l’idéologie de la synthèse turco-islamique n’est pas absente de ces leçons.

⁴⁵ OKTAY, *Lise III*, 1983, p. 9; KÖYMEN et al., *Lise III*, 1990, p. 9.

⁴⁶ AKÖIT, *Lise III*, 1971, p. 8.

⁴⁷ AKÖIT, *Lise III*, 1971, p. 8.

2 - La tolérance

On est habitué maintenant à rencontrer ces proclamations de tolérance à toute occasion, chaque fois du moins que les Turcs deviennent les souverains de peuples ne partageant pas leur foi. La tolérance est présentée comme le mode de relation normal entre les Turcs et les autres. Elle exprime une relation de supériorité : la tolérance est bienveillance, bon vouloir, elle s'exerce à la discrétion du supérieur, ne signifie pas

[f° 551] l'égalité et n'est jamais une obligation, un devoir. Elle est, comme on l'a vu à propos de Malazgirt, magnanimité ⁴⁸.

Aussi, l'entrée des troupes ottomanes dans Constantinople est-elle dépourvue de scènes de pillage, selon les auteurs de manuels, et contrairement au sac de la ville par les Croisés en 1204 :

“Lors de la quatrième croisade (1204), Istanbul avait été pillée par les armées chrétiennes européennes. Même les objets précieux renfermés par les églises avaient été emportés. En revanche, lorsque les Turcs ont pris Istanbul, ils n'ont touché ni aux personnes ni aux biens renfermés dans la ville. Mehmet II a donné le plus grand exemple de la grandeur, de l'humanisme et de la tolérance de la nation turque ⁴⁹.”

Il est certain qu'en 1204 l'arrivée des Latins a été un désastre pour Constantinople; il n'en reste pas moins que l'entrée des Turcs dans la ville a été suivie de pillage, de massacres et de déportations ⁵⁰. La tolérance des Ottomans s'est manifestée par le fait que le sultan, soucieux de faire d'Istanbul sa capitale, a fait cesser les pillages avant la fin des trois jours auxquels les soldats ont habituellement droit. Mais c'est surtout l'attitude du sultan envers le patriarche orthodoxe que les manuels prennent comme exemple de tolérance. Le discours s'appuie sur la troisième parole qui le structure, une proclamation de Mehmet II au patriarche, qui exprime les rapports entre l'islam turc et le christianisme orthodoxe, et qui est parfois, comme les autres citations, exprimée en discours indirect :

“Redresse-toi. Moi, le sultan Mehmed, je te dis à toi, à tes amis et à tout ton peuple, que, de ce jour, vous n'aurez à craindre aucune oppression; vos vies et votre liberté seront préservées.”

“Une liberté religieuse complète fut donnée au patriarcat orthodoxe ⁵¹.”

⁴⁸ “La liberté la plus illimitée de religion est à mes yeux si sacrée, que le mot *tolérance* qui essaie de l'exprimer, me paraît en quelque sorte tyrannique lui-même (...) puisque l'existence de l'autorité qui a le pouvoir de tolérer, attente à la liberté de penser, en cela même qu'elle tolère, et qu'ainsi elle pourrait ne pas tolérer.” (Mirabeau, 21 août 1789, cité par J.P. FAYE, *Dictionnaire politique portatif en cinq mots*, Paris, 1982, p. 166).

⁴⁹ SANIR et al., *İlköğretim V*, 1988, p. 19.

⁵⁰ Cf N. VATIN, “L'ascension des Ottomans”, in MANTRAN, o.c., p. 87.

⁵¹ Sous différentes formes, on trouve cette citation par exemple dans AKÖZ, *Lise III*, 1971, p. 10; KÖYMEN et al., *Lise III*, 1990, p. 13. Sous forme indirecte, voir par exemple MIROFILU-HALAÇFILU, *Lise III*, 1990, p. 17.

La déclaration de Mehmet II est une réponse aux propos attribués au patriarche avant la chute de la ville; elle justifie sa confiance et lui donne raison. Un seul auteur évoque une explication plus politique à cette magnanimité du sultan : en organisant le

[f° 552] patriarcat orthodoxe d'Istanbul, les Ottomans pouvaient le contrôler et surtout maintenir la division entre orthodoxes et catholiques, ce qui rendait la politique du sultan vis-à-vis de la chrétienté plus aisée ⁵².

Mais la tolérance turque ne profite pas qu'aux chrétiens d'Istanbul :

“Les Européens apprirent [des Turcs] la liberté de penser. Dans une large mesure, la Renaissance et la Réforme en furent une conséquence ⁵³.”

On en arrive ainsi, par la tolérance, aux conclusions lointaines de la prise de Constantinople. La logique du discours rappelle fortement celle qui a été utilisée à propos de Malazgirt, et consiste, là encore, à s'attribuer les mérites d'une conséquence lointaine et imprévue, mais positive, d'un événement. Ici, nous avons non seulement la Renaissance (provoquée aussi par l'arrivée de réfugiés lettrés de Constantinople en Italie, qui ont transmis la culture grecque ⁵⁴) et la Réforme, mais aussi les grandes découvertes, puisque les commerçants européens furent obligés de rechercher de nouvelles routes commerciales. A la limite, les Turcs se voient, dans ce discours, comme la causalité ultime de la prospérité européenne.

E - De l'histoire turque à l'histoire mondiale.

Les conséquences de l'événement, tirées par les auteurs, vont de la géopolitique locale (le contrôle du Bosphore) à la géopolitique mondiale. Outre l'appropriation du titre d'empire, évoquée dans tous les manuels récents, certains auteurs rappellent encore le sens de l'histoire et la supériorité des Turcs, comme M.A. Köymen :

“On ne peut admettre que la victoire d'Istanbul ne fut que le succès d'un puissant sur un faible. Ce fut le succès remporté par une civilisation et un peuple supérieurs, sur une civilisation et un peuple corrompu et dégénéré ⁵⁵.”

Mais la conséquence la plus simplement et la plus unanimement exprimée est que la *Fetih* a mis fin au Moyen-Age. Cela peut paraître spécieux, mais cela participe d'une certaine fierté à entrer

⁵² GANJUK, *Lise II*, 1993, p. 33.

⁵³ MIROFILU-HALAÇOFILU, *Lise III*, 1990, p. 17.

⁵⁴ AKÖIT, *Ortaokul II*, 1985, p. 35.

⁵⁵ KÖYMEN et al., *Lise III*, 1990, p. 14.

dans l'histoire universelle, de créer des événements qui bouleversent l'ordre mondial, de fermer et d'ouvrir des âges historiques. Toutes les

[f° 553] leçons, en fait, conçoivent - avec justesse - l'événement comme la consécration de l'arrivée des Turcs dans l'histoire de l'Occident.

En ce qui concerne l'évolution du discours scolaire, il est curieux de constater que les leçons sur la *Fetih* aboutissent à la fois à l'insertion kémaliste, constatée dans trois manuels, et à la généralisation de l'interprétation religieuse. Les manuels dans lesquels se trouvent des citations d'Atatürk à propos de l'empire ottoman n'ont pas un discours plus "laïque" ou plus kémaliste que les autres. Aussi peut-on interpréter de deux manières cette apparente contradiction. A condition que la pratique se généralise, l'irruption de citations d'Atatürk dans ces chapitres pourrait signifier que les instances productrices du discours kémaliste cherchent désormais à atténuer le tabou sur l'histoire ottomane. Il serait possible, en forçant un peu, de faire de Mehmet II un autre prédécesseur d'Atatürk, aux côtés d'Alparslan, et d'enraciner un peu le kémalisme dans l'époque ottomane.

Cela rapprocherait un peu plus le discours des manuels scolaires de l'esprit qui se manifeste dans le monument commémoratif de Burdur, dont nous avons parlé plus haut, qui insère Mehmet Fatih dans la chaîne des personnages liant Atatürk à l'empereur hun Mete (Mao-touen). C'est une vision diffusée par les sympathisants de la synthèse turco-islamique, puisque ce monument a été conçu d'après les conseils du Foyer des intellectuels d'Istanbul.

Risquons une autre interprétation : est-il possible de tenir longtemps les héros ottomans comme Mehmet II à l'écart des célébrations nationales ? Ils sont, autant qu'Alparslan, les fondateurs de la Turquie. Il en est de même dans le cas français : les Capétiens sont rejetés dans l'historiographie républicaine, mais seulement jusqu'à un certain point, car le début de la monarchie capétienne est, en quelque sorte, le début de la France. Il faut rappeler que l'analyse du corpus de cartes révélait une grande fréquence de représentations de "l'Ile-de-France" ottomane, l'Anatolie du nord-ouest, berceau de la dynastie ⁵⁶.

Il est intéressant, pour finir, de comparer les représentations scolaires avec l'interprétation de la *Fetih* par İsmail Hami Danişmend, qui s'est conduit, à la fin de sa vie, en infatigable ambassadeur de la version turque nationaliste de l'histoire ⁵⁷. Pour lui comme pour les auteurs de manuels, la *Fetih* est un événement "qui intéresse l'humanité entière"; après un rappel des *hadith* du Prophète et des expéditions arabes et turques

⁵⁶ Sur la commémoration de l'avènement de Hugues Capet, voir C. AMALVI, *De l'art et la manière d'accomoder les héros de l'histoire de France...*, 1988, pp. 115-144.

⁵⁷ İ.H. DANIŞMEND, *La valeur humaine et civilisatrice de la conquête de Constantinople*, Istanbul, 1953.

[f° 554] contre Constantinople, il exprime à sa manière la prise en charge par les Turcs de l'idéal musulman :

“Les Turcs s'approprient les héros, réels ou légendaires, des anciennes expéditions ou des anciens sièges. (...) La communauté d'idéal et de religion réduit à néant les divergences en fait de nationalité et de langue ⁵⁸.”

Par les Turcs s'accomplit l'idéal musulman d'un *djihad* tourné vers l'Europe, mais pour l'islam se parachève la conquête de la Turquie d'aujourd'hui, en une fusion de l'idéal religieux et de l'idéal national; DaniÛmend formule, avant la lettre, l'idéologie de la synthèse turco-islamique :

“Il s'avère donc que la conquête d'Istanbul est un résultat grandiose chèrement obtenu, payé du sang musulman et turc abondamment versé, à différentes reprises, pour un idéal religieux vieux de huit siècles et demi et un idéal national vieux de quatre siècles. C'est pourquoi pour tous les musulmans et pour tous les Turcs de la terre elle est le plus grand événement de l'histoire ⁵⁹.”

Les apports de la *Fetih* aux peuples conquis sont exposés de la même manière que dans les manuels; les orthodoxes y ont gagné une protection contre les catholiques, des privilèges “sans que jamais les Turcs musulmans ne s'immiscent dans les affaires chrétiennes.” DaniÛmend poursuit en citant Lamartine :

“Les Grecs, étonnés d'une tolérance qu'ils n'avaient pas les uns pour les autres, élevèrent jusqu'au ciel leur bénédiction pour Mahomet ⁶⁰.”

Fidèle à une rhétorique bien apparente dans les manuels, DaniÛmend, après avoir évoqué la portée de l'événement pour les Turcs, pour les musulmans, puis pour l'ennemi, élargit son propos à l'humanité dans sa conclusion :

“(…) Les anciennes conquêtes turques, assises sur les bases de la prise d'Istanbul, signifient avant tout le triomphe de la liberté de conscience, de la justice et de l'équité, c'est-à-dire des droits humains les plus sacrés, sur l'injustice et le fanatisme ⁶¹.”

Ces propos, tenus en 1953, montrent à quel point le discours scolaire fait partie d'un ensemble historiographique qu'ils ne font que refléter. Un dernier exemple va nous

[f° 555] montrer que ce discours, inversement, est relayé dans la population par d'autres vecteurs, les imams. Au cours d'un prône prononcé sur les ondes allemandes, le soir de Noël 1993, sur le thème de la tolérance dans l'islam, l'orateur évoquait, parmi d'autres exemples, Mehmet

⁵⁸ |.H. DANIÛMEND, o.c., p. 12.

⁵⁹ id., *ibid.*, p. 15.

⁶⁰ id., *ibid.*, pp. 32-33.

⁶¹ id., *ibid.*, pp. 55-56.

Fatih :

“Mehmet le Conquérant, après avoir, par la prise d’Istanbul, mis fin à un âge de l’histoire et réalisé une prédiction de notre bien-aimé Prophète, accorda la liberté aux non musulmans qui attendaient anxieusement de connaître leurs droits; cette société non musulmane put jouir d’une liberté qu’elle n’avait pas connu même avant la *Fetih* ⁶².”

Il s’agit d’un résumé assez exact du discours des manuels. S’il n’est pas possible d’établir un rapport de causalité entre le discours scolaire et le discours religieux, observons qu’ils ne sont pas différents, que les imams puisent leurs exemples dans l’histoire turque dont les événements prennent une valeur autre que politique ou simplement historique. Relevons aussi que ce discours s’adresse à une population d’émigrés en Allemagne, dont beaucoup n’ont pas bénéficié de la scolarité turque, et qu’il peut au moins partiellement remplacer celle-ci.

Tout sépare J.H. DaniÖmend et cet imam anonyme : l’époque, les lieux, leur situation respective, le public visé (les intellectuels francophones, les ouvriers turcs d’Allemagne). Pourtant, les rapprochements qu’on peut faire entre l’esprit de leurs propos, et avec les manuels d’histoire, invitent à une autre recherche, que nous n’avons pu qu’ébaucher, portant sur le degré d’imprégnation de la population par les idées émises dans les manuels scolaires. Il est vraisemblable que, comme l’exemple ci-dessus le suggère, les imams jouent un important rôle de relais auprès de la population.

⁶² Causerie prononcée sur *Südwest Deutsche Rundfunk / Köln*, émission quotidienne en turc, 24 décembre 1993.