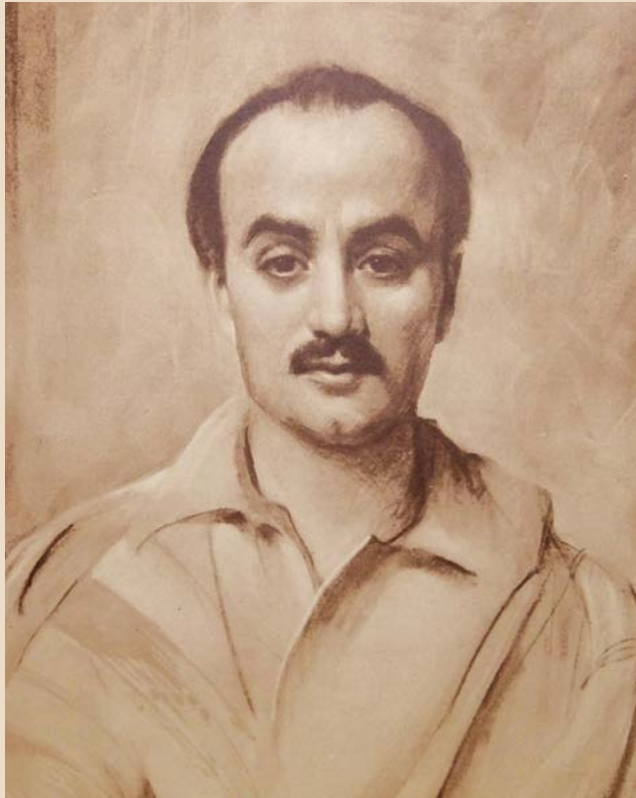




5ÈME RENCONTRE INTERNATIONALE GIBRAN

Institut du Monde Arabe (IMA) – Paris – 3 Octobre 2019

Organisée par
le **Centre du Patrimoine Libanais**
à l'**Université Libano-Américaine (LAU)**

en collaboration avec
la **Chaire Gibran** à l'**Université**
de Maryland (USA)

en partenariat avec
l'**Institut du Monde Arabe**



5ÈME RENCONTRE
INTERNATIONALE GIBRAN

Center for Lebanese Heritage
Publications at LAU



جبران

5ÈME RENCONTRE INTERNATIONALE GIBRAN

IMA – Paris – 3 Octobre 2019

Into
heaven - through
ascent - sing
have I been among
dark silent lakes
under - I have
even as I have
echo of your
depths I have
glide then to
sing (murmurs)
have I been
dark silent
even as I have
echo of your
depths I have
glide then to
sing (murmurs)

1908



UNIVERSITY OF MARYLAND
KAHLIL GIBRAN CHAIR
FOR VALUES & PEACE



Center for Lebanese Heritage Publications at LAU





**5ÈME
RENCONTRE
INTERNATIONALE
GIBRAN**

IMA – Paris – 3 Octobre 2019

© All rights reserved for the Lebanese American University–LAU

Center for Lebanese Heritage

Phone : (01) 78 64 64
P.O. Box: 5053 – 13 Chouran 2801 1102 Beirut - Lebanon
Email : clh@lau.edu.lb
Website: www.lau.edu.lb/centers/institutes/clh

© 2020 Center for Lebanese Heritage, Lebanese American University

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced or transmitted in any means, electronic or mechanical, including photocopy, recording or any information storage and retrieval system without written permission from the **Lebanese American University**.

Layout: Strategic Communications Department – LAU



UNIVERSITY OF MARYLAND
**KHLIL GIBRAN CHAIR
FOR VALUES & PEACE**



INSTITUT
DU MONDE
ARABE
معهد العالم
العربي

**Center for Lebanese Heritage
Publications at LAU**

TABLE DES MATIÈRES

9 — INTRODUCTIONS

10 — Henri Zoghaib, *Mot d'ouverture*

13 — May Rihani, *The Relevance of Gibran in the 21st Century*

19 — PANEL I: LA SPIRITUALITÉ DE GIBRAN

20 — Alexandre Najjar, *Gibran, écrivain et peintre panthéiste*

25 — Daniel Larangé, *L'apport du transcendantalisme de la Nouvelle-Angleterre à l'œuvre de Gibran Khalil Gibran*

41 — Jad Hatem, *Théomonisme et soufisme chez un chrétien d'Orient*

49 — P. Khalil Chalfoun, *Jésus selon Khalil Gibran*

63 — PANEL II: GIBRAN, LE MONDE ARABE ET LA NAHDA

64 — Boutros Hallaq, *La littérature chez Gibran, un enjeu existentiel*

72 — Issa Makhlouf, *Gibran, écrivain réformateur*

78 — Elisabeth Saylor, *Gender Politics in the Early Nahḍa Fiction of Kahlil Gibran (1906–1912)*

88 — Meriem Boughachiche, *Présence de Gibran au Maghreb*

99 — PANEL III: TRADUIRE GIBRAN

100 — Abdallah Naaman, *De la traduction en général et de celle du "Prophète" en particulier*

111 — Francesco Medici, *Gibran's "The Prophet" in all the Languages of the World*

137 — CONCLUSION

138 — Caitilin Twain, *Secret sides of my great-grandmother Charlotte Teller*



INTRODUCTIONS

Henri Zoghaib

Mot d'ouverture

May Rihani

The Relevance of Gibran in the 21st Century



Henri Zoghaib

Mot d'ouverture

Le chef-d'œuvre de Gibran, *Le Prophète*, s'achève sur ce passage troublant : *« Seule Almitra était silencieuse, contemplant le vaisseau jusqu'à ce qu'il eût disparu dans la brume. Et alors que tout le peuple s'était dispersé, elle demeura seule sur la jetée, se remémorant en son cœur les paroles d'Almustafa : « Un instant, un moment de repos sur le vent, et une autre femme m'enfantera ».*

Qui est-il ce singulier étranger, qui vécut en solitaire et s'en alla en grande pompe vers le tumulte de l'éternité ? N'est-il pas lui-même ce Mustafa qui avait, depuis son jeune âge, déclaré dans ses *Tempêtes* un jour de désespoir : *« Je suis étranger à ce monde. Je vis dans une solitude amère. Je suis un poète, je compose la prose de la vie, et je transpose en prose ses poèmes. Étrange que je suis, et je le reste jusqu'à ce qu'advienne la mort et m'emporte vers mon pays » ?*

N'était-ce pas cette nostalgie poignante et tourmentée à sa terre natale qu'il évoque au peuple d'Orphalèse : *« Un petit instant encore, et mon désir recueillera poussière et écume pour un autre corps » ?*

Et cette ancre levée par ses marins, pour que le vaisseau se dirige vers un Est lointain, n'était-ce pas pour un retour

craint et convoité dans son Liban qui lui a toujours manqué durant toutes ses années américaines ?

Et les douze ans qu'il passa à la cité d'Orphalèse, n'étaient-elles pas ses années à New York (1911-1923) rêvant toujours de revenir à la vallée Sainte de Qadisha ?

Et cette date fatidique du 7 Ayloul, chiffre sacré de Gibran, n'est-elle pas celle des moissons des montagnes du Mont Liban ?

Ne nous est-il pas permis derrière la voyance de AlMitra, de deviner les prédictions de Mary Haskell, qui a cru en son génie et lui tendit main et cœur et qui, en recevant sa copie imprimée du *Prophète*, a prévu : *« Les générations ne se laisseront jamais de le lire, et elles continueront à te voir dans ton œuvre car tu y es aussi visible que Dieu »* (sa lettre à lui le 2 octobre 1923).

Et ces arrière-plans de ses toiles où scintille ce vert sombre des sommets lointains, ne seraient-ils pas les pages des montagnes dont les lueurs restèrent nostalgiquement au fond de sa mémoire visuelle depuis qu'il a quitté son pays ?

Il est étonnant de réaliser à quel point ce singulier étranger étrange a incessamment gardé en son cœur un pays qu'il a quitté à regret mais son pays ne l'a jamais quitté. Et si, au fil de ses écrits dans sa langue maternelle, nous retrouvons des visages connus, aimés, perdus, créés et recréés par la force de son imagination, c'est que sa patrie d'origine, inconnue et méconnue du public américain, renaît sous diverses formes sous sa plume enchantée !

« Un instant, un moment de repos sur le vent, et une autre femme m'enfantera » ?

Qui serait donc cette « nouvelle femme » qui redonnera une nouvelle vie à cet étrange étranger ?

Ne serait-elle pas chaque nouvelle langue à laquelle ses œuvres se traduisent ?

Ne serait-elle pas chaque nouvelle édition qui reproduit, dans chaque nouvelle langue, une de ses œuvres éternelles ? Ne serait-elle pas l'incarnation de chaque nouvelle conférence, ou table ronde, ou étude, ou rencontre nationale ou internationale qui se tient dans n'importe quel coin du monde pour perpétuer sa mémoire et célébrer son génie ? N'allons plus loin : nous voici ici-même réunis dans le tumulte de son éternité.

Après les deux premières rencontres internationales, tenues à l'Université de Maryland respectivement en 1999 et 2012, la troisième tenue à la LAU Beyrouth, la quatrième à la LAU NY, nous voici ici même à Paris réunis par la 5^{ème} rencontre internationale, pour un colloque qui

dévoile de nouvelles facettes de cet étrange singulier qui ne cesse de renaître sous diverses formes aux quatre coins du monde.

Le choix de Paris n'est pas fortuit puisque Gibran y a vécu deux ans (1908-1910), et y a perfectionné sa technique picturale. Une plaque commémorative au 14, avenue du Maine rappelle son séjour à cette adresse.

Au nom du Centre du Patrimoine Libanais, co-organisateur de ce colloque avec la Chaire Gibran de l'université de Maryland, je vous souhaite la bienvenue à l'Institut du Monde Arabe que je remercie pour sa bienveillance et son hospitalité. Je tiens à remercier tous nos éminents intervenants venus de France, du Liban, des Etats-Unis et d'Italie, et en particulier Caitilin Twain, petite-fille de Charlotte Teller, amie et muse de Gibran, qui interviendra à la fin de ce colloque. Pour finir, je vous signale que toutes les interventions se feront en français, à l'exception de trois en anglais qui seront simultanément traduites en français par Rouba Hassan, et que des extraits de l'œuvre de Gibran seront lus durant les pauses par Hammou Graia.

Je vous remercie et vous souhaite un temps Gibraniquement fructueux avec les séances de notre colloque.



May Rihani

The Relevance of Gibran in the 21st Century

My remarks today are an attempt to answer two important questions:

What is the relevance of Gibran in the twenty first century?
and

Why are the writings of this man from Lebanon still read and heeded in so many corners of our planet?

Gibran was able to carry in his existential life, and on a continuous basis, two experiences. The experiences he had growing up in Lebanon as a young boy and, later, as a youth; and his experiences as a young man and adult in Boston, Paris, and New York.

Carrying these two experiences, being influenced by both, in direct as well as indirect ways, and being inspired by the world views of the friends, teachers, and thinkers he met allowed, Gibran to choose to become a conduit between the "East" and the "West."

I explain.

I present to you that there are two sets of education that marked Gibran: one in Lebanon, and one in Boston; and there are four major women who transformed Gibran and made

him who he is: two from the US and two from Lebanon. Again, the meeting of the East and the West.

I elaborate:

The two educational entities are Al-Hikma School (l'Ecole de La Sagesse) in Beirut, and Mary Haskell, the person, in Boston.

He studied at Al-Hikma for three years, between 1898 and 1901. His educational objective was to acquire everything related to the Arabic language and culture before returning to the US. Under the guidance of Father Youssef Haddad, he read the Arabic classics, and the Arab, in particular, the Lebanese novelists and poets taught at Al-Hikma. During his last year there, he became the editor of the student magazine, *Al Manarah* (the Lighthouse).

In Boston, Gibran's life was marked by the presence of another important figure: Mary Haskell, a Boston school headmistress whom he met during one of his art exhibitions. Haskell encouraged Gibran's passions for literature by introducing him to important writers. She selected a series of classical books from the Western culture and persuaded him that they should both read these books, discuss them, and analyze their impact on Western civilization.

Haskell's educational program expanded Gibran's horizons in terms of his understanding of Western civilization. With Haskell's guidance, Gibran was influenced by several schools of thought— among them the American Transcendentalist school, and the School of free verse.

Gibran drank from both wells.

He had benefitted earlier by reading many key books by Lebanese and Arab writers and poets at Al Hikma in Beirut which had a powerful influence on him. And he also gained knowledge and insight from "building block" books from the Western Culture that Haskell had selected and discussed with him.

These two schools — Al-Hikma in Beirut, and Mary Haskell's efforts to introduce him to major oeuvres from the US, were his two basic "schools" — one in Lebanon and one in the US.

His personal life also brought those two threads together, the East and the West. I will highlight this fact by sharing with you my thoughts about four women who deeply influenced Gibran. Two are from the US, and two are from Lebanon.

Josephine Peabody, a Boston poet, met Gibran when he was 15 and she was 24 at Fred Holland Day's photographic exhibition in Boston, in

March 1898. A friendship developed and Josephine proved to be an inspiration to the young artist. Josephine loved his drawings and connected him to the art scene in Boston. She saw him as a mystic artist, and encouraged him to write. The title of Gibran's greatest work, *The Prophet* may well be a product of Peabody's insights and literary sensitivity. When in 1903, he offered her a translated copy of one of his early essays, she said it was a prophetic text and called him "my young prophet."

Mary Haskell, too, believed that Gibran had an important message to give to the world and became a mentor, confidante, benefactor, and most importantly, his editor. As I mentioned earlier, Haskell outlined a course of study for him and encouraged him to read American and British poets and writers. They spent hours discussing what he had read. In addition, Haskell assisted Gibran in finding places where he could exhibit his paintings and supported him financially while he lived in Boston. It was Mary Haskell who suggested that he study art in Paris. And it was her financial support that enabled Gibran to live there for two years and join an art academy.

After his return from Paris, Haskell continued to support him while he was in Boston, and later when he moved to New York. In many of his writings Gibran refers to Mary Haskell as "the she angel." More importantly, she continuously encouraged him to write and publish in English, and provided critical review and detailed feedback before he submitted English manuscripts to publishers.

Marie El-Khoury, the writer and business-woman from New York who may have been the first Lebanese-American woman to attend a college in the United States — also became a close friend and a confidante who helped him join a social and artistic network in New York. Marie El-Khoury gave him a home away from home where he could go, spend splendid hours, days, weekends, and enjoy everything Lebanese, the atmosphere, the food, and a way of thinking. Being at El-Khoury's home provided him a space where he could delight in conversations with a combination of Lebanese, Lebanese-Americans, and American men and women of intellect. Based on 33 letters that only recently surfaced and which I was privileged to review, this important friendship started around 1908 and continued till 1920.

May Ziadeh, a Lebanese author who lived in Cairo, Egypt, was another important woman in his life. May got to know about Gibran when she read his Arabic book *Al-Ajniha Al-Moutakassira* (*Broken Wings*), in 1912, and wrote a critique about the book. As a result, a profound and unique friendship developed between the two. The extensive correspondence that took

place between Ziadeh and Gibran over the following two decades reveals a relationship between two poets and authors that was platonic in nature. Ziadeh helped him as a literary critic of his Arabic oeuvres. May and Gibran continued writing to each other until his death in 1931.

These four women helped shape Gibran, they helped keeping the influence of the East as well as the influence of the West totally alive in him and throughout his life.

They helped him continue to dream, think, and write, in Arabic as well as in English.

As a result of the totality of his life, and in particular of the two schools, as well as the influence of the main four women in his life, Gibran was shaped by great figures from the East and the West who inspired his vision and his writings. These include, but were not limited to:

1. Nietzsche, the German philosopher, and in particular his book, *"Thus Spoke Zarathustra"*;
2. Rabindranath Tagore, the Indian poet, philosopher, scholar, and mystic;
3. Henri David Thoreau, the American poet and philosopher through his books about simple living in natural surroundings;
4. Ralph Waldo Emerson, the American essayist and philosopher through the transcendentalist movement;
5. Ibn Al-Farid, the Arab poet through his Sufi poetry.

Finally, a deep influence on Gibran was **Jesus**.

In Gibran's view, the Christ was the connecting point of world faiths. Christianity, Islam, Buddhism, Eastern Mysticism, and Sufism all met and connected, through the Christ figure.

So, to answer the first question I asked at the beginning of this presentation as to whether Gibran is relevant in the 21st Century, I can state that, due to his universal message, derived from his deep influence by the East and the West, Gibran is most definitely relevant today – and perhaps more so than before. The vision that Gibran dedicated his life to is spreading a message of the spiritual unity of all human beings. His experiences convinced him that all faiths and all cultures have common ground. He, of course, admits that there are differences among cultures and faiths, however, he celebrates the essential core that is the same among the East and the West. This is the relevance of Gibran today.

The answer to my second question: the writings of this man from Lebanon are still being read, translated, and taught in many parts of the world due to the fact that Gibran portrays the Lebanon of our aspirations where Christianity and Islam live together, where East and West meet, and where many civilizations paused to write chapters of the universal history of humanity.



PANEL I



LA SPIRITUALITÉ DE GIBRAN

Alexandre Najjar

Gibran, écrivain et peintre panthéiste

Daniel Larangé

L'apport du transcendantalisme américain à l'oeuvre de Gibran

Jad Hatem

Théomonisme et soufisme chez un chrétien d'Orient

P. Khalil Chalfoun

Jésus dans l'oeuvre de Gibran



Alexandre Najjar

Gibran, écrivain et peintre panthéiste

Quand on consulte les écrits de Gibran et qu'on observe ses tableaux, on s'aperçoit immédiatement du rapport privilégié que l'écrivain libanais entretenait avec la nature. Ce rapport est un rapport de nostalgie pour les paysages de son enfance, doublé d'un rapport d'admiration et de respect pour la création de Dieu qui l'inspirait tellement qu'il y puisait ses symboles et métaphores. Mais Gibran va plus loin, puisqu'il donne à son amour de la nature une dimension spirituelle qui l'inscrit dans le sillage des philosophes panthéistes.

Gibran est né à Bécharré, un village situé au nord du Liban, non loin des Cédres. L'influence de Bécharré sur son œuvre a été considérable : le soleil, les forêts, les rochers, les orages, les bergers, le blé, la brume, le vent, les ruisseaux, les roseaux, les gestes des paysans (qui vannent, tamisent ou pilent) se retrouvent dans tous ses livres, et en particulier dans *Le Prophète* où tous les symboles trouvent leur source dans l'imagerie du village natal de son auteur. Même à la fin de sa vie, dans *L'Errant*, Gibran continuera à situer ses paraboles dans Bécharré ou dans la Qadicha, la Vallée sainte jalonnée d'ermitages et de monastères. Son œuvre picturale prend également pour toile de fond ou décor des paysages qui ressemblent à ceux qu'on peut voir à Bécharré : montagnes

accidentées qui se colorent de rose et de bleu, massifs rocheux, vallées profondes et sources figurent dans la plupart de ses tableaux. Toute sa vie, par nostalgie pour son pays et son enfance, Gibran se replongera avec volupté dans son passé. Convaincu que « se souvenir, c'est en quelque sorte se rencontrer », il ne manquera aucune occasion de partager avec ses correspondants libanais les images qu'il a gardées de cette époque bénie. A son ami Amin Ghorayeb qui rentre au Liban, il écrit dans une lettre datée du 28 mars 1908 : « Souviens-toi de moi lorsque tu entendras les chants et les hymnes que la Nature a tissées avec les fils de la lumière lunaire, mêlés à la senteur aromatique des vallées, mêlés à la joyeuse brise des Cédres sacrés... »

Pour Gibran, la nature est l'expression de la beauté. Dans *Larme et sourire* figurent un « Hymne à la fleur », un texte intitulé « Ô vent ! » et trois chants intitulés « le chant de la vague », « le chant de la pluie », et « le chant de la beauté ». « Prenez la beauté comme religion et priez-la comme vous priez Dieu », écrit-il avec enthousiasme. Conscient de l'importance et de la fragilité de la nature, il dénonce l'inconscience des êtres qui le défigurent au lieu de le préserver : « Pourquoi l'homme s'acharne-t-il à détruire ce que la nature construit ? » se demande-t-il dans « Lamentation dans le champ » qui nous révèle un écrivain écologique par excellence à une époque où l'environnement n'était pas une préoccupation majeure dans le monde arabe.

La nature est aussi pour Gibran une mère protectrice. Dans plusieurs de ses toiles comme *Femme découvrant la nature*, *La Femme dans l'harmonie de la nature*, *L'Esprit de la Mère se manifestant dans la nature*, la référence à la « mère nature » est patente, et dans un tableau de 1916 appartenant au Ministère libanais de la Culture, on découvre un visage féminin plein de tendresse qui se confond avec une montagne, symbole évident de la maternité de la nature. Gibran éprouve tellement de respect pour la nature qu'elle représente pour lui la pureté face à un monde miné par la politique et la corruption. Dans son fameux texte « Vous avez votre Liban, j'ai le mien », cette dichotomie entre la beauté et la simplicité de la nature, qu'il considère comme un « temple », et ce qu'il appelle « cette civilisation qui marche sur des roues » est frappante : « Vous avez votre Liban avec ses dilemmes, j'ai mon Liban avec sa beauté », écrit-il. Votre Liban est un problème international tiraillé par les ombres de la nuit. Mon Liban est fait de vallées silencieuses et mystérieuses, dont les versants recueillent le son des carillons et le frisson des ruisseaux (...) Votre Liban est un pays de communautés et de partis, mon Liban est fait de garçons qui gravissent les rochers et courent avec les ruisseaux (...) Vous avez votre Liban, j'ai le mien. » Cette même démarche se retrouve dans son recueil de poèmes *Les Processions*, où deux

voix différentes s'expriment : celle d'un sage qui vit en société et celle d'un être ingénu et spontané, immergé dans la nature, qui, selon les propres termes de Gibran, « chante la vie en harmonie avec elle-même » au rythme du *nay*, la flûte de roseau, instrument rituel des soufis capable de dévoiler « les secrets cachés du Très-Haut » : « Dans la forêt, point de blâme, point non plus de censeur, écrit Gibran. As-tu comme moi préféré prendre pour demeure la forêt aux palais ? (...) T'es-tu baigné dans les parfums de la nature ? T'es-tu essuyé avec la lumière du jour ? Et t'es-tu enivré de l'aurore dans des coupes d'éther ? »

La nature est également pour Gibran une merveilleuse source d'inspiration pour l'expression de son art. Plutôt que de la reproduire servilement, il y puise symboles et métaphores. Dans une lettre à Mary Haskell datée du 31 juillet 1909, il écrit : « Certains croient que l'art est l'imitation de la nature ; or, la nature est si sublime qu'elle ne saurait être imitée. Si noble soit-il, l'art ne peut accomplir ne serait-ce qu'un des miracles de la nature. Et, d'ailleurs, à quoi bon imiter la nature puisqu'elle peut être ressentie par tous ceux qui sont doués de sens ? L'art consiste plutôt à comprendre la nature et à transmettre notre compréhension d'elle à ceux qui l'ignorent. La mission de l'art est de dégager l'esprit de l'arbre et non pas de dessiner un tronc, des branches et des arbres qui ressemblent à un arbre. Le but de l'art est de révéler la conscience de la mer et non pas de peindre des vagues écumeuses ou des eaux azurées. L'art est un pas effectué du connu visible vers l'inconnu secret, de la nature vers l'infini. »

Mais cet amour de Gibran pour la nature n'est pas seulement un attachement nostalgique, romantique, écologique ou esthétique, il a surtout une dimension spirituelle. Car le Dieu de Gibran est immanent à la nature et toute son œuvre baigne dans une atmosphère panthéiste. « La nature n'est que la forme de Dieu, elle est son Corps, écrit-il à Mary Haskell en 1909. Et Dieu est ce que je chante et ce que je désire comprendre. » Dans une autre lettre datant de 1920, il lui déclare : « Dieu et l'univers sont deux univers occupant le même espace. Ils ne forment qu'un seul et même univers. » Pour Gibran, Dieu est une évidence et tout ce qui existe est identifié à Dieu. Ainsi, la nature apparaît comme l'expression sensible de Dieu qui se trouve derrière toutes les manifestations apparentes. Toute communication avec Dieu passe par la nature qui devient le moyen d'une expérience mystique panthéiste où, à travers arbres, rivières ou lumière, le moi déborde les frontières qui le séparent du Tout pour fusionner avec la totalité de l'existence dans un sentiment d'unité, idée qui n'est pas sans rappeler le soufisme et les concepts d'unicité de l'existence et de l'union à Dieu que les spécialistes considèrent comme un véritable « panthéisme spirituel ».

« Tout ce qui est dans la création existe en vous, écrit Gibran, et tout ce qui existe en vous est création. Il n'y a pas de frontière entre vous et les choses les plus proches, ni de distance entre vous et les choses les plus éloignées. Dans un atome, on trouve tous les éléments de la terre ; dans un mouvement de l'esprit se trouvent tous les mouvements des lois de l'existence ; dans une goutte d'eau se trouvent tous les secrets des océans sans rivages. Et dans un aspect de vous, il y a tous les aspects de l'existence. » Cette vision des choses coïncide bien avec la définition du panthéisme proposée par le philosophe Alain dans *Les Arts et les Dieux* : « C'est la religion de la nature, qui prend pour objets de culte toutes les forces qui sont alors considérées comme des manifestations d'un dieu unique, qui est le monde. Panthéisme veut dire à la fois que tout est dieu et que c'est le tout qui est dieu ». Aussi, un passage de son livre *Le Fou* confirme-t-il cette conception selon laquelle Dieu se trouve dans toutes les manifestations de la vie. Le narrateur se présente devant Dieu et lui annonce humblement qu'il est son « esclave ». Dieu ne lui répond pas. Le narrateur déclare alors qu'il est sa « création ». Dieu disparaît. Mille ans après, le narrateur revient à la charge et se présente comme son « fils ». Dieu ne se manifeste pas. Le narrateur gravit alors la montagne sacrée et s'adresse à Dieu en ces termes : « Mon Dieu, mon but et mon commencement, je suis Ton hier et Tu es mon demain. Je suis Ta racine dans la terre et Tu es ma fleur au ciel, et ensemble Nous croissons à la face du soleil ». A ces mots, Dieu réagit enfin : « Alors Dieu se pencha vers moi et, dans mes oreilles, murmura des mots de douceur et, comme la mer qui accueille en son sein le ruisseau qui court vers elle, Il m'accueillit. Quand je descendis vers les vallées et les plaines, Dieu y était aussi. » Dans *Le Prophète*, Gibran met aussi dans la bouche d'al-Mustafa ces paroles révélatrices :

« Et si vous voulez connaître Dieu, ne vous souciez pas de résoudre des énigmes (...) Levez vos yeux vers l'espace, vous Le verrez se déplacer dans les nuages, étendant ses bras dans l'éclair et tombant avec la pluie. Et vous Le verrez sourire dans les fleurs, puis se dressant, agiter Ses mains dans les arbres. » De même, dans *Le Jardin du Prophète*, Gibran fait dire à al-Mustafa : « Je voudrais que vous sachiez que nous sommes le souffle et la fragrance de Dieu. Nous sommes Dieu en feuille, en fleur et souvent en fruit. »

Cependant, comme l'affirme Joseph Yammouni dans *Gibran, l'homme et sa pensée philosophique*, le panthéisme gibranien ne consiste pas seulement à voir dans la nature une manifestation de Dieu, il consiste aussi à voir Dieu à travers l'homme. L'homme ne saurait en effet se réduire à ce qu'il est. Il est appelé à se surpasser, à avancer avec un désir ardent vers son moi-divin ou son « moi ailé » (*the winged self*) et à aspirer à atteindre l'unité

universelle où tout se réintègre dans un chant unique et total: cette unité n'est autre que Dieu. Ainsi, le moi, après avoir parcouru le chemin qui conduit à Dieu, se confond avec Lui. Dans une lettre à Mary Haskell, Gibran précise sa pensée: «Dieu désire que l'homme et la Terre deviennent comme Lui et une part de Lui. Dieu croît à travers Son désir et l'homme et la Terre et tout ce qui est sur terre s'élèvent vers Dieu par la puissance du désir.» Or ce moi survit à la mort car l'âme est immortelle: «Les fleurs meurent, écrit Gibran dans *Merveilles et Curiosités*, mais les graines demeurent, et c'est là où réside l'essence de l'éternité.»

A une époque où les êtres, déshumanisés par les nouvelles technologies, recherchent le besoin de se ressourcer dans la nature, à l'heure où des voix s'élèvent pour appeler les dirigeants du monde entier à sauver la planète, relire Gibran est salutaire. Chantre de la beauté, écologiste avant l'heure, il a su insuffler à la nature une dimension spirituelle tout en intégrant la trilogie Dieu-nature-hommes dans un schéma mystique et métaphysique cohérent qui nous invite à nous surpasser.



Daniel S. Larangé

« L'art est un pas de la nature vers l'Infini »

L'apport du transcendantalisme de la Nouvelle-Angleterre à l'œuvre de Gibran Khalil Gibran

Les résonances de l'œuvre littéraire et picturale de l'artiste libano-américain Gibran Khalil Gibran (1883-1931) est telle que des récupérations ont été tentées venant de tous les horizons. L'écrivain a indéniablement contribué à la libération des cultures arabes en parvenant à concilier la tradition à la modernité. Il a offert à la lettre une âme, tout comme il a su incarner toute une sagesse.

Khalil Gibran, élevé dans la foi maronite, découvre, aux États-Unis, une philosophie qu'il s'approprie rapidement et il l'adapte aisément à sa sensibilité orientale. En effet, le Transcendantalisme dépasse les limites du Puritanisme de la Nouvelle Angleterre, à l'instar des Romantiques en Europe, en encourageant l'émerveillement face à la beauté et aux bienfaits de la nature, la reconnaissance, et l'unicité de l'individu, sa liberté et sa créativité, et l'ascendance de l'émotion et de l'intuition, sur la raison et la tradition. Cette spiritualité libérée du carcan des institutions ne peut que séduire un esprit adolescent épris de liberté et rebelle à toute forme d'autoritarisme. À rebours, son interprétation du Transcendantalisme américain lui assure un succès qui perdure encore aujourd'hui, favorisant le dialogue des cultures dont il est l'un des inspirateurs.

Il s'agit de dresser une brève réflexion sur l'apport de la pensée des Transcendantalistes à une œuvre polymorphe relevant de la photographie, de la peinture et de la littérature, à la fois transnationale – américaine et arabe –, transgénérique, transculturelle – christianisme, islam, bahaïsme – et transhistorique. Comment la philosophie américaine du XIX^e siècle a-t-elle nourri l'imagination de l'artiste fraîchement débarqué d'Orient ?

* * *

I. Transcendentalisme

Mouvement littéraire, spirituel, culturel et philosophique, le Transcendentalisme apparaît aux États-Unis, en Nouvelle-Angleterre, dans la première moitié du XIX^e siècle¹. Il défend la bonté inhérente des humains et de la nature, s'inscrivant dans la prolongation du romantisme protestant, notamment allemand, qui renoue avec l'idéalisme du platonisme et la mystique néoplatonicienne. La société et ses institutions, en l'occurrence les institutions religieuses et les partis politiques, tendent davantage à corrompre l'humanité qu'à la protéger, et une véritable communauté ne saurait se former que d'individus libres, responsables et engagés.

Le 8 septembre 1836, le philosophe Henry David Thoreau (1817–1862), l'éditeur George Palmer Putnam (1814–1872), la journaliste féministe Margaret Fuller (1810–1850), le théologien abolitionniste unitarien Theodor Parker (1810–1860) et le pasteur unitarien Frederic Henry Hedge (1805–1890) qui fréquentent le *Transcendental Club* de Cambridge (Massachusetts), décident de réagir face à la décadence de la culture et de la société, comme de protester contre la doctrine de l'Église unitarienne enseignée à la faculté de théologie d'Harvard. En effet, la Trinité de Dieu y est niée au profit d'une Unicité conçue en termes trop réductionnistes, faisant fi de la connaturalité entre la matière et l'esprit.

Le Transcendentalisme plonge ses racines dans la doctrine *transcendantale* du philosophe Emmanuel Kant, en tant qu'alternative à l'empirisme et au sensualisme d'un John Locke si prisé des Unitariens. Il s'agit alors d'envisager la religion, et la philosophie qui en découle, sur des principes transcendants, reposant sur l'essence spirituelle et mentale de l'être. Pour Kant, tout savoir est transcendantal quand il dépend non des objets mais de notre manière d'appréhender les objets². Même si l'accès

1 Octavius Brooks Frothingham, *Transcendentalism in New England: a history*, New York, Harper & Brothers, 1959.

2 Pascal Gaudet, *Kant et le problème du transcendentalisme*, Paris, L'Harmattan, 2006 (Ouverture Philosophique).

aux textes de Kant reste encore très difficile, le Transcendentalisme s'appuie sur les écrits du philosophe et mathématicien écossais Thomas Carlyle (1795–1881), du poète anglais Samuel Taylor Coleridge (1772–1834), du philosophe et homme politique français Victor Cousin (1792–1867) et de la romancière et philosophe genevoise Germaine de Staël (1766–1817). À cela s'ajoute le succès des traductions en anglais et français des traités de spiritualité du scientifique, théologien et philosophe suédois Emanuel Swedenborg (1688–1772)³, notamment soutenues par Ralph Waldo Emerson (1803–1882)⁴. À partir de l'enseignement de Kant et du transcendentalisme européen de la raison, s'élabore «un transcendentalisme du sentiment» qui met l'accent sur la nécessité de la sublimation. Le pasteur unitarien William Ellery Channing (1780–1842) dans *The Moral Argument against Calvinism* (1809) dénonce une conception religieuse qui professe la corruption naturelle de l'homme et la prédestination, contraire à la croyance en la bonté et en la justice de Dieu⁵. Dans son fameux sermon intitulé «Likeness to God» (1826) sur l'épître aux Éphésiens 5,11, il écrit :

«L'idée de Dieu, sublime et redoutable, est l'idée de notre propre nature spirituelle, purifiée et élargie à l'infini [...]. Dieu est un autre nom de l'intelligence humaine hors d'atteinte de toute erreur et imperfection, et étendue à toute vérité possible [...]. Il en va de même de toutes les perfections morales de ma Dété. Nous ne les comprenons que par notre nature morale [...]. Ce n'est que par l'énergie de la pensée qui nous permet d'adapter des moyens divers et complexes à des fins lointaines que nous comprenons l'intelligence créatrice qui a établi l'ordre, les relations et l'harmonie de la nature. Nous voyons Dieu autour de nous parce qu'il demeure en nous.»⁶

Il s'agit de rompre avec une théologie naturelle qui poserait Dieu comme extérieure à sa Création, mais aussi de découvrir sa Présence en

3 Mathieu Blesson, «Aux origines du transcendentalisme américain : un autre regard sur l'écologie aujourd'hui», *L'Homme et la société* n°192 (2014/2), pp. 207–214.

4 Herbert Stanley Redgrove, *Purpose and Transcendentalism: an exposition of Swedenborg's philosophical doctrines in relation with modern thought*, London, Kagan Paul & C^y, 1920. Kenneth Walter Cameron, *Emerson's Transcendentalism and British Swedenborgism*, Hartford, Transcendental Publishing, 1984.

5 Ernest Stroehlin, *Étude sur William Ellery Channing*, Genève, Ramboz et Schuchardt, 1867.

6 William E. Channing, "Likeness to God: discourse at the Ordination of Rev. F.A. Farley, Providence, Rhode Island, 1828", in: *The Complete Works of W. E. Channing* – vol. 4, London, George Routledge, 1870, pp. 230–239. Traduction personnelle.

chaque parcelle de la réalité, chez chaque être, de sorte que Dieu surgit telle l'Idée aux confins du Moi. Dès lors, le sublime se manifeste au quotidien et l'émerveillement se fait l'expression d'une foi vivante et libérale⁷, en opposition au «désenchantement du monde» (*Entzauberung der Welt*) produit par le capitalisme selon Max Weber (1864–1920).

Khalil Gibran découvre le Transcendentalisme rapidement à Boston, ville considérée comme le berceau du mouvement intellectuel⁸. Le dépassement du Puritanisme nécessite de se faire enfant de Dieu afin de s'émerveiller devant le spectacle de la nature⁹, ne craignant point de reconnaître l'individu dans sa majesté¹⁰, sa liberté et sa créativité, et acceptant comme un bienfait l'empire instinctif des émotions et intuitions sur la pensée rationnelle¹¹.

Il en est instruit par les livres empruntés à la bibliothèque du photographe Fred Holland Day (1864–1933) pour qui il pose¹². Ce dernier met en scène sa propre personne comme *prima materia* : dans ses performances, l'image de son corps doit être sublimée afin d'exprimer l'Idée de la Divinité dans



l'Incarnation. La photographie immortalise l'instant, libérant ainsi l'éphémère de sa fragilité temporelle¹³. Cette présence du divin en chaque homme est le lot refoulé de la Nouvelle Alliance faite en Christ¹⁴.

7 Raphaël Picon, *Emerson: le sublime ordinaire*, Paris, Cnrs, 2015.

8 Joseph Cook, *Transcendentalism with Preludes on Current Events Boston Monday Lectures*, London, Hodder & Stoughton Publisher, 1881. Donald N. Koster, *Transcendentalism in America*, Boston, Twayne Publisher, 1975.

9 Joseph Cook, *The Religion Required by the Nature of Things*, in: *Boston Monday Lectures*, Boston, James R. Osgood & C°, 1878, pp. 191–217.

10 Joseph Cook, *Fragmentariness of Outlook upon the Divine Nature*, in: op. cit., pp. 277–305.

11 Joseph Cook, *Intuition, Instinct, Experiment, Syllogism, as Test of Truth*, in: *ibid.*, pp. 1–25.

12 Robin Waterfield, *Khalil Gibran: un prophète et son temps*, trad. Paule Noyart, Québec, Fides, 2000, pp. 51–72.

13 Stephen Maxfield Parrish, *Currents of the nineties in Boston and London: Fred Holland Day, Louise Imogen Guiney, and their circle*, New York, Garland, 1987.

14 Trevor J. Fairbrother, *Making a presence: F. Holland Day in artistic photography*, Andover (Mass.), Addison Gallery of American Art, 2012.

Le photographe l'introduit auprès de sa «muse Posy»¹⁵, Josephine Preston Peabody (1874–1922), dont le premier recueil de poèmes *The Wayfarers* (Boston, Copeland & Day, 1898) semble déjà s'en inspirer¹⁶. La déification de l'homme se fait par sa propre libération intérieure. Les hommes ne sont plus des loups les uns pour les autres mais la découverte de leur propre étincelle de divinité doit les rassembler dans un embrasement collectif et unitaire. Les corps s'envolent chez Gibran emportés par des ailes d'anges. Peabody compose sous l'influence transcendentaliste des poèmes à l'instar de «Men have wings at last» :



High, – high above the bright wide square
And the folk all flocking together, unaware,
The Thing-with-the-wings came there.
Brother Vulture saw it
And called me, as it passed:
'Look and see, look and see, –
Men have wings at last.'

Haut, – au-dessus de la large place lumineuse
Et les gens affluent tous ensemble, sans le
savoir,
La chose-avec-des-ailes est venue là-bas.
Frère Vautour l'a vue
Et m'a appelé, quand elle passa :
«Regardez et voyez, regardez et voyez, –
Les hommes ont enfin des ailes.»¹⁷

II. Orientation imaginaire : de Carlyle à Emerson

Enfin, les écrits de Thomas Carlyle (1795–1881) le séduisent. Fils de maçon, descendant de Lords, destiné à devenir pasteur calviniste, Carlyle préfère l'état d'écrivain et de poète. Le ton satyrique de ses œuvres résonne dès les premières pages de l'œuvre anglaise de Khalil Gibran. Ses textes sont semés d'allusions érudites et savantes, ou fantaisistes et énigmatiques,

15 Robin Waterfield, *Khalil Gibran: un prophète et son temps*, op. cit., pp. 77–79.

16 Il suffit de lire les poèmes : "The Wayfarers", "Caravans", "The Fishers", "One passes in the dark", "Bird of Yesterday", "The Vigil of the Sphinx", "The Song-Maker", "New Bloom", "Happiness", "My soul is among lions", "Summer Silent", etc.

17 Josephine Preston Peabody, "Men have wings at last", in: *Harvest Moon*, Boston/New York, Houghton Mifflin, 1916, p. 21 (traduction personnelle).

tissant un patchwork littéraire qui rappelle certaines sommes poétiques et philosophiques arabes. Enfin, l'influence germanique du style de *Sartor Resartus* (1833–1834) ainsi que les tournures et expressions aux relents bibliques relèvent d'une culture de la *double-écriture*.

Khalil Gibran reconnaît chez Carlyle le principe herméneutique de l'exégèse syriaque qui veut que l'apparent (*zāhir*, ظاهر) conduise au caché (*bātin*, باطن). La contemplation de la Création permet ainsi d'accéder au divin et de participer à la Présence de Dieu.

«Un monde nu est possible, et même existe, en réalité, sous celui qui est vêtu. L'Homme, aux yeux de la Raison Pure, est une Présence visible de Dieu. Le commencement de toute sagesse est de regarder les Vêtements jusqu'à ce qu'ils deviennent transparents. L'Émerveillement est la base de l'Adoration: il est éternel chez l'Homme.»¹⁸

Carlyle exalte le Moi, non l'égoïsme ni l'égotisme, qui ne sont que des pathologies de l'identité, mais le Moi universel dissimulé sous plusieurs couches, qui ne sont qu'un revêtement de la conscience universelle du Soi.

«Si vous y réfléchissiez, qu'est l'homme lui-même, et toute sa vie terrestre, sinon un emblème; un Vêtement ou Habit visible pour ce Moi divin qu'il possède jeté ici-bas, comme une particule de lumière, du haut du Ciel? C'est ainsi qu'on dit qu'il est revêtu d'un corps.»¹⁹

Carlyle développe également une théorie apophatique du symbole que partagent le monachisme²⁰ et l'exégèse syriaques. Silence et secret sont des vertus théologales.

«Le SILENCE et le SECRET! On pourrait encore leur élever des autels (si cet âge en élevait), et les proposer à l'adoration universelle. Le silence est l'élément dans lequel les grandes choses se façonnent et s'assemblent, afin de pouvoir émerger, pleinement formées et majestueuses, à l'éclatante lumière de la Vie, qu'elles doivent désormais dominer.»²¹

18 Thomas Carlyle, *Sartor Resartus: la philosophie du vêtement*, Louis Cazamian (tr.), Paris, Aubier/Montaigne, 1973 (Collection bilingue), pp. 114-115.

19 Thomas Carlyle, *Sartor Resartus*, op. cit., pp. 128-129.

20 *Le Monachisme syriaque aux premiers siècles de l'Église II^e – début VII^e siècle*, Maroun Atallah (éd.), Antélias, CERP, 1998 (Patrimoine syriaque; 5).

21 Thomas Carlyle, *Sartor Resartus*, op. cit., p. 347.

Le symbole est le signe sensible d'une réalité invisible. Il met en rapport diverses sphères de signification, établissant ainsi des liens d'influence et d'affluence entre plusieurs thèmes. Le symbole sert de mode de révélation:

«Apparentée aux influences incalculables du Mystère, et liée à des choses plus grandes encore, est l'action merveilleuse des Symboles. Dans un Symbole, il y a du mystère, et pourtant une révélation: ici donc, par l'action du Silence et par celle de la Parole, agissant ensemble, naît une double signification. Et si, à la fois, la Parole est éloquente et le Silence naturel est noble, comme leur union sera expressive!»²²

Le symbole est lié à l'Incarnation et à la Révélation. L'homme se retrouve dans un univers naturellement symbolique où tout s'agence en correspondances:

«Car, c'est ici que l'Imagination, en sa magie spirituelle, se joue dans le domaine restreint et prosaïque de la Raison, et s'incorpore à elle. Dans un Symbole, à proprement parler ce qui peut s'appeler un Symbole, il y a toujours distinctement et directement quelque incarnation et révélation de l'Infini; l'Infini est amené à se mêler au Fini, à s'y manifester visiblement, et, pour ainsi dire, à y devenir accessible. Par les Symboles, en conséquence, l'homme est guidé et dominé, rendu heureux ou malheureux.»²³

Le symbole participe à la situation médiane et médiatrice entre le monde intelligible et le monde sensible. D'une part, il immatérialise les formes sensibles, d'autre part, il «image» les formes intelligibles auxquelles il donne figure et dimension²⁴. L'univers est perçu comme un immense réseau symbolique au sein duquel se répondent les images et forment une syntaxe vivante, permettant une interprétation totale de l'univers.

Cette approche de la réalité est prolongée par Ralph Waldo Emerson (1803–1882) qui lance un cri de révolte programmatique contre l'immobilisme sclérosant dans son essai intitulé *Nature* (1836), considéré comme le tournant à partir duquel le Transcendentalisme devient un mouvement culturel majeur:

22 Thomas Carlyle, *ibid.*

23 Thomas Carlyle, *ibid.*, pp. 350-351.

24 Henry Corbin, *Corps spirituel et Terre céleste*, Paris, Buchet/Chastel, 1979.

«C'est sur nos pieds que nous marchons; avec nos propres mains nous travaillons; nos propres idées nous exprimons. Une nation d'hommes existera pour la première fois, parce que chacun se croit inspiré par l'Âme Divine, laquelle inspire également tous les hommes.»²⁵

L'essai se termine par un appel à une révolution de la conscience humaine. La dimension mystique des propos ne peut que séduire Gibran qui identifie les ravages du matérialisme effréné à la cruauté aveugle ottomane.

«Je m'imagine l'homme comme si on lui parlait par derrière, sans qu'il lui fût possible de tourner la tête pour voir celui qui lui adresse la parole. Parmi les millions entre ceux qui ont entendu la voix, aucun n'a jamais vu le visage de celui qui l'interpelle. De même que les enfants ont un jeu qui consiste à courir à la queue les uns des autres et à tenir par les oreilles l'un d'eux qu'ils font marcher par devant, ainsi est notre conducteur invisible. Cette voix bien connue parle toutes les langues, gouverne tous les hommes, sans qu'aucun d'eux n'ait jamais pu saisir l'ombre de sa forme. Si l'homme lui obéit exactement, elle l'adoptera, si bien qu'il la confondra dans sa pensée; il semblera être elle; elle et lui ne feront qu'un.»²⁶

Nature (1836) rassemble les réflexions et impressions suggérées par la visite du Museum National d'Histoire naturelle de Paris. En parcourant les galeries de zoologie, de botanique et de minéralogie, l'intuition lui est venue de l'existence de liens étroits et de la constitution de rapports de significations dans l'univers. Dorénavant, il faut apprendre à lire le langage de la Création afin d'en comprendre le message. Aussi la poésie joue-t-elle un rôle primordial dans la pensée transcendantaliste et des passages lyriques viennent-ils parfois s'insérer dans le discours métaphysique. Emerson, poète américain, ouvre son essai par une présentation du poète comme catalyseur privilégié des forces vitales de l'univers.

Quatre grands principes transcendantalistes²⁷ peuvent être retenus dans l'œuvre gibraniennne: l'exaltation de l'homme et de tous les hommes,

25 Ralph Waldo Emerson, *Nature*, tr. Patrice Oliete Loscos, Paris, Allia, 2004, p. 78.

26 Ralph Waldo Emerson, «La Méthode de la Nature», in: *Essai sur la nature*, tr. Xavier Eyma, Paris/Bruxelles, Librairie Internationale/A. Lacroix, Verboeckhoven & Cie, 1865, p. 149 = *Works*, New York, Routledge, 1902, p. 593.

27 Harold Clarke Goddard, *Studies in New England Transcendentalism*, New York, The Columbia University Press, 1908.

sans distinction sociale ou morale; pouvoir et sagesse viennent de la nature, avec laquelle chaque homme doit apprendre à communier; l'intellectualité passe nécessairement par le filtre de l'émotion; il est préférable de suivre son instinct plutôt que se soumettre aux conventions et à l'autorité.

Cet aspect religieux du mouvement, qui a pu déplaire à Henry David Thoreau²⁸, a certainement séduit Gibran lequel développe une œuvre d'édification. Emerson propose des règles pour vivre en harmonie avec la nature et l'ordre du monde. Il n'élabore aucun système philosophique – car tout système est frappé de suspicion – mais une sagesse conduisant au bonheur. Or le chemin qui mène à l'harmonie éthique est de nature esthétique: la beauté est le principe qui doit sauver le monde, car elle manifeste le règne de l'Esprit:

«Lorsque l'acte de la réflexion prend place dans l'esprit, lorsque nous nous observons à l'aide de la lumière de la pensée, nous découvrons que notre vie est enveloppée dans la beauté.»²⁹

Gibran partage avec Emerson les trois valeurs cardinales du platonisme: le Bien – le Beau – le Vrai. Cette triade est coextensive et rien de bon ne saurait être réalisé sans être également beau et vrai, et vice-versa. Il s'agit d'abord de trois voies conduisant à l'élévation spirituelle. Or l'amélioration personnelle s'impose essentielle pour le bien collectif.

«Nous ne vivons que pour découvrir la beauté.
Tout le reste n'est qu'une forme d'attente.»³⁰

Cette beauté, présence de l'Esprit, se retrouve en chaque homme. Il suffit de procéder à une sincère introspection pour la contempler. Elle est le fruit de la nature humaine qui se règle sur la Nature du monde.

28 Joel Porte, *Emerson and Thoreau: transcendentalists in conflict*, Middletown (Conn.), Wesleyan University Press, 1966.

29 Ralph Waldo Emerson, *Essays*, in: *The Works of Ralph Waldo Emerson*, London/New York, George Routledge & Sons/E.P. Dutton & C°, 1908 (The New Universal Library), p. 78 = *Essais de philosophie américaine*, tr. Émile Montégut, Paris, Charpentier, 1851, p. 191.

30 Khalil Gibran, *Le Sable et l'écume*, tr. Jean-Pierre Dahdah, in: *Œuvres complètes*, éd. Alexandre Najjar, Paris, Robert Laffont, 2006, p. 576.

«La beauté brille avec plus d'éclat dans le cœur ardent de celui qui la désire que dans les yeux ouverts de celui qui la voit.»³¹

Il faut, dès lors, désintellectualiser nos vies et maintenir l'innocence de nos origines. Gibran partage également cette méfiance envers une vie versée dans les seules idées abstraites. Les idées doivent être vécues, et elles ne se trouvent pas dans les livres mais surgissent de la vie même.

C'est pourquoi tout homme est appelé à contribuer à la bonne marche de l'univers. Cette place privilégiée qui lui est réservée dans la Création ne peut qu'être confirmée par l'anthropologie syriaque qui met l'emphasis sur l'humain.

«Chaque homme a sa vocation; un talent particulier qui le sollicite et lui commande [...]. Ce talent et cette vocation dépendent de son organisation, ou du mode selon lequel l'âme générale s'incarne en lui [...]. Chaque homme a cette puissance de faire quelque chose d'unique et d'original, et aucun homme n'a d'autre vocation que celle-là.»³²

Le Transcendentalisme reconnaît le caractère unique de chaque être. Toute créature a un rôle à remplir dans le déroulement du monde. Aussi faut-il toujours garder confiance en soi. Emerson rejoint ainsi le principe de la déification de l'homme, rendu possible par l'humanisation de Dieu en son Fils unique, telle qu'elle est formulée par les Pères grecs³³ et Grégoire Palamas (1296–1359)³⁴, humanisation présente dans la théologie syriaque, notamment maronite. Cette foi en l'homme, même si elle peut paraître parfois assombrie par l'ironie et le sarcasme, est diffuse dans l'œuvre gibranienne: le tragique de la situation humaine n'efface pas l'optimisme final.

De plus, Ralph Waldo Emerson, théologien formé à la critique textuelle de l'École de Göttingen, poursuit ces principes dans une conception de la littérature en termes d'effets, ce qui ne peut que s'accorder avec la vision «curative» de la lecture de Khalil Gibran. La lecture s'inscrit dans une

31 Khalil Gibran, *Le Sable et l'écume*, op. cit., p. 592.

32 Ralph Waldo Emerson, *Essays*, op. cit., p. 84 = *Essais de philosophie américaine*, op. cit., pp. 199–200.

33 Myrrha Lot-Borodine: *La Doctrine de la "déification" dans l'Église grecque jusqu'au XI^e siècle*, Paris, Ernest Leroux, 1932 (Annales du musée Guimet) et *La Déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, Paris, Le Cerf, 1970.

34 Grégoire Palamas, *De la déification de l'être humain*, trad. M.-J. Monsaingeon & J. Paramelle, Paris, L'Âge d'Homme, 1990 (Sophia).

«bibliothérapie»³⁵, dans la mesure où elle devrait s'évertuer à libérer par les mots les maux refoulés de chaque lecteur.

III. Platonisme libéral gibranien

La sincérité, si valorisée dans le puritanisme, devient la condition nécessaire pour vivre au diapason de sa conscience et s'apprêter à recevoir la Providence. L'ontologie sous-jacente consiste à harmoniser son être avec son environnement. La nature humaine finit toujours par trahir les apparences car l'homme, fait à l'image de Dieu, est une créature déterminée à participer à l'Être absolu, dans le Plérôme, l'Âme Universelle de la fin des temps. C'est pourquoi cette ontologie gnostique s'ouvre sur le principe de déification. «Γινῶθι σεαυτόν», «connais-toi toi-même», principe formulé à plusieurs reprises par le Socrate de Platon (*Charmide* 164d, *Philèbe* 48c, *Premier Alcibiade* 124a-b), est une étape incontournable sur la voie de la connaissance de Dieu³⁶.

«La vertu consiste à adhérer par l'action à la nature des choses, et la nature des choses, en revanche, lui donne la suprême domination. La vertu consiste dans la substitution de l'être, cette sublime propriété que Dieu décrivait en disant: je suis, au paraître.»³⁷

Cette dialectique de l'être et du paraître, enjeu herméneutique de l'exégèse syriaque, fonde l'esthétique gibranienne: la parabole, au niveau du récit, et la métaphore, au niveau de l'énonciation, sont les revêtements protégeant une parole ineffable qui nécessite d'être vécue pour être comprise. Les récits ou les sermons gibraniens n'exigent donc pas de lecture continue, puisqu'ils fonctionnent sur le modèle des *Psaumes* ou des *Proverbes*. Ils appellent une lecture anagogique dans laquelle le lecteur se projette après avoir laissé le texte se décanter³⁸.

Enfin le poète Walt Whitman (1819–1892) semble avoir laissé une empreinte importante dans l'imaginaire de Gibran. Il s'agit d'un des piliers de

35 Marc-Alain Ouaknin, *Bibliothérapie: lire, c'est guérir*, Paris, Seuil, 1994 (La couleur des idées).

36 Père Justin Popovitch, *Les Voies de la connaissance de Dieu. Macaire d'Égypte, Isaac le Syrien, Syméon le nouveau théologien*, Jean-Louis Palierne (tr.), Lausanne, L'Âge d'Homme, 1998 (La lumière du Thabor).

37 Ralph Waldo Emerson, *Essays*, op. cit., p. 96 = *Essais de philosophie américaine*, op. cit., p. 216.

38 Annie Salem Otto, *The parables of Kahlil Gibran: an interpretation of his writings and his art*, New York, The Citadel Press, 1963, p. 48.

la poésie américaine dont le principal recueil, écrit de 1855 à 1891, *Leaves of Grass* [Feuilles d'Herbe] reste un monument. La présence du poème « Song of Myself » (1855) traverse la production de Gibran qui y apprécie l'apologie de la sensualité. Le poète y exalte le corps et le monde matériel, la *chair* comme complément à *l'esprit*, car les idées pour se manifester ont besoin d'une forme. Gibran ne s'exclame-t-il pas dans *Le Sable et l'écume* :

« Je vécus une seconde naissance
Lorsque mon âme et mon corps s'aimèrent et se marièrent »³⁹

Ces noces mystiques relèvent de l'alchimie qui a permis au Créateur de concevoir l'humanité à partir de la boue en y insufflant la vie⁴⁰.

« Il n'y a point de lutte entre l'âme et le corps, si ce n'est dans l'esprit
de ceux qui ont l'âme endormie et le corps désaccordé »⁴¹

Toute une anthropologie corporelle s'épanouit sous la plume et le pinceau de Gibran où les corps sensuels se libèrent du poids de la sexualité pour élever tant l'esprit au désir platonique et que le plaisir à l'aspiration idéale⁴².

Walt Whitman dresse une louange à la Nature et y vante le rôle qu'y tient l'individu. La Nature parle ainsi aux hommes et s'humanise peu à peu par son regard poétique. Cette confiance dans la Nature vient s'allégoriser dans le profond respect que son œuvre témoigne à la figure féminine. Les femmes occupent une place importante dans son imaginaire : elles servent de miroir rationnel aux hommes.

« Un jour, en regardant une femme, je vis sur son visage
tous ses enfants qui n'étaient pas encore nés.
Et en me regardant, une femme reconnut sur mon visage
tous mes aïeux qui étaient morts avant qu'elle-même ne fût née. »⁴³

39 Khalil Gibran, *Le Sable et l'écume*, tr. Jean-Pierre Dahdah, in : *Œuvres complètes*, éd. Alexandre Najjar, Paris, Robert Laffont, 2006, p. 567.

40 Daniel S. Larangé, « Les noces mystiques de l'Orient et de l'Occident selon l'évangile de Khalil Gibran », *Studii și cercetări filologice: seria limbi romanice*, 15 (2014/1), pp. 26–49

41 Khalil Gibran, *Le Sable et l'écume*, in : *Œuvres complètes*, op. cit., p. 567.

42 Daniel S. Larangé, « Ce corps qui n'en est pas un... Exploration anthropologique du corpus de Khalil Gibran », in : *Le Corps masculin déplacé à l'épreuve de la migration*, éd. Laurence Denooz, Élisabeth Vauthier et Nehmetallah Abi-Rached, Paris, Classiques Garnier, 2016 (LiCarC ; 4), pp. 91–104.

43 Khalil Gibran, *Le Sable et l'écume*, in : op.cit., p. 566.

La femme permet alors à l'homme de mieux se connaître. Il découvre alors son propre reflet dans les milles éclats brisés du miroir terrestre. L'attention et la concentration permettent d'entrer en communion avec le monde, lequel n'est qu'une expansion du Soi.

« Si tu ouvres grand les yeux et que tu regardes,
tu verras ton image dans toutes les images.
Et si tu tends bien l'oreille et que tu écoutes,
tu entendras ta propre voix dans toutes les voix. »⁴⁴

Tout n'est que jeu de représentation dans le monde imaginal que la conscience nomme réalité. Le poète est un peintre, tout comme le peintre est un poète. Tous deux savent que le monde est une simple projection de représentations que se reproduisent à l'infini, selon le principe des fractales.

Enfin la lecture de la parabole « La violette ambitieuse » qui figure dans le recueil publié au Caire en août 1920 sous le titre *Les Tempêtes* [al-Awasif] témoigne justement de cette influence de Whitman et de la philosophie transcendentaliste américaine introduite dans la littérature de langue arabe. Ce conte poétique se situe après un récit de la tentation pudique d'un prêtre, « Par-delà la soutane », et la confession du « Poète ». La métaphore végétale est récurrente chez Gibran, comme au début de *Merveilles et Curiosités* (Le Caire, 1923) avec le récit « Cœur et écorce ».

La violette qui rêve de devenir une rose y parvient en se dépassant et en sacrifiant son Moi au Soi. Pourtant la violette est le symbole de la modestie et de l'amour secret. Cet amour refoulé fait suite à celui du prêtre du récit précédent qui avoue son amour après l'agonie de la femme qu'il accompagne dans ses derniers moments. Aussi les violettes sont les fleurs funéraires de l'Antiquité romaine, car Proserpine est emportée aux enfers alors qu'elle les cueille.

Aussi, l'auteur surprend le lecteur en choisissant, comme principale protagoniste, une violette de prime abord arrogante en son entêtement à vouloir devenir autre qu'elle-même, à se faire rose, symbole de l'amour, de la beauté et d'un épanouissement parachevé. Malgré son caractère éphémère et fragile, la rose éveille les sens et révèle l'instant précieux. Elle représente le martyr du Christ et reste attachée à la figure de la Sainte-Vierge. Pourtant le christianisme l'a d'abord rejetée car, liée à Vénus, elle était dans l'Antiquité romaine le symbole des prostituées.

44 Khalil Gibran, *Le Sable et l'écume*, *ibid.*, p. 571.

La violette prie la Nature de la transformer afin qu'elle réalise pleinement son existence, au détriment des remontrances des roses mêmes, qui l'invitent à refouler ses prétentions et à se soumettre à sa nature: «Sache que celui qui est modeste s'anoblira et que celui qui demande plus sera dans le manque.»⁴⁵ La Nature cède pourtant à sa requête en exauçant son souhait. Elle adopte ainsi un point de vue universel, qui prend en compte le cycle même de la vie et s'oppose foncièrement à la mort: «Tu n'as pas conscience du désastre caché derrière la façade de la gloire. Si je te change en rose, tu pourrais le regretter au moment où le regret ne servira à rien.»⁴⁶ Elle-même, par son omniscience, n'a pu concevoir qu'une créature puisse aspirer à quelque autre gloire que celle d'une reconnaissance publique. Pourtant, cet être aussi débile soit-il, aspire à davantage que son propre bien-être et une quelconque réputation: il recherche une élévation pour lui-même, au-delà de sa propre préservation, comme si son essence devait se libérer de son enveloppe matérielle. La violette tente de réaliser la rose mystique qui a germé en elle. Elle est *rosa sine spina*. Elle est l'essence même de la féminité, à l'état du plus pur idéal: elle veut exprimer la beauté du monde, par son propre sacrifice. Sa «gloire» est celle du monde, de la Création, de Dieu. Elle se veut reflet de Dieu...

«Je meurs à présent. Je meurs et il est en moi ce qu'aucune violette n'a pu connaître avant moi. Je meurs après avoir connu ce qui est au-delà des limites dans lesquelles je suis née. Tel est le but de la vie. Telle est l'essence qui réside au-delà des contingences des jours et des nuits.»⁴⁷

L'expérience ontologique de la rose a enrichi son existence de violette, alors que ses congénères mettent la priorité à conserver leur nature physique pour faire perdurer leur existence dans le temps. La violette transcendée en rose pose sa qualité d'être au détriment de cette longévité, insistant sur l'importance de la qualité. La violette donne ainsi une leçon de vie conférant une dimension politique à l'ensemble du recueil.

Gibran, dans la continuité du Transcendantalisme occidental, tente d'insuffler l'esprit libéral de révolte à un Liban cloîtré dans une foi trop conservatrice par souci de puritanisme.

45 Khalil Gibran, «La violette ambitieuse», *Les Tempêtes*, trad. Jean-Pierre Dahdah, in: Œuvres complètes, *op. cit.*, p. 369.

46 Khalil Gibran, «La violette ambitieuse», *op. cit.*, p. 370.

47 Khalil Gibran, «La violette ambitieuse», *ibid.*, p. 371.

«Le Levant est un malade chronique. Familiarisé avec la souffrance et les tourments, il a appris à regarder ses peines comme une qualité innée, un don réservé aux âmes nobles et aux corps sains; celui qui en est dépourvu est considéré comme un être diminué et indigne de recevoir ces dons et ces perfections célestes.»⁴⁸

Les Libanais sous le joug ottoman sont comme les violettes, modestes et soumises à la raison, et étouffent les cris de leurs émotions. En revanche, Khalil Gibran, libéré du carcan de sa terre pour être replanté dans une autre, sans pour autant perdre son âme et son identité, s'insurge et sa révolte prend les allures d'une folie aux yeux des siens:

«Je suis extrémiste jusqu'à la folie. J'aime démolir autant que construire. Il y a de la haine dans mon cœur pour ce que sanctifient les gens et de l'amour pour ce qu'ils rejettent. Si je pouvais arracher certaines habitudes, coutumes et croyances chez les hommes, je le ferais sans hésiter.»⁴⁹

Pareil au philosophe platonicien, libéré des attaches qui le clouaient à la caverne du monde pour se tourner vers la réalité du jour, Gibran revient auprès des siens pour annoncer l'invraisemblable et renverser les idoles, ombres adorées de marionnettes projetées tour à tour sur l'écran fantasmagorique du monde⁵⁰. Nul ne veut l'entendre car, même si le poète demeure inspiré, il apparaît dorénavant dans la cité dégradée par les excès de la matière comme un esprit dérangé, en inadéquation avec la sacro-sainte norme du réel.

Le Transcendantalisme a transformé l'Oriental, lequel retrouve, replanté dans les profondes forêts sauvages américaines, le cèdre du Liban natal. Cet arbre, symbole de la Connaissance, devient la métaphore végétale de ce que chacun est en Soi.

«Puis j'ai arraché mon arbre aussi vieux que solide.

Je l'ai déraciné de la terre dans laquelle il avait poussé et grandi. Je l'ai arraché de son passé et lui ai retiré le souvenir de mille printemps et de mille automnes.

Puis j'ai replanté l'arbre de mon âme dans un autre lieu.

48 Khalil Gibran, «Entre calmants et scalpels», *ibid.*, p. 308.

49 Khalil Gibran, «Entre calmants et scalpels», *ibid.*, p. 307.

50 Platon, *La République* VII, 514a-519e.

Je l'ai planté dans un champ à l'écart des chemins du Temps. Je veillais auprès de lui, disant: "Veiller c'est se rapprocher des étoiles".»⁵¹

L'arbre individuel porte en lui l'Arbre du monde (*Shajarat al-Kawn*) car en toute âme sont semées les germes de la Connaissance Absolue: autant de souvenirs du monde des Idées. L'artiste, tel un démiurge, inspiré par Dieu, reproduit dans son imagination ce qui se développe dans l'imaginaire collectif. Il est porteur d'une Vérité qu'il ne comprend pas mais qui le comprend.

★ ★ ★

Les lectures de Thomas Carlyle, de Ralph Waldo Emerson et de Walt Whitman font écho aux enseignements dispensés à la *Madrasa-al-Hikmā*. Les portes des cercles littéraires de Boston sont ouvertes au halo d'exotisme oriental qui enveloppe la personnalité de l'écrivain-artiste. L'œuvre de Gibran témoigne de cette double filiation spirituelle le rattachant à l'Orient chrétien et au Transcendentalisme de la Nouvelle-Angleterre.

Aussi, dans le va-et-vient des vases communiquant, à l'orient de l'Orient se trouve l'Occident, comme à l'occident de l'Occident l'Orient. Le Transcendentalisme que reçoit Khalil Gibran à son arrivée dans le Nouveau monde n'est que le fruit de l'esprit de rébellion de sa propre tradition orientale que les couches du temps ont fini par ensevelir.

La trahison est à ce titre un processus naturel au renouvellement de la tradition dans la mesure où elle retourne au sens même des sources spirituelles et non aux simples formes trépassées. L'alchimie du Verbe, telle que le poète la pratique en détournant les mots de leur usage normalisé, consiste finalement à le transmuter en un être autre, différent, l'élevant à un degré de conscience supérieur.

⁵¹ Khalil Gibran, «Entre nuit et matin», *ibid.*, p. 304.



Jad Hatem

Théomonisme et soufisme chez un chrétien d'Orient

Gibran imagina dans sa pièce *Iram aux colonnes*, œuvre gouvernée par un principe solaire, la rencontre, en 1883, d'un maronite et d'une soufie qui est parvenue à visiter la légendaire cité dont il est fait mention dans le Coran. Ce n'est pas leur entente qui est décisif et le fait que le jeune chrétien reconnaisse la maîtrise spirituelle de la musulmane. L'essentiel est dans la recommandation qu'elle lui adresse: «Dis il n'y a d'autre dieu que Dieu et il n'y a que Dieu et sois chrétien!»¹. La sentence gibranienne comporte trois moments: monothéiste général, théomoniste et chrétien. On constate une omission et une extension. D'une part, la *shâhâdat* est amputée de la reconnaissance que Mahomet est le Messager de Dieu, ce qui revient à dire qu'il n'est pas demandé au chrétien d'embrasser la foi musulmane. Tel est le monothéisme général qui élimine les idoles, lesquelles ne manquent pas, quelque couleur qu'elles prennent, y compris dans les religions qui se proclament monothéistes. Gibran a jugé bon de l'appuyer sur un socle puissant, celui du théomonisme, monothéisme élevé à la deuxième puissance, affirmation que seul Dieu possède l'existence, ce qui reconduit dans la dépendance absolue ou

¹ *Al-Majmû'at al-'arabiyyat al-kâmilat*, Dâr Şâdir, Beyrouth, 1961, p. 586.

même l'illusion tout ce qui n'est pas lui, la créature comme telle n'en étant plus qu'un simple reflet inconsistant.

Examinons-en la notion avant de considérer l'intention propre de Gibran qui semble parfois n'écrire que pour Dieu, comme le faisait Bloy.

Le premier segment de la *shahâdat*, *il n'y a d'autre dieu que Dieu*, court le risque d'associer la créature au Créateur. N'atteste-t-il pas deux entités distinctes d'Allah, (i) celle qui dit: *je confesse (ashhadu)* et (ii) les autres divinités qui bien que n'existant pas sont notionnellement présentes? Le soufi Shiblî qui avait pris la mesure de ce danger affirme: «Qui définit explicitement l'unicité (*tawhîd*) est un apostat et qui le mentionne est un idolâtre», et de fournir l'explication: tout ce que l'homme conçoit au moyen de son imagination et de son intellect n'est qu'une créature de l'homme². Il suit de là que la réalisation de l'unicité implique l'abolition de l'ego, ce qui se conçoit en régime d'aspiration à l'union à la divinité. Qu'en est-il du monde? En passant du soufisme psychologique au *'irfân* ontologique, l'attestation change du tout au tout: de la sentence traditionnelle monothéiste *Il n'y a d'autre dieu que Dieu (lâ ilâha illâ Allâh)*, unitude des prophètes, on passe à la sentence théomoniste de considérable portée, unitude des grands mystiques: *Il n'y a que Dieu (laysa illâ Allâh)* brillamment exposée par Balyânî, qui ne conçoit qu'un seul Existant. Un passage médiatisé par son maître, Ibn Sab'în: on commence par professer qu'il n'y a d'autre dieu que Dieu, puis il n'y a d'agent que Dieu, ensuite il n'y a de vivant que Dieu, pour parvenir à il n'y a d'existant (*mawjûd*) que Dieu, soutenu par Dieu et rien avec (*lâ shay' ma'ahu*)³, exprimable en «Dieu Dieu»⁴. En réalité, Ibn Sab'în ménage une double entrée au théomonisme, soit par la déité soit par l'existence. Dans le premier cas, Dieu est dit le seul existant, dans le deuxième, le seul existant s'avère être Dieu, suivant la formule qui, comme chez Gibran admet la gradation: «*Il n'y a de dieu que Dieu, et surtout il n'y a que l'être (laysa illâ l-ays faqat)*»⁵ qui aboutit à *Dieu est l'existant (Allâh huwa l-mawjûd)*⁶.

2 Cité in al-Qushayrî, *Al-Risâlat al-qushayriyyat*, Damas 1988, p. 301.

3 *Risâlat al-khiṭāb Allāh bi-lisān nūrihi*, in *Rasâ'il Ibn Sab'în*, éd. Badawî, Le Caire, 1965, p. 167-168. «Dieu seul» est le refrain de l'épître.

4 *Rasâ'il Ibn Sab'în*, p. 261.

5 *Kitâb al-iḥâṭat*, in *Ibid.*, p. 149.

6 *Rasâ'il Ibn Sab'în*, p. 194. Cette formule prend tout son sens dans le cadre de la philosophie positive de Schelling, haute figure de la réflexion philosophique.

L'affirmation de l'unicité de Dieu (*wâḥid*)⁷ ne se mêle pas de lui nier des rivaux divins: il y en a bien d'autres qui pullulent dans les cieus, sur la surface du globe et surtout dans les consciences (argent, pouvoir...). Balyânî cite le verset: «Tout périt sauf sa face» (Coran 28:88) pour en déduire qu'«il n'y a pas d'autre existant (*mawjûd*) que lui et que nul autre que lui ne possède l'exister (...) Il n'y a que sa face»⁸. Il suit de là que l'essence des choses et *a fortiori* celle de l'homme sont identiques à l'essence divine, «sans comment, ni où»⁹. Éradication de toute association possible à Dieu; ce serait *shirk* patent qu'un autre existant se prévale d'une condition telle que l'exister¹⁰, cette énergie qui est à l'origine de toutes ses opérations. Il est clair que la proposition de ne pas posséder l'existence est bien plus radicale que celle qui affirme que la créature n'a pas en soi la capacité de persister dans l'être. Elle l'est aussi par rapport à telle autre qui soutient que la créature, parce que issue du néant, possède la puissance vers le non-être¹¹.

Devient aberrante la notion d'extinction en Dieu (*fanâ*) que véhiculent les soufis: il n'y a pas d'union à Dieu possible, non pas pour cause d'incommensurabilité entre le Créateur et la créature, mais en vertu de l'identité: il n'y a pas véritablement de créature, mais seulement l'être et l'apparence d'être. Alors que l'union (*waṣl*) implique une dualité, l'unicité absolue de l'être rend impensables séparation, éloignement et proximité¹². «Tu es Lui et il est toi»¹³. La moindre dualité ontologique (comme d'admettre qu'il y a créature effective) serait coupable d'associer le non-être à l'être¹⁴: «Lorsque ce secret t'est dévoilé, tu apprends que tu n'es pas ce qui est autre qu'Allâh, que tu étais le but et que tu n'as nul besoin de l'extinction»¹⁵. Il est par là permis au non-dualiste de proférer: «*Anâ l-Ḥaqq*»¹⁶ ou «*Innî*

7 *Awḥad al-dîn Balyânî, Kitâb al-waḥdat al-muṭlaqat*, p. 2. L'ouvrage auquel renvoient les références est publié au Caire (sous la fausse identité d'Ibn 'Arabî) aux éditions Maktabat al-Qâhirat, s. d., sous le titre d'*al-Risâlat al-wujûdiyya*.

8 *Ibid.*, p. 5. (C'est un verset également cher au cœur d'Ibn Sab'în).

9 *Ibid.*, p. 5.

10 Par exemple, chez Thomas: chaque chose possède en soi un *esse* propre distinct de celui de tous les autres (*Contre les gentils*, I, 14).

11 Ce que nie Thomas d'Aquin, *Ibid.*, II, 30.

12 *Kitâb al-waḥdat al-muṭlaqat*, p. 8.

13 *Ibid.*, p. 3.

14 *Ibid.*, p. 4. (Voir aussi Ibn Sab'în, *Kitâb al-iḥâṭat*, p. 133).

15 *Ibid.*, p. 5.

16 *Ibid.*, p. 5.

Allâh »¹⁷. L'inaccessibilité de Dieu change de statut, elle signifie désormais qu'il ne peut être vu que par lui-même — non au sens où il se contemplerait indépendamment des regards humains et de façon immanente, mais au sens où tous les regards sont siens¹⁸.

Nombreux sont, pour Gibran, les bénéfices à retirer du théomonisme comme de minimiser fortement la dimension du politique et de disqualifier toute velléité d'imposer à autrui une croyance déterminée. Il y a tout lieu de craindre la suppression de tout le champ de l'éthique, puisque le théomonisme le placerait dans le relatif et l'inconsistance de l'effet de surface, ce qui paraît être le projet implicite de l'auteur dans cette pièce. En réalité, la base éthique est maintenue, mais sous une forme subtile, comme éthique de la mystique, non pas une éthique produite par la mystique au titre de l'un de ses effets ou de ses dégradés (comme d'initier les autres à la vérité transcendante), mais bien une position mystique de l'éthique, l'affirmation que la communion en ce même Dieu *qui est tout* est de nature à assurer la paix sociale, car s'il est tout, il ne se contente pas de faire lever son soleil sur les bons et les méchants : il n'y a, en définitive, ni bons ni méchants en l'unique substance, ni autres ni mêmes. Si dans le Christ, comme dit saint Paul (Galates 3:28) on ne trouve d'homme, ni de femme, de juif, ni de païen, de libre, ni d'esclave, on cherchera en vain dans la substance unique un musulman ou un chrétien¹⁹. Comme la reconnaissance doit avoir lieu à tous les degrés, s'impose le renoncement à l'idée d'une communauté destinée au salut de façon élective. La vérité continue d'aspirer à contraindre la raison ; elle y renonce pour ce qui regarde la volonté. Toute entreprise de conversion en devient ridicule et il faudrait se rabattre, dans ces conditions, sur un simple code moral minimum, comme d'ailleurs Maïmonide le fait, exigeant des non-israélites qu'ils se contentent de mettre en application les préceptes noachides lesquels définissent l'humanité de l'homme²⁰. On trouve qui précise qu'aux temps messianiques ces lois seules seront

17 *Ibid.*, p. 11.

18 *Ibid.*, p. 12-13.

19 La réfutation ne viendra pas de l'un ou l'autre, mais de l'expérience du mal si'il faut en croire Adorno : « La plus petite trace de souffrance absurde (*sinnlosen*) dans le monde de l'expérience inflige un démenti à la philosophie de l'identité tout entière qui voudrait détourner la conscience de l'expérience » (*Dialectique négative*, tr. fr. Paris, Payot, 1978, p. 160-161).

20 Établir des tribunaux, interdiction de blasphémer, interdiction de l'idolâtrie, interdiction d'unions illicites, interdiction de meurtre et de vol, interdiction de manger la chair arrachée à un animal vivant.

prescriptives remplaçant les 613 commandements de la loi mosaïque. Ce à quoi fait en quelque sorte écho, dans un autre contexte, laïcisant, *Ifrâm al-B'albakî*, envisageant, comme solution aux affrontements inter-communautaires, le recours à la loi éternelle (*azali*) universelle à laquelle tous les êtres sont soumis, et à la loi naturelle qui organise, sur base de la règle d'or, la vie des hommes et leur conduite en dépit de leurs divergences spécifiques²¹.

Il en advient des individus appartenant à des dénominations confessionnelles différentes ce qu'il en fut des trente oiseaux de 'Aṭṭâr parvenus, à l'issue de leur périple, au château de leur Roi, le Simorgh : ils découvrent que finalement ils sont l'Absolu et que l'Absolu est eux, sans plus se différencier de lui. De même pour Naimy conjoignant deux thèses : qu'il y a l'Un qui est à jamais tel si nombreuses fois qu'il soit multiplié et divisé, et que tous ne sont qu'un seul Homme²². Alors rester chrétien est une affaire de rite qui ne porte pas à conséquence (et qui de ce fait est déjà répudié), de même que se maintenir dans la foi musulmane ; l'essentiel est ailleurs. Mais si cela est sans incidence sur l'essentiel, à quoi sert-il de préserver ne serait-ce que l'écorce des religions historiques au lieu de se contenter de rendre à l'Humanité comme Être-Suprême le culte que le *Système de politique positive* d'Auguste Comte a mis en place ? À ceci deux réponses, l'une qui concerne le socio-religieux, l'autre le rapport entre la transcendance et l'immanence. La première va de soi, qui est que le but véritable est de sauvegarder les minorités. La seconde, sur laquelle j'aurai à revenir, établit que le vécu d'une collectivité ne saurait échapper à une inscription dans le relatif : Écrits inspirés, doctrine, dogmes, piédestal sur lequel est hissé le fondateur, apothéose de l'homme parfait, autant de paramètres qui déterminent le mouvement de la transcendance en lui conférant le poids de l'historicité.

Bien qu'il ne soit pas certain que l'acosmisme (il n'y aurait pas de monde puisqu'il n'y aurait que Dieu) soit le prix à payer pour rejoindre la sphère du supra-confessionnel, il est hors de doute que plus on insiste sur l'inconsistance du monde et plus on vide le fanatisme de son ressort, du moment que rien ne paraît désormais infaillible en ce monde. De surcroît, lorsque un jeune homme comme Naimy, aiguillonné par sa découverte des enseignements de la Société Théosophique, fait la découverte, en étudiant les textes ésotériques (*bâṭiniyyat*) et toutes sortes de religions, que

21 *Al-Manâbir*, s. v., 2018, p. 20.

22 *Muzakkarât al-arqash*, P. 115 ; *The Book of Mirdad*, p. 58. L'équation est sans équivoque chez Koussa : « Men = one God » (*Reflecting Unitas*, p. 12).

les Védas, l'Avesta, l'hermétisme, le taoïsme, les Évangiles, le Bouddha, Boehme, François d'Assise, Swedenborg, Ibn 'Arabî, Hallâj, Râmakrishna, Aurobindo, Gurdjieff et William Blake sont à l'unisson quant à l'essentiel²³, il est tenté de rejoindre la source unique de tant de richesses au lieu de demeurer fidèle à l'une des ramifications au risque de la mal comprendre, prise séparément, et de mépriser les autres. Or la conquête du point de vue central est à même de lui assurer la pleine saisie de la vérité. Mais de même que l'on peut justifier ce qu'on veut en recourant à un livre saint, on le peut également en partant de leur dénominateur commun ou de ce qui paraît tel. N'y a-t-il pas un moyen moins onéreux que l'acosmisme ou le syncrétisme ?

Notons à cet égard la distinction traditionnelle, reprise à son compte par Ibn Khaldoun, entre deux types de mystique moniste, celle des tenants de la théophanie (*tajallî*) et celle des tenants de l'unicité absolue (*waḥdat al-muṭlaqat*). Avec ces derniers on reconnaît la théorie d'Ibn Sab'în²⁴ dont les termes ont trouvé emploi chez un Gibran « issu, dirait Saint-Pol-Roux, de l'éclatante race des prophètes ». Est-ce à dire que son personnage s'y rallie inconditionnellement ? N'accorderait-il donc pas une place positive au monde sans laquelle toute réforme politique demeurerait vaine entreprise ? En d'autres termes, n'aurait-elle pas voix au chapitre l'autre option soutenant que de l'unité (*waḥda*) procèdent l'unicité (*aḥadiyya*), à savoir le caché et l'unitude (*wāḥidiyya*) autrement dit le manifeste qui englobe tous les degrés de la hiérarchie du visible jusqu'au sensible en tant qu'il n'est pas tenu pour une pure et simple illusion²⁵, mais comme une expression tangible de la réalité absolue — au même titre d'ailleurs que le monde suprasensible dès lors qu'expérimenté. De fait, en réponse à la question de Najîb demandant

23 Sab'ûn, III, p. 48. Découverte analogue faite par Salâma Mûsâ lisant Annie Besant (*Fî l-ḥayât wa-l-adab*, Le Caire, s. d., p. 120) laquelle grandit avec l'idée qu'il y a un enseignement originel diversement transmis et même à une confrérie secrète à laquelle appartenaient les fondateurs des grandes religions (voir A. Besant, *La Sagesse antique*, tr. fr. Paris, Adyar, 1953, p. 12) et qui continue de veiller sur l'humanité et de guider son évolution (*Ibid.*, p. 51). Le jeune Jésus aurait lu, chez les Esséniens, les ouvrages fondamentaux de l'Inde et reçu en Égypte la consécration solennelle... (Besant, *Le Christianisme ésotérique*, ch. IV).

24 Nommément mentionné avec ceux qui professent au sujet de l'Un (*Wāḥid*) et de ce qui en procède que le Créateur (*Bārî*) est la totalité du manifesté et du caché et qu'il n'y a rien d'autre, la multiplicité étant due aux illusions. S'il n'y a que Dieu, le noyau du serviteur (*abd*) est Dieu (*Shifâ' al-sâ'il li tahiḥ al-masâ'il*, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1959, p. 52).

25 Ibn Sab'în, en revanche : « *Al-Ḥaqq wāḥid, wa mâ 'adâh wahm* » (*Risâlât al-alwâḥ al-mubârrakat*, in *Rasâ'il Ibn Sab'în*, p. 276).

si Iram est une cité onirique spirituelle, Âmina proclame qu'elle est de la nature des montagnes, des forêts, des mers et des déserts, et qu'elle n'est invisible que pour les hommes qui se sont voilé l'âme.

Il y a donc moyen d'atténuer les retombées négatives de l'acosmisme²⁶ par l'intégration du schème de l'imaginal dans la construction en sorte de ménager un site théophanique, intermédiaire entre le sensible et l'intelligible ou les conjoignant²⁷. C'est bien le rôle dévolu par Gibran à la Cité invisible d'Iram, médiation entre le possible et le réel, en ceci d'abord qu'elle fait pièce à la Mecque à laquelle précisément Âmina, la soufie, renonce à se rendre (bien que la cité sainte passe pour le centre du monde), ce qui lui permet d'accéder au Temple supra-confessionnel et, qu'ensuite, elle épanche sur ses élus les illuminations du monde supérieur, messagères d'un monde inconnu et familier à la fois, ce que précisément l'idée entend communiquer : qu'il y a un lieu de vérité et de paix et qui est précisément un monde, l'espace d'une pluralité articulée dans laquelle faire séjour. Un séjour qui ne saurait toutefois pas se prolonger bien que ce soit celui de l'âme. Comme Socrate qui redescend dans la Caverne afin de communiquer la bonne nouvelle, Âmina retrouve terre humaine en vue de propager sa doctrine, rencontrant autant de mécompréhension et subissant presque même mesure de persécution. Il n'est guère besoin de dire que l'acosmisme n'occupe pas tout le champ de la conscience. D'elle-même la mystique s'inverse en souci pour l'autre en sorte de rouvrir la dimension avec trop de légèreté fermée, celle du politique. La liberté foncière révélée par le théomonisme allié au champ de l'imaginal rejaillit résolument sur la dimension historique. Au lieu de la sentence anomique : *si Dieu n'existe pas, tout est permis*, dire : *Dieu étant l'unique existant, la liberté (soumise à la vérité) doit être la disponibilité de chaque instant à l'être-pour-autrui*. Il suit de là qu'un théomonisme de l'imaginal aspire forcément à un État qui protège les libertés.

Le supra-confessionnalisme mystique d'un Gibran, d'un Rihani et, dans une moindre mesure, d'un Naimy, se fait un devoir de travailler à la réalisation du Souverain Bien à l'extérieur du paradis, (de l'*hortus conclusus*

26 Lequel d'ailleurs n'est pas une fatalité. Le théomonisme le conjure en adoptant le point de vue de Schelling : *Dieu est ce en dehors de quoi rien ne peut être, n'a la puissance d'exister* (*Der Monotheismus*, SW XII, p. 35).

27 Cf. J. Hatem, *Le Voyage en terre astrale* précédé de Gibran, *Iram aux colonnes*, Byblos, Éditions de l'Alastor, 1998 ; *Id.*, *Suhrawardi et Gibran, prophètes de la Terre astrale*, Beyrouth, Albouraq, 2003. Autre élaboration, mythologique et poétique à la fois, du monde imaginal, *Abkar* de Chafic Maluf, *Abkar* désignant le pays de djinns.

des bienheureux, cette secte alépine des Bonnes Dévotes de la Cohorte des Purs, par exemple, dont le *Djordjos*, de René Khawam décrit la trajectoire, de l'affront qu'essuie le haut clergé, à l'antinomisme, et enfin à la dissolution par l'autorité ecclésiastique). Bref, la cité imaginaire, comme utopie d'un temps paradisiaque, l'État ayant été progressivement absorbé dans la société, le règne de la liberté ayant supplanté celui de la nécessité, est placée sous le signe de l'agitation libératrice et de l'émancipation sociale qui projettent l'Âge d'or dans un futur présent qui soit le fruit de la terre et du travail de l'homme. C'est cela aussi et d'abord défendre le droit de l'Éternel! L'unité de l'homme ne serait plus une limite hors d'atteinte.

Le mot d'ordre du chrétien d'Orient libéral est résumé dans cet impératif d'un personnage d'Amin Maalouf: «Que ceux qui détiennent la vérité la relâchent!»²⁸ Le mystique ne dira pas moins s'il a appris (i) que rien de terrestre ne peut prétendre au statut d'absolu, mais (ii) que tout ce qui est terrestre en est le symbole et (iii) que Dieu ne parle pas autrement.



28 *Léon l'Africain*, p. 333.



P. Khalil Chalfoun

Jésus selon Khalil Gibran Etude du poème «Jean, le fils de Zébédée»

Afin de mieux comprendre la conception qu'avait Gibran Khalil Gibran de Jésus qui est illustrée dans son livre «*Jésus le fils de l'homme*»¹, nous allons nous pencher sur le poème «Jean, le Fils de Zébédée, ou le disciple que Jésus aimait»² extrait de ce livre. Car il synthétise au mieux la compréhension de Gibran de la figure de Jésus à partir des différents noms donnés à Jésus par son disciple Jean.

Gibran s'inspire des Evangiles, non seulement pour les imiter, mais pour recréer le personnage de son Grand Maître et Poète Jésus dont il se revendiquait. Il laisse ainsi libre cours à

- 1 *Jesus, the Son of Man*. Cinquième livre publié par Gibran à New York chez Alfred Knopf, le 12 octobre 1928. Ce livre fut traduit en français par Jean-Pierre Dahdah à Paris chez Albin Michel en 1990, et réédité chez Robert Lafond en 2019. Nous utiliserons le sigle JSM pour désigner les citations françaises de cet ouvrage dans notre texte.
- 2 À travers JSM, Gibran imagine soixante-dix-neuf personnes qui s'expriment au sujet de Jésus. Ils sont amis ou ennemis, inspirés de l'Evangile ou purement créés par lui. C'est à travers eux que se dégagent une certaine vision personnelle de Gibran.

son imagination créatrice³ et à ses propres convictions profondes⁴ à travers les appellations différentes telles que le Christ, la Parole-Verbe, le Fils de l'homme et le Nazaréen.

1. Le Christ

Le point de départ du poème étudié est une explication de la notion du Christ.

Gibran définit Jésus comme: «Le Christ, celui qui fut dans l'ancien des jours, est la flamme de Dieu, qui habite l'esprit de l'homme. Il est le souffle de la vie qui nous visite et se donne un corps à l'image du nôtre».⁵

Dans les Evangiles, le terme «Christ» a une connotation politico-religieuse. Il correspond à l'attente messianique d'un Roi-Messie-Oint qui est capable d'établir un règne politico-religieux. Jésus ne fut-il pas condamné comme le «Roi des Juifs» (Marc 15,26)? Ses adversaires ne se sont-ils pas moqués de lui comme «le Messie, le Roi d'Israël» (Marc 15, 32)? Même Pierre avait confessé sa foi en ce «Messie» (Marc 8,29). Pour Gibran, le Christ n'est pas venu prêcher un royaume terrestre qui correspondrait aux attentes et aux espérances messianiques juives d'un point de vue politique, mais il est venu annoncer un «royaume des cieux⁶, un royaume du cœur⁷ qui n'est ni un royaume terrestre, ni celui du monde⁸. Le royaume politique de Judas Iscariote est un enfer d'iniquité, mais le royaume prêché par le Messie est celui de l'amour, de la charité, du Pardon⁹ et de l'Esprit¹⁰.

3 *La vie et l'œuvre littéraire de Gibran Halil Gibran* par Antoine Ghattas Karam, Dar Annahar, 1981, page 183.

4 *Kahlil Gibran, his life and Works*, Jean et Kahlil Gibran, interlink books, New York, 1982 (2ème édition) page 386: «Gibran qui vivait à New York se rendait souvent chez sa sœur Marianna à Boston. Elle habitait près de l'Eglise maronite Notre Dame des Cèdres. A cette occasion, il allait à la rencontre de Monseigneur Estfan Douaihy, curé de cette paroisse, afin de l'interroger sur certaines paraboles et personnages évangéliques. Il lui demande de chanter quelques hymnes syriaques et particulièrement celle de Saint Ephrem.»

5 JSM, page 624.

6 JSM, page 603.

7 JSM, page 690.

8 JSM, page 604.

9 JSM, page 690.

10 JSM, page 604.

Le royaume du Messie-Christ est invisible, car il est spirituel. Il est celui de l'intériorité, de la paix intérieure et de l'amour infinie et universel pour tous les hommes¹¹.

Gibran remplace l'attente messianique politico-religieuse de l'Ancien Testament d'un Roi-Messie qui viendrait rétablir un royaume politique, par une attente messianique universelle cachée à l'intérieur de chaque être humain. Il le définit comme le désir de spiritualité divinisé qui se cache derrière l'amour, la bonté et le pardon. Il est invisible car intérieur à chaque homme. Gibran l'appelle «la flamme de Dieu» qui habite l'esprit de l'homme. Chaque homme peut la rechercher au tréfonds de lui-même. Elle est un élan vital, «le souffle de la vie» qui fait vivre spirituellement chaque homme, sinon il meurt. Il y a donc une première unité entre l'homme et Jésus de Nazareth qui se dégage dans la compréhension christique de Gibran. Le Christ est le souffle de vie et la flamme de Dieu. Christ-Vie-Flamme forment une première unité exprimée dans le Nazaréen. Elle s'est incarnée en Jésus de Nazareth puisque son attente correspond à celle de l'humanité tout entière. Il est vraiment possible que cette attente s'accomplisse dans l'humanité grâce aux multiples réincarnations comme dans l'hindouisme. Gibran était un adepte de la métempsychose.

«N'avons-nous pas parlé de lui à la croisée des chemins en Inde, au pays des mages et sur le sable de l'Egypte...» «Nous-mêmes, nous devenons un être oint quand nous nous rencontrons dans le Temple invisible, une fois tous les mille ans. Puis surgit un incarné et à son arrivée notre silence devient chant.»¹² Gibran dénombre un certain nombre de figures historiques comme Bouddha, Mithra, Zoroastre ou le roi Râ de l'Egypte qui ont eu accès à l'éveil nécessaire et à la divinisation. Il y ajoute des divinités qui ont éveillées dans l'antiquité les hommes de leur profonde torpeur, et les ont conduits au royaume de l'Esprit, de la beauté et de la joie. Gibran donne l'exemple de Prométhée, le porteur de feu, celui qui fut le désir de l'homme spirituellement accompli, l'espoir libéré de sa cage. Même Orphée, avec sa voix et sa lyre, a stimulé spirituellement l'esprit de l'homme afin qu'il participe au processus de la divinisation. Cela est possible d'un côté grâce à la connaissance et de l'autre grâce à la réminiscence et au souvenir nostalgique de l'unité divine première.

Tous les noms cités ci-dessus sont des antéchrists, car ils ont stimulé l'esprit de chaque homme dans l'antiquité et l'ont poussé à la divinisation. Ils ont forgé l'attente d'un Christ libérateur et creusé le désir du Christ. Le

11 JSM, page 690.

12 JSM, pages 624 et 625.

mouvement spirituel ou cette histoire spirituelle de l'humanité se perpétue jusqu'au Christ incarné en Jésus le Nazaréen. Jésus n'est donc pas l'Unique, puisque d'autres éveillés ont conduit l'homme vers l'éternité avant le Christ. Mais il a eu d'autres attributs prophétiques et poétiques qui ont fait de lui le Maître incontestable ou le Sage parfait par excellence.

Gibran ajoute que maintes fois le Christ est venu au monde et qu'il a parcouru de nombreux pays. Il a été considéré comme un étranger et un fou. «L'humanité change le nom de ses héros sans changer de croyances». Ces héros portent aussi le nom de Christ, ce qui confirme la croyance de Gibran en la réincarnation, influencé qu'il était par les religions de l'Extrême-Orient et par les courants poétiques transcendantalistes et ésotériques américains¹³. En effet, la source principale de son écriture anglaise était le transcendantalisme et l'ésotérisme et non la théologie catholique¹⁴. Il a remplacé ainsi l'Ancien Testament par cette histoire ancienne des «éveillés» de l'humanité en attente du Christ. Gibran reprend à sa façon théosophique et ésotérique les paroles de St. Paul dans l'épître aux Hébreux : «Après avoir, à bien de reprises et de bien des manières, parlé autre fois au Père dans les Prophètes, Dieu en la période finale où nous sommes, nous a parlé en un fils qu'il a établi héritier de tout.» (Hébreux 1,1-2). Le Christ est donc le seul héritier de tous les christs antécédents. Pour St. Paul, il est la parole annoncée et préparée dans l'Ancien Testament, et pour Gibran, il est cette parole révélée dans toutes les autres religions.

Nous avons une illustration de cela au Musée Gibran à Bcharré qui s'intitule «la tour des religions» où Gibran dessine derrière le crucifié un fond formé par les Christs prédécesseurs : Zoroastre – Bouddha – Râ, et la lumière soleil (la flamme de l'esprit) qui sort de leur tête¹⁵. En-dessous de

13 *La personnalité de Gibran Khalil Gibran*, Boulos Tawk, Liban, éditions Bachria (Liban), édition 1985, Tome 2, page 380.

14 Parmi les ouvrages ésotériques de la bibliothèque personnelle de Gibran, actuellement au musée Gibran à Bcharré, on y trouve le livre du théosophe F. Hartmann (1911), *Magic white and black*, disciple de Blavatsky et de son livre *la doctrine secrète*. On y trouve aussi le livre de la théosophe Annie Besant, *Esoteric Christianity*, publié en 1913; ainsi que le livre *The Gospel of Osiris* de William Norman, publié en 1916, un autre théosophe. Le pasteur protestant Gilbert Canaan avec son livre *The release of the soul*, publié en 1929, joint le spiritualisme à l'ésotérisme. On y trouve un autre ouvrage de Jean Woodroffe publié en 1922, *the Garland of letters*, qui fait la synthèse entre l'hindouisme et les Evangiles; ainsi que les ouvrages de Walt Whitman et de William Black.

15 La tour des religions, Wahib Kairouz, planche de peinture XLIV dans l'ouvrage «*Alam Gibran Al rassam* (Le monde de Gibran, le peintre) », Beyrouth, Sader, 1982.

Jésus crucifié se trouvent des corps endormis qui s'éveillent afin d'atteindre le niveau du Christ suprême, leur moi (soi) le plus grand.

Jésus de Nazareth était donc l'hôte et le porte-voix du Christ qui était au commencement de la création et qui veut que l'humanité vive en sa plénitude¹⁶. Cet esprit-Christ fut incarné dans certains héros-divinisés de l'humanité et d'une manière particulière dans le Nazaréen. Les hommes pouvaient entendre la voix du Christ «sur les lèvres de Jésus de Nazareth». Nous concluons avec une citation de W. Kairouz : «Un pareil panthéisme résout le problème crucial de l'un et du multiple... Un multiple convergeant ne peut être sans but. Une unité-créatrice immanente et transcendante à sa créature, cesse d'être un postulat... Ainsi le multiple culmine, dans son aspiration, sur un but et l'unité recevant le monde se centre sur un but.»¹⁷ Et ce but c'est le Christ unificateur. En Jésus le Christ, essence et parole du Seigneur, s'allie le corps multiplié de notre monde à sa seule et unique tête, le fils de l'Homme.

D'un côté, nous avons le Christ, esprit et parole-verbe du Seigneur, et de l'autre, l'homme Nazaréen, qui s'unifie dans une dynamique transcendante à l'univers. Avant de décrire l'humanité de Jésus, revenons d'abord à la définition de l'autre nom du Christ, le logos ou le verbe. Cette notion complète celle du Christ-Oint, discutée plus haut, et lui donne une spécificité gibraniennne comme on peut le voir dans son célèbre ouvrage «Le Prophète» paru bien avant «le Fils de l'homme».

2. La Parole ou le logos de Dieu

Si le Christ correspond à l'attente spirituelle et messianique de toute l'humanité et peut se retrouver incarné dans des figures précises qui l'avaient précédées, le Christ est défini aussi comme la Première Parole de Dieu, le Verbe de Dieu, le premier-né de toute parole divine qui éclaire et élève l'esprit des hommes vers le divin.

Le Christ est la volonté du Seigneur, il est la Parole même de Dieu¹⁸ : «La première Parole» qui désire parler par notre voix et vivre dans notre ouïe afin que nous fassions attention à Dieu et que nous le comprenions. «Et la Parole érigea une demeure en chair et en os, et ce fut un homme comme vous et moi.»

16 JSM, page 624.

17 *Dialectique unificatrice dans la pensée de Gibran*, Wahib Kairouz, édition Bachria (Liban), 1983, page 89.

18 Nous préférons traduire «the word» par parole et non par verbe comme chez Jean-Pierre Dahdah. JSM, page 624.

Cette première Parole-verbe fut au commencement¹⁹. Ceci n'est pas sans nous rappeler le prologue de l'Evangile de Saint Jean: «Au commencement était le Verbe (le logos ou la Parole), et le Verbe était tourné vers Dieu, et le Verbe (la parole) était Dieu» (Jean 1,1), et «le Verbe a habité parmi nous» (Jean 1,14). Il s'est fait homme en Jésus, le fils de l'homme.

Nous trouvons souvent dans l'Ancien Testament la formule «Ainsi parle le Seigneur». C'est la formule utilisée par les prophètes – messagers, afin de transmettre un message de la part du Seigneur. Mais pour Gibran, le Christ était au commencement la première parole de Dieu. Celle-ci était au fondement de toutes les paroles qui seraient prononcées par Dieu dans tout l'Ancien Testament. Cette Parole est différente, car elle est co-éternelle à Dieu. Elle est donc divine et infinie. Même si Dieu a parlé plusieurs fois par les Prophètes de l'Ancien Testament comme nous l'avons vu avec St. Paul et par tous les autres prophètes du monde païen selon Gibran, le Christ est une Parole unique, différente et spécifique.

Dans le poème intitulé «Jean le Disciple bien aimé dans sa vieillesse», Gibran clarifie davantage son idée: «Au commencement, Dieu se mut dans l'espace, et de cette incommensurable agitation naquit la terre ainsi que les saisons qui en dérivent. Puis Dieu se mut de nouveau, et la vie jaillit. Puis Dieu parla et ses paroles étaient l'homme, et l'homme était un esprit engendré par l'esprit de Dieu. Puis Dieu parla ainsi et le Christ fut sa première Parole (verbe), et cette Parole fut parfaite. Et cette première parole nous fut adressée quand Jésus de Nazareth est venu au monde»²⁰.

Pour Gibran, Dieu existe et il est éternel. Il est antérieur à toute création. L'âme est co-éternelle, mais la migration des âmes est nécessaire afin de libérer tout désir d'éternité. Cela a été exprimé par le Christ ou cet esprit parfait qui a pu être incarné dans des antéchrists précurseurs afin de préparer la venue du seul Christ parfait, le Fils de l'homme.

Le mouvement de Dieu continue. Car Dieu est en devenir. Il est avant le temps et advient dans le temps dans un dynamisme créateur. De ses mouvements vont naître la terre et les saisons ainsi que l'homme. Nous sommes en face d'un nouveau monisme panthéiste, d'un panenthéisme christique: Les trois termes Dieu-nature (=terre)-homme forment une totalité infinie. Dieu est la beauté qui se trouve au fond de toute beauté, c'est notre tout. «Regardez dans l'espace vous le verrez marchant dans les nuages, et descendant en plus...»²¹ Dieu est la vie et la nature. Il est partout et il

est le tout. Il est l'âme de chaque homme. Il y a donc une unité entre Dieu, la nature et l'âme de l'homme dans ce vaste panthéisme gibranien. Dieu est le même partout. Il est parfait au départ mais continue à naître en perfection en toute chose. L'homme et la Nature continueront à s'élever par leur ardent désir de Dieu. Mais la nouveauté dans la vision gibraniennne consiste dans le fait que Dieu parle et est donc Parole éternelle. Sa Parole est parfaite car elle est au fondement de toutes les paroles humaines. Elle est prophétique car elle fut adressée à l'homme afin qu'il puisse devenir une parole vivante. Jésus de Nazareth est habité par le Christ et par la Parole de Dieu. Il est un prophète exceptionnel, car en tant que poète il peut proférer des paroles prophétiques inédites en faisant de la poésie. Par ceci, il est supérieur à Isaïe, à David, à Job. Même ses paroles sont plus belles que celles des psaumes et sont consignées par écrit dans les Evangiles indépensables.

Investi qu'il était de cette parole divine, Jésus le Prophète nazaréen peut donc annoncer le Royaume des cieux avec de la joie et du rire dans sa voix²². Ses paroles étaient proférées par une volée de séraphins parcourant le ciel de la Judée. Le Nazaréen est un maître poète, le Chantre de tous les désirs silencieux des hommes. Jésus était un chantre au grand cœur qui voyait la vie et prêchait à la lumière de Dieu. Et dans ses paroles, il y avait une puissance qu'aucun autre orateur n'a jamais atteint.²³ Ses Paroles sont inégalables et indépensables. Les Evangiles sont pour Gibran le grand code de l'art²⁴ et un genre devenu source de sa propre écriture. Jésus le prophète nazaréen est «le Seigneur des poètes²⁵, le Seigneur de toute parole dite ou chantée... le Seigneur et Maître des poètes», déclare un homme du Liban à la fin du livre «Jésus the Son of Man».

Gibran, par la voix de «Assaf un orateur de Tyr», nous décrit la différence entre le discours de Jésus le verbe ou la parole de Dieu et celle des autres orateurs: «quand vous l'entendiez votre cœur vous quittait pour aller errer dans des hautes sphères et jamais encore visitées... les histoires ramenaient ses auditeurs jusqu'à la simplicité de leur être et jusqu'à l'aube de leurs jours... Il connaissait la source de notre être... il parlait d'un ardent désir qui se logeait dans le cœur. Dans sa voix il y avait le rire du tonnerre, les larmes de la pluie et la joyeuse danse des arbres du vent»²⁶.

²² JSM, page 603.

²³ JSM, page 609.

²⁴ *Gibran et le refondation de la littérature arabe*, Boutros Hallaq, Paris, Sindbad, 2008, page 347.

²⁵ JSM, page 708 et 711.

²⁶ JSM, page 608.

¹⁹ JSM, page 625.

²⁰ JSM, page 669.

²¹ *Le Jardin du Prophète*, Gibran Khalil Gibran, Paris, le Chêne, 1995, page 46–47.

Jésus le Christ est le prophète et le symbole indépassable de toute poésie. Il est le Seigneur des poètes et le prophète qui peut dépasser la loi Schari'a au nom de l'amour prêché. Dans la prédication du Christ, le logos fait le lien entre le monde de l'esprit et celui de la vie universelle. Il est la vie de la vie et l'énergie créatrice ou l'esprit individuel de chaque être. Ce que dit Gibran du poète, nous pouvons l'appliquer à Jésus le Maître de tous les poètes: «il est un ange envoyé pour enseigner aux hommes les spiritualités... il est une lumière éclatante... un maillon qui relie ce monde avec celui de demain.» Jésus, le Seigneur des poètes, est le médiateur entre le divin et l'humain. Il est prophète car il est aussi le messager de ce monde divin. Il est maître de sagesse, car il permet grâce à sa poésie de faire accéder le monde humain au monde divin selon la dynamique ascensionnelle ou le panthéisme ascensionnel (*al-hululiyya al-tasa 'udiyya*, selon W. Kairouz)²⁷. Ce mouvement est complété par un mouvement de descente incarnationnel panthéistique puisque la Parole ou le Verbe s'incarne dans Jésus de Nazareth. Les paroles poétiques de ce Christ sont adressées à tous les éléments avec lesquels Dieu a créé la Terre²⁸. Jésus le Christ peut aussi bien parler aux hommes qu'à la mer et à la montagne et à tous les éléments de la nature car il aime leur beauté et embrasse avec amour tous les arbres du monde. Jésus est donc le héros de la poésie cosmique, le prophète de la poésie spirituelle et libératrice, le modèle que Gibran suivra tout le long de son œuvre écrite²⁹, afin d'être en union et en communion avec la nature.

3. Le Fils de l'homme

Jean, le Fils de Zébédée, se demande à la fin du poème pourquoi «certains appellent Jésus, le Fils de l'homme»³⁰ et quelles sont ses caractéristiques humaines?

27 'Alam Joubran al-fikrī, Wahib Kairouz, édition Bachria (Liban), édition 1984, tome 2, page 127.

28 JSM, page 229.

29 Gibran a appris la poésie au collège maronite de La Sagesse à Beyrouth qu'il a fréquenté de 1898 à 1902. «Ma soif de sagesse m'incita à franchir les mers pour me déposer dans ce collège, étudiant entre l'arabe et le français.» (*Kahlil Gibran, his life and Works*, Jean et Kahlil Gibran, New York, interlink books, 1982 (2^{ème} édition) page 83). Au collège de La Sagesse, Gibran fut surnommé le poète. Il avait même remporté le premier prix de mérite de langue française.

30 JSM, page 625.

La première réponse vient de Jésus lui-même. Le fils de Zébédée nous dit que Jésus désirait être appelé par ce nom, car «il connut la faim et la soif de l'homme et il vit l'homme en quête du moi suprême».

Le Fils de l'homme peut conduire et guider l'homme qui aspire à la divinisation vers la réalisation de son grand moi (soi). Il est une force et un dynamisme transcendantal capable d'aboutir à plus de vie, plus de développement et de perfectionnement humain. Il a ce discernement en lui, parce qu'il est habité par le Christ, Parole de Dieu. Il est un guide et un véritable Maître spirituel.

«Le Fils de l'homme voulait mener tous les frères (humains) à l'oïnt (Messie) et à la parole-verbe qui était au commencement avec Dieu.»

Ceci confirme une autre dimension eschatologique du fils de l'homme, car derrière ce mot biblique se trouve la figure du type messianique, d'un être céleste venant de la part de Dieu comme dans l'Evangile de Luc (17, 26–29). Le Fils de l'homme préside au jugement du monde et conduit tous les hommes à la divinisation. Si le point de départ est en Dieu, le point d'arrivée l'est aussi. Le Fils de l'Homme ne fait aucune exclusion. Tous les hommes sont invités à faire cette démarche spirituelle à sa suite. A l'extase correspond l'extase. L'émanation du Fils de l'homme de Dieu permet que tous les hommes puissent entrer en Dieu à la fin des temps. La finalité est donc la destinée de tous les êtres: qu'ils soient des êtres oints à l'image du premier oint-Messie, le Christ. Tous peuvent devenir des dieux en puissance et tous peuvent avoir des soi(s) ou des moi(s) géants. Si cette aspiration à la divinité existe en chaque être, le Fils de l'homme est là pour l'éveiller, la dynamiser et même l'accompagner sur le chemin ascendant dans un mouvement de dépassement continu. Le chemin est celui de l'Amour à la suite du Fils de l'Homme qui aime tous les hommes sans exception. Ainsi, ce maître arrive à terrasser «tous les dragons qui dorment dans chaque être humain et à libérer totalement l'homme.»

Gibran applique ou superpose le concept de surhomme, puisé chez Nietzsche dans «*Ainsi parlait Zarathoustra*», au concept de Fils de l'Homme. En effet, celui-ci n'est pas seulement un maître et un guide, il est la réalisation même du surhomme nietzschéen. Il est celui qui s'est surpassé par la force de l'esprit. Il est passé d'un conscient à un sur-conscient au niveau anthropologique et éthique. Grâce à l'amour vécu, il peut enfin se réaliser. Le Fils de l'Homme devient ainsi le sommet que l'humanité a chanté et chantera à travers sa longue et profonde évolution historique. Le mouvement ascendant va de l'état nébuleux vers l'état le plus sur-conscient en regagnant l'unité ultime.

Enfin, Gibran aurait pris le terme de Fils de l'Homme chez Ernest Renan³¹. En effet, ce terme se rattachait selon Renan aux espérances messianiques juives de l'époque de Jésus³². Ce nom était l'équivalent du «Je» ou du pronom personnel de Jésus, invention linguistique et spécifique de Jésus. Celle-ci signifie bien le jugement de la fin des temps où le Fils de l'Homme apparaîtrait à la droite de Dieu le Père pour juger les vivants et les morts. Le Fils de l'Homme actualise ce jugement dans l'aujourd'hui et le maintenant et il l'élargit à toute l'Humanité.

L'aspect sacrificiel du sens de la mort du Fils de l'Homme dont parle la théologie catholique est peu présent chez Gibran. Mais un autre aspect de la théologie catholique apparaît chez lui qui complète les traits caractéristiques du Fils de l'Homme. Cet aspect est celui de la réconciliation. Le Fils de l'Homme chez Gibran pardonne et réconcilie les hommes entre eux, les hommes avec la nature et les hommes avec Dieu.

4. Jésus le Nazaréen

Si le point de départ du poème est le Christ, son point d'arrivée est celui du Nazaréen. Gibran explicite l'insertion du Christ dans l'épaisseur historique de la Palestine du premier siècle de notre ère chrétienne.

En effet, «Jésus le Nazaréen fut élevé comme nous; sa mère et son père étaient comme nos parents et il était un homme»³³. Pour Gibran, Jésus le Nazaréen n'était donc ni un rêve ni un mythe comme certains théosophes le pensaient³⁴. Rachel, un autre personnage évoqué dans le livre, confirme cela: «c'était un être de chair et d'os comme nous». Il n'était ni imagé ni créé par notre ardent désir de divinité: «nous en fîmes une substance de notre substance». La voix de cette femme disciple inventée par Gibran confirme les études et les recherches historiques d'Ernest Renan. «Nous l'avons connu, dit-elle. Trois années durant et nous l'avons vu de nos propres yeux grands ouverts dans la clarté du jour»³⁵. Jésus n'était donc ni un fantasme ni

une conception de poète sorti de l'imaginaire des évangélistes. «Il pouvait voir, toucher et entendre; mais sous d'autres aspects, il était différent de nous».

Le Nazaréen était donc véritablement un homme historique. Mais pour Gibran, il était aussi un homme céleste, car il était le Christ-Messie, la Parole envoyée de Dieu. C'est là où résidait sa différence. Il était un homme de joie et de gaieté, mais aussi un homme solitaire à l'image de Gibran qui s'isolait pour pouvoir créer: «Nous pouvions visiter son pays de solitude»³⁶. La solitude était pour Gibran le lieu idéal d'une rencontre avec Jésus.

«Fils de charpentier, Jésus a passé son enfance à Nazareth et la main de Dieu a reposé sur lui. Les portes qu'il fabriquait n'étaient jamais forcées par les voleurs». Gibran le décrit comme façonnant des coffres en bois de cèdre, taillant des lutrins pour les synagogues comme un parfait charpentier. Il n'était pas seulement un homme, mais un homme parfait dans son travail.

Gibran qualifie Jésus de plus: il était aussi un prophète³⁷, un homme de parole. Mais était-il un thaumaturge ou un exorciste comme dans les évangiles?

Gibran, à la suite de Renan, réduit les miracles de Jésus à leur dimension purement naturelle. Le prophète de Nazareth était lui-même le miracle. Il était un grand et magnifique faiseur de discours sur la place du marché³⁸, plutôt que de se qualifier comme maître médecin de son peuple³⁹. Aucun autre n'avait autant de connaissance que lui sur le corps humain, ses éléments, ses propriétés. Il pouvait pénétrer facilement dans le temple de l'âme qu'est le corps humain. Avait-il eu la connaissance médicale, se demande un apothicaire grec, en visitant l'Inde ou la Mésopotamie? Nul ne le sait. Gibran ne tranche pas la question mais il affirme que Jésus avait le pouvoir de guérir les maladies ignorées par la médecine grecque de son époque. Jésus le prophète de Nazareth était le plus grand médecin de son époque. Il pouvait guérir par sa douce parole qui agit sur les maladies.

Par ailleurs, à la suite de Renan⁴⁰, Gibran fait naître Jésus à Nazareth et non à Bethléem. «Il avait le sourire et la lumière sur son visage. Il était beau et doux»⁴¹.

31 « Mon plus grand espoir, confie Gibran à Marie Haskell, est d'être apte de peindre la vie de Jésus comme personne ne l'a fait auparavant. Ma vie ne peut trouver de meilleur repos que dans la personnalité de Jésus. » Marie Haskell ajoute dans son journal « Gibran a lu tout ce qui concerne Jésus. En particulier la vie de Jésus d'Ernest Renan a influencé sa conception » *Kahlil Gibran, his life and Works*, Jean et Kahlil Gibran, New York, interlink books, 1982 (2ème édition) page 384-385).

32 *Vie de Jésus*, Ernest Renan, Paris NRF, 1974, page 199.

33 JSM, page 625.

34 *Christianisme ésotérique*, Annie Bessant.

35 JSM, page 637.

36 JSM, page 638.

37 JSM, page 627.

38 JSM, page 612.

39 JSM, page 611.

40 *Vie de Jésus*, Ernest Renan, Paris NRF, 1974, page 122.

41 JSM, page 607.

Quant à Marie, la mère de Jésus de Nazareth, elle est représentée comme une femme ordinaire qui, au cours d'un accouchement ordinaire, a eu un fils exceptionnel. Jésus était sensible aux désirs de sa mère. Les liens affectifs entre Marie et son fils sont très importants car Gibran se souvenait de l'attachement à sa propre mère⁴². Gibran a gardé cette vénération pour Marie, la mère de Jésus, car il l'avait hérité de son éducation chrétienne.

A la suite de Renan, Gibran rejette le dogme catholique de l'immaculée conception en affirmant que Jésus n'est pas né d'une vierge comme nous naissons tous de la terre vierge sans époux⁴³. Il avait d'autres frères comme le pensait un certain nombre d'évangélistes libéraux américains ce qui éloigne Gibran de la tradition catholique.

Quant à la résurrection du Christ, Gibran, par la voix de Hanneh de Bethsaida en l'an 73, explicite: «ils ont tués le corps de Jésus mais son esprit ressuscitera et s'élèvera et dirigera son armée vers les rêves encore lointain»⁴⁴.

Par la voix de Ponce Pilate, Gibran confirme la crucifixion de Jésus de Nazareth: «Jésus fut déshabillé, flagellé, crucifié, car condamné par Rome»⁴⁵., Gibran reprend les paroles même de Jésus sur la croix qui pardonne aux Romains: «Père, pardonne-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils font». Et Jésus conclut: «A présent tout est fini, mais c'est seulement sur cette colline, atteste Barabas». Jésus meurt sans résistance, nous dit Claudius, la sentinelle romaine avec de la compassion dans ses yeux et «la sève de la vie sur ses lèvres»⁴⁶. Son sang renouvellera le limon de la terre. Pour Gibran, Jésus vit toujours en nous car il est immortel. Par le pardon, Jésus de Nazareth a su réaliser en son être la réconciliation de l'homme avec lui-même. Il est un réconciliateur universel en unifiant tous les hommes et toutes les croyances.

42 *Vie de Jésus*, Ernest Renan, Paris NRF, 1974, page 158.

43 *Religion et société dans l'œuvre de Gibran Khalil Gibran*, Rafic Chikhani, PUL, Beyrouth, 1997, page 386.

44 JSM, page 666.

45 JSM, page 673.

46 JSM, page 697.

Conclusion

A travers l'explication des différents noms de Jésus se dégage la vision qu'avait Gibran du Fils de l'Homme. Certes, Gibran avait subi plusieurs influences, la culture chrétienne de son enfance qui s'exprime par son style et les différentes références évangéliques auxquelles il fait appel, et la culture littéraire américaine. Cependant, nous ne sommes pas devant un cinquième Evangile comme l'a prétendu l'écrivain et poète M. Nu'aymé, le premier qui tenta d'évaluer l'œuvre gibraniennne⁴⁷. Nous sommes plutôt devant un Evangile apocryphe et gnostique, une certaine Peschita syriaque traduite en anglais⁴⁸. A travers le poème étudié se dégage un style oriental riche d'un passé religieux et littéraire maronite⁴⁹. En écrivant en anglais, Gibran a coloré la texture de son texte par la nature plus générique de la littérature occidentale et de sa fréquentation des poètes et des écrivains transcendentalistes américains.

Par ce travail artistique purement personnel et imaginaire, Gibran exprime son panenthéisme christique à travers un mouvement descendant du divin vers l'humain et un mouvement ascendant de l'humain vers le divin. Jésus de Nazareth est le lieu unique de cette rencontre divino-humaine⁵⁰. Gibran voulait faire de Jésus, le Fils de l'homme, l'idéal que chaque homme peut imiter, le surhomme auquel chaque homme aspire et le médiateur de la rencontre de tous les hommes avec la divinité.

Les quatre noms utilisés dans ce poème étudié expriment bien les deux axes de la pensée gibraniennne. Si le Christ-Messie ou le logos-verbe vont dans le sens du mouvement descendant, le Fils de l'homme et le Nazaréen représentent bien cet autre mouvement ascendant. Jésus, le Fils de l'homme, est le lieu de cette rencontre humano-divine à laquelle tout homme aspire.

47 *Gibran*, Khalil Nu'aymé, Dar el elem lilmalayin, Beyrouth, Tome 3, 1979, page 257.

48 Daniel S. Larangé développe cet aspect dans son article: *Ecriture de la double culture dans Gibran Khalil Gibran*, actes du colloque tenu à Kaslik du 3 au 5 avril 2006, publié à USEK, page 181. Et dans son ouvrage: *Poétique de la fable (1883-1931)*, Paris L'Harmattan, 2005.

49 *Khalil Gibran, un prophète et son temps*, Robin Waterfield, Québec, Fides, 2000, page 309.

50 *Gibran Khalil Gibran, l'homme et sa pensée philosophique*, Joseph Merhi EL-Yammouni, édition de l'Aire, Lauzanne, 1982, page 144.

PANEL II



GIBRAN, LE MONDE ARABE ET LA NAHDA

Boutros Hallaq

La littérature chez Gibran, un enjeu existentiel

Issa Makhlouf

Gibran, écrivain réformateur

Elisabeth Saylor

Gender Politics in the Early Nahḍa Fiction of Kahlil Gibran (1906–1912)

Meriem Boughachiche

Présence de Gibran au Maghreb



Boutros Hallaq

La littérature chez Gibran, un enjeu existentiel

Depuis que *The Prophet* a acquis la notoriété d'un grand *bestseller* mondial, il semble admis, même par les lecteurs et critiques arabes, de dissocier les deux parcours de Gibran, en donnant souvent l'avantage à l'auteur américain au détriment de l'auteur arabe. Or, s'il est loisible au grand public de privilégier l'auteur américain – *The Prophet* oblige! – dans lequel il trouve à puiser une lumière, une énergie et même une guidance sur le chemin de la vie, il serait dangereux pour un chercheur d'adopter cette approche, au risque de manquer à la méthodologie la plus élémentaire et d'oblitérer l'intelligence même de cet ouvrage majeur, en le coupant du terreau où il puise sa sève vitale. Cela aurait en plus une conséquence fâcheuse: méconnaître le projet fondamental de Gibran qui, à sa manière spécifique et à partir de son lieu particulier, développe depuis ses débuts une vision à même d'éclairer la nature humaine dans sa complexité et dans son universalité, sans s'arrêter aux frontières d'une langue, culture ou religion.

Dans un premier temps, en effet, il élabore ce projet en puisant dans les ressources de sa langue maternelle, l'arabe, qu'il place d'emblée dans sa matrice sémitique, génitrice des Grands Récits de l'Antiquité depuis les antiques épopées et la Bible hébraïque jusqu'aux Evangiles et jusqu'au Coran.

Il convoque cette matrice sémitique comme cadre nécessaire, je dirais même vital, pour éclairer les errements d'une pensée rationaliste devenue techniciste jusqu'à la magie, qui prétend régner en maître, au prétexte qu'elle a produit un progrès scientifique inédit. On le sait: ce rationalisme né en Occident, s'imposait fortement, à l'époque de Gibran, à la pensée arabe éprise d'un modèle si parfait. Soyons clair: l'intuition de Gibran ne consiste nullement à substituer le modèle sémitique au modèle occidental parcellaire puisque supposé se fonder exclusivement sur la pensée grecque relativement récente au mépris de toute la pensée dont elle a hérité. Il a, au contraire, le souci de retrouver l'unité de la figure de l'homme dans la diversité de ses dimensions, l'Homme étant le même sous toutes les latitudes à travers les temps. Il cherche à rendre compte, selon la formule d'Edgar Morin, de la complexité du réel et de la nature humaine. Du fait de cette démarche initiale, le corpus arabe de Gibran constitue le foyer et le noyau de sa vision, ce qu'il a été amené par la suite à transposer dans un cadre et une langue autres. Il est hautement significatif qu'en entreprenant cette immense tâche, Gibran ne s'attribue pas un statut de penseur, ni même d'écrivain, et encore moins de prophète: il se proclame Poète à l'instar de son maître et poète préféré, William Blake et dans la droite ligne de sa fidélité à l'homme Jésus, auquel il adhère non en tant que *fils de Dieu*, mais *Fils de l'homme*, selon le titre de l'un de ses ouvrages; ce Jésus vénéré par W. Blake et qu'il proclame *Seigneur des poètes* et modèle absolu.

Rappelons que la critique littéraire arabe traditionnelle, qui a admis la dissociation des deux figures de Gibran sans verser forcément dans le culte de Gibran prophète, s'interdit l'accès à la totalité de sa vision. En se contentant de saluer en lui un réformateur moderniste de la littérature arabe sans plus, elle loue en lui, certes, le promoteur d'un romantisme radical inventant un style inédit pour exprimer l'intériorité du sujet, un rebelle audacieux qui livre une bataille sans merci contre les valeurs patriarcales et féodales assises sur l'alliance du sabre et du goupillon, un fervent héraut de la priorité de l'individu dans ses dimensions du cœur et de l'intelligence réunies; mais elle l'enferme dans le cadre pragmatique d'une transformation sociétale et économique, sans prêter attention à son projet ontologique. Et si dans les dernières décennies, d'aucuns ont cru, en vue de valoriser sa production arabe, déceler chez lui un système philosophique implicite, ils en ont eu pour leurs frais. La recherche magistrale de Wahib Kayrouz en arabe, *'ālam gibrān al-fikrī*, en est la preuve. Daniel S. Larangé a levé un peu le voile sur cette dimension ontologique, mais son grand mérite reste, sans aucun doute, d'avoir été le premier critique non arabophone à intégrer, dans sa brillante contribution, la part spécifique, essentielle de la pensée de Gibran exprimée en arabe, et à en révéler les ressources. En procédant

de la sorte il a pallié les lacunes de la critique arabe traditionnelle et fait un sort à la vision idyllique que certains ont de Gibran. Je ne doute point pour ma part que la démarche adoptée par Larangé est la seule susceptible de rendre justice à ce génie

Aussi devrais-je partir de cette dimension ontologique pour rendre compte pleinement de l'apport de Gibran qui, loin de se limiter à la littérature arabe, touche directement à la notion même de littérature. J'ai procédé dans un autre contexte à une large investigation sur les innovations de Gibran dans le domaine littéraire arabe, en insistant sur les procédés stylistiques, linguistiques et thématiques, ainsi que sur les sources d'inspiration. J'en ai conclu à une vraie refondation ; d'où le titre de l'ouvrage : *Gibran et la Refondation littéraire arabe : Bildungsroman, écriture prophétique, transgénérisme*, paru chez Actes Sud et traduit depuis en arabe. Loin de se limiter à quelques recettes techniques et, qui plus est, limitées à l'arabe, cette refondation concerne justement le statut même de littérature, dans la lignée du grand chamboulement du *Premier romantisme allemand* de l'Ecole d'Iéna qui a donné naissance à la notion de littérarité. Pour cette école comme pour Gibran, la littérature est d'essence ontologique ou elle n'est pas. J'insiste sur le fait que le projet gibranien s'élabore et prend forme dans sa production arabe, alors que dans le corpus américain il ne fait que se décliner sur un autre mode ; mode auquel la critique littéraire américaine n'a pas voulu reconnaître un authentique statut littéraire ; mais cela relève d'une autre problématique.

Parole vivante de cœur à cœur adressée au lecteur en situation

Et pour faire bonne mesure, Gibran commence par rejeter toute appartenance au genre *littérature* (adab, adib...), notamment celle de son époque, n'y voyant, à quelques exceptions près, que performance formelle, singerie de textes occidentaux ou prétention didactique utilitariste. Sa dénonciation prend souvent un tour quelque peu agressif traitant ces auteurs, *kâtib* ou *adib*, de «vacuité, grandiloquence, croassement de grenouilles...» Aussi se place-t-il, paradoxalement, à contre-courant de la dynamique de la *Nahda* perçue comme frappée de stérilité. Convaincu qu'on ne verse pas «le vin nouveau dans de vieilles outres», il s'emploie à couler sa vision dans des outres adéquates. Et c'est tout naturellement qu'il invente un autre style, qu'il élabore à partir des genres littéraires hérités de la tradition arabe ou des formes littéraires occidentales, genres qu'il brasse et transforme indéfiniment.

Première caractéristique de ce style: le modèle musical auquel il consacre – est-ce un hasard ? – son premier fascicule, *nubdha fî fann al-mûsîqâ* (1905). Celui-ci permet, argumente-t-il, la communication la plus directe et la plus complète possible avec la *'amma*, le grand public. Ce qui implique deux exigences: la nature démotique du discours et son enracinement dans l'oralité. Démotique, le discours chez Gibran se rapproche le plus possible du discours dialectal élevé, tout en se coulant dans les formes canoniques de la grammaire arabe ; en adoptant la matrice dialectale populaire, Gibran va à contre-courant de l'usage de ses contemporains épris de *lhyâ'*, soit la réactivation de la langue et littérature classiques. En fait, Gibran s'entretient avec son lecteur: l'aspect oral prime sur l'aspect rédactionnel. Par son oralité, ce discours s'apparente plutôt au *hadith*, à l'entretien, cher au cœur d'un Manfalouti, illustre contemporain de l'auteur. Ce n'est pas un hasard si tous les deux ont connu le plus éclatant succès auprès du public. L'aspect démotique est complété, cependant, par le souci de mobiliser toutes les facultés du lecteur: aussi bien la faculté cognitive (la raison) que la faculté esthétique qui, par le recours à l'imagination, aux rythme et cadence, à des formes et thématiques spécifiques enfouies dans la mémoire culturelle populaire, constitue un ressort important du Cœur. Parmi ces formes, les chansons populaires, les chants et hymnes religieux, les contes et épopées marquants. Bref, face au style savant, intellectuel, didactique et hautain, Gibran privilégie un style qui réactualise le meilleur de la culture vivante encore agissante dans la mémoire populaire. C'est une parole pour ainsi dire musicale qui s'insinue tout naturellement dans l'intelligence et le cœur du lecteur auditeur.

C'est de ce style vivant que Gibran tisse ses récits. Loin de la forme dite réaliste héritée de l'Ecole française et privilégiée par ses contemporains, il a recours, pour exprimer sa vision du monde, aux formes connues dans la littérature arabe (poésie ou prose), les textes liturgiques musulmans ou chrétiens notamment d'origine syriaque, les récits sémitiques (poésie prophétique ou paraboles évangéliques) ou dans les contes populaires ; bref, celles justement qui ont formé le goût esthétique des locuteurs. Cependant, loin de les imiter servilement, il les réactualise de mille manières de sorte qu'elles puissent répondre à ses besoins. C'est ainsi qu'il y greffe, sans les dénaturer, des formes modernes comme le fantastique, le surréaliste, l'allégorique ou le philosophique, notamment à la manière de Nietzsche. Puis il les coule dans un mouvement musical conséquent animé par une série de correspondances, de rapprochements, de glissements qui installent un réseau riche de modalités expressives. Signalons que l'on

a convenu de désigner un tel réseau sous le terme transgénérisme, notion théorisée dans la critique occidentale par l'Ecole d'Iéna, mais couramment pratiquée pendant des siècles dans la prose arabe ancienne qui la tient pour le paradigme élémentaire, le principe fondateur : c'est le sens du terme *adab* dans son acception classique. Gibran joue à merveille de ce registre, au point de réinventer des procédés pratiqués par les grands auteurs de la Renaissance européenne, comme Cervantès dans son *Don Quichotte*. Citons comme procédés spécifiques la « subversion générique », qu'il adopte dans certains morceaux comme *Madja' al-'arous*, où le poème ghazal devient un conte d'amour tragique appelant à la révolte contre la répression institutionnelle et sociale. C'est également selon cette dynamique que Gibran réussit à naturaliser dans la culture arabe le « roman de formation » à la façon de Goethe, Schlegel ou Novalis, roman qui – soit dit en passant – représente l'aboutissement de la première forme romanesque occidentale moderne, le roman d'éducation, né avec le *Robinson Crusoé* de Defoe. Nous pensons particulièrement à *al-Ajniha al-mutakassira* que Gibran compose en recourant à un mélange générique généralisé. Ce procédé inédit vise aussi – faut-il le répéter ? – à réactiver la conscience du lecteur enfouie dans la mémoire culturelle collective.

Le génie poétique de Gibran se révèle, en outre, à travers la fonction que remplit le cadre géographique qu'il choisit comme lieux de ses récits. Ces lieux jouent parfois le rôle d'un personnage à part entière. En faisant évoluer ses personnages dans un espace géographique connu ou facilement reconnu par le lecteur, il réussit à activer ses souvenirs sensoriels et cognitifs pour l'amener à entrer dans une perception, une vision nouvelle. C'est ainsi qu'en décrivant la beauté féérique de la région de Bcharré, il capte son lecteur pour l'amener à élargir progressivement le cadre de l'action d'un point rigoureusement délimité au Mont Liban, au Liban et à la Palestine, et de fil en aiguille, à la Syrie, la Mésopotamie, l'Egypte, les déserts de l'Arabie, les steppes d'Asie jusqu'à l'Andalousie, dessinant un vaste espace, celui même où a fleuri la culture arabe. Cela lui permet d'esquisser, voire de fonder une identité culturelle ouverte qui, s'exprimant dans sa langue de maintenant, l'arabe, intègre les différents héritages, sémitiques ou y afférentes. C'est de cette identité qu'il se réclame pour fonder une culture et une citoyenneté modernes. Le résultat est révolutionnaire : alors que ses contemporains limitent l'identité nationale à la langue, la religion ou à une période historique fortement délimitée, Gibran fonde l'identité nationale sur une culture ouverte et inclusive. C'est là que s'origine sa notion de *watan*, patrie, déjà esquissée par le grand Boutros Boustani.

Parole vivante et universaliste adressée à l'homme moderne

Ce foisonnement de créativité est mis au service de la promotion d'un système de valeur absolument universel. En simplifiant, on peut le résumer en quelques mots : Liberté, amour, faire communauté (dans le sens ouvert du terme), ouverture à la transcendance.

Ce système, il le légitime non pas à partir des *Lumières*, du *Progrès*, de la pensée philosophique, mais à partir de l'héritage sémitique à travers ses personnalités les plus marquantes. Partant de son expérience personnelle et de sa culture ambiante, il privilégie la figure de Jésus ; non pas le Christ fils de Dieu, mais le fils de l'homme – comme dit précédemment – le nazaréen palestinien juif qui a révolutionné la pensée humaine en fondant son nouveau Testament sur l'Amour en lieu et place de la Loi, amour qui implique liberté, partage et fidélité au Souffle de vie, quelle que soit la dénomination utilisée pour la désigner : Dieu, âme universelle, élan vital, etc.... Toute la thématique de Gibran est là. Dans *Khalil al-Kafir*, il exalte la liberté de conscience contre l'institution religieuse avant même la liberté politique et économique contre la féodalité. Fondée dans l'amour, souffle de vie, cette liberté est inséparable du sacrifice de soi et de l'amour d'une femme ; liberté qui devient par la suite libération pour toute une société qui saura s'autogérer dans le travail en commun, le partage des biens sans surplus et les joies du vivre ensemble, tout en restant animée par l'Esprit de Khalil depuis son éternité. Ce parcours se présente, en fait, comme une réplique du parcours de Jésus. L'amour humain est exalté dans *al-Ajniha*. Il est lié à la Beauté et au Bien ; il naît et se réalise en dehors des contraintes de tout ordre, dans la réciprocité et l'harmonie des corps et des cœurs. C'est une célébration de la figure de la femme, reconnue non seulement égal de l'homme, mais encore et surtout comme agent de l'accomplissement de l'homme, voire médiatrice entre l'homme et son être profond. Dans ce parcours de formation, jamais, dans la littérature arabe, le rôle de la femme n'a été autant célébré. Et jamais la dimension ontologique n'a été aussi fondamentale.

*Par ce rapport de l'homme à l'Esprit, à l'Absolu, à l'Autre mystérieux, Gibran institue une humanité autre que celle régie par la rationalité qui aboutit au progrès social et technologique et à l'abondance matérielle. Il aspire à une universalité nouvelle au-delà des cultures et des philosophies. Il y accède par les ressources du Cœur suprêmement incarnées par la figure et le parcours de Jésus. En s'appuyant ainsi sur cette haute stature sémite, il brise toute frontière cognitive entre les cultures, comble le fossé entre la pensée araméenne globale et la rationalité grecque, perçue par la

pensée occidentale comme l'origine et le fondement d'un ordre nouveau de progrès; progrès devenu partout de nos jours le seul Dieu à adorer. S'il détruit la digue artificielle construite entre la philosophie grecque, ce n'est pas pour la nier, mais plutôt pour l'ouvrir à ses origines. En amont de l'Antiquité grecque perçue comme originelle, il fait défiler les vastes espaces de l'universel qui ont précédé de plusieurs millénaires cette Antiquité qui n'en a retenu qu'une seule dimension. Et Gibran aurait sûrement inclus dans ces espaces de l'universel les cultures africaines et précolombiennes, s'il en avait pris connaissance.

Grâce à vision, Gibran fonde l'horizon de l'humanité non sur des doctrines, des idéologies qui se cristallisent en religions, mais sur la fidélité à la Force vitale originelle et universelle. S'il se reconnaît pleinement dans la démarche de Jésus, c'est que celui-ci, pour lui, n'apporte pas une charte nouvelle; il se contente d'appeler à une conversion du cœur seule susceptible d'ouvrir à la source de la Vie dans sa plénitude originelle, de rattacher l'homme au point de jaillissement de l'Energie vitale, selon les termes de Teilhard de Chardin. Le combat du héros gibranien consistera dès lors à vivre en adéquation avec l'esprit d'Amour de Jésus, loin de la lettre mortifère qui s'instituerait en loi. Pour Gibran, Jésus n'est pas le messager d'une nouvelle révélation, mais le héraut d'un retour au jaillissement premier. Libre à chacun, bien sûr, d'adhérer ou non à cette vision de la vie, mais constatons que la recherche de ce jaillissement hante de tout temps le cœur de l'homme. C'est elle en définitive qui suscite des sages, des mystiques et des grands poètes et humanistes parus à travers l'histoire humaine, depuis Socrate jusqu'à Martin Luther King, depuis Al-Hallaj, Ibn 'Arabi et François d'Assise jusqu'à Dostoïevski; c'est elle aussi suscite dans la période moderne les vrais scientifiques dans un certain sens. Il serait illusoire dès lors de chercher chez Gibran un quelconque système philosophique. Tous ceux qui l'ont tenté, à commencer par Wahib Kayrouz, en ont eu pour leurs frais. Certes, il se réfléchit dans sa vision quelques éléments épars de divers systèmes philosophiques ou courants de pensées – et notamment du transcendentalisme américain – mais le socle de sa vision n'est en rien redevable à ces systèmes, puisqu'il avait déjà été élaboré dans son corpus arabe premier. C'est seulement dans ces textes tardifs, et principalement de facture théorique, qu'il essaie de se rattacher, souvent gauchement, à des écoles philosophiques.

Il me semble évident que si Gibran a refondé la littérature arabe, en lui attribuant un autre statut, c'est justement parce qu'il était habité par la recherche de la dimension ontologique, du sens de la vie, et qu'il a eu le bonheur de pouvoir l'exprimer sous une forme esthétique inédite dans

l'aire arabe. En proposant, de son lieu particulier, une approche valable pour l'homme de sa propre culture, il ne pouvait que viser et toucher tout homme à travers les cultures et les temps, s'il est vrai que l'homme est fondamentalement le même. A travers le particulier il traite de l'universel dès le départ; peu importe qu'il ait enrichi sa recherche, pour s'adresser à un autre public, par des procédés plus spécifiques à ce public. En quoi cela pourrait réduire la portée de sa production arabe première. Après tout, il est normal, si l'universel existe, qu'un auteur arabe puisse y prétendre à partir des ressources de sa propre culture, pour autant qu'elles soient de source. Il est sûrement temps de sortir de cette sacralisation du pôle occidental perçu comme unique, d'autant plus qu'il est maintenant contesté dans son propre sein. Il est encore plus temps pour nous de nous émanciper d'un mimétisme ravageur à double visage: reproduire l'autre ou/et reproduire notre héritage à l'identique. Opération castratrice qui, en nous empêchant d'être nous, nous interdit d'être l'Autre.





Issa Makhoul

Gibran, écrivain réformateur

Dès le départ, Gibran a amorcé un nouveau parcours nettement démarqué du passé. Cette vision se manifestera plus tard dans l'introduction de son livre *Le Prophète* et dans la présentation du personnage d'«al-Moustafa», l'élue bien-aimé, comme «une aube pour lui-même¹». La production littéraire de Gibran se divise en deux étapes principales: la première, où il s'exprime en arabe: c'est l'étape de la révolte mais qui renferme en même temps les germes de spiritualité qui marqueront la deuxième étape, celle où il s'exprime en anglais. Le premier livre représentatif de cette étape est *Le Fou*. Séduit par l'absolu, l'inconnu et la métaphysique, Gibran adopte une approche méditative. Il s'y présente sous deux visages: l'un anxieux, orageux, l'autre spirituel et serein. On constate cependant que ces deux visages sont, à l'instar des deux faces de Janus, deux visages pour un seul être qui se complètent dans leur contradiction.

Nous aborderons, au-delà de la valeur littéraire et artistique de l'œuvre de Gibran, un certain nombre de questions, plus particulièrement la religion, la femme et la langue. Il est un fait que Gibran a exprimé sa révolte, notamment dans ses

premières œuvres, parmi lesquelles *Les Nymphes des prairies*, *Les Ames rebelles*, *Les Ailes brisées*, *Les Tempêtes*. Cependant, si cette révolte peut sembler utopique et idéaliste lorsqu'elle se penche sur les phénomènes sociaux en négligeant leurs origines profondes, elle triomphe sur les questions concernant l'être humain. Il s'y oppose aux diverses formes de despotisme, réproouve les inégalités sociales et condamne les malheurs qui rongent sa société².

Gibran manifeste son refus à l'égard des systèmes politiques et intellectuels qui prévalent durant une époque située entre la fin de la deuxième moitié du XIX^{ème} et le début du XX^{ème} siècle, laquelle correspond à la fin de la domination ottomane. Il critique l'instrumentalisation de la religion: «Ô Jésus, ils ont élevé pour la gloire de leur nom des églises et des temples qu'ils ont recouverts de soie tissée et d'or fondu, et ils ont laissé les corps de tes élus miséreux, nus dans les rues glaciales³». Il réproouve «l'injustice de moines qui transforment l'enseignement du Nazaréen en épées avec lesquelles ils tranchent les cous et lacèrent de leur lame effilée les corps des malheureux et des faibles⁴».

Il va un pas plus loin pour évoquer la cupidité des clercs, leur hégémonie et leur autoritarisme. Nous le constatons dans plusieurs récits, telle l'histoire de *Youhanna le fou* et celle de *Khalil l'hérétique*. Dans la première, il parle de moines ressemblant à «des corbeaux affamés dans des cages étroites, qui tremblent de rage [...] en attendant le signal de leur chef pour déchiqueter Youhanna et l'anéantir⁵». Il décrit ces moines et raconte comment, par la brutalité de leurs gifles et de leurs coups de pieds, ils ont épuisé le corps de Youhanna, révélant par là leurs tendances sadiques avérées. Celles-ci se dévoileront à leur plus haut degré dans l'histoire de *Khalil l'hérétique* qui raconte de quelle manière se comporte le supérieur du couvent: «Après m'avoir blâmé durement en présence des moines ravis, il me condamna au fouet: je fus fouetté avec une cravache. Puis il ordonna de m'enfermer pendant un mois et les moines me conduisirent en s'esclaffant de joie dans une cellule sombre et humide» Ailleurs, il dit: «Les moines m'attrapèrent

1 *Le Prophète, Œuvres complètes* de Gibran Khalil Gibran, Librairie Sader, Beyrouth, 1981, p. 3.

2 Youmna Elid, *L'aspect social dans la littérature romantique au Liban entre les deux guerres mondiales*, Dar al-Farabi, Beyrouth, 1979, pp. 11–63.

3 *Les Nymphes des prairies, Œuvres complètes*, p. 37. Cette citation de Gibran, ainsi que la plupart des autres, ont été traduites par Paul Henri in *Khalil Gibran, artiste et visionnaire*, direction scientifique: Issa Makhoul, Institut du Monde Arabe, Flammarion, Paris 1998.

4 *Les Ames rebelles, Œuvres complètes*, p. 29.

5 *Les Nymphes des prairies, Œuvres complètes*, p. 33.

alors et me traînèrent brutalement jusqu'à l'extérieur du couvent, puis ils revinrent en riant⁶».

Dans *Khalil l'hérétique*, Gibran exprime également sa révolte contre le féodalisme politique personnifié par le « Cheikh Abbas » et contre la féodalité cléricale, ce pourquoi il rapporte que ce dernier, à la fois gouverneur et émir, aimait les moines du couvent et protégeait leurs traditions et leurs enseignements dès lors qu'ils contribuaient à tuer la connaissance et à ancrer la soumission dans les âmes de ceux qui cultivaient ses terres et ses vignes.

C'est par ce ton de colère et de révolte que Gibran illustre l'immense décalage entre les enseignements du Christ et ceux qui prêchent ces mêmes enseignements. Il met en évidence le lien entre pouvoir civil et pouvoir religieux et réprouve le système féodal ainsi que l'inégalité et l'iniquité. Ce système s'étant exacerbé avec la première guerre mondiale, la situation de pauvreté et de famine s'est aggravée et l'émigration intensifiée. Par le biais de sa critique des pouvoirs civil et religieux, Gibran stigmatise également le confessionnalisme qui a entravé le développement des structures sociales. Il montre comment la classe dominante exploite les lois afin de servir ses propres intérêts et d'atteindre ses objectifs après avoir semé les graines de la discorde entre les fils d'une même nation appartenant à des communautés différentes.

Dès le début du XX^{ème} siècle, Gibran prend conscience du dilemme confessionnel propre au Liban et étudie les conflits sanglants de 1845 et 1860. Il comprend que l'avenir du pays dépendra des moyens utilisés par les Libanais pour faire face aux défis et résoudre ce problème crucial. Il a également compris que le fait de s'en détourner ne pourra se traduire que par d'autres guerres civiles, d'autres rivalités et, partant, davantage de divisions et de destructions. Gibran observait sa société de loin, au regard des grandes transformations subies par l'Occident, plus précisément la société américaine, et des idées inspirées par le siècle des Lumières et la Révolution française.

Dans ce contexte, Gibran a développé ses idées relatives à la religion et a pu forger sa propre vision à ce sujet. Dans *Le Prophète*, l'Elu évoque l'amour, le mariage, les enfants, le travail, la liberté, la souffrance... Lorsqu'un vieux prêtre l'interroge sur la religion, il répond : « Ai-je donc parlé aujourd'hui d'autre chose que de religion ? La religion n'est-elle pas tout ce que la vie comporte d'actions et de réflexions ?⁷ » Ici, la religion est conçue comme

élévation et liberté, non comme injustice et soumission. Elle est conçue comme mouvement et respect de l'autre, non comme justification de l'injustice et rejet du prochain.

Avec un souffle évangélique, Gibran s'exprime dans *Le Prophète* sur le sens de l'amour : « Que signifie travailler avec amour ? C'est tisser un habit avec des fils tirés de ton cœur, comme si cet habit devait être porté par ton bien-aimé. C'est construire une maison avec affection, comme si ton bien-aimé devait l'habiter. C'est semer des graines avec tendresse et moissonner la récolte avec joie, comme si ton bien-aimé devait en savourer les fruits⁸ ». Cette vision de l'amour diffère de celle connue de la littérature arabe dans la mesure où elle s'inspire des enseignements du Christ et les sublime jusqu'à l'essence du mysticisme. On comprend dès lors la position adoptée par Gibran à l'égard du Christ. Dans la plupart de ses œuvres, Gibran se montre intéressé par la personnalité du Christ, notamment dans *Jésus fils de l'Homme*. Le Christ de Gibran dépasse la conception ecclésiale. Selon cette même logique, on peut également comprendre l'aspiration de Gibran à l'unité des religions. Pour la réalisation de cette unité, la religion doit être, selon lui, ouverte et dépasser les frontières des croyances. Comme l'un des réformateurs les plus significatifs de la *Nahda*, Gibran avait sa propre conception de l'homme et de sa relation avec l'Univers. Cette conception se reflète clairement dans un texte intitulé « Dieu », dans son livre *Le Fou* où la folie est vue comme une tempête dévastatrice supposant l'annonce d'une nouvelle construction. Le personnage du fou est omniprésent dans les livres de Gibran et revêt une grande importance dans sa réflexion. Pour lui, le fou est synonyme de celui qui détruit les valeurs et les traditions périmées reçues en héritage, indifférent aux conséquences de ses positions radicales. Il est celui qui ose dire la vérité⁹.

La révolte de Gibran ne s'est pas limitée à cet aspect. Il aborde également la question de la femme. Dans certains de ses livres, elle apparaît dans une situation de vulnérabilité et d'humiliation où elle se retrouve marginalisée, soumise et désapprouvée. La femme, dans l'œuvre littéraire de Gibran, est représentée sous les traits d'une personne malheureuse, pécheresse, mariée à un homme qu'elle n'aime pas, attaquée dans son être, à la fois victime des coutumes et rebelle à ces coutumes. Dans *Les Ailes brisées*, comme Job dans la Bible, Salma lève les yeux vers le ciel et demande en criant : « Seigneur, qu'a donc fait la femme pour mériter Ton courroux ? Quels péchés a-t-elle commis pour que Ta colère la poursuive

6 *Les Ames rebelles, Œuvres complètes*, p.56.

7 *Le Prophète, Œuvres complètes*, p. 57.

8 *Ibid.*, pp. 20–21.

9 *Adonis, Le fixe et le mouvant, Le choc de la modernité*, Dar Al-Saki, 7^e éd., Beyrouth, 1994, p. 155.

jusqu'à la fin des temps?¹⁰» Concernant la relation de la femme avec l'homme, Gibran considère que «La civilisation contemporaine a permis à la femme de développer un tant soit peu ses facultés, mais qu'elle a aggravé ses souffrances en hypertrophiant les convoitises de l'homme¹¹».

Dans le récit intitulé «Martha al-Baniyya», paru dans *Les Nymphes des prairies*, Gibran raconte l'histoire de cette fille nommée Martha, trompée par un homme riche puis abandonnée et devenue la proie du «péché», de l'humiliation et de la douleur. Gibran défend la femme, même dans sa chute. Le regard qu'il porte sur elle ressemble à celui du Christ vis-à-vis de la femme pécheresse des Évangiles. «Tu es opprimée, Martha, écrit Gibran, et ton oppresseur est le fils des palais, détenteur d'une grande fortune et d'une âme mesquine... Tu es une fleur écrasée sous les pas de l'animal que tout homme cache en lui¹²». Puis, après avoir décrit en détail la souffrance de la femme et tout ce qu'elle subit, il parle de son cœur et dit : «Le cœur de la femme ne change pas avec le temps et ne se transforme point avec les saisons. Le cœur de la femme saigne longuement, mais il ne meurt pas¹³».

Cette vision de la femme propre à Gibran est indissociable de sa vision de la société dans son ensemble. Quand il décrit l'oppression dont la femme est victime, il souligne le regard de dédain porté sur elle, le despotisme et la soumission dont elle est l'objet, il considère sa situation dans le cadre de la société tout entière. Et lorsqu'il appelle de ses vœux sa libération de l'asservissement, c'est aussi un appel à la libération de l'être humain. Gibran relie la condition de la femme à celle de la Nation et se demande : «La femme faible n'est-elle pas le symbole de la Nation malheureuse ? La femme qui souffre, tiraillée qu'elle est entre les penchants de son âme et les contraintes de son corps, n'est-elle pas semblable à la Nation souffrante écartelée entre ses dirigeants et ses clercs ?¹⁴»

La réflexion de Gibran sur la femme rejoint celle du penseur Qassem Amin à la fin du XIX^{ème} siècle, dans *La Libération de la femme* et *La Femme nouvelle*. On la retrouve également dans la pensée d'Averroès plus de huit siècles auparavant. Gibran lie la situation de la femme à la décadence de la société, considérant son émancipation et sa libération comme une condition nécessaire à la libération et à l'évolution de la Nation et pense que le projet de renaissance doit être global et intégral.

10 *Les Ailes brisées, Œuvres complètes*, p. 38.

11 *Ibid.* p. 41.

12 *Les Nymphes des prairies, Œuvres complètes*, p. 23.

13 *Les Ailes brisées, Œuvres complètes*, p. 35.

14 *Ibid.* p. 44.

L'analyse que fait Gibran de la lutte entre courants religieux et laïques n'étudie pas les résultats des mutations sociales dans l'histoire moderne dont certains aspects demeurent d'actualité. Toutefois, sa position par rapport aux thèmes que nous avons mentionnés est toujours claire et ferme. Elle est une défense de la justice, de la liberté et de la science contre l'asservissement, l'esclavage et la superstition.

Le troisième point auquel s'est intéressé Gibran est la langue. Il a eu conscience de l'importance du rôle joué par la langue dans les sociétés arabes et a constaté que ce rôle ne pouvait être compris indépendamment de l'évaluation de la réalité culturelle et sociale dans son ensemble. Il exprime son point de vue à ce sujet dans son article «L'avenir de la langue arabe» publié dans la revue égyptienne *Al Hilal* en 1929. Il considère, en premier lieu, que l'avenir de la langue arabe dépendra de la créativité intellectuelle et qu'elle n'en aura aucun si elle ne parvient pas à assimiler et contenir l'impact de la civilisation européenne, si elle ne réussit pas à en sélectionner les aspects compatibles avec sa propre constitution. Dans ce texte, Gibran fait une allusion évidente à la nature de la relation entre Orient et Occident et aux positions à adopter dans le dialogue avec l'Autre sur la base d'une interactivité qui va au-delà de la simple réaction.

En ce qui concerne la relation entre la langue arabe littéraire et les différents parlers – et la possibilité de les unifier! –, Gibran considère que les dialectes sont la source de ce que nous appelons l'arabe littéraire. Il voit que le grand poète est celui qui est capable de régénérer la langue en tant que modérateur entre la force créatrice et l'homme. La langue italienne moderne en offre un exemple, simple dialecte du Moyen Âge dont Dante et d'autres grands poètes ont fait la langue littéraire de l'Italie. Gibran a su évaluer les dimensions de la relation entre l'écrivain et la langue. Il a voulu dire les choses d'une manière nouvelle et différente et s'en est ouvert à Mary Haskell en ces termes : «Je devais trouver de nouvelles formes pour les nouvelles idées», preuve qu'il était bien conscient du projet de changement à l'œuvre dans la langue et la littérature arabes.

Il convient aujourd'hui de revenir sur l'expérience initiée par Gibran et les autres pionniers de la renaissance arabe en général, une expérience qui demeure vivante et qui, par ses idées et ses perspectives novatrices, pourrait, à l'ère de l'extrémisme et de l'obscurantisme qui règnent actuellement dans le monde arabe, constituer une éventuelle réponse à des phénomènes tels que l'autoritarisme et la répression, la montée de l'illettrisme et du chômage, le fanatisme religieux, le regard arriéré porté sur la femme, la restriction des espaces de liberté et les interminables guerres civiles. Cette régression généralisée, fruit d'événements internes et externes, reflète un moment de décadence sans précédent.



Elizabeth Claire Saylor

Gender Politics in the Early Nahḍa Fiction of Kahlil Gibran (1906–1912)

Women, marriage, and family were among the most prominent topics discussed in Egypt, the Levant, and the diaspora during the Arabic literary awakening or the *nahḍa*, of the late 19th and early 20th centuries.¹ Between 1906

1 The earliest debates about “the woman question” took place in Ottoman-controlled Greater Syria where, as early as the 1840s, women’s issues and rights were discussed in privately published journals and newspapers. One of the first developed arguments for women’s education and emancipation is found in an article by Buṭrus al-Bustānī entitled *Khiṭāb fī ta’līm al-nisā’* (“A discourse on the education of women”), published in 1849. Discussions on the topic were also featured in Salīm al-Bustānī’s newspaper *al-Jinān* (*The Gardens*) (1870) and Khalīl Sarkīs’ *Lisān al-Ḥāl* (*The Language of the Times*) (1877), whose founder encouraged women to contribute their own writings to the paper. In his *Murshid al-amīn li’l-banāt wa-lbanīn* (“Honest Guide for the Education of Girls and Boys”) (1873), Rāfi’ Rafī’ al-Ṭaḥṭawī defended women’s education. Later, Qāsim Amīn published *Tahrīr al-Mar’a* (*The Liberation of Women*) (1899) and *al-Mar’a al-jadīda* (*The New Woman*) (1900). Amīn is often credited as the “father of Arab feminism,” despite the fact that women intellectuals such as ‘Ā’isha Taymūr and Zaynab Fawwāz were exchanging views on gender and society as early as the 1880s, a fact that complicates the dominant narrative crediting

and 1912, Kahlil Gibran published groundbreaking works of Arabic literature, using the emerging form of romantic and social realist fiction as a platform for disseminating his critical views on gender oppression. A passionate advocate for women’s rights, Gibran wrote extensively and with conviction about harmful social customs and the injustices faced by women in Mount Lebanon and the “East.” This paper compares some key examples of Gibran’s early prose fiction to the novels of one of his lesser-known female contemporaries, ‘Afifa Karam (1883–1924) in an effort to broaden our understanding of gender politics during the Arab *nahḍa*.

Gender Politics During the *Nahḍa*

When Khalil Gibran published his first collection of Arabic short stories, *‘Arā’is al-murūj* (*Nymphs of the Valley*) in 1906, Arab writers and intellectuals in Egypt, Greater Syria, and the wider *mahjar* were deeply engaged in literary and journalistic pursuits. Writers such as al-Ṭaḥṭawī, Buṭrus and Salīm al-Bustānī, Khalīl al-Khūrī, ‘Ā’isha Taymūr, Zaynab Fawwāz, Qāsim Amīn, and others, debated the positive and negative consequences of Western influence on the Arab world. In this context, writings on women and gender became the subject of an evolving debate in the international Arab press, where “modern” ideas about practices of childrearing, housekeeping, and marriage became a hot topic.

Often, emerging constructions of gender and womanhood were placed within a wider discourse of social reform that accompanied nationalist and anti-imperialist struggles. *Nahḍa* intellectuals began to consider their societies in relation to those of Western nations, which some perceived as more “advanced” or “civilized” than their own. One important voice in this context is that of Qāsim Amīn, author of *Tahrīr al-Mar’a* (*The Liberation of Women*) (1899) and *al-Mar’a al-jadīda* (*The New Woman*) (1900). Amīn, who is often credited as the “father of Arab feminism,” believed that there

Amīn with initiating public discussions about women’s emancipation. During the 1890s, there was a marked upsurge in literary and journalistic production by Arab women that was instrumental in solidifying a tradition of Arab women’s writing. While writings on “the woman question,” or, *qaḍiyat al-mar’a*, by male intellectuals received the bulk of public attention, women writers were actively discussing gender issues in their published articles, speeches, novels, and short stories. In journalistic, biographical, and literary works, pioneering Arab women writers discussed the importance of education for women and girls and the changing roles of women in home and society.

was a direct correlation between woman and nation.² Without an education, a woman cannot adequately carry out her role in society or in the family. By educating Egyptian women, he believed, life in the domestic sphere would improve, which would, in turn, contribute to the progress of the nation as a whole. Gibran reveals a similar outlook in his novella *al-Ajnihā almutakassira* (*Broken Wings*), when he says "...a woman is to a nation as oil is to a lamp. Will not the light be dim if the oil in the lamp is low?" (254)

As this quote demonstrates, writings by men on women and gender during the *nahḍa* shows that their support of women was often more symbolic than genuine, as they constructed women as metaphors for the nation itself.³ The only role women were actually expected to play was that of wife and mother.

Gender Dynamics in Gibran's Early Arabic Fiction:

As immigrants living in the liberal environment of the United States, Kahlil Gibran and other *mahjar* writers were on the forefront of literary, social, and cultural debates during the *nahḍa*. Perhaps due to the freedom of self-expression that living outside of the Arab world permitted, *mahjar* writers composed some of the very first fictional works that tackled taboo social issues head on, including child marriages, female infanticide, honor killings, and the supposition of female barrenness.

In Kahlil Gibran's early works of Arabic fiction, he joined this *nahḍa* gender debate. *'Arā'is al-Murūj* (*Nymphs of the Valley*) (1906),⁴ *al-Arwāḥ al-Mutamarrida* (*Rebellious Spirits*) (1908),⁵ and *al-Ajnihā al-Mutakassira* (*Broken Wings*) (1912)⁶ are groundbreaking works of Arabic literature that tackle the patriarchal oppression of women, critiqued the practice of arranged marriages, and decried the hypocrisy of organized religion in upholding gender oppression. Ultimately, Gibran brought to life brand new models of womanhood, which must have shocked his readers. A rebel himself, Gibran portrayed women characters who revolted against traditional gender norms

2 Amin, *Tahrīr al-Mar'ā*, 9.

3 Baron, *The Women's Awakening in Egypt*, 61–63; Badran and Cooke, *Opening the Gates*, XVII.

4 Khalīl Jibrān, *'Arā'is al-murūj* (Beirut: s.n., 1906).

5 Khalīl Jibrān, *al-Arwāḥ al-mutamarrida* (Beirut, Cairo: Dār al-Fikr lil-Ṭibā'a wa-al-Nashr wa-al-Tawzī', 1908).

6 Khalīl Jibrān, *al-Ajnihā al-mutakassira* (Cairo: Matba'at al-Hilāl, 1912).

and made bold choices, refusing to succumb to society's expectations of them.

I. CRYING OUT FOR INJUSTICE: Gibran's Nymphs 'Arā'is al-murūj

I begin with a story from Kahlil Gibran's inaugural collection, *'Arā'is al-murūj* (*Nymphs of the Valley*).⁷ Published in New York in 1906, "Marta al-Baniyya/Martha of Ban" tells the tale of a peasant girl who is seduced and betrayed by a Christian urbanite. Enticed by promises of love and a better life, Marta follows him to Beirut, but soon finds herself abandoned, disgraced, and pregnant with his child. To support herself and her son, Marta is forced into a life of prostitution and later dies a miserable and shameful death.

This story represents Gibran's first major critique of women's oppression in patriarchal society. While it surely maintains his stance as a progressive social reformer, there are some aspects of the text that ought to be further examined. For example, Marta's ability to live a happy and honorable life is entirely dependent on the quality of her relationships with men. Furthermore, the voice of the female protagonist is utterly subsumed by the male perspective. Marta is virtually speechless throughout the story, which underscores her portrayal as a powerless woman. Ultimately, by focusing solely on his female protagonist's tragic fate and denying her narrative space and agency, Gibran offers little hope for women to escape their own subjugation. Rather, the male narrator – and, by extension, the male author – emerges as the righteous social reformer, a romantic hero awakening his countrymen to the injustices women face in Levantine society. In a final expression of paternalistic intervention, in Gibran's

"Marta al-Baniyya," after the priests have refused to lay Marta to rest in consecrated ground, the narrator himself takes action by burying her in an unmarked grave in the countryside.

II. REJECTION/REBELLION: Gibran's Rebellious Spirits (1908)

In Gibran's second collection, *al-Arwāḥ al-mutamarrida* (*Rebellious Spirits*, 1908), the author sharpens his gender critique, portraying women characters who unequivocally reject the socially and religiously sanctioned

7 Kahlil Gibran, "Martā al-Bāniyya," in *'Arā'is al-murūj* (Beirut: s.n., 1906), 21–36.

roles of wife and mother. Gibran's women characters take bold action, choosing self-determination over a life of "imprisonment" within a miserable, forced marriage.

In "Warda al-Hānī," Warda leaves her wealthy, middle-aged husband for a young, penniless poet-philosopher. Gibran defends Warda's choice of true love over an unhappy but religiously sanctioned union. However, in the end, the woman pays the price for this action, while the male character is exonerated. In her words: "People will say to you that Warda al-Hani is a treacherous woman (*imra'a khā'ina*)"⁸ and "a shameless whore (*zāniya 'āhira*) who has defiled the holy crown of marriage."⁹ Intentionally or not, by using the language of women's purity and impurity, and repeatedly evoking the figure of the prostitute, Gibran ends up reifying the culture of female shame (*'ār*).

A similar gender dynamic emerges in Gibran's story "Maḍja' al-arūs" ("The Bridal Bed"). Persuaded by false rumors of her true love Salim's infidelity, Layla decides to marry an older man whom she does not love. But on her wedding night, she confesses her mistake, and begs him to run away with her. Salim refuses, saying: "...Go back to your groom and be a faithful wife [...] or else, I'll show everyone your shame!" (*kūnī la-hu zawja amīna [...] wa-arayta-hum 'āra-ki*).¹⁰ Overcome with emotion, Layla stabs her beloved in the heart, killing him, and then herself, in the presence of all the wedding guests. Once again, the female protagonist is found guilty, while the male figure is portrayed as the noble victim of her rash actions.

Reexamining Gender Dynamics in the *Nahḍa*: A Woman's Perspective

While writings on "the woman question," or, *qaḍiyat al-mar'ā*, by male intellectuals like Qāsim Amīn and Kahlil Gibran certainly received more public attention, women also discussed gender issues in the articles, speeches, novels, and short stories they published during the *nahḍa*. In fact, women intellectuals such as 'Ā'isha Taymūr and Zaynab Fawwāz were publishing their views on gender and society as early as the 1880s, which complicates the dominant narrative that credits Amīn with initiating public discussions about women's emancipation.¹¹

8 Gibran, "Warda al-Hānī," 39.

9 Ibid.

10 Gibran, "Warda al-Hānī," 39.

11 'Ā'isha al-Taymuriyya, *Mir'āt al-ta'ammul fī-'l-umūr* (al-Qāhirah: Multaqā al-marāh

Despite the lack of solid evidence to substantiate this claim, I argue that Karam's fiction was written in dialogue with that of Gibran. After all, 'Afifa Karam and Kahlil Gibran were direct contemporaries. Both writers were born into Maronite Christian families in Mount Lebanon in 1883 and immigrated to the United States within two years of one another.¹² The textual parallels are striking. They also exhibit a similar moral code in their critique of patriarchy and the complicity of the church in upholding gender oppression. Despite these similarities, there are notable differences between these writers' works that highlight two distinct approaches to "*qaḍiyat al-mar'ā*," or "the woman question" during the *nahḍa*.

I will begin with a comparison of Gibran's "Marta al-Baniyya" and Karam's *Fatima al-Badawiyya*. In addition to their similar titles, the two texts follow the same basic plotline: a naïve young girl is seduced by an older man and eventually abandoned with his child. In *Fatima al-Badawiyya*, however – Karam's 300-page response to Gibran's 15-page story – the author offers an entirely different outcome for the same basic scenario. Unlike Marta's sordid degradation and death, Fatima's life does not end when she is impregnated and abandoned. Instead, Karam presents her readers with a radical solution: the possibility of women's agency.¹² Fatima forms a life-sustaining relationship with a wealthy American woman, Alice, who finds her wandering the streets of New York cradling her infant child. Eventually, through their reciprocal exchange of life stories, Alice assumes the responsibilities neglected by Fatima's husband, and provides security and support for Fatima and her son. Most significantly, Karam's two principal protagonists – both women – narrate their own life stories to one another, *sharing* the narrative space. This egalitarian narrative strategy allows her

wa-al-dhākira, 2002); 'Ā'isha al-Taymuriyya, *Natā'ij al-aḥwāl fī-'l-aqwāl wa-'l-a'fāl*; Fawwāz, *Husn al-'awāqib*; Zaynab Fawwāz, *al-Durr al-manthūr fī ṭabaqāt rabbāt al-khudūr* (Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1999).¹² When Kahlil Gibran first arrived in the United States from Bsharri in Mount Lebanon, in 1895, along with his mother and sisters, they settled in the South End neighborhood of Boston, Massachusetts. When 'Afifa Karam arrived two years later, in 1897, with her husband, mother, and younger sister, the family made Shreveport, Louisiana their home. While Gibran would return to Lebanon for schooling, eventually taking up residence in New York City, Karam would never see her beloved Mount Lebanon again. Aside from brief stays in New York City as a journalist for the newspaper *al-Hoda*, Karam resided in Shreveport, Louisiana until her untimely death in 1924 at the age of 41.

12 For an extended discussion of this point see, Elizabeth C. Saylor, "Subversive Sisterhood: Gender, Hybridity, and Transnationalism in 'Afifa Karam's *Fāṭima al-Badawiyya* (1909)." *Journal of Middle East Women's Studies* 15, no. 1 (March 2019), 3–23.

women characters to voice their opinions and perspectives, in sharp contrast to the omniscient narrative male voice in Gibran's works.

In 1909, Karam began writing her final novel, *Ghādat 'Amshīt* (*The Girl from Amshit*),¹³ which is Karam's passionate personal protest against the arranged marriages of young girls, or "*zawaj al-tufula*." There are remarkable parallels between Gibran's "*Maḍja' al-'arūs*" and Karam's *Ghādat 'Amshīt*. In both, a young woman is forced to choose between her young sweetheart and a rich, older man who has the support of her family. Despite the parallels, Karam offers readers an entirely different outcome to the familiar plot, as well as a more clearly articulated condemnation of child marriage.

In contrast to Gibran, Karam portrays the practice of child marriage in vivid and realistic detail, from the perspective of a bewildered, inexperienced, and very young virgin. Like her heroine, Karam was only fourteen when she was married to her husband of 26.¹⁴ In the novel, Karam explicitly asserts her personal authority on the topic, interrupting the story to speak directly to the reader about her own experience as a child bride, which gives her authority to discuss this issue.¹⁵

Throughout the first half of the novel, the reader suffers alongside Farida as she endures repeated incidents of silencing, humiliation, and emotional and physical abuse by the men in her life. But mid-way through, Farida undergoes a significant transformation. In a chapter entitled "The First Step to Autonomy," ("*al-Khuṭwa al-ūlā ilā al-istiqlāl*"), after enduring

13 'Afifa Karam, *Ghādat 'Amshīt* (New York: al-Hoda Press, 1910)

14 Karam Ḥannā Ṣāliḥ Karam (1872–1945), known to his American relatives by the Anglicized version of his name, John Karam or simply K. John, was a native of 'Amshīt who immigrated to America at the age of twenty. Driven by an entrepreneurial spirit, John Karam settled in the southern state of Louisiana where he established himself as a businessman and landowner. After earning enough money to get married, he returned to his birthplace in search of a bride. There, he was introduced to one of his cousins, 'Afifa, who was thirteen years old at the time. Following their engagement and wedding, John Karam decided to return to Louisiana and the *mahjar*, where financial success awaited him, rather than to remain in Lebanon, where economic circumstances were unpredictable. For more, see Nicoletta Karam, "Kahlil Gibran's 'Pen Bond': Modernism and the Manhattan Renaissance of Arab-American Literature" (Ph.D., Brandeis University, 2005) 237; Badawi, *Afifa Karam*, 35–6; *Al-Hudā* 48 no. 214 (November 8, 1945).

15 At one point in the novel, Karam addresses the reader directly, voicing her opinion on the events of the story, saying "This depiction of [Farida's] soul comes from the quill of the author of this book, who herself grown accustomed to oppression and who, therefore, can explain it well." Karam, *Ghādat 'Amshīt*, 92.

six torturous years of marriage to Ḥabīb and surviving a traumatic, near-fatal beating, Farida gives her husband an ultimatum. Either he will allow her to live in his house "as a sister," or else she will live out the rest of her days in a convent.¹⁶ "When you bought my body," she tells him "...you bought it without my soul!!!"¹⁷ "As for now, I am taking my body back from you. It is mine and mine alone."¹⁸

By refusing the accepted wifely duty of physical intimacy with her husband, Farida bravely declares that her body is no longer the site of patriarchal control. Unlike Warda al-Hani or Layla, Farida has the strength of character to enforce her will on her husband, without resorting to violence, abandonment, or death.

III. HOPELESS RESIGNATION: *Gibran's Broken Wings* (1912)

In 1912, Gibran publishes his novella, *al-Ajniḥa al-mutakassira* (*Broken Wings*), which – like Karam's *Ghādat 'Amshīt* – is a drawn-out critique of the patriarchal practice of arranged marriages and the hypocrisy of the church in Mount Lebanon. In *Broken Wings*, Gibran tells the story of Selma Karamy who is married off against her will to the nephew of the

Bishop, in spite of her love for the narrator, who seems to be Gibran himself. Throughout the tale, Gibran makes it clear that *al-Ajniḥa al-mutakassira* is a national allegory, and that Selma, with her broken wings, is a symbol for a suffering Lebanon. As Gibran writes, "Don't you think that the weak woman is a symbol of the nation... oppressed by priests and rulers?" (254)

At a certain point in Gibran's *Broken Wings*, the narrator asks Selma to run away with him, to escape "this country and... its slavery and ignorance for another country far away ... across the oceans." (271) Selma responds, saying:

"I am not worthy of a new life of love and peace; I am not strong enough for life's pleasure and sweetness, because a bird with broken wings cannot fly in the spacious sky." (272)

This scene bears striking similarities to one that takes place in Karam's third novel, *Ghādat 'Amshīt*, published two years earlier. In the novel, after

16 Ibid., 209–10.

17 Ibid., 210.

18 Ibid., 211.

six torturous years of marriage to Ḥabīb, Farīda's childhood sweetheart Farīd returns to Lebanon after living for several years in the United States. There, in the US, we learn that he had become a liberal reformer, a nationalist, and a defender of women's rights. In a scene that is rich with transgression of normative gender boundaries, one day, as Farīda works at her embroidery, an unknown Muslim woman named "Khadija" comes to visit. When she removes her *niqāb*, she reveals "herself" as none other than Farīd, who dressed as a woman in order to gain access to the women's quarters. When he tries to persuade Farīda to run away with him to America, surprisingly, she refuses. Furious at her rejection, Farīd accuses Farīda of being "weak" and "oppressed," while simultaneously professing his desire to "help" her and to "release [her] from the captivity of slavery."ⁱ Clearly, even "liberal" Farīd sees her as his property. I want you to be "mine alone," he says.ⁱⁱ As the narrator notes, "all he could see was himself."ⁱⁱⁱ In a pivotal and dramatic speech, Farīda calls out his hypocrisy and self-interest, saying:

You men call women "weak" in spite of the fact that you are the cause of their weakness. If you want us to be on equal footing, then why don't you give women all of their rights? Tell me the truth, Farīd, if I were to run away with you now, could you guarantee that society would not direct all of its anger at me alone...and not both of us equally? As a man, you can drag a woman into anything, but you are incapable of getting her out of it.^{iv}

In hypocritical contrast to his avowed ideological campaign against patriarchal traditions, Farīd reveals his entitled, male-centered view. Even dressed in women's clothing, Farīd is unable to imagine matters from a woman's perspective. Like Gibran's portrayal of Warda al-Hāni, who leaves her husband and moves in with a young lover, Farīd betrays his ignorance of the female experience in a patriarchal society by assuming that Farīda can function with the ease and autonomy of a man.

The Limits of Liberal Reform

The revolutionary statement that Karam makes in her novel *Ghādat 'Amshīt*, is that both "traditional" conservatives and "modern" reformers

ⁱ Ibid., 276–77.

ⁱⁱ Ibid., 279.

ⁱⁱⁱ Ibid., 281.

^{iv} Ibid., 278.

are complicit in enforcing and perpetuating the oppression of women. By championing women's advancement only within the context of larger national struggles, reformers too often fail to dismantle the structures of patriarchal oppression, leaving women as they began, as disempowered, second-class citizens.

Conclusion

Gibran made great strides in the fight for women's rights by bringing the world's attention to gender inequality and unequal treatment of women in his native Lebanon and "the East." By denouncing women's subjugation in a patriarchal society, and portraying women characters who make bold choices and take action against the status quo and live life – or die – on their own terms, Gibran was a key figure in driving forward the gender debate during the *nahḍa*.

Nevertheless, as a man, Gibran's vision is limited to the male perspective. Rather than providing realistic solutions for women, Gibran's texts illuminate and critique larger socio-political and philosophical issues that plagued Mount Lebanon, such as the materialism and greed of the aristocratic class (*shuyūkh*) and the hypocrisy and corruption of organized religion and the Maronite clergy. In the end, women end up as puppets in melodramatic morality tales, where the male narrator and author is cast as a righteous social reformer, awakening his countrymen to the injustices women face without hope or agency.

By contrast, Karam's novels portray women who are outspoken, empowered, and self-determined, and who do so while keeping their moral foundations intact. As Karam knows well, in the real world, women cannot fully reject socially sanctioned gender roles without facing dire consequences. Therefore, she envisions for her readers a world where women have both agency and options through the radical possibility of female solidarity and self-determination. Karam's fictive world is a one in which women tell their own stories and enforce their own will without compromising personal dignity or resorting to violence. As such, Karam's work brings to life a utopian vision that was way ahead of its time, particularly when read alongside the work of her male contemporaries. Indeed, Karam's early *mahjar* fiction modeled a progressive paradigm of social interaction whereby – through mutual support, fellowship, and community – women live their own lives, pursue their own goals, and speak their truth, which, in turn, encouraged her female readers to do the same.



Meriem Boughachiche

Présence de Gibran au Maghreb

Gibran Khalil Gibran est le poète et le prosateur le plus connu, le plus lu, le plus apprécié au Maghreb et dont le succès parut balancer des gloires plus anciennes. Son œuvre est un classique car elle traverse le temps sans prendre une ride et continue encore à nous envoûter. Et en dépit de toutes les controverses, Gibran, n'est jamais rejeté dans les pays du grand Maghreb.

Le propos est donc celui de montrer la place de Gibran Khalil Gibran dans le système éducatif, le champ académique et culturel maghrébins, son impact sur la société et sa présence dans les imaginaires.

Sans prétendre à une exhaustivité rendue impossible par nos propres limites, cette lecture de la présence Gibran est celle des manuels scolaires et des travaux académiques tenant compte des entretiens effectués auprès des enseignants des cycles moyen et secondaire, des universitaires, enseignants-chercheurs, journalistes, intellectuels, étudiants, élèves, lecteurs, internautes etc.

Sur ses chefs-d'œuvre eux-mêmes, et avec tout ce qui a été déjà formulé à leurs sujets par des spécialistes, traducteurs et biographes, il semble préférable, et plus conforme au caractère d'une rencontre hommage à Gibran, d'esquisser à

grands traits sa présence dans l'enseignement et la culture livresque en indiquant quel accueil les Maghrébins et la postérité lui ont fait et quelle influence il a eue.

Au Maghreb Gibran est partout: des institutions scolaires et académiques portent son nom.¹ De même, dans les manuels d'enseignements, Gibran figure dans les notices biographiques le présentant comme le poète, l'écrivain et l'artiste libanais le plus connu.

En Tunisie, des textes de Gibran sont choisis, destinés aux écoliers dès le cycle primaire.

En Algérie, son œuvre est traduite même en langue tamazight et les lecteurs berbérophones peuvent avoir accès à plusieurs chefs-d'œuvre de sa littérature.

Dans les arts, dans les réseaux sociaux, forums, rencontres, œuvres en débats lors des manifestations, au Salon du Livre, prix des lauréats et l'on s'offre aussi ses textes en toutes circonstances.

En somme, Gibran jouit d'une souveraineté littéraire et artistique presque absolue au Maghreb depuis les années 70 (d'après les entretiens réalisés) jusqu'à nos jours mais non sans controverses.

Gibran et les vicissitudes d'un empire littéraire

Triste ou heureuse destinée posthume que celle d'un homme à facettes, d'un esprit brillant, profond, en proie à des délires de tout ordre ?

Gibran passe de l'état d'un écrivain de l'émigration chantant la nostalgie du pays à la « barbare inculture » de lycéens qui ne verront, au mieux, dans ses écrits qu'un avant-goût peu épicé d'un écrivain romantique et fervent opposant aux préceptes traditionnalistes. Sans parler des étudiants aux interprétations hâtives.

Gibran est souvent vu comme le poète lu de tous les temps ayant toutefois manqué de popularité dans les mouvements modernistes occidentaux du 20^{ème} siècle, une figure artistique obscure dans un cercle étroit d'innovateurs modernistes.

Dans un contexte arabe, Gibran est souvent cité comme la raison de la renaissance littéraire arabe et considéré comme un pionnier luttant contre l'oppression de l'église et de la domination ottomane et, dans l'esprit

1 Khalil Gibran School (KGS) est une école internationale britannique basée à Rabat au Maroc et fondée en 1986 par Fouad Lyoubi.. KGS s'adresse aux enfants de 4 à 18 ans.

transcendentaliste, celui qui a prêché l'égalité et la modération. Mais il est également l'écrivain de l'exil car le monde arabe a protesté contre son travail à cause de sa provocation le présentant comme «*l'ennemi des lois ancestrales, des liens familiaux et des traditions*».

Or, Gibran est celui aussi qui a rendu universel son fort sentiment de nationalisme arabe, ce qui lui a permis d'être largement lu et aimé. Il était préoccupé par des thèmes spirituels, presque mystiques constituant un soulagement à lire pour beaucoup.

Pour les radicaux et les conservateurs, Gibran est la figure même de la rébellion. Chez certains, il est le poète tourmenté et visionnaire, prototype de l'artiste romantique et un Prométhée d'inspiration chrétienne. D'autres le voient comme un Hugo des lettres libanais et un Nerval arabe pour le souffle romantique et syncrétisme religieux (quoique mal perçu) et aussi un Prométhée oriental.

Ce ne sont pas les seules facettes de Gibran dans les représentations : comment peut-on adorer la femme, être un ardent défenseur de ses droits et vivre des amours sans lendemain? Gibran ou l'ambiguïté du désir. Comment peut-on trouver dans la folie liberté et quiétude? Gibran et le paradoxe. Comment suivre une formation religieuse et être assoiffé de liberté? Gibran ou l'ostracisme...

À en croire la géographie littéraire des écrivains maghrébins, si divers, d'expression française ou arabe, les uns et les autres ont tous une passion Gibran ou alors des affinités gibraniennes fort étroites: Tahar Ouettar s'imprègne, dès sa plus tendre enfance, de ce philosophe et penseurs arabe, Yasmina Khadra emprunte la poétique de *Gibran* dans l'évocation des villes témoins des désordres, pour Amine Zaoui Gibran est «*un vrai mythe humain*».

Gibran Khalil Gibran continue encore à fasciner des générations d'écrivains. Al Mahdi Acherchour publie un recueil de contes philosophiques où le personnage Rassoul, qui revient dans tous les chapitres, dialogue avec *Le Prophète* (Al Mustapha, l'élus...) de Gibran à travers une intertextualité, un jeu allusif et une polyphonie bien assumée dans la narration. Il s'agit d'un défilé de types humains allant du mythomane au corrompu en passant par le tortionnaire, l'épicurien et le philanthrope évoluant dans neufs villages de la désolation et de l'oubli en Kabylie en racontant des tragédies humaines, une narration rythmée par l'allégorie et procédés scripturaux d'une esthétique postmoderne.

Gibran des manuels scolaires

Dans les manuels scolaires au Maghreb, Gibran est le poète le plus pratiqué à l'école et dont tout le monde se souvient le mieux. C'est d'abord un auteur scolaire, celui des récitation.

En effet, dans les manuels antérieurs, ceux de l'École Fondamentale, on est volontiers admiratif devant la diversité de l'œuvre Gibran. Chose qu'on ne rencontre plus dans les manuels après les deux réformes où les extraits choisis obéissent à des axes thématiques (aspect écologique, célébration du métier artisanal) travaillant toujours le sens immédiat du texte, épuré des autres dimensions en se contentant de présenter un Gibran poète de la nature et des valeurs sociales.²

Le manuel apparait ainsi comme un ensemble monolithique imposant une seule façon de voir, celle du concepteur³ car les textes proposés sont

2 يقول جبران خليل جبران: أحب الذي يشتغل بفكره فيبتعد عن التراب صورا حية جميلة نافعة أحب الذي يحول الطين إلى آنية للزيت، أحب الذي يحول من القطن قميصا ومن الصوف جبة ومن الحرير رداء ص ٢٤١.

3 مادة اللغة العربية للسنة الثالثة ٣ متوسط الجيل الثاني ٨١٠٢/٧١٠٢: مذكرة تحضير درس تحضير نص محاورة الطبيعة السنة الثالثة متوسط الجيل الثاني: المقطع التعليمي: التلوث البيئي ص ٢٢١ من الكتاب المدرسي الجديد. التعريف بالكاتب جبران خليل جبران:

«سبق وأن شاهدت الطبيعة وهي تنى وتعاني من تصرفات الإنسان الذي ظل يهدد بقاءها واستمرارها. فهي بكل مظاهرها لسان حالها يقول: أنقذوني من بطش وفكك الإنسان. عند الفجر، قبيل بزوغ الشمس من وراء الشفق، جلس في وسط الحقل أناسي الطبيعة، وبينما كنا على هذه الحالة، مر النسيم بين الأغصان متهذبا تنهدا يقيم بإيس، فسألته مستفهما: لماذا تنهد يا أيها النسيم اللطيف ؟ فأجاب: لأنني أذهب نحو المدينة مذخورا من حرارة الشمس، إلى المدينة حيث تتعلق بأذيالي الثقبة مكروبا بالأمراض، من أجل ذلك تراني حزينا.

ثم التفت نحو الأزهار قرأيتها تذرف من غيونا قطرات الندى دموعا، فسألته: لماذا البكاء، يا أيها الزهور الجميلة ؟ فرفعت واحدة منهم رأسها اللطيف وقالت: تبكي، لأن الإنسان يأتي، ويقطع أغصاننا ويذهب بها نحو المدينة، ويبيعها كالعبيد، ونحن حرائر، وإذا ما جاء النساء وذبلنا، رمى بنا إلى القفار. كيف ل تبكي ويد الإنسان القاسية سوف تفصلنا عن وطننا الحقل؟

وبعد هنيهة سمعت الجدول ينوح كاللؤلؤ، فسألته: لماذا تنوح يا أيها الجدول العذب؟ فأجاب: لأنني سائر كرها إلى المدينة حيث يخترقني الإنسان، ويستخدمني لخدمة أذرائه، كيف لا أنوح وعن قريب تصبح نقاوتي وزرا وطهاري قدرا.

ثم أصغيت، فسمعت الطيور تغني نشيدا مخرجا يحايي الندب

soumis à des contraintes institutionnelles fortes destinées à un jeune public pour être à l'abri des grosses surprises.

La littérature arabe de la Nahda constitue l'ossature du programme de Seconde. C'est, en fait, au lycée que Gibran est réellement introduit le programme (avec une pléiade d'écrivains, ceux de la Ligue de la plume). Il s'agit d'un Gibran ayant élargi le champ de la langue arabe aux antipodes du dogme classique jusqu'aux frontières du rêve.

D'autre part, systématiquement et chronologiquement intégrés aux projets (nature, humanisme et société), les textes de Gibran sont étudiés dans leur composition, structure et principes esthétiques en rapport avec les courants suivant les principes de cohérence de l'histoire littéraire et culturelle. Ainsi pour la classe de Seconde, il s'agit d'un pilier essentiel de l'enseignement.

De ce fait, les concepteurs depuis les années 70 veillent à proposer une sensibilisation à ces textes avec le souci d'une progression adaptée mettant au cœur des exigences la compréhension et l'organisation de la réflexion, bases méthodologiques exploitées de façon à ouvrir sur le commentaire, la dissertation et à développer les capacités de synthèse.

Mais en réalité les nouvelles générations après deux réformes (2003 et 2010) ne font la découverte de Gibran qu'au lycée alors que la génération de ce que l'on désigne par École fondamentale (des années 70, 80 et début 90) connaissait déjà l'auteur et ses œuvres sont à l'honneur.

Les collégiens et les lycéens de cette génération, du milieu citadin comme celui rural, se nourrissent de ces livres qui venaient des maisons d'éditions égyptiennes et libanaises, ils faisaient des lectures selon des logiques chronologiques et biographiques et Gibran était le poète de l'enfance et de la jeunesse. La bibliothèque de la maison était le deuxième lieu sacré des lectures notamment pour les filles. Et pour des générations, la célèbre correspondance Gibran-May a bien nourri des imaginaires, notamment féminins et féministes. Un avatar épistolaire qui fut et demeure le symbole d'une certaine conception de l'amour, celle platonique.

فَسَأَلْتُهَا: لِمَاذَا تَتَذَيَّبِينَ يَا ابْنَتُهَا الطُّيُورُ الْجَمِيلَةُ؟ فَأَقْتَرَبَ مِنِّي الْغُصْفُورُ
وَوَقَّفَ عَلَى طَرَفِ الْغُصْنِ وَقَالَ: سَوْفَ يَأْتِي ابْنُ آدَمَ حَامِلًا آلَهُ جَهَنَّمِيَّةً
تَفْتِكُ بِهَا فَتَكُ الْمُنْجَلُ بِالرُّزْعِ، فَتَحْنُ يُودَعُ بَعْضًا بَعْضًا؛ لِأَنَّا لَا نَذَرِي
مَنْ مِمَّا يَتَمَلَّصُ مِنَ الْقَدْرِ الْمُخْتَوِمْ، كَيْفَ لَا نَتَذَبُّ وَالْمَوْتُ يَتَّبِعُنَا أَيْنَمَا
سِرْنَا؟ طَلَعَتِ الشَّمْسُ مِنْ وَرَاءِ الْجَبَلِ، وَتَوَجَّهْتُ رُؤُوسَ الْأَشْجَارِ بِأَكَالِيلِ
دَهَبِيَّةٍ وَأَنَا أَسْأَلُ ذَاتِي: لِمَاذَا يَهْدِمُ الْإِنْسَانُ مَا تَنْبِيهِ الطَّبِيعَةُ؟
[جبران خليل جبران، دموعه وابتهامة. ص: ٦٣١]

Par ailleurs, l'on s'impatientait à attendre arriver les numéros de revues du Moyen Orient où foisonnent les rubriques littéraires ayant permis des échanges entre jeunes maghrébins et orientaux.

Mais un constat amer de nos jours avec une société désormais incapable d'inculquer à ses enfants et jeunes l'amour des belles-lettres qui nous faisaient aimer ces auteurs. D'un côté, l'intégrisme instillé aux écoliers a fait des dégâts irréparables et, de l'autre côté, une société occidentalisée où les jeunes prouvent une aversion pour la lecture en arabe.

De même, l'ère du numérique fait perdre une certaine conception et une notion du livre. Les textes en ligne n'ont pas été sans déclencher une véritable anémie dans le potentiel de lecture chez la jeunesse n'ayant plus le même rapport au livre en comparaison aux générations précédentes.

Gibran à l'Université

L'œuvre de Gibran occupe une large place au sein des licences de lettres et langue arabe à l'université. La première licence, à partir des années 1980, est appelée licence classique. Elle s'étale sur quatre années, quant à la deuxième LMD (Licence, Master, Doctorat), elle débute en 2005 d'un cursus de trois années.

À l'université, l'on assiste à une double inscription des textes de Gibran présents aussi bien au niveau des axes fondamentaux des programmes des licences qu'au niveau des contenus pédagogiques élaborés par les enseignants universitaires qui soulignent que le choix de Gibran et son époque permet d'asseoir des notions essentielles de la littérature arabe moderne comme l'étude des genres, des registres et des figures de style, textes constituant également autant d'ouvertures culturelles supplémentaires et l'observation permet, à travers les modules et les objectifs de l'enseignement, de distinguer la place des textes de Gibran comparée à celle des autres écrivains du même mouvement.

Dans ces programmes des deux licences, il revient aux enseignants, lors des comités pédagogiques d'année, de déterminer les contenus à enseigner. Ainsi, les enseignants sont libres dans leur choix des textes d'écrivains de la renaissance arabe. Ceux qui proposent les textes de Gibran sont nombreux et concentrent l'attention des étudiants sur les significations philosophiques. Dans cette perspective, ils abordent la philosophie de la condition humaine.

Ils soulignent lors des entretiens le fait que l'objectif est de « sensibiliser les étudiants à la pensée de Gibran en se référant à certains textes notamment ceux les initiant à la philosophie Gibran ».

Poète et prosateur, les étudiants le considèrent certes comme philosophe et intellectuel engagé mais ils affirment que *Le Prophète* (le plus lu et apprécié) est le récit d'initiation aux leçons de la vie qui rime avec *Le Petit Prince* de Saint-Exupéry.

Néanmoins les convictions religieuses de certains étudiants ne vont pas sans former un obstacle dans la réception de ces textes et au chapitre des jugements négatifs l'on accorde à Gibran une place moins importante, lui reprochant son manque de moralité et son rapport à la religion tandis que d'autres affirment lire Gibran pour les besoins de leurs cours soulignant l'importance et l'apport de son œuvre objet de leurs exposés notamment sur les spécificités de son écriture.

Quant aux enseignants universitaires en Lettres arabes Gibran est leur passion. C'est un ami de leur enfance et jeunesse. Et un enseignant en littérature comparée d'origine palestinienne, nous exprime, à sa façon si poétique, sa conception de l'œuvre de Gibran dont la beauté égale celle de sa terre natale Haïfa et tout se lit à travers ce jeu associatif et cette belle métaphorisation.

Dans la recherche, l'œuvre de Gibran a une place prépondérante où prédomine une approche philosophico-herméneutique. Le mysticisme de l'œuvre de Gibran est un sujet de prédilection dans les travaux universitaires comme le montre cet article «sur la ville-mystère et secrète d'Iram où Gibran nous fait entrer dans les tréfonds de la gnose dans un imaginaire soufi, expression de la recherche perpétuelle du savoir et de l'attachement spirituel à la connaissance divine.

Mais à traiter Gibran comme penseur et philosophe qui aurait habillé ses idées d'un vêtement romanesque, on se prive de la plus grande chance de le comprendre en créant des histoires et des personnages. Les textes de Gibran ne sont pas uniquement des traités sur des problèmes religieux, métaphysiques ou moraux, mais avant tout et surtout des textes poétiques et Gibran nous parle d'abord en tant que poète, romancier et artiste.

Au département de traduction et en travaux dirigés des textes de Gibran (à la densité et l'économie verbale d'un poème en prose) sont traduits de l'arabe vers l'anglais. La séance du travail dirigé se transforme en un atelier et l'expérience est très intéressante: l'approche théorique et pratique de la traduction préconisée implique une théorie du discours

4 SAHRAOUI, Abdesslem. «الرحلة إلى أرم ذات العماد المدينة المحجوبة بين جبران و نسيب عريضة» in Revue Sciences Humaines, Université Mentouri, Constantine. N° 32, vol A, décembre 2009.

et donc des questionnaires analytiques prenant en compte le contexte, le sens littéral, les principaux procédés stylistiques et les différentes interprétations de l'œuvre président à l'élaboration de la traduction.

Par ailleurs, le foisonnement des articles des revues universitaires et dans la presse confirme l'importance des écrits de Gibran dans le champ critique au Maghreb.⁵

Gibran à l'ère du numérique

Gibran est très présent dans l'imaginaire des internautes: groupes des réseaux sociaux, forums, blogs... dans les plaidoyers et les réquisitoires des journalistes et intellectuels. Mis en exergue, le texte de Gibran

5 «Y aura-t-il, parmi ces réfugiés, un Khalil Gibran ou un Édouard Saïd?», Amine Zaoui in le quotidien *Liberté*, Jeudi 01 octobre 2015.
Ou encore cet article intitulé «Gibran Khalil Gibran, l'envol du Gerfaut On n'empêche pas l'alouette de chanter!» de Merzac Bagtache et publié dans *El Watan* le 07 – 07 – 2005 dont voici un extrait: «Mon ami, tu le sais bien, on ne peut empêcher l'alouette de chanter», affirmait, avec justesse de ton, Gibran Khalil Gibran (1883-1931) dans une lettre à un de ses amis. Au regard de Mikhaïl Nouaïme (1889-1989), son compagnon de route, dans la vie comme dans la littérature, il fut un vrai apôtre de la liberté tant par ses écrits que par ses réalisations picturales. Fuyant, avec sa famille, la misère et la botte ottomane à la fin du XIX^e siècle, cet assoiffé de liberté prit la direction de Boston, pour devenir, quelques années plus tard, l'un des plus grands écrivains de langues arabe et anglaise à la fois, et un peintre d'un talent exceptionnel. Non, il n'est pas allé grossir, comme tant d'autres émigrés de la vieille Europe, les rangs de la mafia qui faisait alors main basse sur New York, Chicago et les autres villes de la côte Est des Etats-Unis d'Amérique! Certains comparatistes s'évertuent de nos jours à déclarer que Gibran n'est qu'un mélange du poète anglais William Blake (1757-1827) et du philosophe allemand Frederik Nietzsche (1844-1900). En fait, la thématique est loin d'être la même chez ces trois grands écrivains. Blake, dans ses «chansons de l'innocence», son œuvre principale, selon certains critiques littéraires, se trouve à des années-lumière des Ailes brisées de Gibran et de ses autres poèmes en prose où il est surtout question de la liberté du corps et, bien sûr, de l'esprit. En allant vivre en Amérique, Gibran ne s'est pas fait poète mystique à la manière de William Blake, mais, il prit dans sa gibecière, son propre pays, le Liban (...) Le fils de l'épicier de Boston a refusé de devenir un petit commis dans le petit étalage de son père, sa mère, par prémonition, peut-être, a compris dès le départ qu'un avenir brillant attendait son enfant. Et Gibran Khalil Gibran a su que rien ne pouvait empêcher l'alouette de chanter, à condition qu'elle fit de la patrie et de la justice sociale son chant par excellence». <https://www.djazairss.com/fr/elwatan/22729>

introduit toute l'actualité politique en Algérie comme le montre cet écrit pamphlétaire⁶.

Et pour finir, retour à un beau témoignage, celui d'un collégien de la fin des années 80 affirmant, qu'en jeune berger gardant ses troupeaux durant l'été, les livres de Gibran lui tenaient compagnie et Gibran aurait sans doute écrit: «*Souviens-toi de mon nom quand tu vois les bergers assis à l'ombre des arbres, soufflant dans leurs roseaux et remplissant le champ silencieux de mélodies apaisantes comme le faisait Apollon quand il fut exilé dans ce monde*».

Dans toutes ces représentations, appréciations et jugements Gibran est l'auteur qui a le plus joué avec les obsessions de son temps: les injustices, les tourments de l'âme et l'amour-femme, la connaissance de soi... Et c'est pour cette raison que nous lisons encore Gibran aujourd'hui. Le bon sens du *Prophète* est celui de tout homme décidé à poser sur le monde qui l'entoure un regard droit. Dans son œuvre Gibran nous invite à nous défaire de nos préjugés et à le suivre, en toute honnêteté, sur les traces de ses personnages. Le poids de la tradition, le pouvoir, les injustices, l'éternel problème de la liberté... sont encore ceux de notre époque. Quant à la question de la religion, elle reste, bien sûr, entière.

6 «*Malheur à la nation qui brandit mille et une croyances, mais qui ignore la foi. Malheur à la nation qui se vêt d'une toge point tissée de ses mains, qui se nourrit d'un pain point pétri de ces mêmes mains, et qui se grise d'un vin point tiré de ses raisins.(...)*» Gibran Khalil Gibran. Ces vers de l'immense écrivain et poète libanais résonnent à nos oreilles et nous incitent à comprendre comment les peuples sont gouvernés. On dit que le pouvoir use, comment l'appât du pouvoir fait que les peuples sont toujours dans l'attente d'une alternance apaisée. La situation actuelle que vit le pays est à un tournant qui dépasse de loin les convulsions du microcosme politicien, où, pour bon nombre d'entre eux qui font dans l'agitation, on est à se demander quelle est leur valeur ajoutée en dehors de leur capacité de nuisance et de leur poids social réel ou supposé. De ce fait, les Algériens développent une véritable allergie et une réaction de rejet d'autant que pour la plupart sentant le vent tourner, ils vont dans le sens du vent ou au contraire, ils se découvrent sur le tard une âme de démocrate impénitents ils changent d'alliance à la vitesse du son, contre le 5e mandat ensuite pour les élections, il faut savoir. Cette présidentielle est marquée une fois de plus par le folklore. Les candidats donnent une image négative du niveau du pays à telle enseigne qu'une caricature les a croqués en montrant une foule de clowns criant: «Moi aussi, moi aussi je veux me présenter». À ces intellectuels autoproclamés, il manque une vertu fondamentale l'humilité et la retenue vis-à-vis de cette Algérie profonde... » par Prof. Chems Eddine Chitour. Ecole Polytechnique Alger. <https://blogs.mediapart.fr/semcheddine/blog/070219/moi-president-de-la-2e-republique-mon-serment-lalgerie>.

Les propos d'Alexandre Najjar, son biographe, expliquent bien que: «*Si le succès de Gibran ne s'est pas démenti, si ses livres touchent un aussi vaste lectorat aussi bien en Orient qu'en Occident, c'est que l'auteur du Prophète a su nous transmettre des messages universels*».⁷

Aujourd'hui, au Maghreb, Gibran reste bien vivant pour beaucoup, son œuvre «ouverte» n'a jamais cessé d'être lue et modulée au fil du temps suivant les préoccupations profondes des générations.

Bibliographie

- *Amour et Femmes. Paroles Khalil Gibran. Calligraphies Salah Moussawy.* Paris: Bachari, 2005.
- *Amsayer. Le Prophète.* Traduction en langue berbère par Youcef Alloui. Paris: L'Harmattan, 2014.
- *Amusnaw. Le Sage.* Traduction en langue berbère par Youcef Alloui. Paris: L'Harmattan, 2016.
- *Khalil Gibran. Œuvres complètes.* Paris: Robert Laffont. Coll «Bouquins», 2006.
- ١٩٦٤ جبران خليل جبران. البدائع والطرائف. المكتبة الادبية بيروت لبنان.
- ACHERCHOUR, El-Mahdi. *Lui, Le livre.* Alger: Barzakh, 2005.
- BAGTACHE, Marzac. «Gibran khalil Gibran, l'envol du Gerfaut. On n'empêche pas l'alouette de chanter!» in *Journal El Watan*, le 07-07-2005.
- Livre d'arabe, 3^{ème} année moyenne, sous la direction de Miloud GHARMOUL. 2^{ème} édition Alger: Aurès, 2017.
- SAHRAOUI, Abdesslem. «الرحلة الى ارم ذات العماد المدينة المحجوبة بين جبران و نسيب عريضة» in *Revue Sciences Humaines*, Université Mentouri, Constantine. N° 32, vol A, décembre 2009.
- <https://eddirasa.com/>
- Zaoui, Amin. «Y aura-t-il, parmi ces réfugiés, un Khalil Gibran ou un Édouard Saïd ? » in le quotidien *Liberté*, Jeudi 01 octobre 2015.
- Chems Eddine Chitour. Professeur à l'École Polytechnique d'Alger. <https://blogs.mediapart.fr/semcheddine/blog/070219/moi-president-de-la-2e-republique-mon-serment-lalgerie>.

7 Avant-propos par Alexandre Najjar dans *Khalil Gibran. Œuvres complètes.* Paris: Robert Laffont. Coll «Bouquins», 2006.

PANEL III



TRADUIRE GIBRAN

Abdallah Naaman

Traduire Gibran

Francesco Medici

Gibran's "The Prophet" in all the Languages of the World



Abdallah Naaman

De la traduction en général et de celle du *Prophète* en particulier

«*Traduttore, traditore*», nous avertit l'expression italienne, pour signifier que le traducteur est un traître, autrement dit *traduire c'est trahir*. Nous trouvons ce jeu de mots traducteur/traître dès 1549, sous la plume de Joachim du Bellay (1522-1560) dans sa *Défense et illustration de la langue française*, onze ans après Niccolò Franco (1515-1570) qui écrit dans son ouvrage *Pistule Vulgari*: «Chers messieurs les traducteurs, si vous ne savez rien faire d'autre que de trahir les livres, allez donc tranquillement chier sans chandelle!»

Comparer le traducteur à un traître signifie que traduire d'une langue dans une autre ne saurait respecter parfaitement l'œuvre originale. C'est pourquoi les lecteurs bilingues préfèrent lire un ouvrage en version originale car ils veulent le découvrir tel qu'il a été créé par son géniteur. Il en est de même des vrais cinéphiles qui désertent les salles de cinéma qui projettent des films doublés, acceptant comme un pis aller qu'ils soient sous-titrés pour les moins cultivés. Il est bien connu que reproduire une œuvre littéraire est une gageure, une entreprise périlleuse, un défi que peu de professionnels de la traduction entreprennent avec brio, sans gêne, sans tension et sans souffrance.

Auparavant, et pour plaire et se conformer au goût et à la bienséance de chaque époque, les premiers éditeurs ont

proposé des versions revues et corrigées par des traducteurs suffisants et prétentieux, ou conscients de la supériorité de leur langue et de la primauté de leur jugement. Au XVII^e siècle, les traducteurs tentent de remettre les ouvrages grecs et latins au goût du jour, en les modifiant, les abrégant et les modernisant, en les expurgant des gros mots et des scènes obscènes, afin de ne pas trop choquer les jeunes lecteurs et les âmes prudes. Ce procédé a été fortement critiqué par les linguistes et autres érudits méticuleux qui trouvaient que ces versions traduites différaient de l'original.

À partir du XIX^e siècle, le pragmatisme l'emporta et l'on initia un vaste mouvement de traduction qui se développe encore à l'échelle mondiale, pour le grand bonheur de la population qui reste majoritairement monolingue, même à l'aube du troisième millénaire. Pour Paul Ricoeur (1913-2005), le traducteur doit faire un véritable travail de deuil et renoncer à l'idéal de la traduction parfaite: «Une bonne traduction ne peut viser qu'à une équivalence présumée, non fondée dans une identité de sens démontrable». Pour lui, la traduction est une forme d'hospitalité langagière «où le plaisir d'habiter la langue de l'autre est compensé par le plaisir de recevoir chez soi, dans sa propre demeure d'accueil, la parole de l'étranger» (*Sur la traduction*, 2004). Mieux, elle nourrit le dialogue et invite à raffermir la fraternité des peuples et la conjonction des cultures. Le traducteur doit répondre à deux injonctions contradictoires: «amener le lecteur à l'auteur» et «amener l'auteur au lecteur». Or la langue d'accueil oppose autant de résistance à l'étranger que la langue de l'étranger en oppose à la traduction.

Il n'en demeure pas moins que la traduction littéraire reste une entreprise délicate et périlleuse que seuls les érudits, parfaitement bilingues ou polyglottes, peuvent appréhender avec sérénité, à l'exemple de Jacques Berque (1910-1995) qui a consacré seize ans de sa vie à traduire *Le Coran* et «faire passer dans la langue d'arrivée [la langue française] un peu de la vibration de l'original» (je cite sa préface). Si l'amitié de l'érudit m'honore, il me plaît ici de rendre hommage à la grande modestie de celui qui fréquenta ce haut lieu de la culture arabe qui nous accueille aujourd'hui, et qui m'a confié un jour: «Je n'ai fait que tenter de fournir un essai de traduction» du Coran, sous-titre qu'il a tenu à faire figurer dans l'intitulé de son chef d'œuvre qui a connu de nombreuses éditions, continuellement revues et enrichies par lui jusqu'à sa mort.

Si la difficulté de traduire le Livre saint des musulmans est immense, cela va sans dire, il en est de même de l'interprétation de beaucoup de textes philosophiques, ésotériques et poétiques. S'agissant de la poésie, le jugement de Heinrich Heine (1797-1856) est définitif: «Traduire de la poésie, c'est comme vouloir empailer un clair de lune». Jules Renard

(1864–1910) va plus loin en lançant sa formule amusante: «Stéphane Mallarmé est intraduisible, même en français»! Dans un cas extrême, traduire un poème en le modifiant pour garder les rimes altère singulièrement l'œuvre originale. Mais si beaucoup de puristes crient au sacrilège, force est de se résoudre à l'évidence: la traduction, fût-elle une imperfection, est devenue une entreprise utile, nécessaire et même incontournable dans de nombreux domaines, quand bien même elle se pratique avec plus ou moins de bonheur et avec le succès que nous connaissons.

Un bon journaliste peut écrire sans rougir de honte: «Dans le canal de la ville de Venise, aucun bateau ne bouge, aucun pêcheur et aucune lumière». Alfred de Musset (1810–1857), qui reprend les mêmes mots, exprime la même idée mais en magicien de la poésie:

«Dans Venise la rouge
Pas un bateau qui bouge
Pas un pêcheur dans l'eau
Pas un falot.»

S'il est vrai que n'est pas poète qui veut, il faut reconnaître et regretter tout ce qui se perd dans la traduction, surtout la traduction littérale, le mot à mot, qui risque d'être de fait une mauvaise traduction malgré l'effort consenti et la fidélité promise. Il faut aussi se rendre à l'évidence: si la traduction est une tentative de recréation, l'original ne saurait être reproduit au moyen d'une traduction et dans toute traduction demeure un résidu intraduisible qu'il faut imputer à la subjectivité tant au niveau de la réception du texte qu'au niveau de sa restitution. Du reste, l'innommable existe déjà dans notre propre langue. Dès lors, comment s'étonner que la meilleure traduction possible ne soit qu'approximative?

Dans *Les Belles infidèles* (1955), la conclusion de Georges Mounin (1910–1993) est sans appel: la traduction n'est pas l'original. Selon Antoine Meillet (1866–1936), une langue est une entité où tout se tient. C'est pourquoi il est conseillé aux lecteurs bilingues ou polyglottes d'aborder les œuvres complexes dans la langue originale, tellement est difficile de rendre le texte vrai et profond. D'où la multiplication régulière des éditions des textes sacrés, comme la Bible ou le Coran. En 2006, Umberto Eco (1932–2016) pose comme postulat l'idée reçue: «Traduire c'est dire la même chose dans une autre langue» (*Dire presque la même chose. Expérience de traduction*, 2006).

En 2010, Charles Zaremba publie un essai dont le titre suffit à le résumer: *Traduire, un art de la contrainte*. Huit ans plus tard, il dirige avec

Olga Aryushkina, un ouvrage collectif plus explicite, *Propos sur l'Intraduisible* (2018). Dans sa contribution à cette publication savante, Béatrice Gonzalès-Vangell se demande fort à propos: «Peut-on traduire le mot allemand *Sehnsucht*?»

Bien que je ne sois pas germaniste, je trouve que ce substantif *Sehnsucht* est rendu en français par *vague à l'âme*, *aspiration*, *soif*, *envie*, *désir ardent*, *langueur*... Il se rapproche du portugais *saudade*, du gallois *hiraerth*, du slovaque *clivota*, du roumain *dor* et de l'afro-américain *blues*... On pourrait donc le rendre par *soif de vie*, quête individuelle d'un bonheur se heurtant à la réalité des souhaits non satisfaits, ou alors mal du pays, nostalgie d'un paradis perdu... Il en est de même de *gründlichkeit* que l'on pourrait traduire par *souci d'aller au fondamental* d'une chose ou d'une action, autrement dit *figoler*, *exécuter* avec une minutie excessive.

Néanmoins, le traducteur méticuleux reste sur sa faim, conscient qu'il est impossible de traduire fidèlement ce terme dont le sens décrit un état émotionnel intense. Bien que l'expérience humaine soit universellement la même, depuis Babel les mots que nous possédons pour nommer les choses communes et exprimer les sentiments profonds sont différents. Tout traducteur sait que passer d'une langue à une autre est moins un acte de reconstruction que de reconversion.

Il y a mieux. De nombreux textes, surtout poétiques, sont franchement intraduisibles, pour d'autres raisons insoupçonnées. Pour évoquer la mélancolie dans son poème *Chanson d'automne*, Paul Verlaine (1844–1896) fait appel aux voyelles nasales:

«Les sanglots longs
Des violons
De l'automne

Blessent mon cœur
D'une langueur
Monotone.»

Comment pouvons-nous rendre cet effet poétique dans une langue qui ne dispose pas de voyelles nasales, comme par exemple le japonais?

Nul doute que le traducteur sera toujours ballotté entre ce qui lui est propre et familier, sa langue maternelle, et ce qui lui restera étranger, quand bien même il prétend être parfaitement bilingue, car sa tâche est de servir deux maîtres ou de partager deux maîtresses jalouses, également

exigeantes, jalouses et soupçonneuses. Les caractéristiques de la structure linguistique profonde d'une langue ne sauraient être totalement communes aux autres idiomes et chacun garde ses spécificités, l'italien serait la langue la plus musicale, l'anglais la plus apte au dialogue, l'allemand la plus philosophique, le chinois la plus commerciale, l'arabe la plus concise (Jacques Berque me répétait « c'est la langue de Dieu »).

* * *

J'en arrive à l'ouvrage emblématique par excellence. *Le Prophète* est une œuvre atypique, inclassable dans un genre littéraire précis. En effet, est-ce un recueil de poésie, un récit philosophique ou une réflexion qui traite pêle-mêle de questions aussi diverses que la vie, la religion, les sentiments humains, le mysticisme et la métaphysique, le tout servi par un style lyrique, imagé et allégorique ?

Ce petit livre culte, à mi-chemin entre la prose et la poésie, est un joyau de la spiritualité, un cadeau offert à l'humanité toute entière. Dans un langage très poétique, l'auteur relate le testament spirituel laissé par al-Mustafa au peuple d'Orphalèse, un pays mythique que l'on peut situer au Levant, patrie de sa naissance, berceau de toutes les lumières. L'amour, le mariage, les enfants, le don, la prière, le travail, la joie, la tristesse, la liberté, les lois, le bien, le mal, le plaisir, la religion, la prière, la mort et bien d'autres sujets sont successivement abordés dans un langage simple, sans prétention lexicale, d'une pureté extraordinaire. Pareil à un ciseleur ou un joaillier, Gibran a cependant travaillé neuf fois son texte, d'abord en arabe, puis en anglais, car il voulait que chaque mot fût le meilleur qu'il eût à offrir au lecteur. Le résultat forme un merveilleux collier de perles. Bien ficelée, chaque phrase est à méditer et à incorporer au plus profond de soi. Depuis près d'un siècle, *Le Prophète* est devenu un ami qui trône dans la bibliothèque de millions de lecteurs à travers le monde, se déclinant en plus de centaine langues, des plus universelles aux plus régionales. Quand vous l'aurez lu et rangé, vous y reviendrez parfois, le temps de relire une page, revivre une émotion, esquisser un sourire ou reprendre une réflexion en prélude à une méditation.

Rien que dans la langue de Molière, l'engouement pour *Le Prophète* suscite une trentaine de versions. La plus ancienne est celle de Madeleine Mason-Manheim (1908–1990), parue du vivant de Gibran, à Paris, en 1926. La deuxième est l'œuvre de Camille Aboussouan (1919–2013) ; elle date de 1956 et son tirage frôle le million d'exemplaires (en 2019). Par la suite, des universitaires chevronnés et des poètes de renom se sont mis à la tâche, exploitant le travail de leurs aînés, l'imprégnant de leur marque personnelle, l'agrémentant de nouvelles études et thèses fournies par les chercheurs

et les doctorants, puisant aussi dans les derniers témoignages des contemporains encore vivants ayant connu Gibran, compulsant les lettres échangées entre lui et ses amis. Ces nouveaux venus à la table du *Prophète* ont pour noms Mansour Challita (1975), Antoun Ghattas Karam (1982), Salah Stétié (1992), Jean-Pierre Dahdah (1993), Omayma Arnouk el-Ayoubi (2008), Philippe Morgaut (2010), Anne Wade Minkowski (2017), Paul Kinnet, Michael La Chance, K. Ferry, Janine Lévy, Marc de Smet, Bernard Dubant, Guillaume Villeneuve, Mariam Laiïb, Rania Mansour, Paul-Jean Franceschini et quelques autres... sans compter plusieurs traductions anonymes.

La traduction du *Prophète* est une pratique téméraire et une épreuve redoutable, impuissante à restituer la totalité de ce que dit l'original du poète. Une difficulté qu'exprime avec honnêteté Jean-Pierre Dahdah en avouant dans la préface de sa version « qu'il fallait s'adonner à mille et une nuits de labeur cadencé de douleurs, de bonheur, oublieux de tout, et de peine. Il fallait scruter les profondeurs de chaque image afin de cueillir les mots qu'il faut, au souffle digne d'un poète-prophète. Il fallait sonder les échelles du silence pour mieux percevoir cette voix invisible. En vérité, il ne fallait plus chercher à traduire, mais plutôt à faire parler le prophète en la fleur des langues de l'Europe, le français. » Il est vrai que tout passage d'un système langagier à un autre, d'une langue à une autre, d'une grammaire à une autre, d'un souffle à un autre, d'un champ sémantique à un autre, d'une structure syntaxique à une autre, de ce que le géniteur exprime ou cache, n'est au mieux qu'une équivalence, plus ou moins réussie, fatalement imparfaite, une œuvre inachevée en dépit de l'effort assumé par le traducteur pour clarifier le propos profond de l'auteur.

Je ne prétends pas avoir consulté les nombreuses versions françaises disponibles du *Prophète* et pour cause : ce n'est pas là le lieu de procéder à une confrontation de ces traductions pour des raisons de temps, mais aussi pour ne pas risquer de blesser certains traducteurs qui peuvent être présents parmi nous et qui auraient failli à la noble tâche de traduire ce bijou littéraire. Je présume que tous, ou presque, connaissent les deux langues et maîtrisent leurs secrets, car le bon traducteur est censé être l'égal de l'auteur, à défaut d'être son confident et son complice. Travailler de connivence serait l'idéal pour sortir une traduction lumineuse, mais cela n'est pas donné à tous. Traduire une œuvre après la disparition de son géniteur devient une entreprise plus compliquée. La suite devient plus facile pour les vrais professionnels qui savent que chaque langue a ses structures, ses nuances, sa musicalité, ses rimes, ses tournures, ses figures de style, bref son génie propre. Le traducteur ne doit pas négliger d'adapter au goût local les régionalismes, les expressions proverbiales, les spécificités de chaque

langue, les régionalismes, les dialectes, l'argot... que sais-je encore ? En un mot son génie propre.

À ce subtil jeu, on peut gagner ou perdre, amplifier ou réduire. Prenons quelques exemples dans les deux langues de travail à l'Institut du monde arabe. Pour rendre *ahlan wa sahlân*, le traducteur (ou l'interprète simultané) se contente d'un *soyez le bienvenu*. Si la formule française est bien cordiale, elle reste une jolie litote et peut laisser l'hôte arabe qui vous reçoit sur sa faim, car elle exprime moins amplement ses compliments et sa générosité. S'il faut traduire complètement, il convient de dire, par exemple, *vous êtes le bienvenu parmi les vôtres et votre séjour sera sans obstacles ni encombres...* De même, pour rendre l'expression française *tous les chemins mènent à Rome*, il convient d'écrire *kullu al-chiâb tuaddi ila makka* (si on s'adresse aux locuteurs arabes en général), ou *kullu al-durûb tuaddi ila al-tâhûn* ou *al-ayn* (si on vise spécifiquement les habitants du Levant), soit *tous les chemins mènent au moulin ou à la fontaine*. Ce faisant, on ne trahit pas le texte original mais on lui donne une saveur locale plus familière au lecteur monolingue. J'invite les lecteurs tatillons à vérifier comment sont relatées dans certains médias les déclarations des politiciens, suivant leurs affiliations politiques ou leur souci de respecter les consignes de leurs commanditaires et argentiers nationaux ou étrangers. Il est fréquent, je puis en témoigner, que les journalistes prennent des libertés dans le traitement de l'information en l'imputant, pour justifier les carences de l'interprétation, à ce qu'ils appellent, abusivement sinon perfidement, «les exigences de la traduction hâtive» !

Le reste est bien connu et le résultat du travail varie avec l'origine et la formation intellectuelle des traducteurs. Le poète fournira une version poétique imagée, le linguiste veillera à n'occulter aucune nuance, le journaliste cherchera la facilité, le fantaisiste adaptera l'original à la couleur locale, l'artiste agrémentera sa traduction d'illustrations. D'autres, conscients que toute traduction est forcément une trahison, se proposent de rendre l'original dans une facture limpide et précise, mais plus conforme au goût et au génie de la langue de Voltaire et, partant, plus accessible aux lecteurs francophones. Aussi, se devaient-ils de commencer par *La Liberté*, Gibran ayant été toute sa vie durant son chanfre et pour laquelle il a quitté sa terre natale qui ployait alors sous le joug ottoman pour s'abriter sous des cieux plus cléments et plus propices à faire éclater son génie précoce. Aussi, reléguèrent-ils *L'Amour* et *Le Mariage* à la fin de l'ouvrage, car il est logique de parvenir à l'âge mûr avant de prétendre évoquer l'exaltante et noble mission de devenir un parent capable de traiter des *Enfants* en connaissance de cause, puis de réfléchir sur *La Souffrance* et de méditer sur *La Mort*. Ce faisant, ont-ils voulu choquer ? Que non ! Mais simplement se

mettre au parfum du jour et au gré du déplacement des priorités de la vie et la succession de ses étapes. Néanmoins, force est de reconnaître qu'en prenant la liberté de manipuler les chapitres, de les intervertir et les déplacer, en changeant leur ordre de passage initialement choisi par le géniteur, je suis conscient que les versions que ces traducteurs audacieux nous offrent peuvent décevoir et laisser sceptiques, à n'en pas douter, quelques esprits chagrins, en particulier les zélés gardiens du temple gibrânien.

Un traducteur ne saurait se détacher complètement de son moi, de sa vision des choses et de l'interprétation des textes qu'il lit et qu'il se propose de transmettre et de faire partager. De plus, tout traducteur de texte littéraire a, dans son for intérieur, la fibre d'un écrivain et il est normal qu'il partage la même passion de l'écriture avec le géniteur de l'œuvre. De la créativité fidèle à l'original à la créativité tout court, il n'y a qu'un pas pour se glisser dans la peau de l'auteur et emprunter cette pente dangereuse. Ainsi, le traducteur vit sans cesse tiraillé entre l'aigre et le doux, entre la souffrance et le bonheur.

Voici un paragraphe, tiré de *La Prière*, traduit par cinq auteurs différents. Je vous laisse deviner le nom, ou du moins le profil intellectuel et la qualité de chacun d'eux et de choisir la traduction que vous plébiscitez.

- I. Notre Dieu, qui est notre moi ailé, c'est ta volonté en nous qui veut. C'est ton désir en nous qui désire. C'est ton élan en nous qui voudrait changer nos nuits, qui sont tiennes, en jours qui sont tiens aussi. Nous ne pouvons te demander quoi que ce soit car tu connais tous nos besoins avant qu'ils ne soient nés en nous. Tu es notre besoin et en nous donnant davantage de toi-même tu nous donnes tout.

Traduction anonyme

- II. Dieu, notre être céleste,
C'est ta volonté en nous qui veut,
Par ton désir, nous désirons,
Par ta décision nos nuits qui t'appartiennent,
Deviennent des jours qui t'appartiennent aussi,
Nous n'avons rien à te demander,
Tu connais nos besoins avant qu'ils ne naissent en nous,
Tu es ce qui nous manque,
Et quand tu nous offres de toi-même, tu nous combles de tout.

Omayma Arnouk el-Ayoubi (1945-)

- III. Notre Dieu, qui es notre moi ailé, c'est ta volonté en nous qui veut.
C'est ton désir en nous qui désire.
C'est sous ta pression que nos nuits, qui sont tiennes, se changent en jours, qui sont tiens aussi.
Nous ne pouvons rien te demander, car tu connais nos besoins avant qu'ils ne naissent en nous :
Tu es notre besoin; et en nous donnant plus de toi-même tu nous donnes tout.

Janine Lévy (1920–)

- IV. Notre Dieu, Toi qui es notre moi ailé, c'est Ta volonté en nous qui commande.
C'est Ton désir en nous qui désire.
C'est ta pulsion en nous qui transforme nos nuits, qui sont Tiennes, en jours qui sont à Toi aussi.
Nous ne pouvons rien Te demander, car Tu connais nos besoins avant même qu'en nous ils existent.
Tu es notre besoin; et en nous donnant davantage de Toi-même, tu nous donnes tout.

Anne Wade Minkowski (1924–2017)

- V. Notre Dieu, qui êtes notre moi ailé, c'est votre volonté en nous qui veut, c'est votre désir en nous qui désire,
c'est votre élan en nous qui transforme nos nuits, qui sont vôtres, en jours, qui sont vôtres aussi.
Nous ne pouvons rien vous demander, car vous connaissez nos besoins avant même qu'ils ne se forment :
Vous êtes notre besoin et, en nous donnant davantage de vous-même, vous nous donnez tout.

Antoine Ghattas Karam (1919–1979)

★ ★ ★

Dans une appréciation prophétique, Mary Haskell (1873-1964) a écrit à Gibran, le 2 octobre 1923, quelques jours après la sortie du *Prophète* et 96 ans jour pour jour avant notre réunion de ce soir: «Ce livre sera l'un des trésors de la langue anglaise. Et dans notre obscurité, nous l'ouvrirons pour retrouver le paradis et la terre en nous. Les générations ne l'épuiseront pas, au

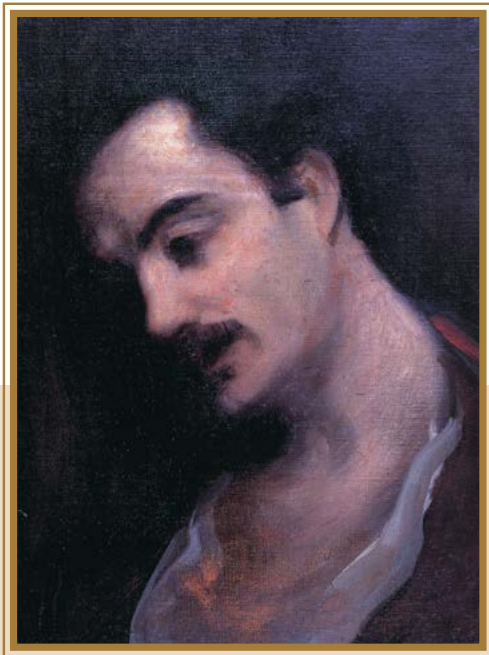
contraire, génération après génération, elles trouveront ce qu'elles aimeront dans ce livre et il sera de plus aimé comme les hommes grandiront. C'est le livre d'amour jamais écrit. Parce que vous êtes le plus grand amoureux qui n'ait jamais écrit... De plus en plus de gens vous aimeront au fil des ans, longtemps, longtemps après que votre corps sera devenu poussière. Ils vous rencontreront parce que vous êtes aussi visible que Dieu. »

Aujourd'hui encore, partout, ce livre culte, devenu chef-d'œuvre universel, est lu et célébré par les peuples de toutes origines. J'en donne pour preuve une émouvante aventure personnelle qui remonte à l'été 1973, soit cinquante ans après la publication de la première version anglaise de l'ouvrage, à New York. En septembre donc, je me trouvais à Washington, sirotant un jus d'orange à la terrasse d'un petit café, lorsqu'un Américain mal dégrossi, remarquant que j'étais un étranger, me lança: *Where are you from?* J'ai répondu, un tantinet fier: *From Lebanon*. Guère impressionné, mon interlocuteur rétorque aussitôt: *Where is Lebanon?* J'ai alors compris qu'avec les Amerloques, sûrs d'eux-mêmes et dominateurs, il fallait voir plus grand: *Lebanon is near Syria*. Resté sur sa faim, l'homme me relance: *Where is Syria?* Agacé, je remarque un crucifix pendu autour de son cou et crois être sauvé d'un interrogatoire assidu en répondant: *Lebanon is a small country near the Holy Land*. Le sexagénaire revient à la charge: *But where is the Holy Land?* Franchement excédé par son inculture manifeste, je me lève brutalement pour prendre congé et me jette à l'eau en risquant une dernière réplique: *I come from the land of Kahlil Gibran*. Le visage de l'Américain s'illumina. Il se leva et m'entoura d'une paternelle accolade, s'excusant de son ignorance géographique et concluant, un brin diplomate: *Have a good time in the States. Somebody coming from the land of Kahlil Gibran must be wise enough to share a dinner with my family*. Ma fierté retrouvée fut telle que j'ai aussitôt pardonné l'affront, déclinant poliment l'invitation à dîner et acceptant volontiers de partager avec l'homme une boisson gazeuse que ses compatriotes affectionnent, agrémentée de quelques cacahuètes grillées.

Depuis cette rencontre, je suis toujours subjugué par le succès que *Le Prophète* continue de connaître auprès d'un public outre-Atlantique sans cesse renouvelé et par la grande affection dont il bénéficie encore à travers le monde et qui confine parfois à la dévotion. Rarement, en effet, un écrivain ne s'est identifié à un pays au point de devenir plus connu, sinon synonyme. Je ne connais pas, non plus, un autre exemple dans l'histoire de la littérature arabe d'une œuvre qui ait acquis une telle notoriété et qui soit devenue une petite bible pour des dizaines de millions de lecteurs disséminés à travers le monde, au point que des passages sont régulièrement mêlés

aux paroles religieuses dans les lieux de culte et les cérémonies festives et contemplatives.

J'ai terminé ou presque, car il est juste de donner la parole à mon illustre compatriote qui, quelques mois avant de mourir à seulement quarante-huit ans, a dit: « Ce petit livre a occupé toute ma vie. Je voulais être absolument sûr que chaque mot fut vraiment le meilleur que j'eusse à offrir. » *Le Prophète* est un chef d'œuvre intemporel. Quel que soit l'idiome que nous sollicitons pour le lire, Gibran nous laisse un testament précieux qui irrigue notre vie et annonce une religion laïque, une fraternité universelle. Mieux encore, il nous rappelle sans cesse ce qui fonde notre humanité, ces valeurs morales dans lesquelles tout homme, quelle que soit sa condition sociale ou intellectuelle, peut trouver ou retrouver l'essentiel de sa nourriture spirituelle: l'éternelle et indestructible part qui fait de lui, tout simplement, un homme.



Francesco Medici

Gibran's *The Prophet* in All the Languages of the World

Abstract

The Prophet is undoubtedly one of the most translated books in the world. But what is the precise number of its translations? Or better, how many languages and dialects has it been translated into? This paper, based on recent research conducted by Francesco Medici (Italy), supported by Glen Kalem (Australia), attempts to answer these questions once and for all.

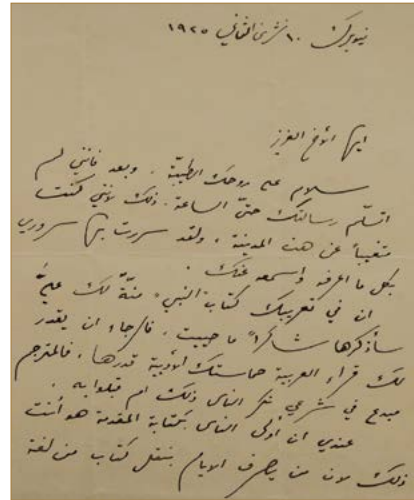
I. *The Prophet's* Earliest Translations

The Prophet garnered increasing success since its initial publication by New York publisher Alfred A. Knopf (Borzoi Books) in September 1923.¹ Suffice to say that a 9 August 1957

¹ Cf. *The House of Knopf, 1915-1960: A Documentary Volume*, Edited by C. Henderson and R.W. Oram, Detroit (MI): Gale/Cengage Learning, 2010, p. 214: "The volume of mystical prose poems sold about 1,200 copies the first year, double that the second year, and kept doubling – much to the firm's delight and amazement. The author, however, was not surprised. When Alfred Knopf told Gibran of the continuing success of the book a few years after its initial publication, Gibran replied, 'What did I tell you!'" ² Ibid., p. 239.

The two men had a rich epistolary exchange,⁵ and in three of Gibran's letters to Bashir there are some significant passages concerning *The Prophet* and its translation into Arabic:

[January 23, 1925] [...] You know that this small book [*The Prophet*] is a part and parcel of my being, and I hardly wrote a chapter of it without experiencing a transformation in the depth of my soul. This is the reason why I ask you... rather, I implore you to grant it a vast space in the garden of your attention. [...] I ask that you please send me your translation, chapter by chapter if you will, so we can collaborate together in the best way possible for you, me and the book. I will return to New York after a few days and will search my library for the books that I deem advisable to translate into Arabic and will inform you.



[New York, November 10, 1925] Your translation of *The Prophet* is an act of kindness towards me that I will gratefully remember as long as I live. My hope is that the readers of the Arabic language will appreciate your literary enthusiasm and afford it its due worth. In my judgment, the translator is a creator, whether people acknowledge this or not. As far as I am concerned, the most deserving of all people to write the introduction is you because he who spends days translating a book from one language to another is certainly the most knowledgeable of all people about the merits and shortcomings of that book. This is my opinion. However, I ask that you

please do what you wish concerning the introduction and the excerpts from the American newspapers.

5 Bashir's Letters (or part of them) to Gibran are currently preserved in the Soumaya Museum, Mexico City. Gibran's letters to Bashir remained hidden among the archives of the Antiochian Orthodox Christian Archdiocese of North America, and were unknown and unpublished until November 11, 2004, when they appeared in the original Arabic in the Lebanese daily newspaper *An-Nahar* (cf. F. Medici, "Un abito arabo per *Il Profeta*. Lettere inedite di Kahlil Gibran a Antony Bashir" [An Arabic Garment for *The Prophet*. Unpublished Letters from Kahlil Gibran to Antony Bashir], *Kervan*, 7-11, Jan. 2010, pp. 37-57; Id., "Tracing Gibran's Footsteps: Unpublished and Rare Material," *Gibran in the 21st Century: Lebanon's Message to the World*, edited by H. Zoghaib and M. Rihani, Beirut: Center for Lebanese Heritage, LAU, 2018, pp. 128-132).

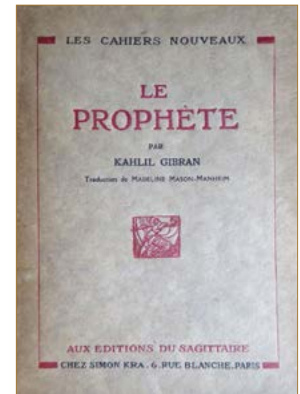
[undated] You ask me now to send you the reviews of *The Prophet* from the American newspapers. It is really hard for me to respond to your request because three years ago I suspended my subscriptions due to what they call here the "international censorship" of newspaper excerpts. All I can say to you now about the small book is that it has just reached its tenth edition and that it has been translated into ten European languages (rather to eleven languages) and into Japanese and Hindi, among the Eastern Languages, and there are more yet to come.⁶ As for the opinion of other people on the small book, from Woodrow Wilson to the best English poet, to the most famous French writer, to Gandhi, the Indian, to the simplest laborer, to the wife and mother, the response has been something I have not expected or even imagined at all. This is why I sometimes find myself embarrassed to face the affection of the people and their generosity.⁷

It is also known that Gibran particularly appreciated Bashir's *al-Nabī*. When in 1926 he received a copy of the book and could finally read it entirely, he said to the translator: "Only you could have tailored such a beautiful Arabic garment for my *Prophet*."⁸

I. 3. *Le Prophète* by Madeline Mason-Manheim (French, 1926)



In the same year that *al-Nabī* was published, a French translation of *The Prophet* came out in Paris under the title *Le prophète* (Éditions du Sagittaire, 1926) by Madeline Mason-Manheim (1908-1990). Born in the United States of America, she spent much of her early life in England and France, the homes of her parents. Madeline, who also wrote under the pen name Tyler Mason, was the wife of artist Malcolm McKesson (1909-1999), and a renowned poet from her teens,



6 In truth, these statements by Gibran bear no basis in fact, unless he refers to unofficial or privately printed translations, that had no circulation or distribution on the market.

7 Quoted in G.N. El-Hage, "Gibran's Unpublished Letters to Archbishop Antonious Bashir," *Journal of Arabic Literature*, Vol. 36, No. 2 (2005), pp. 172-182.

8 Quoted in E. Boosahda, *Arab-American Faces and Voices: The Origins of an Immigrant Community*, Austin: University of Texas Press, 2003, p. 218.

critic and author, fine speaker and lecturer on modern writers. She is known as the inventor of the so-called 'American' or 'Mason sonnet'.⁹



English novelist and poet Thomas Hardy (1840–1928) and British physicist and writer Oliver Lodge (1851–1940) were among the first to see unusual ability in her work. English novelist and playwright John Galsworthy (1867–1933) honored her in London while he was president of the PEN International literary club to which she was elected. In America, poet Edwin Arlington Robinson (1869–1935), professor of English literature

at Harvard University George Lyman Kittredge (1860–1941), and Sterling Professor at Yale University Chauncey Brewster Tinker (1876–1963) recognized the originality and exquisite quality of her poems.

In the 1920s Gibran drew a pencil portrait of her in New York and she became one of his closest friends. In 1925 Madeline published her poetry collection *Hill Fragments*, precisely illustrated with some of Gibran's drawings.¹⁰

Madeline Mason-Manheim McKesson's original manuscripts, page proofs and first editions are a permanent part of the Harvard College Library Collections.



- 9 Among her works: *Riding for Texas: The True Adventures of Captain Bill McDonald of the Texas Rangers as Told by Colonel Edward M. House to Tyler Mason* [pseud.], with a Foreword by Colonel House, New York: A.L. Burt, 1936; *The Cage of Years* [Poems], Illus. by T. Conrath, New York: Bond Wheelwright Co., 1949; *At the Ninth Hour; a Sonnet Sequence in a New Form, with Introductory Notes on the Sonnet*, Washington: University Press of Washington, D.C., 1958; *Sonnets in a New Form*, Georgetown: Dragon's Teeth Press, 1971.
- 10 M. Mason-Manheim, *Hill Fragments*, with a Preface by A. Symons and Five Drawings by K. Gibran, New York: Brentano's Pub., 1925.

I. 4. *De Profeet* by Liesbeth Valckenier-Suringar (Dutch, 1927)



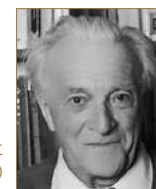
De Profeet, *The Prophet's* first Dutch translation, came out in 1927 in The Hague, Netherlands, by the independent publishing house Servire. It was founded in 1921 by Carolus Verhulst (1900–1985) and its name is an allusion to his wish that the company would be subservient to humanity by publishing especially esoteric and philosophic works. Verhulst was a convinced pacifist, and in the early 1920s, he was one of the first Dutchmen who resisted draft. This resulted in imprisonment. From 1967, Servire publishers was seated in Wassenaar, adjacent to The Hague.



Among his books as an author, he published *De weg van een pelgrim* (The Way of a Pilgrim), an adaptation of a famous 19th-century Russian work by an anonymous author, and *De samenspraak van de vogels* (The Conference of the Birds), an adaptation of the celebrated literary masterpiece by Persian Sufi poet Farid ud-Din Attar of Nishapur (Farid al-Dīn 'Aṭṭār Nishāpūrī, c.1145–c.1221). Before ending his work at Servire publishers in 1976, Verhulst translated Gibran's *The Madman* from the original English into Dutch, under the title *De Dwaas* (Wassenaar: Servire, 1972). Of Verhulst's correspondence with Gibran, just one letter has survived, in which the poet thanks him for sending two freshly printed copies of *De Profeet*:

New York, 10 May 1927
Mr. Carolus Verhulst
Laan van Meerdervoort 60
Den Haag

Carolus Verhulst
(1900–1985)



Dear Friend,

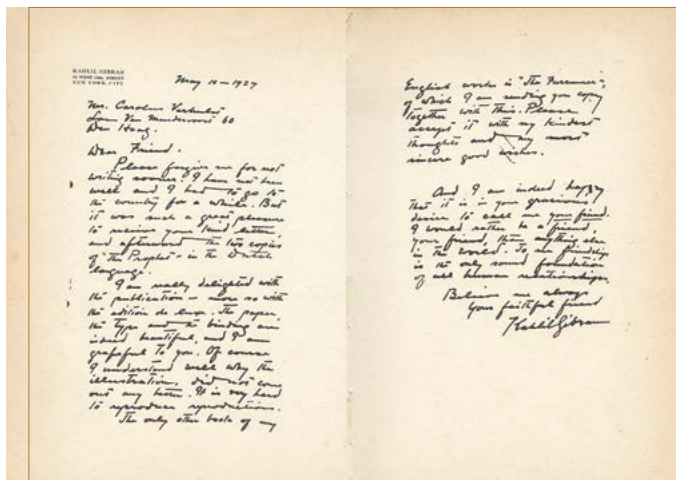
Please forgive me for not writing sooner. I have not been well and I had to go to the country for a while. But it was such a great pleasure to receive your kind letter, and afterward[s] the two copies of *The Prophet* in the Dutch language.

I am really delighted with the publication – more so with the edition deluxe. The paper, the type and the binding are indeed beautiful, and I am grateful to you. Of course I understand well why the illustrations did not come out any better. It is very hard to reproduce reproductions.

The only other book of my English works is *The Forerunner*, which I am sending you copy together with this. Please accept it with my kindest thoughts and my most sincere good wishes.

And I am indeed happy that it is in your gracious desire to call me your friend. I would rather be a friend, your friend, than anything else in the world. To me friendship is the only sound foundation of all human relationships.

Believe me always
Your faithful friend
Kahlil Gibran¹¹



The Prophet's translator into Dutch was Liesbeth [Elisabeth] Christina Valckenier-Suringar (1901–1956), a social worker and teacher, whose human worth was in truth even superior to her literary merits. Until 1939 she lived in Amsterdam with her husband Ariën Roeland Visscher (1906–1989), a bookbinder, and their twin daughters. In 1939 they moved to Bussum, North-Holland, where Liesbeth started the “Zonnehuis” in their own home for ‘temporarily homeless’ children whom she used to teach to read and write. Soon after the start of



11 The original manuscript of the letter is reproduced in K. Gibran, *De Profeet*, edited by C. Verhulst, Wassenaar: Mirananda, 1977, pp. 6–7 (in November 1976, Verhulst founded this new esoteric-philosophical publishing company, whose name, a contraction of ‘Mira’ and ‘Ananda,’ means ‘beatitude in love,’ and shines light upon his ideas and ideals).

the deportations of the Jews of the Netherlands to the camps in the East in the summer of 1942, having witnessed the way they were being treated in Amsterdam as well as out of a strong sense of social responsibility, the Visschers decided to take the risk to shelter many Jewish children for long or short periods of time in their home’s cellar, fully aware of the dangers involved. On June 11, 2008, Yad Vashem, Israel’s official memorial to the victims of the Holocaust, recognized Liesbeth Christina Valckenier-Suringar and her husband as ‘Righteous Among the Nations.’¹²

I. 5. *Der novi* by Isaac Horowitz (Yiddish, 1929)

On May 4, 2017, Swann Galleries, a well-known New York auction house specializing in rare and antiquarian books, sold for \$13,000 a two-page autograph letter by Kahlil Gibran to a Mr. Horowitz (Sale 2446, Lot 360). In his letter, the poet praises Horowitz’s essay introducing *The Prophet*, gives permission for him to publish it as a magazine article, suggests that he send(s) a copy to his publisher, and anticipates a meeting in New York. These are the (almost complete) contents of the letter:

Boston, 10 July 1928

My dear Mr. Horowitz,

Thank you [...] for sending me a copy of the preface which you have written for your translation of *The Prophet*. It is indeed beautiful, and it is most generous. [...] It is good and refreshing to find you and Henri Bergson agreeing on the most important manifestations of life and self. I am delighted to know that you are interested in that which is deeper than intellect. [...] I would suggest [...] your sending a copy of the ‘preface’ to my publishers. [...] The Knopfs would be interested because they are bringing out my book *Jesus [the Son of Man]* early in October, and, naturally, they would know all the kindly things said of one of their authors, and they would tell you where to place your extremely understanding piece.

Of course you will tell my publishers of your translation, and also of its possible publication abroad.

12 It is an honorific used by the State of Israel to describe non-Jews who risked their lives during the Holocaust to save Jews from extermination by the Nazis.



It was most kind of you to send me the photograph of the actors who read *The Prophet* at Freedom Hill. I know in my heart that each and every one of you visited for an hour the dear city of our deeper desires, the distant city of Orphalese.

I am delighted to know that you are coming to settle in New York; and I shall be most happy to know you personally.

With kindest regards believe me.

Faithfully yours

Kahlil Gibran

P.S.

Mr. Campbell of Alfred A. Knopf may be the most informative. Write to him if you care to do so.

of one of their authors, and they would tell you where to place your extremely interesting paper. Of course you will tell my publishers of your translation, and also of its possible publication abroad.

It was most kind of you to send me a photograph of the actors who read *The Prophet* at Freedom Hill. I know in my heart that each and every one of you visited for an hour the dear city of our deeper desires, the distant city of Orphalese.

I am delighted to know that you are coming to settle in New York, and I shall be most happy to know you personally.

With kindest regards believe me. — Faithfully yours Kahlil Gibran

P.S. Mr. Campbell of Alfred A. Knopf may be the most informative. Write to him if you care to do so.



Isaac Horowitz (Yitshak Horovits, 1893–1961) lived in Jassy (Romania) until 1909 and then emigrated to the United States, where initially he worked in a sweatshop and simultaneously studied. First settled in Los Angeles and then in New York (where he died), Horowitz was a prolific writer, poet, journalist, playwright and essayist, who as an author sometimes used the pseudonyms Danilo, Veritas, and A. H-ts.¹³

13 Cf. Z. Reyzen, *Leksikon fun yidish-shraybers* (Biographical Dictionary of Yiddish Writers), edited by B. Kagan, New York: R. Ilman-Kohen, 1986, vol. 1, cols. 214–215: “From 1912 he [Isaac Horowitz] was publishing poetry in *Fraye arbeter shtime* (Free Voice of Labor), *Forverts* (Forward), *Di vokh* (The week), *Di feder* (The Pen), *Di tsveyg* (The Branch), and *Kinder-zhurnal* (Children’s Magazine) – all in New York. He edited: *Di fraye muze* (The Free Muse) in 1913, the monthly *Der vegetaryer* (The Vegetarian) in 1916, and *Di vegetarishe velt* (The Vegetarian World) in 1921 – all in New York. He contributed to the journal *Der naturist un vegetaryer* (The Naturalist and Vegetarian), New York, 1920. In the 1920s he moved to Los Angeles, where he brought out the journal *Der mayrev* (The West). Among his books: *Vegn Moyshe Nadir, kritishe polemik* (On Moyshe Nadir, a Critical Polemic), New York: Aleyn, 1919; *Dos kol fun di shtume* (The Voice of the Dumb), New York: Aleyn, 1920. Concerning vegetarianism: *Ven der lerer iz nishto* (When There is no Teacher), Vilnius: Naye yidishe folkshul, 1928; *Parnose-gever, un ven der lerer iz nishto* (The Breadwinner, and When There is no Teacher), a one-act play (New York: Workmen’s Circle, 1929); *Teg un nekht mit Panait Istrati* (Days and Nights with Panait Istrati), New York, 1940; *Mayn tatn kreishme* (My Father’s Shop), New York: Matones, 1953.”

Der novi (Warsaw-New York: Biblioteka Jaczkowskiego [S. Yatchkowsky], 1929), Horowitz’s translation of *The Prophet* into Yiddish, maybe also thanks to the intercession of Knopf or Gibran himself, was published in Poland a year after the aforementioned letter was written.

I. 6. *Xianzhi* (Xiānzhī) by Bing Xin (Chinese, 1931)

The first to translate a selection of Gibran’s works into Chinese was Mao Dun (Máo Dùn, 1896–1981), known by the pen name of Shen Dehong (Shěn Dēhóng), a much-famed and respected novelist, cultural critic and future Minister of Culture of the People’s Republic of China from 1949 to 1965. Between June and September 1923, he published in some literature weeklies his translations of eight prose poems from *The Forerunner*: “Poets,” “Knowledge and Half-Knowledge,” “Repentance,” “God’s Fool,” “Critics,” “Said a Sheet of Snow-White Paper...,” “Values,” and “Other Seas.”



In October of that same year, the future leader of the Communist Party of China (CPC) Zhang Wentian (Zhāng Wéntiān, 1900–1976), while studying at the University of California, Berkeley, translated and published in a Chinese journal three prose poems from *The Madman*: “Night and the Madman,” “My Friend,” and “The New Pleasure.”

Between December 1923 and January 1924, Shen Zemin (Shěn Zémin, 1900–1933), also known by the pen name of Ming Xin (Míngxīn), Mao Dun’s younger brother and a classmate and good friend of Zhang Wentian, one of the future earliest members of the CPC, published respectively in a Chinese youth journal and in a literary weekly his own translations of three prose poems also from *The Forerunner*: “Poets,” “Knowledge and Half-Knowledge,” and “God’s Fool.”

In August 1924, novelist Zhao Jingshen (Zhào Jīngshēn, 1902–1985) published a selection of Gibran’s parables.

In 1925, while serving as the dean of the School of Religion at Christian Yenching University (Peking, China), Protestant educator and church leader Liu Tingfang (Timothy Tingfang Lew,



1891–1947) began his translation of *The Madman*, that was published in December the following year, making it the first translation of an entire collection of Gibran's works into Chinese. With the help of his daughter Liu Li'en, he went on to completely translate *Jesus, The Son of Man* and *The Forerunner*, that were published respectively in 1932 and 1933.

Although Liu Tingfang was the largest translator of Gibran's works into Chinese, because of the limited circulation and distribution of the publications in which his translations appeared, he did not reach a very broad audience. It was the great writer Xie Wanying (Xiè Wnyíng, 1900–1999), better known by her pen name Bing Xin (Bíngxīn), who put Gibran on the map for Chinese readers through her translation of *The Prophet*.

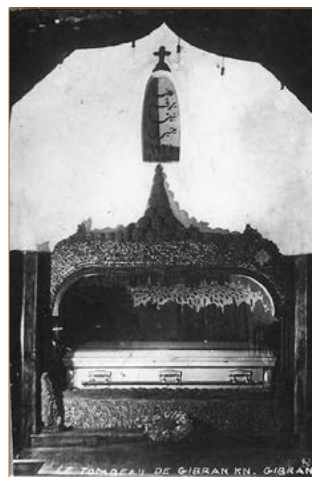
In 1923, when Gibran first published *The Prophet*, Bing Xin, just graduated from the Arts Faculty of Yenching University with a B.A. in Literature, went to the United States to study at Wellesley College, Massachusetts, where she earned an M.A. in English Literature in 1926. She then came back to Yenching University to teach until 1936.

Her acquaintance with *The Prophet* began when she read the work in 1927. The following spring, she invited students from her writing class to translate some parts from the book. She began to translate it herself while ill in bed in 1930 (she was affected by tuberculosis) and in the summer of 1931 – precisely when Gibran's remains were brought from New York to his native Bcharré –, she completed the translation and published it in Shanghai with the title *Xianzhi* (Xiānzhi).¹⁴



Bing Xin's long literary career was prolific and productive, with a wide range of works – prose, poetry, novels, reflections, etc. She also undertook various translation tasks, including the translation of the works of Bengali poet Rabindranath Tagore (1861–1941). Once, talking about the two authors, she commented:

14 Cf. Bing Xin, "Autobiographical Notes," *Renditions – A Special Section on Bing Xin*, translated into English by J. Cayley, No. 32, Autumn 1989, pp. 83–87; Gan Lijuan, "Dissemination of Kahlil Gibran's poems in China," translated into English by Zhang Mengying, *Chinese Social Sciences Today*, No. 460, Jun. 7, 2013.



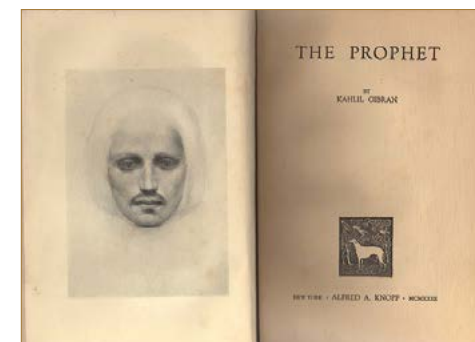
Tagore is a nobleman, from a good family and has been well educated since childhood. His works are full of emotions, bright voices and colorful words. The style is also more naive, more cheerful and more mysterious. Gibran is a poor man, and his work is more like the vicissitudes of an old man who is talking about the philosophy of being human, revealing a faint sorrow in the calm.¹⁵

II. Posthumous Translations

According to some Gibran scholars and biographers, to date *The Prophet* has been translated into a number of languages between 40 and 60. Robin Waterfield, more prudently, talks about (just) "more than twenty languages."¹⁶ Where to start to verify the official number of the translations?

II. 1. *The Prophet's* Translations at the Gibran Museum, Lebanon

In the summer of 2017, Glen Kalem, with whom I conducted said research, and I asked Joseph Geagea, Director of the Gibran Museum (Bcharré, Lebanon), how many and which of *The Prophet's* printed translations were kept in their collection. He then kindly sent to us a mere list of 50 translations, dated August 21, 2017, that only mentioned languages and related countries, but unfortunately lacking the complete and appropriate bibliographical references: translators, publishers, years and places of publication.



15 Quoted in Peng Ling & Zhang Yi, "Chasing Tagore," *Phoenix*, Feb. 6, 2012.

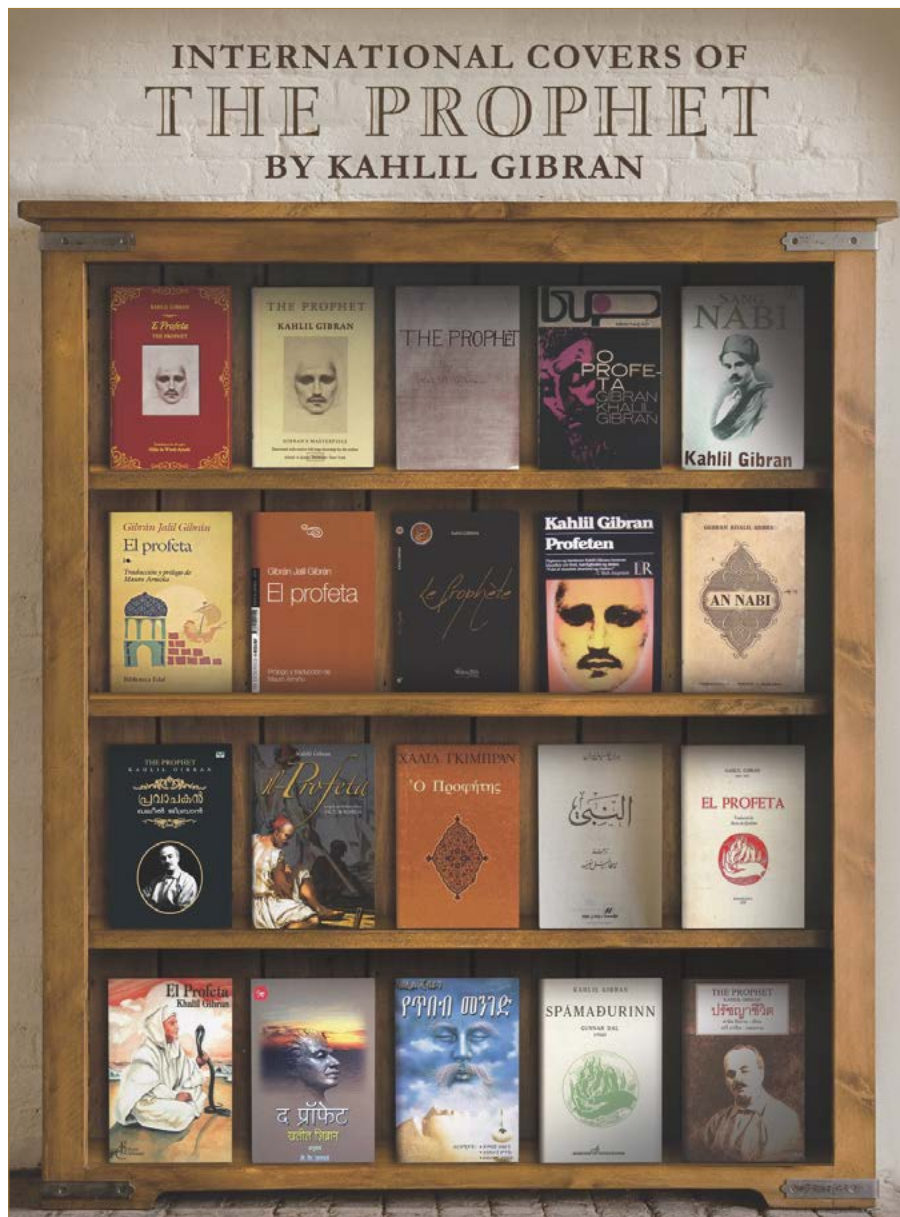
16 Cf. K. Gibran, *The Prophet*, With an Introduction by R. Waterfield, London: Penguin, 2002.

This is the full and faithful transcription of Geagea's document:

List of Translations of "The Prophet" Book Available at the Gibran Museum (Aug. 21, 2017)

No.	Language	Country
1	Afrikaans	South Africa
2	Albanian	Albania
3	Alsatian	Alsace, France
4	Arabic	Lebanon
5	Armenian	Armenia
6	Bahasa	Indonesia
7	Bulgarian	Bulgaria
8	Chinese	China
9	Croatian	Croatia
10	Czech	Czech Republic
11	Danish	Denmark
12	Dutch	Netherlands
13	Esperanto	International Language
14	Finnish	Finland
15	French	France
16	German	Austria
17	German	Germany
18	Greek	Greece
19	Hebrew	Israel
20	Hindi	India
21	Hungarian	Hungary
22	Icelandic	Iceland
23	Isi Xhosa	South Africa
24	Italian	Italy

No.	Language	Country
25	Japanese	Japan
26	Korean	South Korea
27	Macedonian	Macedonia
28	Malay	Indonesia
29	Northern Sotho	South Africa
30	Norwegian	Norway
31	Papiamentu	Curaçao
32	Persian	Iran
33	Polish	Poland
34	Portuguese	Brazil
35	Portuguese	Portugal
36	Romanian	Romania
37	Russian	Russia
38	Serbian	Serbia
39	Sinhala	Sri Lanka
40	Slovakian	Slovakia
41	Spanish	Spain
42	Swahili	Tanzania
43	Swedish	Sweden
44	Syriac	Dialect of the Middle Aramaic
45	Tamil	India
46	Thai	Thailand
47	Turkish	Turkey
48	Urdu	Pakistan
49	Vietnamese	Vietnam
50	Zulu	South Africa



II. 2. Searching for All *The Prophet's* Translations: a Work in Progress

The first step of the research was to check one by one all the information contained in the Gibran Museum's document, adding missing data to each edition. After that, the aim was to supplement the list as far as possible. So I began scanning the global net, library archives etc., mapping worldwide and searching for further and until then unknown translations into different languages and dialects, that were or still are in circulation.

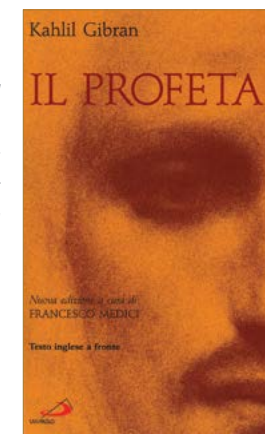
It is very important to specify that my intention was *not* to list *all* the editions and prints of *The Prophet's* translations for each language or country (only in Italy, from 1936 to the present day, the translations of the book are about 200, by the same number of different translators!), but only the first editions. In other words, the scope was to find in how many and in which languages and/or countries Gibran's masterpiece is available in at least one original translation.

In a recently published study by Lebanese translologist Maya El Hajj – which also includes a draft version of my list as an appendix – she highlights the extent of such a contribution:

Francesco Medici (Bari-Italy) and Glen Kalem (Sydney-Australia) [...] have discovered that [...] The Prophet [...] has in fact been translated into 110 original first editions in different languages and dialects, making it one of the top ten most translated books of all times, and making Gibran one of the most translated poets in the world.¹⁷

In his already mentioned intervention in the 3rd Gibran International Conference, Glen Kalem, talking about our list at the time including only 104 titles, explained:

The list we presently have, is not complete, and it is a work in progress [...] so we consider this list a solid foundation to continue the work of adding additional translations. [...] We cannot, however, confirm



17 M. El Hajj, "Aporias in Literary Translation: A Case Study of *The Prophet* and Its Translations," *Theory and Practice in Language Studies*, Vol. 9, No. 4, April 2019, p. 401.

that the translation works are accurately examined for poetic authenticity and tone, or whether or not the translators translated the work from the original English publication or some other language. We solely focused on the availability of the translated publication.¹⁸

II. 3. General List of *The Prophet's* Translations

The following list, edited by me in collaboration with Glen Kalem, has been put in alphabetical order by language. It mentions only the first editions, or those that are supposed to be so, for each language or country. In the case of languages spoken in more than one country (such as Arabic or French), countries are mentioned, too. The list, where possible or appropriate, makes a distinction within a single language, for example in the cases of Armenian – that has two modern standard dialects, Western and Eastern –, or Norwegian – that has two official forms of written language: Bokmål and Nynorsk. The list also includes ancient languages (such as Sanskrit and Syriac), local or regional dialects (such as Lombard), constructed, artificial or auxiliary languages (such as Esperanto and Kotava). As for Braille, a tactile writing system used by blind people, only the English first edition is mentioned. Finally, I used the adjective 'unknown' when I could not find one or more bibliographical references of translations whose existence I still managed to ascertain (such as that into Bahsa Acèh [Acehnesel]). The resulting data from the list is that *The Prophet* has hardly ever ceased to be translated worldwide during the last century, mainly in Europe and Asia.

1. **Afrikaans:** *Die profeet*, trans. Louis Fourie, Pretoria (South Africa): J.L. Van Schaik, 1955.
2. **Albanian:** *Profeti*, trans. Maksim Rakipaj, Tirana (Albania): Botimet Toena, 2003.
3. **Alsatian:** *De Prophet*, trans. Atelier de Promotion de l'Alsacien, ed. Fouad Alzouheir, Zinswiller (France): APECM (Association pour l'éducation et les cultures multilingues), 2013.
4. **Amharic:** *YeTibeb Meniged (Nebiyu)*, trans. Demelash Tiulahun, Tesfahun Mitiku, Habitamu Tesfaye, Addis Ababa (Ethiopia): Commercial Publishing Enterprise, 2011.

18 G. Kalem, "Translations of *The Prophet*," *Gibran in the 21st Century: Lebanon's Message to the World*, edited by H. Zoghaib and M. Rihani, Beirut: Center for Lebanese Heritage, LAU, 2018, p. 148.

5. **Arabic (Egypt):** *al-Nabī*, trans. Anṭūniyūs Bashīr, Cairo (Egypt): al-Maṭbaah al-Raḥmānīyah bi-Miṣr, 1926.
6. **Arabic (England):** *al-Nabī*, trans. Jamīl al-Ābid, London (England): Elan Publications, 2016.
7. **Arabic (Lebanon):** *al-Nabī*, trans. Mikhā'il Nu'aymah (Mikhail Naimy), Beirut (Lebanon): Mu'assasat Nawfal, 1956.
8. **Armenian (Eastern):** *Margarēn*, trans. Hovik Yordekian, Yerevan (Armenia): Lebanese Embassy of Armenia, 2008.
9. **Armenian (Western):** *Margarēn*, trans. Vahe-Vahian (Sarkis Abdalian), Antelias (Lebanon): Tparan Katogikosowtean Hayoc Meçi Tann Kilikioy, 1983.
10. **Assamese:** *Propheṭa*, trans. Jyotiprasād Śaikā, Guwahati (India): Natuna Asama, 1994.
11. **Azerbaijani:** *Peyğəmbər*, trans. S. Bulut, Baku (Azerbaijan): Qanun, 2014.
12. **Bahsa Acèh [Acehnesel]:** *al-Nabī* (translator, place and year of publication, publisher unknown).
13. **Basque:** *Profeta*, trans. Patxi Ezkiaga, Arantzazu (Spain, Basque Country): Oñati, 2008.
14. **Bengali [Bangla] (Bangladesh):** *The Prophet*, trans. Chowdury Mushtaq Ahmed, Dhaka (Bangladesh): Ahmed Mahmudul Haque of Mowla Brothers, 2009.
15. **Bengali [Bangla] (India):** *Dya prapheṭa*, trans. Ajita Miśra, Midnapore (India, West Bengal): Amrtaloka Sāhitya Parishada, 1993.
16. **Berber:** *Amusnaw*, trans. Youcef Alloui, Paris (France): L'Harmattan, 2014.
17. **Bikol:** *An Profeta*, trans. Bernie Faustine D. Brijueg, ed. Fr. Wilmer Joseph S. Tria, Naga City (Philippines, Bicol Region): Ina Nin Bikol Foundation, 2013.
18. **Bulgarian:** *Prorokūt*, trans. Maya Tzenova, Sofia (Bulgaria): Kibea, 1997.
19. **Catalan (Spain):** *El profeta*, trans. Maria de Quadras, Barcelona (Spain, Catalonia): Altés, 1974.



20. **Cebuan:** *Ang Propeta*, trans. Jesus "Sonny" Garcia, Jr., Cebu City (Philippines, Central Visayas): Sun Star Pub, 2009.
21. **Chinese (Mandarin):** *Xianzhi*, trans. Xie Bingxin, Shanghai (People's Republic of China): Xinyue Shudian, 1931.
22. **Croatian:** *Prorok*, trans. Marko Grcic, Zagreb (Croatia): GZH, 1985.
23. **Czech:** *Prorok*, trans. Oldřich Hlaváč, Prague (Czechia): Prota-Ludvik Souček, 1932.
24. **Danish:** *Profeten*, trans. Per Thorrell, Copenhagen (Denmark): Lindhardt og Ringhof, 1987.
25. **Dutch:** *De Profeet*, trans. Liesbeth Valckenier-Suringar, The Hague (Netherlands, South Holland): Servire, 1927.
26. **English (Braille):** *The Prophet*, Washington, D.C. (USA): Division for the Blind and Physically Handicapped, 1951.
27. **Esperanto (artificial language):** *La Profeto*, trans. Roan Orloff-Stone, ed. Elías F. Shamon, [San Cristóbal del La Laguna (Tenerife, Canary Islands, Spain): Eldonejo Stafeto-Juan Régulo Pérez, 1962.
28. **Estonian:** *Prohvet*, trans. Doris Kareva, Tallinn (Estonia): Huma, 1997.
29. **Faroese:** *Profeturin*, trans. Hans J. Glerfoss, Tórshavn (Faroe Islands, Denmark): Marna, 1986.
30. **Filipino:** *Ang Propeta*, trans. Felicidad Sagalongos-San Luis, (Philippines): Vertex, 1975.
31. **Finnish:** *Profeetta*, trans. Annikki Setälä, Hämeenlinna (Finland): Karisto, 1968.
32. **French (Andorra):** *Le Prophète*, trans. unknown, Andorra la Vella (Andorra): AnimaViva Multilingüe, 2016.
33. **French (Belgium):** *Le Prophète*, trans. Marcel Lobet, Brussels (Belgium): Édition universelle, 1943.
34. **French (Canada):** *Le Prophète*, trans. Paul Kinnet, Boucherville [Quebec, Canada]: Éditions de Mortagne, 1983.
35. **French (France):** *Le prophète*, trans. Madeline Mason-Manheim, Paris (France): Éditions du Sagittaire, 1926.
36. **French (Switzerland):** *Le prophète*, trans. Michaël La Chance, Geneva (Switzerland): Éditions Idégraf, 1985.



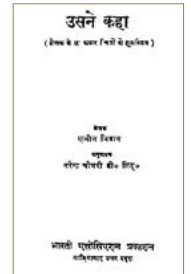
37. **Galician (Spain):** *El profeta (y El jardín del profeta)*, trans. Ghaleb Jaber Ibrahim, Santiago de Compostela (Spain): Fundación Araguaney-Teófilo Edicións, 2018.
38. **German (Austria):** *Der Prophet*, trans. Karin Graf, Vienna (Austria): Buchgemeinschaft Donauland, 1987.
39. **German (Germany):** *Der Prophet*, trans. Georg-Eduard Freiherr von Stietencron, Munich (Germany): Hyperion, 1925.
40. **German (Switzerland):** *Der Prophet*, trans. Ursula Assaf-Nowak, Olten (Switzerland): Walter, 1984.
41. **Greek:** *O Profetes*, trans. Giannis Papadakis, Athens (Greece): C. Stavrakakis, 1960.
42. **Gujarati:** *Viday Velakhe*, trans. Kishore Mashruwala, Ahmedabad (Gujarat, India): Navjivan Prakashan Mandir, 2013.
43. **Hebrew:** *ha-Navi*, trans. Noah Zalud, Tel Aviv (Israel): Hotsa'at Tamuz, 1975.
44. **Hindi:** *Paigambar*, trans. Nilima Singh, New Delhi (India): Hind Pocket Books, 2009.
45. **Hungarian:** *A próféta*, trans. Révbíró Tamás, Budapest (Hungary): Édesvíz, 1992.
46. **Icelandic:** *Spámaðurinn*, trans. Gunnar Dal, Reykjavík (Iceland): Almenna bókafélagið, 1958.
47. **Indonesian:** *An Nabi*, trans. Bahrum Rangkuti, ed. I. Annaury, Jakarta (Indonesia): Pembangunan Opbouw, 1949.
48. **Isi Xhosa (Xhosa):** *Umprofethi*, trans. Koliswa Moropa, ed. Z. Mtumane, Plettenberg Bay (South Africa): Pooka, 2007.
49. **Italian:** *Il profeta*, trans. Eirene Niosi-Risos, ed. Augusto Mancini, Lanciano (Chieti, Italy): Gino Carabba, 1936.
50. **Japanese:** *Purofeeto (Yogensha)*, trans. Kobayashi Kaoru, Tokyo (Japan): Goma Shobo, 1972.
51. **Kabyle (Algeria):** *Nnbi*, trans. Farid Abac, Algiers (Algeria): Laphomic, 1991.
52. **Kannada (India):** *Pravādi*, trans. Dēsāyi Dattamūrti, Hubli (India): Ānanda Granthamālā, 1953.
53. **Korean:** *Sōnjija*, trans. Han Il-san, Seoul (South Korea): Han'guk Kidokkyo Munhwawŏn, 1978.



54. **Kotava (international auxiliary language):** *Katcilik*, trans. Staren Fetcey, place of publication unknown: Kotavaxak dem Suterot, 2015.
55. **Kurdish:** *Peyamber*, trans. Husein Muhammed, Stockholm (Sweden): Helwest, 2001.
56. **Latvian:** *Praviētis*, trans. Ingridas Vīksnas, Toronto (Canada): Greenwood Printers, 1975.
57. **Lithuanian:** *Pranašas*, trans. Zigmas Ardickas, Vilnius (Lithuania): Asveja, 1998.
58. **Lombard (Italy):** *El Profeta*, trans. Marc Tamburelli (Marco Tamburelli), Monza (Italy): Menaresta, 2015.
59. **Macedonian:** *Prorokot*, trans. G. Petreski, ed. K. Fidanovski, Skopje (North Macedonia): Kultura, 1993.
60. **Malay (Indonesia):** *Sang Nabi*, trans. Iwan Nurdaya Djafar, Jakarta (Indonesia): Pustaka Jaya, 1981.
61. **Malayalam (India):** *Pravācakan*, trans. Je. Akkanatt, Kochi (India): Janatā Bukṣṭāl, 1983.
62. **Maltese:** *Il-profeta*, trans. Victor Fenech, Sta Venera (Malta): Klabb Kotba Maltin, 2008.
63. **Marathi (India):** *Da Prophet (Paigambar)*, trans. J.K. Jadhav, Aurangabad (India): Saket, 2009.
64. **Nepali:** *Guru*, trans. Netra Ācārya & Pushpa Ācārya, Kathmandu (Nepal): Trānsa Ripriṇṭa, 2005.
65. **Northern Sotho (South Africa):** *Moprofeta*, trans. Maje S Serudu, Johannesburg (South Africa): Ad Donker, 1983.
66. **Norwegian (Bokmål):** *Profeten*, trans. Helge Hagerup, Oslo (Norway): Gyldendal, 1967.
67. **Norwegian (Nynorsk):** *Profeten*, trans. Sondre Bratland, Oslo (Norway): Kolofon, 2017.
68. **Occitan (Provençal dialect):** *Alora una frema...*, trans. Joan-Glaudi Babois & Reinat Toscano, *Oc: gazeta d'accion occitana de novelas literarias e artisticas*, Institut d'estudis occitans, Toulouse (France), No 51, April 1999.
69. **Papiamento (Curaçao):** *E Profeta*, trans. Hilda de Windt-Ayoubi, ed. Suheil Bushrui, Bethesda (Maryland, USA): University Press of Maryland, 2013.



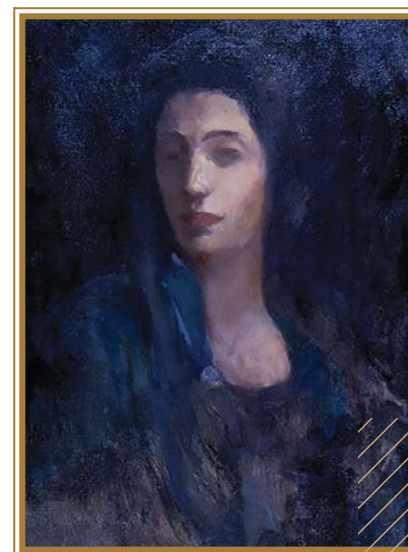
70. **Pashto:** *Haghh wuwel* [He said], trans. Azīz al-Rahmān Sayfī, Kabul (Afghanistan): Da Paṣhto Ṭolane da Kābul Mujille li' khwā, 1957 (1336).
71. **Persian (Iran):** *Payāmbār*, trans. Mostafa Alam, Tehran (Iran): Taban, 1962 (1341).
72. **Polish:** *Prorok*, trans. Wandy Dynowskiej, Beirut (Lebanon): Cedr i Orzel, 1954.
73. **Portuguese (Brazil):** *O Profeta*, trans. Mansour Yousef Challita, Rio de Janeiro (Brazil): Biblioteca Universal Popular, 1963.
74. **Portuguese (Portugal):** *O profeta*, trans. Manuel Simões, Braga (Portugal): Editorial A.O., 1978.
75. **Punjabi:** *Paighambar*, trans. Guninder Singh, Patiala (India, Punjab): Punjabi University, 1999.
76. **Romani:** *A prófeta/O platniko*, trans. Zoltán Vesho-Farkas, *Vesho műfordítások*, Budapest (Hungary): Budapesti Montessori Társaság, 2000.
77. **Romanian:** *Profetul*, trans. Radu Cârnci, Bucarest (Romania): Orion, 1991.
78. **Romansh (Switzerland):** *Il profet*, trans. Felix Giger, *Litteratura*, 10/1 (1987), pp. 106–110; *Litteratura*, 11/1 (1988), pp. 67–71 (excerpts).
79. **Russian:** *Prorok*, trans. Igor Alekseyevich Zotikov, ed. I. Zotikova, Moscow (Russia): Raduga, 1989.
80. **Sanskrit (India):** *Usne Kaha* [Thus Spoke He], trans. unknown, Uttar Pradesh (India): Bharatiy Akhil Sangh Seva, 1957.
81. **Serbian:** *Prorok*, trans. Dragoslav Andric, Belgrade (Serbia): D. Andrić, 1995.
82. **Sesotho (Southern Sotho [South Africa]):** *Moprofeta*, trans. Moruti W. Tšiu, ed. N.B. Sekere, Plettenberg Bay (South Africa): Pooka, 2007.
83. **Setswana (Tswana [South Africa]):** *Moporofeti*, trans. Phaladi M. Sebate, ed. M.R. Malope, Plettenberg Bay (South Africa): Pooka, 2007.
84. **Sinhala:** *Divasiya*, trans. Wimalasena Vithanapathirana, Colombo (Sri Lanka): Godage, 2004.
85. **Slovak:** *Prorok*, trans. Eduard V. Tvarozek, Bratislava (Slovakia): Tatran, 1971.
86. **Slovenian:** *Prerok*, trans. Lojze Bratina, Ljubljana-Maribor (Slovenia): Župnijski urad sv. Magdalene, 1978.



87. **Spanish (Argentina):** *El Profeta*, trans. José E. Guraieb, Buenos Aires (Argentina): L.J. Rosso, 1933.
88. **Spanish (Chile):** *El profeta*, trans. Moises Mussa B., Santiago (Chile): Nascimento, 1932.
89. **Spanish (Colombia):** *El profeta*, trans. Antonio Chalita Sfair, Ibagué (Colombia): Editorial Tolima, 195–?.
90. **Spanish (Mexico):** *El Profeta*, trans. Leonardo Shafik Kaim, Mexico City (Mexico): Imprenta Mundial, 1934.
91. **Spanish (Peru):** *El profeta*, trans. Carlos Alberto Seguin, ed. Max Silva Tuesta, Lima (Peru): Tall. Gráf. P.L. Villanueva, 1967.
92. **Spanish (Spain):** *El profeta*, trans. Halet Soleiman Bahadur, Madrid (Spain): Felmar, 1980.
93. **Spanish (Uruguay):** *El profeta*, trans. unknown, Montevideo (Uruguay): Colicheuque, 1990.
94. **Swahili (Tanzania):** *Mtume*, trans. Joseph R. Kotta, Dar es Salaam (Tanzania): Tanzania Pub. House, 1971.
95. **Swedish:** *Profeten*, trans. Olga Bergmann, Stockholm (Sweden): Natur o kultur, 1933.
96. **Syriac (Iraq):** *Enwīyā*, trans. Youarish Haido & Robin Bet Shmuel, Baghdad (Iraq): AL-Mashriq Printing, 1998.
97. **Syriac (Sweden):** *Nbiyā*, trans. Abd Mšiḥā Namaʿn Qarahbaš, Jönköping (Sweden): Ashurbanibal Bok-förlag, 2002.
98. **Tagalog (Philippines):** *Ang pantas*, trans. Ruth Elynia Mabanglo, Quezon City (Philippines): C & E Publishing, 2011.
99. **Tamazight (Algeria):** *Nnbi*, trans. Husin Luni (Hocine Louni), Tizi Ouzou (Algeria): Éditions Mehdi, 2014.
100. **Tamil (India):** *Tīrkkatarici*, trans. Ca. Irācamāikkam, Chennai (Madras, India): Cantiyā Patippakam, 2011.
101. **Telugu (India):** *Pravakta*, trans. Chikkala Krishna Rao, Hyderabad (India): Nabu Press, 1994.
102. **Thai:** *Pratchayā chīwit*, trans. Ravi Vila Wilai, Bangkok (Thailand): Phiseux kar phimph, 1968.
103. **Tigrinya:** *Eti Nebiy*, trans. Mesfin Gebremedhin, Peterborough (England): Mesfin Gebremedhin, 2016.



104. **Turkish:** *Peygamber*, trans. Orhan Ercem, Istanbul (Turkey): Marmara Kitabevi, 1945.
105. **Ukrainian:** *Prorok*, trans. Pavlo Nasada, *Vsesvit*, No. 1, Kiev (Ukraine), 1995.
106. **Urdu:** *Paighambar*, trans. M. Saleh Zadah, Tehran: Kānūn-i Marifat, 1961 (1340).
107. **Uyghur (China):** *Danishmān: nāsriy sheirlar*, trans. unknown, Kashgar (People's Republic of China): Qāshqār Uighur Nāshriyati, 2001.
108. **Vietnamese:** *Nhà tiên tri*, trans. Châu Diên, Hanoi (Vietnam): Nxb Hi nhà văn, 1992.
109. **Xitsonga (Tsonga [South Africa]):** *Muprofeta*, trans. Ximbani E. Mabaso, ed. P.H. Nkuna, Plettenberg Bay (South Africa): Pooka, 2007.
110. **Yiddish:** *Der Novi*, trans. Isaac Horowitz, Warsaw (Poland): Biblioteka Jaczkowskiego, 1929.
111. **Zulu:** *Umpholofithi*, trans. DBZ Ntuli, Johannesburg (South Africa): Ad Donker, 1983.





CONCLUSION

Caitilin Twain

Secret sides of my great-grandmother Charlotte Teller

Caitilin Twain

Secret sides of my great-grandmother Charlotte Teller

I was thirteen years old when I learned the words "bohemian" and "ménage-à-trois", as in "Your great-grandmother Charlotte was quite the bohemian. It's rumored she was in a ménage-à-trois with a famous author, Kahlil Gibran, and their shared benefactress, Mary Haskell."

Once my father spelled out for me what a threesome means, I looked out the car window, grateful for the fact that he was driving and we could avoid eye contact. I was embarrassed and also a little confused. Only a few years before, my grandfather had told me that I reminded him of his mother. I had been proud of the fact that grandpa said I had his mother's best traits. But now that my dad had dropped this bomb in the car, I wondered what my grandpa meant. Was I destined to become a "bohemian" too? I decided that I needed to learn everything I could about my great-grandmother Charlotte Teller.



My grandfather had already passed away, so I turned to my dad and uncles for information. My father was the only one old enough to have any memories of her. Still, her influence was so strong that all three brothers felt her presence, even into adulthood. The words they had for her were "religious whack job" and "dangerous."

I learned that Charlotte and her husband Gilbert Hirsch had discovered the philosophy of Emanuel Swedenborg, a Swedish Lutheran writing in the 1700's, and they had combined his ideas with occult and divination concepts. The result was a codified set of signs sent from God that were meant to keep the family safe.

This meant my grandmother chose a home based on her belief that God approved of the place when a dove landed on the roof. Warning signs had the opposite effect – the boys were instructed to immediately head home if they saw a black cat. This was a ploy they used regularly when walking to school, especially if they were unprepared for an exam. My uncles and dad said they knew they grew up in a household crazed by a superstitious belief system, but they still struggled to remain logical when they saw what would be considered a "sign from God". They did not want my mind to be tainted by the same poison, and I was told to leave Charlotte alone. And I did...for a while.

At twenty-one, I'm urgently calling to my father to come down to the basement. He dragged on a cigarette as I frantically showed him an entire steam trunk full of papers covered in mold. I had discovered Charlotte's manuscripts and journals, articles by and about her, calling cards, letters from friends and family, yearbooks, and even writings of her father's. I wanted my dad to help me take the chest up the stairs so I could bring it to my home and rescue what was salvageable. He refused.

And then came the warnings, the fear that the family could harm me the way it had him. I heard regret that he had let his daughter find the chest in the first place, as if once opened, the ghosts of past would rise up and seduce me towards ideas he'd tried so hard to steer me against.

It was an ordeal to get the chest. I recently found a letter from my grandmother Claire, and I was reminded how much coaxing she needed



to let me rescue those papers. I had enlisted her in my campaign to get the chest, so all the way from Versailles, France she convinced her recalcitrant son in Portland, Oregon that I was strong enough and smart enough and that frankly Charlotte was not the bogeyman he and his brothers made her out to be. Nothing bad would happen to me if I had the chest.



So after consulting his two brothers and delivering another long lecture on being careful around dangerous thoughts, I was allowed to take the chest home and was officially proclaimed the family archivist. They needn't have feared Charlotte, although I did grow increasingly resentful that my dad had let her legacy literally rot in his basement. With each moldy page that I wiped down, I felt the righteousness of someone rescuing another from harm, and she thanked me by revealing a fascinating history.

Charlotte graduated from the University of Chicago in 1899, and by the age of thirty she had divorced her first husband and published her first novel - three unusual accomplishments for a woman of her time. Her writing was good enough to thrust her into the American literary scene. Between that and her beauty, she came to accumulate a wad of impressive calling cards.

I wiped at one: Ezra Pound. The next, William Vaughn Moody. Thorstein Veblen, Karl Jessen and Mr. Cobden-Sanderson, all prominent socialists. Samuel Clemens. That friendship landed her in the gossip columns quite a few times.

Mark Twain and Charlotte Teller

There is a rumor in literary circles, a New York correspondent tells me, that Mark Twain is going to marry Charlotte Teller, the novelist. It does not seem to be founded on anything more substantial than his expressed admiration of her book, whereupon a would-be wit sent the humorist a cartoon with Miss Teller as a Medusa. Instead of snakes her hair formed a cage in which Mark was imprisoned. As the Teller novel is called "The Cage," the cartoon is self-explainable.

Another reason why the marriage is considered a possibility is that Miss Teller has been investing in new clothes, though, of course, the explanation is allowable that she may have been anxious to spend a bit of her royalty. As the humorist is in Europe, and the novelist has gone there "to rest," that is another link in the chain of rumor. A widower and an unmarried woman, a friendly critic of a book, and the writer, and there you are on the ocean of matrimony.

Gossip columnist speculations about matrimony aside, there was obviously a strong bond between them. I do know that Mark Twain frequently wrote to her because in 1922 she sold those letters and they were published in a small book of their own. His tender and encouraging letters indicate he read her first novel, *The Cage*, and that they worked together on two of her plays, *Jeanne d'Arc* and *Mirabeau*. He wrote a forward to *The Cage*, as well as letters of introduction to influencers in theatre, though she refused to use any of these because of the scandal around the marriage rumors.

The more I wiped away at the mold, the more I realized that my family had no idea who Charlotte was. They did not know the brilliant, articulate, charming woman that was emerging from the chest. I discovered that she was a passionate socialist and feminist who worked hard for these causes through her prolific writing. I learned from the letters she'd kept that she was admired and loved by many people. Journalists often described her physical beauty. I began to understand that in order for me to really learn who this complicated ancestor was, I needed to turn to sources well outside my family.

Fourteen years passed until I revisited the chest, prompted by and email I received from Lebanon. Alexandre Najjar introduced himself as an author who was writing a new biography on Kahlil Gibran, and he was seeking information on Gibran's friend, Charlotte Teller. He was looking for fresh information, and had been referred to me by my uncle, who wrote that I kept "the dubious story of this dubious lineage alive, bless her soul". I believe Alexandre was relieved to find a more cooperative and enthusiastic aid to his research than the rest of my family, and I was happy to be introduced to Charlotte from the perspective of her relationship with Gibran.

Kahlil and Charlotte met at Mary's in 1907, and it was on that very first meeting that he began to draw her. He drew her several more times during their friendship, including in Paris in 1908, and in Greenwich Village in 1911. Kahlil lived in Charlotte's apartment on Waverly Place when he first moved to New York City in April of 1911, and then just a few blocks away from her until she abruptly left New York in 1912.

They were obviously closely connected, and integrated each other into their own social circles. Gibran introduced Charlotte to the author Ameen Rihani, and those two became lovers. It was through her that Gibran met many of the major players in the Socialist movement, as well as Mark Twain, Karl Jung, and the poets Ezra Pound and William Butler Yeats. Indeed, when I look at the index of any biography on Gibran, I see dozens of names that I associate with Charlotte.

Several years later, Alexandre gave me a wonderful gift when he sent me to visit the Museo Soumaya in Mexico City. The museum had just acquired privately owned Gibran works, including paintings of Charlotte never seen by the public. I was surprised by my fascination in his objects – letter opener, ashtrays, cigarette case, cufflinks, hat, gloves, ties, canes – had Charlotte touched those items? Had she given any of them to him? I was also surprised by how grateful I was to be standing in front of his paintings of my beautiful great-grandmother. He had literally fleshed her out, and he revealed a tenderness and fragile quality never expressed by my family.

Since visiting the Museo Soumaya I have read most of the letters from Charlotte to Mary Haskell. The tenderness and fragility that Gibran captured in his paintings is on full display in those reams of pages. She shared incredibly intimate details of her life that sound much like recent “me too” allegations. I learned about a rape in college and numerous couch casting calls that led absolutely nowhere professionally. I imagine that those events, plus the constant frustration that her plays were not being produced while her male friends succeeded, and the fact that her beauty tended to inspire scandals like the one with Mark Twain, all contributed to what seem to be bouts of depression.

The letters to Mary Haskell show a troubling turn in 1912. In February, Charlotte writes she has given up all hopes of friendship with Ameen Rihani, and calls Rihani and Gibran “Mohammedans”. She was clearly struggling with an intense depression and alienating herself in unprecedented ways. She reemerged in June with a new boyfriend, a Jew eleven years her junior named Gilbert Hirsch. They married in October of that year and sailed to Europe, where Charlotte lived all but some of the war years until she died in 1953.

Charlotte wrote in one of her journals that Gustav Karl Jung had called Gilbert reckless for psychoanalyzing her. I agree with Jung. While Charlotte wrote of her unwavering love for her husband long after his own suicide, it is obvious that the beginning of their relationship marked the end of her relationships



with almost every one she knew and loved. Gilbert became her “mother and father” and they severed her from her past by burning many of her manuscripts, and I suspect also her letters from Mary and Kahlil. Their new Swedenborg-inspired belief system served to alienate them from the rest of the world, even their own successors. This is why I am deeply grateful that scholars and museums and libraries are preserving a more complete, and a more beautiful version of my remarkable great-grandmother.



Noms et fonctions des intervenants

Henri Zoghaib: Directeur du *Centre du Patrimoine Libanais* (LAU). Poète, écrivain, critique littéraire, auteur de plusieurs recueils de poésie, d'essais et de biographies, dont trois sur Gibran. Lauréat de l'*Académie mondiale de la poésie 2019*.

May Rihani: Directrice de la *Gibran Chair for values and peace* au sein de l'Université de Maryland. Écrivaine, auteure de trois recueils de poésie en arabe et de sept livres en anglais.

Alexandre Najjar: *Gibran, écrivain et peintre panthéiste*

Écrivain et avocat, auteur de trente ouvrages dont cinq sur Gibran et directeur de *L'Orient littéraire*. Lauréat du prix Gibran, il a collaboré aux *Œuvres complètes* de Gibran parues dans la collection «Bouquins».

Daniel Larangé: *L'apport du transcendantalisme américain à l'œuvre de Gibran*

Enseignant, auteur de plusieurs publications, dont *Poétique de la fable* chez Khalil Gibran.

Jad Hatem: *Théomonisme et soufisme chez un chrétien d'Orient*

Professeur de philosophie, de littérature et de sciences religieuses à l'Université Saint-Joseph de Beyrouth, auteur d'une centaine de publications, dont des études sur Gibran.

RP Khalil Chalfoun: *Jésus dans l'œuvre de Gibran*

Recteur de l'Université La Sagesse à Beyrouth, auteur d'une thèse sur *La figure de Jésus-Christ dans l'œuvre de Gibran*.

Boutros Hallaq: *La littérature chez Gibran, un enjeu existentiel*

Professeur émérite des Universités. Agrégé d'arabe, docteur ès lettres et sciences humaines de la Sorbonne; ancien directeur du CEA (centre des recherches des études arabes) à Paris 3; initiateur avec Heidi Toelle de *L'Histoire de la littérature arabe moderne* (trois tomes parus chez Actes Sud) et auteur, entre autres, de *Gibran et la refondation littéraire arabe* (Prix de la Francophonie).

Issa Makhoul: *Gibran, écrivain réformateur*

Écrivain et poète, docteur en anthropologie sociale et culturelle, il a publié plusieurs ouvrages en arabe et en français, et a traduit des auteurs français et latino-américains. Lauréat du prix Max Jacob (2009), il est l'auteur de plusieurs études sur Gibran.

Elisabeth Saylor: *Gender Politics in the Early Nahḍa Fiction of Kahlil Gibran (1906–1912)*

Professeure adjointe au département des langues et des littératures étrangères au sein de l'Université de l'état de Caroline du nord à Raleigh.

Meriem Boughachiche: *Présence de Gibran au Maghreb*

Maître de conférences à la Faculté des Lettres et des Langues de l'Université Frères Mentouri Constantine I (Algérie).

Abdallah Naaman: *Traduire Gibran*

Écrivain bilingue (arabe-français). Auteur d'une trentaine d'ouvrages, il a collaboré à plusieurs encyclopédies. Sa trilogie *Le Liban-Histoire d'une nation inachevée* a reçu le prix de l'Académie des sciences d'Outre-Mer en 2016.

Francesco Medici: *Gibran's "Prophet" in all the Languages of the World*

Chercheur. Traducteur en italien de nombreuses œuvres de Gibran.

Caitilin Twain: Arrière-petite-fille de Charlotte Teller qui fut amie et modèle de Gibran.