

Université Catholique de Louvain

Faculté de Philosophie, Arts et Lettres

Dans le cadre du projet A.R.C.

Speculum Arabicum

**La tradition arabo-musulmane dans le *Speculum historiale*
et dans sa traduction française par Jean de Vignay.
Enjeux d'un transfert culturel**

Vol. 1 – Dissertation doctorale

Dissertation doctorale présentée
par Florence NINITTE

Sous la direction du professeur :
Mattia Cavagna

En vue de l'obtention du titre de Docteur en Langues et Lettres

Louvain-la-Neuve, décembre 2016

Table des matières

Remerciements.....	7
Table des abréviations	9
Introduction.....	11
Partie I : contextualisation	23
Chapitre 1 : l'encyclopédisme médiéval (V ^e -XIII ^e siècles)	23
1. Appréhender le concept d'« encyclopédisme médiéval »	23
a. Remarques liminaires.....	23
b. Compiler : sélectionner et organiser les savoirs	25
c. Des mains du compilateur à celles du lecteur : ambitions et finalités du genre	29
2. Historique du genre	31
a. Les prémices de l'Antiquité.....	32
b. Développement du genre (V ^e – XII ^e siècle)	33
c. La « Renaissance du XII ^e siècle »	36
d. Le « siècle de l'encyclopédisme ».....	41
e. L'encyclopédisme vernaculaire	45
3. Vincent de Beauvais	51
a. Le <i>Speculum maius</i>	51
b. Les mutations du <i>Speculum maius</i>	68
Chapitre 2 : les sources sur l'Islam et Muḥammad en Occident (VIII ^e -XIV ^e siècles).....	79
1. Chrétiens d'Orient.....	87
a. Syrie	88
b. Byzance.....	92
c. La cour Abbaside (750-850) - Baghdād.....	95
2. Chrétiens d'Occident.....	99

a. Premiers contacts : Espagne et nord des Pyrénées (711-XI ^e siècle).....	99
b. Repousser l’envahisseur : Reconquista et croisades (1000-1140).....	104
c. Apports des sources arabes : renouvellement et limite (1141-1218)....	113
d. Ordres mendiants, missions et croisades	128
e. Remarques conclusives.....	146
3. Muḥammad dans la littérature française.....	153
a. <i>Par Mahon !</i> : un rôle de second plan (XI ^e s.– 1250).....	155
b. <i>Mahons suy appelés</i> : l’apport des traductions et adaptations françaises de textes latins (1250-1400)	169
c. Remarques conclusives	184
Partie II : décompiler le <i>Speculum historiale</i>	191
Chapitre 1 : réviser le <i>Speculum historiale</i> (livres XV-XXXI)	191
1. De Klosterneuburg à Douai : l’apparition de la matière orientale	191
2. L’insertion du <i>Libellus</i> et de la <i>Risāla</i> : le résultat d’une double politique orientale ?.....	196
3. Remarques conclusives.....	208
Chapitre 2 : sélection des sources	213
1. Sources disponibles.....	217
a. Version de Klosterneuburg	220
b. Version de Douai.....	224
2. Sources retenues.....	231
a. L’ <i>Historia ecclesiastica</i> d’Hugues de Fleury.....	231
b. Le <i>Libellus de partibus transmarinis de Machometi Fallaciis</i>	243
c. La <i>Risālat al-Kindī</i>	279
Chapitre 3 : utilisation des sources par Vincent de Beauvais	321
1. Intituler la matière orientale	322
2. <i>Excerptio</i>	331

a. Chapitre 39 : l' <i>Historia ecclesiastica</i> d'Hugues de Fleury	331
b. Chapitre 40 : le <i>Libellus de partibus transmarinis</i>	332
c. Chapitres 41-67 : la <i>Risālat al-Kindī</i>	341
Partie III : l'image de l'Islam du <i>Speculum historiale</i> au <i>Miroir historial</i>	373
Introduction : la traduction du <i>Miroir historial</i>	373
Chapitre 1 : l'influence des caractéristiques formelles de la <i>disputatio</i>	379
1. Les reprises formelles de la <i>disputatio</i>	379
2. La compilation comme espace de parole multiconfessionnel ?.....	389
Chapitre 2 : la figure de Muḥammad.....	395
1. Inscrire Muḥammad et l'Islam dans le cours de l'histoire : le rôle de punition divine.....	395
2. Authentifier la prophétie	403
a. Les conditions de la prophétie.....	403
b. Les hauts faits de la prophétie	405
c. La vérité sur les événements passés et futurs	423
d. L'accomplissement miracles.....	424
e. L'absence de signe d'intercession divine	435
Chapitre 3 : l'histoire du Qur'ān	443
1. Une influence externe multiple	447
2. Les diverses collections coraniques, d'Abū Bakr à al-Ḥajjāj	450
3. La nature hétérogène du Qur'ān	456
a. L'hétérogénéité matérielle	457
b. Les contradictions internes.....	458
c. L'hétérogénéité linguistique du Qur'ān.....	459
4. Le <i>Miroir historial</i> et l'histoire du Qur'ān	461
Chapitre 4 : nature et essence de la loi de Muḥammad.....	469
1. Un alliage de différentes religions	470

a. L'héritage judéo-chrétien	470
b. Substrat païen	481
c. Inventions personnelles	490
2. L'Islam comme loi superficielle.....	500
3. Les pratiquants comme incarnation des dérives imputées à l'Islam	500
4. Décrire l'Islam en ses propres termes : le cas de l'au-delà musulman	504
Conclusion	513
Bibliographie sélective	519
1. Littérature primaire.....	519
2. Littérature secondaire.....	529
3. Webographie.....	576

Remerciements

Notre travail est, à l'image du sujet que nous avons étudié, le produit de nombreuses rencontres, d'échanges et d'un cadre intellectuel dynamique et particulièrement stimulant. Nous voulons dès lors remercier toutes les personnes qui ont contribué à l'enrichissement de cette thèse.

Nous tenons à remercier avant tout autre personne notre directeur de thèse, le professeur Mattia Cavagna. Son investissement personnel ainsi que ses conseils avisés ont balisé un chemin qui aurait été autrement plus ardu sans son aide. Sa confiance nous a permis de vivre de nombreuses expériences fascinantes comme l'enseignement, son énergie et ses initiatives nous ont menés, en compagnie de l'ARC, à la découverte du monde.

Nous souhaitons vivement remercier les membres de notre Jury, les professeurs Charles Burnett, Daniel König, Baudouin van den Abeele et Godefroid de Callataÿ pour la confiance qu'ils ont témoigné en notre travail, leurs relectures et leurs sages conseils.

Ce travail de longue haleine n'aurait pas été une expérience aussi extraordinaire sans la présence de mes collègues au sein de l'ARC et du CEMR. Nous tenons tout particulièrement à remercier Grégory Clesse, sans qui ces quatre années de thèse auraient été bien différentes. Son aide et ses nombreux conseils nous auront été très précieux et continueront de l'être. Nous souhaitons adresser un remerciement tout particulier à Sébastien Moureau, grâce à l'investissement et à la passion duquel nous avons été, nos collègues et nous-même, initiés à la langue arabe. Nous le remercions très sincèrement pour ses conseils avisés, son soutien, son alliage subtil de sagesse et d'humour, mais également pour les quelques mois que nous avons passés ensemble au Warburg Institute de Londres. Nous désirons enfin associer à ces effusions de gratitude nos collègues du CEMR Thibaut Radomme, Éric Delaissé et Jonathan Bloch, dont le style fleuri arrive toujours à point nommé. Sans son impérissable enthousiasme, la recherche n'aurait pas été l'aventure palpitante que nous avons vécue.

Nous aimerions exprimer toute notre reconnaissance à l'équipe du Warburg Institute, et plus particulièrement aux professeurs Charles Burnett, Alastair Hamilton et Alessandro Scafì, ainsi qu'à nos *co-fellows* Samuel Galson, Ermanna Panizon et Adrian Pirtea. Chacun d'entre eux a contribué à rendre ce séjour de recherche mémorable et particulièrement enrichissant.

Nous tenons également à exprimer toute notre gratitude aux personnes rencontrées au fil de nos pérégrinations intellectuelles : Miles A. Blizzard, Jean-Patrice Boudet, Michelina di Cesare, Ulisse Cecini, Guillaume Dye, Isabelle Draelants, Marco Robecchi et Gilles Roques.

Enfin, nous souhaitons remercier notre entourage pour le soutien indéfectible dont il a fait preuve pendant toutes ces années, avec – ils le méritent – une mention très spéciale aux gens qui ont vécu la thèse de l'intérieur. Nous pensons particulièrement à Philippe Lorenzen qui a eu la plus grande des patiences lors des derniers mois de rédaction ; à Héloïse Moreau, Laetitia Saintes, Jessica Luijten-Pilloy, Clélie Ronflette, Maxime Thiry et Marie Latteur pour leur soutien, leur investissement et leurs corrections.

Table des abréviations

adj.	Adjectif
adj. v.	Adjectif verbal
adv.	Adverbe
apr. J.-C.	Après Jésus-Christ
ar.	Arabe
av. J.-C.	Avant Jésus-Christ
BAV	Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano
BM	Bibliothèque municipale
BnF	Bibliothèque nationale de France, Paris
c.	Chapitre
conj.coord.	Conjonction de coordination
conj.sub.	Conjonction de subordination
corr.	Texte corrigé
épic.	Épicène
f.	Féminin
fr.	Français
fol.	Folio
fut.	Futur
gr.	Grec
<i>ibid.</i>	<i>Ibidem</i>
imp.	Impératif
impft	Imparfait
ind. pr.	Indicatif présent
int.	Interjection
lat.	Latin
m.	Masculin
ms.	manuscrit
Mss	Manuscrits
<i>MGH, SS</i>	<i>Monumenta Germaniae</i>

	<i>historica. Scriptores (in-folio)</i>
n.	Nom commun
n. p.	Nom propre
nouv. acq. fr.	Fonds des nouvelles acquisitions françaises (BnF)
om.	Omission
p. p.	Participe passé
p. pr.	Participe présent
pft	Parfait
<i>PG</i>	<i>Patrologia graeca</i>
<i>PL</i>	<i>Patrologia latina</i>
pl.	Pluriel
pr. adj. indéf.	Pronom-adjectif indéfini
pr. pers.	Pronom personnel
r.	Règne
réf.	Référence
rég.	Régime
sg.	Singulier
subj. impft	Subjonctif imparfait
subj. pr.	Subjonctif présent
subj.	Sujet
s. v.	<i>Sub voce</i>
v.	Verbe
v. aux.	Verbe auxiliaire
v. intr.	Verbe intransitif
v. pron.	Verbe pronominal
v. tr.	Verbe transitif
v. tr. ind.	Verbe transitif indirect

Transcription de l'arabe

ا = 'a	د = d	ض = ḍ	ك = k
ب = b	ذ = ḏ	ط = ṭ	ل = l
ت = t	ر = r	ظ = ṣ	م = m
ث = ṯ	ز = z	ع = 'a	ن = n
ج = j	س = s	غ = ġ	ه = h
ح = ḥ	ش = š	ف = f	و = w
خ = ḫ	ص = ṣ	ق = q	ي = y

Les voyelles courtes sont notées -a- pour la fatḥa [َ], -i- pour la kasra [ِ] et -u- pour la ḍamma [ُ] ; en ce qui concerne les voyelles longues, nous les notons -ā-, -ī-, -ū-. Le *tā' marbūṭa* [ة] des mots qui ne sont pas annexés n'est pas noté : Ḥadīja contre Ḥadījah. En revanche, lorsque le mot se finissant par un *tā' marbūṭa* est en annexion, celui-ci est noté -t. Ainsi : nous écrivons *Risāla* et *Risālat al-Kindī* ; *Sīra* et *Sīrat rasūl allāh*.

Nous utilisons la transcription pour noter les renvois aux notices de dictionnaires, pour les noms propres ou lorsqu'une vocalisation précise est demandée et dans l'apparat de l'édition critique. Autrement le texte est en alphabet arabe classique.

Introduction

*Que Mahomez, ce sèvent plusor gent,
Il fu profetes a [Deu] omnipotent;
Il vint en terre, le non Deu annonçant
Et vint a Mecques, trestot premierement.
Mes il but trop par son enivrement,
Puis le mangerent porcel vilainement.¹*

Ces six vers extraits du *Couronnement de Louis*, chanson de geste des années 1160, synthétisent le comportement ambigu, voire contradictoire, qu'adopte la Chrétienté face à l'Islam. Qui était donc Muḥammad, aux yeux de l'Occident chrétien ? L'image du Prophète apparaît comme un paradoxe éclatant.

Muḥammad est certes présenté comme prophète de Dieu, selon l'opinion répandue, mais cela conformément à un modèle christique, comme en témoigne l'hémistiche *Il vint en terre*. Cela est révélateur de l'assimilation du personnage de Muḥammad aux modèles prophétiques et messianiques bibliques, ce qui prive indirectement l'Islam de son statut de religion et l'intègre dans la longue liste des hérésies chrétiennes.

Le Prophète est descendu sur terre et a annoncé le Nom de Dieu. Néanmoins, son penchant pour les délices de Bacchus le conduit à une fin ignominieuse : trop ivre pour se défendre, il est dévoré par des pourceaux. Peut-être trop aiguillonné par cette soif, il a négligé son devoir : voilà pourquoi Dieu se refuse d'intervenir afin de soustraire son prophète à son humiliant trépas. Cette fin inattendue pour un prophète de Dieu incite ouvertement l'auditeur du *Couronnement de Louis* à remettre en cause l'authenticité de la mission prophétique de Muḥammad. D'autant que la citation, prise dans son ensemble, discrédite sa qualité de messager et, donc, implicitement, son message. En effet, si le premier est blâmable, le second doit être contrefait à égale mesure².

¹ *Couronnement de Louis*, éd. LANGLOIS, v. 847-852.

² Notons que cette vision avilissante de la mort de Muḥammad trouve un écho dans l'anecdote de la mort de Philippe, fils de Louis VI le Gros. Cf. Gaston DUCHET SUCHAUX et Michel PASTOUREAU, *Le bestiaire médiéval. Dictionnaire historique et bibliographique*, Paris, Le Léopard d'Or, 2002, p. 113-114. Dans un ouvrage récent, Michel Pastoureau développe de façon détaillée le symbolisme décelé derrière ce funeste épisode. Le porc ayant mauvaise réputation, la mort de Philippe constitue une souillure pour la famille royale. Cf. Michel

L'image de Muḥammad véhiculée par ces vers est sans aucun doute puisée dans l'imaginaire collectif de l'époque. Un imaginaire collectif qui alimente le réservoir littéraire de la Chrétienté occidentale, et d'où résulte un portrait bigarré et teinté de légendes décrivant tour à tour Muḥammad comme un malfaiteur rusé, victime des roueries du destin et serviteur du diable. Parfois, il est même assimilé à une série de pseudo-divinités païennes, dont les noms n'inspirent que la crainte et la défiance des Chrétiens, alors encouragés à prendre les armes pour défendre leur foi.

Du fait de la centralité de la religion dans la vie médiévale, la dimension de l'altérité prend souvent une place prédominante dans la perception qu'ont les Chrétiens des Sarrasins. La façon dont la *Christianitas* a appréhendé l'Islam et son Prophète se révèle aussi variée et complexe que la nature des relations qu'entretiennent les croyants des deux religions. Les tribulations littéraires du personnage de Muḥammad, pourtant, ont souvent été mises sur le compte de l'ignorance de leurs auteurs. Ainsi, de multiples études, à l'image de celles de Kim Phillips ou Edward Saïd se sont attachées, ces dernières années, à « réhabiliter l'image du Sarrasin » ou à déceler les traces d'un orientalisme naissant. E. Saïd date au lendemain du concile de Vienne cet « orientalisme » quand, après 1312, plusieurs universités européennes (Oxford, Paris, Bologne, Salamanque et Avignon) introduisent l'étude des langues sémitiques dans leurs cursus³.

À propos de la figure de Muḥammad, les travaux récents de John Tolan et de Michelina di Cesare, qui font suite aux études pionnières d'Alessandro d'Ancona, de Marie-Thérèse d'Alverny, de Norman Daniel et de Richard Southern⁴, ont permis

PASTOUREAU, *Le Roi tué par un cochon. Une mort infâme aux origines des emblèmes de la France ?*, Paris, Seuil, 2015.

³ Edward SAÏD, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, trad. de l'américain par Catherine MALAMOU, Paris, Editions du Seuil, 1980, p. 66 ; les thèses d'Edward Saïd ont été remises en perspective par Ibn Warraq, *Defending the West: A Critic of Edward Said's Orientalism*, Amherst, Prometheus Book, 2007 ; et Daniel MARTIN VARISCO, *Reading Orientalism: Said and the Unsaid*, University of Washington Press, 2008 ; au sujet de l'orientalisme, cf. Kim PHILLIPS, *Before Orientalism. Asian Peoples and Cultures in European Travel Writing, 1245-1510*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2014, plus particulièrement l'introduction et le premier chapitre, qui mettent tous deux en avant l'étude du concept d'« orientalisme », p. 1-12, p. 15-27.

⁴ Marie-Thérèse D'ALVERNY, « Deux traductions latines du Coran au Moyen-Âge », in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 22/23, 1948, p. 69-131 ; EAD., « Pierre le

de prolonger la réflexion tout en apportant un éclairage nouveau⁵. Ces auteurs rendent compte des divers procédés mis en place par les Chrétiens d'Occident afin d'insérer l'Islam et Muḥammad dans leur vision globale du monde. Ces études ont alors permis de cerner plus précisément les rouages à l'œuvre derrière les traces littéraires qui constellent la littérature occidentale. Elles ont également fait ressortir que les traitements littéraires auxquels est soumise la figure de Muḥammad dépassent la simple opposition entre culture populaire, associée à l'ignorance, et culture cléricale, c'est-à-dire savante.

À de nombreuses reprises, les récits les plus étonnants et fabuleux puisent en effet leurs informations dans l'histoire musulmane, et prennent, à différents degrés, de nombreuses libertés avec cette matière. Le paysage se redessine au milieu du XII^e siècle, lorsque Pierre le Vénérable, alors abbé de Cluny, commande la traduction de plusieurs ouvrages d'origine arabo-musulmane, parmi lesquels figure la première traduction latine connue du Qur'ān. L'abbé de Cluny est animé par la volonté d'apporter à l'Occident chrétien une meilleure connaissance de l'Islam. Son initiative s'inscrit dans un mouvement plus global de traduction arabo-latine, portant principalement sur les sciences naturelles, sans pour autant s'y limiter. Le corpus résultant est ensuite assimilé à la masse des connaissances européennes, tant dans les milieux universitaires que dans les encyclopédies, qui contribuent d'ailleurs à façonner durablement le paysage intellectuel occidental.

Vénérable et la légende de Mahomet », in *À Cluny. Congrès Scientifique. Fêtes et cérémonies liturgiques en l'honneur des saints abbés Odon et Odillon, 9-11 juillet 1949*, Dijon, Société des Amis de Cluny avec le CNRS, 1950, p. 161-170 ; EAD., « La connaissance de l'Islam en Occident du IX^e au milieu du XII^e siècle », in *Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'alto medioevo, XII, 2-8 aprile 1964*, Spoleto, 1965, p. 577-602 ; EAD., « La connaissance de l'Islam au temps de Saint Louis », in L. Carolus-Barré (éd.), *Septième centenaire de la mort de Saint Louis. Actes des colloques de Royaumont et de Paris, 21-27 mai 1970*, Paris, CNRS – Belles Lettres, 1976, p. 235-246 ; D'ANCONA Alessandro, *La leggenda del Maometto in Occidente*, rééd. A. Borruso, Rome, Salerno Editrice, 1994 ; Norman DANIEL, *Islam and the West: The Making of an Image*, Edimburgh, Edimburgh University press, 1960 ; Richard SOUTHERN, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1962 ;

⁵ Michelina DI CESARE, *The Pseudo-Historical Image of the Prophet Muḥammad in Medieval Latin Literature: A Repertory*, Berlin, de Gruyter, 2012, coll. Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients 26 ; John V. TOLAN, *Les Sarrasins. L'islam dans l'imagination européenne au Moyen Âge*, trad. française de Pierre-Emmanuel DRAUZAT, Paris, Flammarion, 2003.

Un nombre croissant d'études ont récemment entrepris de pondérer l'apport de la culture arabo-musulmane dans la pensée occidentale. C'est dans cette perspective que s'inscrit le projet de l'ARC *Speculum Arabicum*. Celui-ci cherche à cerner l'apport du monde arabo-musulman en Europe dans le domaine de l'histoire des sciences et des idées, au travers de la production encyclopédique. Il s'agit d'une recherche plurilinguistique qui s'intéresse à différents domaines tels que les sciences naturelles, la culture matérielle, la philosophie et l'histoire des religions, ce dernier domaine étant au centre de cette dissertation doctorale⁶. En effet, nous étudierons ici l'apport des traductions arabo-latines quant à la représentation de l'Islam et de son Prophète au sein de l'Occident médiéval.

La richesse qui caractérise la démarche encyclopédique est soulignée par Alain Rey. Celui-ci tente, à partir de ce qu'Umberto Eco nomme « la définition en forme d'encyclopédie », de circonscrire l'esprit encyclopédique médiéval :

Dépassant les sémantiques « en forme de dictionnaire », Eco, s'appuyant sur des travaux sémiotiques et logiques (Hjelmslev, Searle...), propose un recours aux sémantiques « en forme d'encyclopédie », fondées sur l'intertextualité : c'est tout ce qui a été dit et écrit d'un objet qui le définit, dans ce modèle. Cette intertextualité permet un jeu d'interprétations où, par exemple, le « chat » n'est pas seulement le représentant d'une espèce animale reconnue et décrite par la zoologie et l'éthologie, mais l'ensemble des interprétations de cet animal : récits réalistes, poèmes, fables et mythes, représentations figurées, allusions à des comportements [...]⁷. La série des interprétations du signifié du mot de dictionnaire

⁶ Un premier volet, portant sur les sciences naturelles, a déjà été parachevé par notre collègue Grégory CLESSE, *Sources arabes en toutes lettres : étude des citations d'auteurs arabes dans les encyclopédies latines du XIIIe siècle*, thèse de doctorat sous la direction des professeurs Baudouin Van Den Abeele et Godefroid De Callataÿ, Louvain-la-Neuve, octobre 2016.

⁷ Umberto Eco explique ici son concept de « définition encyclopédique » à partir du signe /gatto/ : « Che un gatto sia non solo un felino domestico, ma anche l'animale che le classificazioni zoologiche definiscono come *felis catus*, l'animale adorato dagli Egiziani, l'animale che appare nell'*Olympia* di Manet, l'animale mangiare il quale era una leccornia nella Parigi assediata dai prussiani, l'animale cantato da Baudelaire, l'animale che Collodi associa per astuzia e malvagità alla volpe, l'animale che in una certa favola è al servizio del marchese di Carabas, un infingardo amante della casa che non muore di inedia sulla tomba del padrone, l'animale prediletto delle streghe e così via, sono tutte *interpretazioni* dell'espressione /gatto/ ». Umberto Eco, *Semiotica et filosofia del linguaggio*, Torino, Einaudi, 1984, p. 108-9.

« chat » est alors indéfinie, ouverte, et l'encyclopédie ne peut être qu'un « postulat sémiotique », incluant des interprétations possibles (non explicitées), ou encore contradictoires.⁸

Cette première esquisse peut être complétée par ce que Bernard Ribémont nous dit à ce sujet :

De par leur nature même, les encyclopédies médiévales sont le carrefour où aboutissent, pour se mélanger – de façon plus ou moins harmonieuse, non sans de nombreuses contradictions – divers courants de pensée, diverses conceptions d'une *imago mundi*, travaillés en profondeur par les tourbillons d'un espace culturel où voisinent substrats mythiques, légendaires et folkloriques, où les *mirabilia* se mêlent à un savoir plus authentiquement scientifique et où, pour une part, se fait jour un certain nombre d'intentions politiques.⁹

Ces deux définitions partagent la notion de cohabitation plus ou moins harmonieuse de savoirs et concepts que tout oppose, le mythique côtoyant le philosophique, et le légendaire le scientifique. Umberto Eco poursuit en disant que l'intertextualité du discours encyclopédique génère à son tour un « jeu d'interprétations », qui confère au sujet traité une signification plus complexe ; Bernard Ribémont ajoute que, derrière le produit encyclopédique fini, des intentions politiques affleurent. Nous pouvons en déduire que la multiplicité des sources et des interprétations, la variété des contenus, la volonté de synthèse, entre autres, de la démarche encyclopédique médiévale sont autant de caractéristiques susceptibles d'apporter des éléments nouveaux à la manière dont la problématique de l'Islam est abordée dans l'espace encyclopédique de langue latine et, plus tard, française. Cette multiplicité est, par ailleurs, en mesure de dévoiler les enjeux politiques, mais également culturels et épistémologiques propres à l'époque durant laquelle l'encyclopédie est achevée.

Au centre de notre analyse de la démarche encyclopédique et de son apport à la perception de l'Islam se trouvent Vincent de Beauvais et son *Speculum*

⁸ Alain REY, *Miroirs du monde. Une histoire de l'encyclopédisme*, Paris, Fayard, 2007, p. 62 ; Umberto ECO, *Semiotica et filosofia del linguaggio*, op. cit., p. 107-134.

⁹ Bernard RIBÉMONT, *De Natura Rerum. Études sur les encyclopédies médiévales*, Orléans, Paradigme, 1995, *Medievalia* 18, p. 292.

historiale (désormais *SH*), volet historique d'un plus vaste ensemble encyclopédique connu sous le nom de *Speculum maius* (désormais *SM*), ainsi que son traducteur, Jean de Vignay. Le *SH* consacre deux sections de taille inégale à l'Islam. La première couvre les chapitres 39 à 67 du livre XXIII et la seconde les chapitres 140 à 145 du livre XXV. L'une et l'autre section se développent entre la première et la dernière rédaction du *SH* et sont construites à partir de sources d'origine arabe. Grâce à Vincent de Beauvais, la thématique de l'Islam est vue au travers du prisme de l'encyclopédisme du XIII^e siècle, lequel incarne la conjonction d'une série de traits favorables et d'un cadre épistémologique particulier que cristallise l'appellation *Speculum*. Cette appellation fait écho à une volonté de proposer un reflet de la Création, sous ses différents aspects, afin d'approcher la connaissance du Créateur. De plus, la démarche de Vincent de Beauvais est tributaire de la redécouverte des savoirs susmentionnée, dans laquelle le rôle de l'ordre dominicain, auquel il appartient, est fondamental. Le *SH* est donc l'un des témoins privilégiés d'un moment spécifique de l'histoire des relations qu'entretient la Chrétienté avec l'Islam et s'inscrit dans l'élaboration d'un discours à partir de textes considérés comme faisant autorité dans un domaine ou pour un sujet donné, et qui a pour but, *in fine*, la divulgation de savoirs, offrant ainsi un *accessus* à des textes « agréés ». La traduction en moyen français que propose Jean de Vignay, le *Miroir historial* (désormais *MH*), assure la diffusion de l'encyclopédie dans le milieu laïc. C'est par ce biais que le lectorat français du XIV^e siècle a eu accès, pour la première fois, à de nombreuses informations et extraits du Qur'ân traduits en français¹⁰.

Le groupe de chapitres du *SH* consacrés à Muḥammad a déjà attiré l'attention de nombreux académiques, soit dans le cadre d'études plus globales dédiées au personnage du Prophète, soit dans des études ciblées sur l'image de l'Islam tel que dépeint dans le *SH*. Avant de faire l'objet d'études qui lui sont entièrement consacrées, Vincent de Beauvais et son portrait de l'Islam sont mentionnés comme partie d'un tout beaucoup plus vaste, notamment par les auteurs précités : Norman Daniel, Alessandro d'Ancona et Marie-Thérèse

¹⁰ Un autre texte correspond également à ces critères. Il s'agit du *Livre de l'eschiele Mahomet*. Toutefois, il connaît une diffusion beaucoup plus restreinte que le *SH* et le *MH*, tout en présentant un contenu spécialisé. Nous reviendrons sur ce qui distingue le *Livre de l'eschiele* de l'encyclopédie du compilateur dominicain dans la Partie III de cette recherche.

d'Alverny¹¹. Toutes proportions gardées, les chercheurs n'ont pas suffisamment considéré le contexte culturel de production du *SH*, assimilant ainsi l'ouvrage au reste du corpus des *vitae Mahumeti*.

Deux articles majeurs se sont spécifiquement intéressés à l'image de l'Islam et du Prophète chez Vincent de Beauvais¹². Le premier, écrit par Michel Tarayre, s'intéresse plus particulièrement à la façon dont le portrait de Muḥammad est construit au sein du *SH*. L'auteur avance que Vincent de Beauvais propose à ses lecteurs une lecture directive, qui les conduit invariablement vers « une vision totalement négative du personnage de Mahomet », profondément marquée par une ambition polémique¹³. Le second, Emilio Platti, propose une étude axée sur l'image de l'Islam, doublée d'une enquête sur les sources utilisées par Vincent de Beauvais. L'auteur recentre son propos sur la figure de Vincent de Beauvais, en le présentant comme « rédacteur » du *SH* et comme « [pesant] de tout son poids sur le processus de construction de l'image de l'islam et de son Prophète »¹⁴. Il parvient à la conclusion que Vincent de Beauvais renforce « unilatéralement » le « caractère brutalement polémique qui caractérise [...] le texte arabe d'al-Kindī »¹⁵. De la sorte, ce groupe de chapitres est envisagé par l'un et l'autre académique comme un énième portrait polémique de Muḥammad, certes complet mais surtout très dépréciatif. Un lien entre les études sur l'encyclopédisme médiéval et l'étude de Muḥammad en Occident n'a jamais été proprement établi.

Comme le souligne Michelina di Cesare : « Le problème avec ces approches méthodologiques est que les sources ont été considérées comme appartenant à une tradition littéraire homogène sans considération pour la nature particulière de chaque texte et de son rôle au sein d'un système littéraire »¹⁶. Il nous paraît donc

¹¹ Voir ci-dessus, note 4.

¹² Emilio PLATTI, « L'image de l'islam chez le dominicain Vincent de Beauvais », in *MIDEO* 25-26, 2004, p. 65-139 ; Michel TARAYRE, « L'image de Mahomet et de l'Islam dans une grande encyclopédie du Moyen Âge, le *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais », in *Le Moyen Âge* 109 : 2, 2003, p. 313-343.

¹³ *Ibid.*, p. 313-314.

¹⁴ Emilio PLATTI, « L'image de l'Islam », art. cit., p. 137.

¹⁵ *Ibid.*, p. 137-138.

¹⁶ « The problem with these methodological approaches is that the sources have been considered as if they belong to one homogeneous literary tradition, with no consideration for the peculiar nature of each text and its role within a literary system » ; Michelina DI CESARE, « The Prophet in the Book. Images of Muḥammad in Western Medieval Book

essentiel d'inscrire notre étude du *SH* et du *MH* en resituant ces textes dans leur contexte de production, ce qui nous permettra d'élaborer une analyse plus nuancée du texte et de ses enjeux.

Nous aborderons dans cette thèse la vision de l'Islam telle que construite dans le *SH*, sujet qui se trouve au croisement des deux axes conceptuels que sont l'encyclopédisme médiéval et la perception de l'Islam dans les littératures latine et française. La résultante du long processus de transfert et d'intégration de la tradition arabo-musulmane dans l'encyclopédie est donc au centre de nos recherches. Nous nous attellerons ainsi à la vérification du postulat selon lequel, grâce à la démarche encyclopédique, le *SH* de Vincent de Beauvais serait l'écrin d'une vision renouvelée de l'Islam. Ce postulat est le point de départ de deux questions principales, elles-mêmes sources de nombreux questionnements. Premièrement, quels sont les enjeux de l'insertion et du traitement de l'Islam dans l'encyclopédisme ? Deuxièmement, – si notre postulat de base se vérifie – de quelle façon l'encyclopédie contribue-t-elle à renouveler l'image de l'Islam et de son Prophète ?

Avant de rentrer dans le vif du sujet, il nous paraît toutefois utile de préciser autant que possible les limites temporelles et géographiques de notre étude. Bien que nous parlions de l'époque médiévale, notre étude se concentrera sur la période allant de 1240 à 1340. En effet, si le XII^e siècle est fortement marqué par le renouvellement des savoirs, le XIII^e siècle, héritier de ce renouveau, sera celui de l'encyclopédisme médiéval et cette tendance se poursuivra durant la première moitié du XIV^e siècle, qui verra apparaître un certain nombre de traductions en moyen français des textes encyclopédiques élaborés au siècle précédent. Il faut cependant noter que, pour des besoins de contextualisation, il nous a parfois été nécessaire de remonter dans le temps ou même d'étudier des textes et des traductions plus tardifs, mais qui s'avèrent toutefois pertinents pour notre analyse. D'un point de vue géographique, nos recherches se concentreront sur les productions du Royaume de France, tel qu'il était délimité à l'époque de Louis IX. À nouveau, ces restrictions seront amenées à être dépassées, dans la mesure où nous devons d'utiliser certains textes originaires d'autres régions.

Culture », in Avinoam SHALEM (éd.), *Constructing the Image of Muḥammad in Europe*, Berlin, De Gruyter, 2013, p. 9-32, p. 10-11.

Le cadre temporel et géographique posé, il nous faut à présent détailler la manière dont s'articulera notre étude. Afin de répondre à nos questions et de vérifier notre postulat, nous l'avons organisé en trois parties.

Pour comprendre les enjeux de ce sujet, une assise théorique et contextuelle aussi précise que possible sera nécessaire. Nous nous attacherons donc dans notre première partie à présenter les concepts qui nous serviront pour une étude détaillée des problématiques liées à la compilation et de la traduction, le tout en deux temps : tout d'abord, nous présenterons l'encyclopédisme médiéval, ses caractéristiques et ses perspectives ; ensuite, nous aborderons l'évolution des différentes images de Muḥammad et de l'Islam véhiculées par un certain nombre d'auteurs (romancier, clerc, polémiste, chronographe), dont la sélection s'est faite sur la base de différents critères. Nous essayerons aussi de retracer le parcours des idées et de poser les jalons du contexte culturel qui a vu naître le texte dans ses versions latine et française.

Notre deuxième partie se focalisera sur la compilation de Vincent de Beauvais. Notre examen se subdivisera en trois chapitres. Le premier analysera les facteurs externes de l'insertion de l'Islam dans le *SH*. En effet, les chapitres que le compilateur consacre à ce sujet constituent l'une des modifications les plus remarquables qui interviennent dans le processus d'élaboration du *SH*. Il conviendra dès lors de nous interroger sur les raisons d'une telle insertion. Le second, quant à lui, s'attachera à déterminer, dans un premier temps, quelles sources Vincent de Beauvais a pu avoir à sa disposition, à travers les indices internes à l'encyclopédie (quels auteurs et textes y sont cités) et toute une série d'indices externes (relatifs à ses voyages dans les autres bibliothèques du royaume de France) et, dans un second temps, à tenter de dégager les critères qui ont présidé à la sélection des sources. Une fois ces raisons isolées, nous donnerons une description aussi précise que possible des sources sélectionnées, en mettant en avant leurs caractéristiques : leurs sources (d'où proviennent les informations que ces textes utilisent ?), leur rapport à la tradition islamique et, dans la mesure du possible, leurs spécificités. Dans le troisième chapitre, nous examinerons en détail l'utilisation des sources par Vincent de Beauvais. Cet examen portera sur plusieurs aspects de la compilation. Tout d'abord, nous nous intéresserons à la rédaction des intitulés de chapitres, en essayant de déterminer s'il existe une corrélation entre contenu du chapitre et formulation de son titre, ou s'il s'agit d'une invention personnelle derrière laquelle nous pouvons déceler l'opinion du compilateur à ce

sujet. Ensuite, nous étudierons les modalités d'*excerptio*, en proposant une comparaison constante entre la source utilisée et la compilation de Vincent de Beauvais, afin de voir ce qu'il a jugé digne d'être conservé dans son encyclopédie ou, au contraire, ce qu'il a décidé d'écarter.

Dans la troisième et dernière partie, nous analyserons la traduction par Jean de Vignay du *Miroir historial*. Dans le second volume de la thèse, nous proposerons une édition critique des chapitres qui nous intéressent. Elle sera précédée par une présentation des caractéristiques de la traduction de Jean de Vignay, de la langue employée et des critères d'édition adoptés. Ensuite, notre étude du texte en moyen français poursuivra une double finalité : d'une part, l'analyse du texte en lui-même, permettant de faire ressortir les transformations dues à la traduction et leur impact sur le sens et la construction du texte, ainsi que la manière dont celui-ci est articulé (quels arguments sont utilisés et comment sont-ils agencés les uns par rapport aux autres ?). Nous aborderons plus précisément la question de l'image de l'Islam et de son Prophète qui en résulte. D'autre part, pour chaque aspect du texte analysé, nous aborderons aussi le vaste corpus des *vitae Mahumeti* latines et de leur pendant français, afin de mieux cerner la place de l'encyclopédie dans le réseau des croyances et légendes relatives à Muḥammad attestées par ailleurs.

Partie I : contextualisation

Chapitre 1 : l'encyclopédisme médiéval (Ve-XIIIe siècles)

1. Appréhender le concept d'« encyclopédisme médiéval »

a. Remarques liminaires

L'encyclopédisme médiéval a récemment fait l'objet de nombreuses études, qui ont pris deux orientations principales. Le premier groupe a tenté de circonscrire la notion d'« encyclopédisme médiéval » et d'établir un corpus plus ou moins exhaustif des ouvrages pouvant entrer dans cette catégorie. L'ambition du second a été de proposer une définition de ce concept. Les auteurs de ces études se sont rapidement heurtés à la difficulté de la tâche, le corpus encyclopédique ne pouvant pas être délimité avec certitude, de par sa nature hétérogène. Ce que nous considérons actuellement comme un corpus unifié sous l'étiquette d'encyclopédie n'était pas perçu comme tel par ses contemporains, comme en témoignent la diversité des approches, des titres, de l'organisation, des finalités des œuvres que nous aborderons par la suite. Ainsi, nous nous baserons tout au long du chapitre qui suit sur les deux groupes d'études évoqués afin de présenter, dans un premier temps, une définition du concept d'encyclopédisme dans son acception médiévale et, dans un second temps, un aperçu historique du genre.

Lorsque le terme « encyclopédie » apparaît, il ne désigne pas un objet livre dont la finalité première est de rassembler les savoirs en vue de les rendre accessibles à un public ciblé. Sous la plume de Quintilien, ce terme rentre dans un contexte didactique et désigne un programme d'enseignement global¹⁷. Il faut attendre le XVI^e siècle pour voir apparaître un sens plus proche de celui que nous connaissons actuellement, chez des auteurs tels que Rabelais ou Guillaume Budé¹⁸.

¹⁷ Bernhard ZIMMERMANN, « Osservazioni sulla 'Enciclopedia' nella letteratura latina », in Michelangelo PICONE (éd.), *L'enciclopedia medievale*, Ravenna, Longo Editore, 1994, p. 41-51, p. 42-44. Le mot apparaît chez Quintilien *Institutio oratoria* 1, 10, 1 : *Nunc de ceteris artibus quibus instituendos priusquam rhetori tradantur pueros existimo strictim subiungam, ut efficiatur orbi sille doctrinae, quem Graeci encyclion paedian vocant.*

¹⁸ Le mot « encyclopédie » n'apparaît en français qu'en 1520 chez Guillaume Budé, et, en 1532, chez Rabelais (*Pantagruel* 2, 20), lorsqu'il mentionne « le vray puis et abisme de

Entre Quintilien et Rabelais, le mot « encyclopédie » n'est jamais attesté et son utilisation ne correspond pas directement à la réalité médiévale qu'il tente de désigner. Cela a pour effet de créer un anachronisme lorsque nous apposons cette étiquette sur un corpus somme toute indéfini. Malgré l'absence du mot, le concept existe et, plutôt que d'encyclopédie, il serait plus juste de parler d'encyclopédisme, d'esprit encyclopédique ou d'« ambition encyclopédique »¹⁹. Que représente cet « esprit encyclopédique » ?

L'encyclopédisme est avant tout une entreprise de compilation des connaissances qui s'actualise en fonction du contexte, et est donc le fruit de l'évolution du rapport au monde. Aucune définition « ne permet d'englober l'ensemble de ce qu'on appelle "encyclopédies" »²⁰. Isabelle Draelants s'est tout de même risquée à l'exercice et propose, à partir des auteurs considérés comme représentatifs de l'esprit encyclopédique médiéval par excellence²¹, sept critères « remplis par un certain nombre d'œuvres médiévales à ambition encyclopédique », critères d'après lesquels « ces œuvres peuvent être regroupées, sinon classées »²². Dans les pages qui suivent, nous proposons une définition à partir des traits définitoires dégagés par I. Draelants (compilation en un volume ; reconstruction du savoir ; *auctoritates* ; dépendance au cadre épistémologique ; ordonner et classer les savoirs ; titres comme reflets d'une représentation du monde ; répondre au désir de sa communauté).

encyclopédie ». Alain REY, *Miroirs du monde. Une histoire de l'encyclopédisme*, Paris, Fayard, 2007, p. 28.

¹⁹ Michelangelo PICONE, « Un convegno sull'enciclopedismo medievale », in Michelangelo PICONE (éd.), *L'enciclopedismo medievale*, Ravenna, Longo Editore, 1994, p. 15-21, p. 16. « L'idea di enciclopedia ha così nel Medioevo un referente oggettivo, anche se di altissimo valore simbolico: il libro ». Le concept d'« ambition encyclopédique » est utilisé dans l'ouvrage suivant : Arnaud ZUCKER (éd.), *Encyclopédire. Formes de l'ambition encyclopédique dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2013, coll. D'études médiévales de Nice 14.

²⁰ Isabelle DRAELANTS, « Le "siècle de l'encyclopédisme" : conditions et critères de définition d'un genre », in Arnaud ZUCKER (éd.), *Encyclopédire. Formes de l'ambition encyclopédique dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2013, coll. d'études médiévales de Nice 14, p. 81-106, p. 83.

²¹ À savoir la triade des grands encyclopédistes du XIII^e siècle : Thomas de Cantimpré, Barthélémy l'Anglais et Vincent de Beauvais.

²² Isabelle DRAELANTS, « Le "siècle de l'encyclopédisme" », art. cit., p. 85.

b. Compiler : sélectionner et organiser les savoirs

Le genre encyclopédique repose avant tout sur la notion de compilation et de rassemblement des savoirs jugés utiles, au sein d'un seul et même ouvrage. Cependant, l'encyclopédie se distingue du statut de simple somme, car, grâce à « [s]on aspiration à la totalité, à la globalité, [elle] est autrement structurée et orientée vers d'autres fins de connaissance »²³. En d'autres termes, l'encyclopédisme se veut être une divulgation des savoirs de tout ordre répondant à une organisation clairement structurée²⁴. Ensuite, cette tentative de totalisation des savoirs offre un cadre ou un *status questionis* de la connaissance à l'époque qui a vu naître ladite encyclopédie²⁵.

La compilation encyclopédique implique une « reconstruction des savoirs », dont la nature même dépend du contexte culturel et épistémologique. Elle peut être tantôt le reflet d'une tentative de sauvetage d'un savoir qui se perd ou qui se raréfie, démarche dont l'exemple le plus représentatif est Isidore de Séville. La reconstruction des savoirs peut également répondre à la nécessité d'un tri sélectif parmi une quantité de sources disponibles trop imposante ou en constante expansion, situation à laquelle ont dû faire face les encyclopédistes du XIII^e siècle. En effet, suite à l'essor des traductions arabo-latines et au climat politico-culturel favorable des XII^e et XIII^e siècles, un homme seul ne peut embrasser cette abondance de savoirs ; un choix doit dès lors être opéré pour en extraire le meilleur.

La notion de compilation en implique deux autres, sur lesquelles il est nécessaire de revenir plus en détail : d'une part la compilation est intimement liée au concept d'*auctoritas* et à la hiérarchie des savoirs, dont on mesure la qualité par le nom de celui qui les a produits ; d'autre part, nous l'avons vu, elle nécessite une organisation de la matière.

²³ Jacques LE GOFF, « Pourquoi le XIII^e siècle a-t-il été plus particulièrement un siècle d'encyclopédisme ? », in Michelangelo PICONE (éd.), *L'enciclopedia medievale, op. cit.*, p. 35.

²⁴ Isabelle DRAELANTS, « Le "siècle de l'encyclopédisme" », art. cit., p. 85.

²⁵ Benoît BEYER DE RYKE, « Le miroir du monde : un parcours dans l'encyclopédisme médiéval », in *Revue belge de philologie et d'histoire* 81, 2003, p. 1243-1275, p. 1245 ; Maria Teresa BEONIO BROCCIERI, *Le enciclopedia dell'Occidente medievale*, Turin, Loescher, 1981, coll. *Pedagogia* 20, p. 9 ; Jacques LE GOFF « Pourquoi le XIII^e siècle », art. cit., p. 24.

La compilation étant à 90% un « tissu de citations diverses organisées », elle est « directement corrélée à la notion d'autorité ». Ce rapport entre le compilateur et ses sources est parfaitement illustré lorsque Vincent de Beauvais déclare, dans son *Libellus apologeticus*, qu'il n'a pas écrit son *Speculum maius* « en tant qu'auteur de traité, mais en tant que compilateur »²⁶. Ce rapport à l'autorité transparaît également dans les marqueurs de citations utilisés par les encyclopédistes, qui accompagnent ces extraits de références. Ces marqueurs peuvent mentionner le nom soit de l'auteur, soit de l'œuvre, voire les deux. Le système de référence n'est toutefois pas systématique, ni toujours très précis. Nombreux sont les cas où le compilateur cite une autorité sans mentionner qu'il y a eu accès grâce à une œuvre-relais. C'est autour de ce tissu organisé de citations (ordre, titres, etc.) que nous pouvons mesurer les éventuelles innovations et l'apport du compilateur.

Cela pose ensuite la question de l'identité des *auctoritates* qui composent chaque fibre de ce « tissu de citations ». Un regard sur l'évolution de l'esprit encyclopédique médiéval nous permet de mettre en lumière le caractère à la fois constant et fluctuant de la notion d'autorité. Originellement, les *auctoritates* sont issues de deux catégories majeures. D'une part, nous trouvons les auteurs antiques, comme Aristote, Ptolémée, Plin, Cicéron ou encore Virgile et, d'autre part, les Pères de l'Église, parmi lesquels figurent saint Augustin, Isidore de Séville ou Jean Chrysostome. Cependant, à ces deux catégories s'ajoute bientôt une troisième qui accueille des auteurs contemporains (Thomas d'Aquin, Albert le Grand, Jacques de Vitry). En outre, de nombreux « philosophes païens » viennent s'ajouter en bas de la liste, dans le sillage du mouvement des traductions arabo-latines qui fait connaître au public occidental dès le XII^e siècle des auteurs majeurs de la pensée islamique comme Alcabitus (al-Qabīṣī), Alfraganus (al-Farḡhānī), Alkindius (al-Kindī), Avicenna (Ibn Sīnā), Rhazes (le pseudo-Rhazī et son *De aluminibus et salibus*).

Rassembler une telle quantité de savoirs en un seul ouvrage requiert ensuite une mise en ordre, dans une « tentative de donner un sens aux savoirs ainsi

²⁶ *Libellus Apologeticus*, c. 8, in Serge LUSIGNAN, *Préface au Speculum maius de Vincent de Beauvais : réfraction et diffraction*, Paris-Montréal, Vrin-Bellarmin, 1979, Cahiers d'études médiévales V, p. 158. Pour la traduction française, nous utilisons celle proposée par Monique PAULMIER-FOUCART, *Vincent de Beauvais et le Grand miroir du monde*, avec la collaboration de M.-C. Duchenne, Turnhout, Brepols, 2004, coll. Témoins de notre histoire 10, p. 147-173, p. 158.

collectés et rassemblés »²⁷. Ce sens voulu par le compilateur préside également au choix de la structure de la matière.

Différentes modalités d'organisation régulièrement exploitées ont été isolées par Christel Meier²⁸. Selon elle, la matière peut être classée par discipline ou domaine (Isidore de Séville), par concepts (espace, temps) (Honorius Augustodunensis), du plus haut au plus bas (Barthélémy l'Anglais), selon l'ordre donné par le récit de la création (Vincent de Beauvais), ou selon le *trivium* et le *quadrivium* (Vincent de Beauvais, Brunetto Latini)²⁹. Dans ce dernier cas, « l'ordine dell'opera rappresenta infatti il rispecchiamento dell'ordine divino »³⁰. Isabelle Draelants propose une catégorisation plus structurée en opposant ordre arbitraire et ordre logique. Le premier peut par exemple être alphabétique ou chronologique. Le second peut être subdivisé en deux sous-catégories : en *ordo artium/disciplinarum* (anthropologique) et en *ordo rerum* (cosmologique). Par ailleurs, elle insiste sur le fait que différents ordres peuvent cohabiter dans une même œuvre encyclopédique. Par exemple, le principe organisationnel dominant peut être l'*ordo rerum*, mais au sein des chapitres, un ordre arbitraire de type alphabétique peut être utilisé³¹.

Quel que soit l'ordre adopté, la finalité est de donner un sens à cette totalisation de connaissances, en fonction du but que le compilateur assigne à son œuvre.

Les titres que donnent les compilateurs à leurs ouvrages sont particulièrement significatifs en ce sens qu'ils apportent des informations sur le cadre épistémologique ou encore sur le programme poursuivi par l'encyclopédiste. Isabelle Draelants a synthétisé le phénomène comme suit³² :

²⁷ « [Un] tentativo di dare senso allo scibile che si è raccolto e che si espone », in Maria Teresa BEONIO BROCCIERI, *Le enciclopedie, op. cit.*, p. 9.

²⁸ Christel MEIER, « Organization of knowledge and encyclopaedic "ordo": Function and Purposes of a Universal Literary Genre », in Peter BINKLEY (éd.), *Pre-Modern Encyclopaedic texts, actes du Second COMERS Congress (Groningen, 1-4 juillet 1996)*, Leiden-New-York-Cologne, Brill, 1997, p. 103-126.

²⁹ *Ibid.*, p. 104-111.

³⁰ Michelangelo PICONE, « Un convegno sull'enciclopedismo medievale », art. cit., p. 19.

³¹ Isabelle DRAELANTS, « Le "siècle de l'encyclopédisme" », art. cit., p. 89-95.

³² Isabelle DRAELANTS, « Les encyclopédies comme sommes des connaissances (d'Isidore de Séville au XIII^e siècle, avec les fondements antiques) », in Jean-François STOFFEL (éd.), *Le réalisme : contributions au séminaire d'histoire des sciences 1993-1994*, Louvain-la-Neuve,

Étymologies, origines	Préoccupation portant sur le nom	VI ^e -IX ^e siècles
<i>De natura/proprietatibus rerum</i>	Importance du réel décrit	IX ^e -XII ^e /XIII ^e siècles
<i>Imago mundi, speculum</i>	Le reflet de la création	XI ^e -XIII ^e siècles

Au fil des siècles, on constate un transfert de l'intérêt porté au *verbum*, dévoilant l'importance des aspects grammaticaux et linguistiques du mot, vers la *res*, c'est-à-dire un discours porté sur la chose elle-même, révélateur de la façon dont ces réalités sont abordées par les encyclopédistes. Dans le cas des étymologies et origines, l'optique d'approche des choses est avant tout grammaticale et linguistique, alors que dans le cas des *De natura rerum*, *Imago mundi* et *Speculum*, le discours est orienté sur la nature des choses et, par la suite, sur leurs valeurs théologiques et symboliques.

En filigrane, le cadre épistémologique se révèle dans le changement d'approche, lorsque la chose est d'abord envisagée nommément, pour ensuite être analysée à partir de sa nature et de sa valeur. Ces titres sont autant de « reflets d'une représentation du monde », mais aussi du rapport au savoir. À cet égard, Michelangelo Picone note que la démarche encyclopédique, originellement construite sur un rapport métonymique entre la chose et son nom, glisse progressivement vers un rapport plus « scientifique » ou « expérimental » envers cette même chose³³.

Enfin, la visée des textes évolue, dans la mesure où elle passe du didactique au moralisant. Désormais, la dimension théologique prend plus de place dans la démarche encyclopédique. Les choses du monde ne sont plus uniquement une voie d'accès à la connaissance du Créateur, mais contribuent à l'édification personnelle du lecteur et à la restauration de la *similitudo* divine perdue à cause du péché

Centre de recherche en histoire des sciences, Turnhout, Brepols, 1996, coll. Réminiscences 2, p. 25-50, p. 29.

³³ Michelangelo PICONE, « Un convegno sull'enciclopedismo medievale », art. cit., p. 16-17. À cela, il ajoute aussi une catégorie de titres dite 'tecnica', que nous n'aborderons pas dans le cadre de cette synthèse.

originel³⁴. « Ces titres cherchent, d'un côté, à mettre en évidence la possibilité pour l'homme de voir se refléter dans les créatures et le monde la perfection de Dieu [...] et, de l'autre, à affirmer que le savoir encyclopédique même est un miroir de Dieu »³⁵. Ceci concerne avant tout le titre *speculum* qui implique, par ailleurs, que l'homme peut ainsi, grâce au reflet de la création, se connaître et donc « s'embellir » moralement³⁶.

c. Des mains du compilateur à celles du lecteur : ambitions et finalités du genre

Nous avons vu ci-dessus que les intitulés de travaux encyclopédiques révèlent un glissement épistémologique, une modification des rapports qu'entretiennent les hommes avec le réel qui les entoure. L'encyclopédisme est d'abord sous-tendu par un « platonisme augustinien », « gouverné par la contemplation et la lecture de la Bible »³⁷. Cette étape est caractérisée par un intérêt pour les *verba* et par une tension entre *curiositas*, envers un monde qui est œuvre de Dieu, et *cupiditas*, selon laquelle le monde est perçu comme lieu du péché³⁸. Dans cette perspective, la nature est un livre écrit par Dieu, qu'il convient de lire comme nous le ferions pour les saintes Écritures, et « la nature des objets n'est pas dans leur consistance physique mais dans le fait qu'ils symbolisent une réalité différente, intelligible qui est la seule vraie réalité »³⁹.

³⁴ *Ibid.*, p. 16.

³⁵ « Si tratta di titoli che da una parte vogliono mettere in evidenza la possibilità per l'uomo di vedere riflessa nelle creature e nel mondo la perfezione di Dio [...] ; dall'altra però essi intendono affermare che la stessa sapienza enciclopedica è uno specchio di Dio ». *Ibid.*, p. 16.

³⁶ Pour plus d'informations, voir Einar MÁR JONSSON, « Le sens du titre *Speculum* aux XII^e et XIII^e siècles et son utilisation par Vincent de Beauvais », in Serge LUSIGNAN, Alain NADEAU et Monique PAULMIER-FOUCART (éds.), *Vincent de Beauvais : intentions et réceptions d'une œuvre encyclopédique au Moyen Âge, actes du XIV^e colloque de l'Institut d'études médiévales, 27-30 avril 1988*, Paris, Bellarmin, 1990, p. 11-32.

³⁷ Isabelle DRAELANTS, « Le "siècle de l'encyclopédisme" », art. cit., p. 88.

³⁸ *Ibid.*, 88- 89.

³⁹ Tullio GREGORY, « La nouvelle idée de nature et de savoir scientifique au XII^e siècle », in John Emery MURDOCH et Edith Dudley SYLLA (éds.), *The Cultural Context of Medieval Learning. Proceedings of the first international colloquium of Philosophy, Science, and Theology in the Middle Ages – September 1973*, Dordrecht-Boston, D. Reidel Publishing Company, 1975, coll. Boston Studies in the Philosophy of Science 26, p. 193-218, p. 193.

Ce platonisme ne disparaît pas totalement au XII^e siècle, mais se modifie substantiellement, préparant ainsi le terrain pour une deuxième phase, à savoir celle de la tension aristotélicienne⁴⁰.

La redécouverte de l'œuvre d'Aristote crée un certain antagonisme entre d'anciennes connaissances et une nouvelle façon de les approcher. Ainsi l'approche purement didactique se pare d'une dimension moralisante, le discours sur le *verbum* glisse vers un discours sur la *res*. Ce mouvement s'accompagne d'une nouvelle volonté de poser des problèmes d'ordre physique et de forger une nouvelle conception de l'homme⁴¹. Un autre changement survient au niveau du rapport de l'homme et de sa *curiositas*, puisque, à cette époque, « [s]'impose une connaissance ancienne, habillée d'un mode de pensée nouveau où le désir de savoir – la *curiositas* – est légitimé par l'accès à la connaissance sensorielle prônée par Aristote », légitimation qui, nous rappelle Isabelle Draelants, pose de nombreux problèmes d'assimilation aux « intellectuels moyens »⁴².

La collecte des savoirs est soutenue par une autre finalité, celle de connaître la Vérité, d'approcher le Créateur, puisque les choses de la nature sont une trace et constituent un chemin d'accès vers Lui⁴³. La production encyclopédique, et le rapport au savoir qu'elle implique, s'ancre dans un contexte avant tout religieux et ambitionne une meilleure connaissance de Dieu et de sa Création.

La finalité assignée à l'ouvrage encyclopédique révèle en filigrane le public visé et influe sur la forme de l'œuvre⁴⁴. Christel Meier a relevé plusieurs finalités, en passant de l'encyclopédie politique à la domestique⁴⁵, catégories hétéroclites, qui parfois ne comptent qu'une seule œuvre, soulignant une nouvelle fois la difficulté qu'il y a à fournir une définition pour englober le genre de l'encyclopédie

⁴⁰ Pour plus d'informations à ce sujet, nous renvoyons à l'article susmentionné de Tullio Gregory, et plus particulièrement à la page 199. Cette évolution constitue une étape intermédiaire entre le platonisme augustinien et la tension aristotélicienne.

⁴¹ Tullio GREGORY, « La nouvelle idée de nature », art. cit., p. 194.

⁴² Isabelle DRAELANTS, « Le "siècle de l'encyclopédisme" », art. cit., p. 89.

⁴³ Benoît BEYER DE RYKE, « Le miroir du monde », art. cit., p. 1245.

⁴⁴ Isabelle DRAELANTS, « Le "siècle de l'encyclopédisme" », art. cit., p. 99.

⁴⁵ Cf. Christel MEIER, « Organization of knowledge and encyclopaedic "ordo" », art. cit., p. 113-126. Elle distingue huit catégories : monastique, encyclopédies naturelles et encyclopédies de prêcheurs, universitaire, politique, médicale, économique et domestique. À cela s'ajoutent les encyclopédies dites « générales ».

médiévale. Isabelle Draelants attire toutefois notre attention sur le fait que « seules les quatre ou cinq premières catégories seraient ici concernées » par les encyclopédies médiévales qui sont au centre de notre attention⁴⁶. Celle qui nous intéresse est l'« encyclopédie générale », qui se caractérise par son ampleur, sa diffusion et son public volontairement large, comme dans le cas des encyclopédies de Vincent de Beauvais, de Thomas de Cantimpré et de Barthélémy l'Anglais.

2. Historique du genre

La production encyclopédique médiévale est jalonnée de plusieurs étapes importantes qui peuvent être résumées et regroupées en trois phases principales⁴⁷. La première couvre une large période, s'étendant des années 500 à 1100, et concerne les auteurs qui ont codifié le genre et les premiers grands représentants de l'encyclopédisme médiéval. La seconde concerne le XII^e siècle, avant tout considéré comme une période charnière, qui se caractérise par un renouvellement massif des savoirs et des textes scientifiques⁴⁸. La troisième et dernière période couvre le XIII^e siècle, qui a vu naître les auteurs considérés comme les plus emblématiques du genre et qui voit une production textuelle nouvelle, grâce aux apports du siècle précédent. La finalité de cette synthèse étant de fournir un contexte à la conception du *Speculum maius* de Vincent de Beauvais et à sa traduction, nous n'outrepasserons pas la limite chronologique représentée par le « siècle de l'encyclopédisme » latin, et nous proposerons une introduction à l'encyclopédisme vernaculaire. En outre, retracer un bref historique du genre nous permet de présenter ici une liste des auteurs importants du genre ou qui ont influencé l'évolution de ce dernier. Compte tenu de la complexité qu'il y a à fournir une définition fixe et unique du genre, le lecteur ne doit pas s'étonner qu'il soit tout aussi délicat d'établir une liste exhaustive, si bien que chaque théoricien du genre a établi sa propre liste. Celle que nous présentons dans les pages qui suivent pourrait être raccourcie ou, au contraire, allongée par d'autres textes correspondant plus ou moins avec la définition du genre. Nous avons opéré notre

⁴⁶ Isabelle DRAELANTS, « Le "siècle de l'encyclopédisme" », art. cit., p. 102.

⁴⁷ Il en existe une quatrième, qui tourne autour des encyclopédies moralisées (14^e-15^e siècles), mais qu'il ne sera pas question d'aborder dans cette recherche. Cf. Bernard RIBÉMONT, *Les Origines des encyclopédies médiévales. D'Isidore de Séville aux Carolingiens*, Paris, Champion, 2001, p. 226 et sq.

⁴⁸ Benoît BEYER DE RYKE, « Le miroir du monde », art. cit., p. 1245.

sélection à partir des articles de Benoît Beyer de Ryke⁴⁹ et d'Isabelle Draelants⁵⁰, de la thèse d'agrégation de Baudouin van den Abeele⁵¹, ainsi que des monographies de Bernard Ribémont⁵² et d'Alain Rey⁵³. Nous établirons donc une liste synthétique des encyclopédistes considérés comme majeurs par les érudits précités, et nous nous attarderons sur la matière qu'ils abordent, sur son organisation et sur les sources utilisées.

a. Les prémices de l'Antiquité

Les premières attestations de cette démarche encyclopédique ne sont pas médiévales, mais remontent à l'Antiquité. Nous aborderons brièvement les premiers pas de cette production encyclopédique avant de passer à la période médiévale⁵⁴. Alain Rey considère Poseidonios, un auteur grec du II^e siècle, « peut-être [comme] le premier des encyclopédistes tout court », avec Speusippos au IV^e siècle ACN⁵⁵. Du côté latin, nous rencontrons des auteurs tels que Caton (249/149 ACN) et Varron (c. 50 ACN)⁵⁶. En ce qui concerne les auteurs susmentionnés, Alain Rey distingue les approches des textes, qu'il présente tantôt comme théorique du côté hellénistique, tantôt pratique, du côté romain, en concluant sur la tentative de Varron de concilier ces deux approches.

Après eux, il est important de signaler Pliny l'Ancien (23-79) et son *Histoire naturelle*. Celle-ci est répartie en 37 livres, dont le premier répertorie les quelques 500 auteurs auxquels Pliny se réfère, et les façons dont ces derniers sont utilisés. Elle couvre différents domaines comme la géographie (livres 1 à 6), les animaux et l'homme (livres 7 à 11), les plantes (livres 12 à 19), la médecine (livres 20 à 32) et

⁴⁹ *Ibid.*, p. 1243.

⁵⁰ Isabelle DRAELANTS, « Les encyclopédies comme sommes des connaissances (d'Isidore de Séville au XIII^e siècle, avec les fondements antiques) », art. cit., p. 25-50.

⁵¹ Baudouin VAN DEN ABEELE, *Fortune et mutations des encyclopédies latines durant le Moyen Age tardif*, op. cit..

⁵² Bernard RIBÉMONT, *La « Renaissance » du XII^e siècle et l'Encyclopédisme*, Paris, Champion, 2002.

⁵³ Alain REY, *Miroirs du monde*, op. cit.

⁵⁴ Ces textes étant trop nombreux, cela sortirait du cadre de notre synthèse. Jacques Le Goff y ajoute par exemple Quintilien, le corpus hippocratique, Solin et le *De nuptiis Mercurii et Philologiae* (vers. 420) de Martianus Capella. Jacques LE GOFF, « Pourquoi le XIII^e siècle », art. cit., p. 30-31.

⁵⁵ Alain REY, *Miroirs du monde*, op. cit., p. 94-95.

⁵⁶ Benoît BEYER DE RYKE, « Le miroir du monde », art. cit., p. 1250.

les métaux et pierres (livres 33 à 37)⁵⁷. Elle se caractérise par un certain cratyisme, déjà rencontré dans l'œuvre de Varron. Ces encyclopédies sont principalement des « textes cumulatifs à usage pédagogique »⁵⁸.

b. Développement du genre (V^e – XII^e siècle)

Certains auteurs, qui ne sont pas des encyclopédistes à proprement parler, et leurs œuvres ont joué un rôle important dans la formation de la pensée encyclopédique médiévale. En effet, leurs réflexions théoriques, à propos de la place du savoir et de sa structuration (les réflexions sur les *trivium* et *quadrivium*, par exemple), ont influencé plusieurs générations d'encyclopédistes. Deux auteurs en particulier méritent que nous nous attardions sur leurs apports.

Le premier est saint Augustin (397-427). Il est l'auteur du *De ordine* et du *De doctrina christiana*. Le *De doctrina* se subdivise en quatre livres, et il fait un usage abondant des culture et rhétorique profanes, adaptées à un contexte chrétien. Il prône un usage des connaissances de la nature afin de mieux appréhender l'Écriture, avec la première comme point de départ. Ces connaissances permettent également la restauration de l'unité perdue, via l'intermédiaire de l'étude⁵⁹. L'angle d'approche de saint Augustin est sensiblement différent de celui des encyclopédistes qui lui succéderont, son point de départ étant la Bible. L'étude est donc assimilée à une démarche théologique qui caractérise l'esprit encyclopédique jusqu'au XII^e siècle, lorsque le platonisme augustinien se voit petit à petit remplacé par une nouvelle approche, engendrée par la redécouverte d'Aristote.

Le second auteur qu'il nous convient d'aborder est Martianus Capella (fin IV^e s. – début V^e s.). Il est l'auteur d'une œuvre encyclopédique répartie en neuf livres, nommée *De nuptiis Philologiae et Mercurii* (410/429). Écrite en prosimètre, elle se présente sous forme d'une allégorie didactique⁶⁰. L'ouvrage de Martianus a longtemps servi de manuel scolaire, malgré un langage parfois difficile d'accès (à cause des nombreuses figures de style et niveau élevé du latin employé). Cette difficulté de compréhension lui a valu de faire l'objet de nombreux commentaires,

⁵⁷ Alain REY, *Miroirs du monde*, op. cit., p. 97.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Benoît BEYER DE RYKE, « Le miroir du monde », art. cit., p. 1248.

⁶⁰ Marziano Capella, *Le nozze di Filologia e Mercurio*, intro., trad. et comm. par Ilaria RAMELLI, Milan, Bompiani, 2001, coll. Il Pensiero Occidentale.

dont ceux de Jean Scot Erigène et de Rémi d'Auxerre⁶¹. L'auteur déploie un cadre narratif allégorique dans les deux premiers livres qui relatent les noces entre Mercure et Philologie. Cette dernière reçoit, parmi ses présents de mariage, sept servantes, personnifiant les sept arts libéraux (Grammaire, Dialectique, Rhétorique, Géométrie, Arithmétique, Astronomie et Musique). Aux cours des sept derniers livres, chacune bénéficie d'un exposé, qui dresse un tableau de leurs spécificités propres.

Quelques décennies plus tard, Boèce (480-524) parachève son ouvrage fondamental, le *De consolazione Philosophiae*. Celui-ci est rédigé sous la forme d'un dialogue entre Boèce et Philosophie, venue le consoler de son sort funeste. L'œuvre comporte une réflexion sur la classification des arts libéraux, répartis en *quadrivium* et en *trivium*. Selon Boèce, le *quadrivium* est la base nécessaire à tout apprentissage.

À la même époque que Boèce, Cassiodore (485-580), successivement homme d'état à Rome, puis à la cour de Théodoric le Grand, rédige les *Institutiones des lettres divines et humaines* (*Institutiones divinarum et saecularium litterarum*). Ses *Institutiones* se divisent en deux parties, faisant se rencontrer culture religieuse et culture profane, comme les deux volets d'un diptyque. La seconde partie est articulée sur la classification des arts libéraux⁶², qui sont considérés comme la clef de lecture pour la Bible. Notons enfin que son ouvrage a également été rédigé dans l'optique de sauvegarder les savoirs antiques et utiles aux chrétiens, puisqu'il se trouve à la charnière entre la fin du royaume ostrogoth et les premiers pas de la reconquête justinienne de l'Italie. Un tel contexte de transition entraîne effectivement la perte de certaines connaissances. La volonté de préserver les savoirs encourage Bernard Ribémont à considérer Cassiodore comme le précurseur, ou la préfiguration d'Isidore⁶³.

⁶¹ *Ibid.*, p. VIII.

⁶² Bernard RIBÉMONT, *Les origines des encyclopédies médiévales. D'Isidore de Séville aux Carolingiens*, Paris, Honoré Champion, 2001, p. 21.

⁶³ Bernard RIBÉMONT, *Les origines des encyclopédies médiévales, op. cit.*, p. 22.

Une même ambition de sauvegarde anime Isidore de Séville (560/70-630), lorsqu'il rédige ses *Étymologies*⁶⁴. L'œuvre d'Isidore est habituellement considérée comme la dernière encyclopédie d'ampleur avant le XIII^e siècle⁶⁵, il faut donc s'y attarder un instant. Le concept de base de cette œuvre est « l'intrication des mots et des choses »⁶⁶. Il utilise parmi ses sources des manuels d'école et de grands écrivains chrétiens du IV^e au VI^e siècle, et répartit sa matière en vingt livres, dont les six premiers s'intéressent aux arts libéraux. La matière suit par après une organisation hiérarchisée : le septième livre est consacré à Dieu, aux anges et aux saints, le huitième aux églises et sectes, le neuvième aux sociétés, aux familles et à la langue et le dixième à un dictionnaire alphabétique. Ensuite les onzième et douzième livres traitent des êtres vivants, les treizième et quatorzième de la géographie. Enfin les cinq derniers livres abordent les réalités pratiques et usuelles de la vie quotidienne.

Du côté anglo-saxon, la production de Bède le Vénérable mérite d'être mentionnée. Il est une des grandes figures de la tradition irlandaise et est connu pour son *De natura rerum* (avant 731). Cet ouvrage, à la suite d'un exposé de l'histoire ecclésiastique, centre son propos sur le comput et l'astronomie. Bède cite comme modèles de son œuvre Pline, ainsi qu'Isidore de Séville, dont l'ouvrage est connu en Angleterre et en Irlande à partir de la moitié du VII^e siècle, soulignant ainsi sa rapide diffusion⁶⁷.

Par la suite, l'encyclopédisme a été marqué par la Renaissance carolingienne – Alain Rey parle alors d'encyclopédisme carolingien –, qui a été initiée sous l'impulsion de personnalités telles qu'Alcuin (732-804). Son principal représentant est Raban Maur (780-858), auteur du *De rerum naturis* ou *De Universo* (vers 842). Raban a été l'élève d'Alcuin à Saint-Martin de Tours, pour ensuite

⁶⁴ Voir Jacques FONTAINE, « Isidore de Séville et la mutation de l'encyclopédisme antique », in Maurice DE GRANDILLAC (éd.), *La pensée encyclopédique au Moyen Âge*, Neuchâtel, La Baconnière, 1966, p. 43-62.

⁶⁵ Son ouvrage a connu une grande fortune et a influencé de nombreux auteurs et compilateurs pendant des siècles, comme nous le verrons dans les encyclopédies des XII^e et XIII^e siècle.

⁶⁶ Alain REY, *Miroirs du monde*, op. cit., p. 103.

⁶⁷ Bernard RIBÉMONT, *Les origines des encyclopédies médiévales. D'Isidore de Séville aux Carolingiens*, op. cit., p. 241.

devenir abbé de Fulda et archevêque de Mayence. Son œuvre porte les marques de l'influence isidorienne et boécienne. Le *De rerum naturis* est réparti en vingt-deux livres, « du Créateur unique à la multiplicité du Créé »⁶⁸, selon une structuration partant du Supérieur vers l'Inférieur.

c. La « Renaissance du XII^e siècle »

Cette appellation a été utilisée pour la première fois par Charles Homer Haskins, selon lequel le XII^e siècle est particulièrement florissant et important pour le renouveau des sciences médiévales⁶⁹. Mais comme le rappelle Bernard Ribémont, le concept de « renaissance » crée un avant et un après trompeurs, car « [il] occulte tout ce qui est en gestation dans l'Occident latin avant la floraison de Chartres et des écoles urbaines. Il ne prend pas en compte, par exemple, les premières rencontres avec le savoir arabe »⁷⁰. Une des figures emblématiques de ces premiers échanges est Gerbert d'Aurillac (c. 945-1003), qui a exploité des sources arabes bien avant l'explosion du phénomène des traductions arabo-latines à Tolède. Le concept occulte également la réforme religieuse⁷¹. L'apport arabe et les entreprises de traductions sont des phénomènes graduels et ne résultent pas d'un moment précis et délimité dans le temps⁷². Par ailleurs, ils répondent à un besoin urgent de l'Occident latin, causé par l'essoufflement et la stagnation de son champ culturel et intellectuel. Certains domaines scientifiques, tels que la médecine ou l'astronomie, ont alors été ranimé par les sciences apportées par les arabes, par l'intermédiaire des carrefours culturels que sont l'Espagne et le sud de

⁶⁸ Alain REY, *Miroirs du monde*, op. cit., p. 106.

⁶⁹ Charles H. HASKINS, *The Renaissance of the Twelfth Century*, New York, 1927. Voir également Jacques VERGER, *La renaissance du XII^e siècle*, Paris, 1996 ; F. GASPARRI, *Le XII^e siècle. Mutations et renouveau en France dans la première moitié du XII^e siècle*, Paris, 1994 ; Giulio D'ONOFRIO, « Gli studi teologici e il progresso culturale dell'Occidente », in Giulio D'ONOFRIO (éd.), *Storia della teologia nel Medioevo*, Casale Monferrato, Piemme, 1996, p. 9-72.

⁷⁰ Bernard RIBÉMONT, *La « Renaissance » du XII^e siècle et l'Encyclopédisme*, Paris, Champion, 2002, coll. Essais sur le Moyen Âge 27, p. 18, p. 9.

⁷¹ *Ibid.*, p. 10.

⁷² Ce que nous appelons donc la Renaissance du XII^e siècle caractériserait plutôt l'essor et l'apogée de ce mouvement de traduction et de renouveau des arts et sciences.

l'Italie⁷³. Face à la demande grandissante d'importer des textes scientifiques et philosophiques arabes, les grands centres de traductions européens commencent à se développer, de la Sicile à Tolède, et de grandes figures de la traduction comme Constantin l'Africain, Gérard de Crémone, Robert de Ketton ou Hermann le Dalmate en émergent. Il n'était pas rare que ces traducteurs touchent à plusieurs disciplines, comme Robert de Ketton et Hermann le Dalmate. En effet, ces deux auteurs ont, en marge de leur activité de traduction de textes scientifiques⁷⁴, exercé leurs talents pour des textes d'une nature tout à fait différente, en rejoignant l'équipe de traducteurs rassemblés à la demande de Pierre le Vénérable. Ils ont ainsi participé à la confection de la *Collectio toletana*, recueil d'ouvrages traitant de l'Islam et qui sera au centre de la deuxième partie de cette thèse.

Pour reprendre les mots d'Alain Rey, c'est dans ce « creuset du XII^e siècle »⁷⁵ que vont se fondre les éléments constitutifs du siècle suivant, considéré comme le grand siècle de l'encyclopédisme. En effet, le XII^e siècle « n'a pas eu le temps ni le pouvoir de véritablement saisir les bouleversements profonds que pouvaient apporter la science et la philosophie arabes et l'aristotélisme »⁷⁶, durant ce siècle les choses se mettent seulement en place, et les auteurs ne reprennent de ces nouveaux savoirs que des éléments ponctuels qui sont rapidement intégrés « dans les constructions bien établies reposant sur les hiérarchies néoplatoniciennes »⁷⁷.

Le premier auteur représentatif de l'époque est Adélard de Bath (c. 1080-1160). Son ouvrage principal, les *Questiones naturales*, se présente sous la forme d'un dialogue, composé d'une série de questions posées à Adélard par son neveu (*nepos*), ce dernier étant mû par une grande curiosité. Derrière cet échange se cache un enseignement sur la nature illustré par de nombreux exemples didactiques, et un large usage des *novitas Arabicorum*, qu'Adélard défend⁷⁸. La

⁷³ Charles BURNETT, « Translations, norms and practice », in Thomas GLICK, Steven J. LIVESEY et Faith WALLIS (éds.), *Medieval science, technology, and medicine. An Encyclopaedia*, New York – London, Routledge, 2005.

⁷⁴ Robert de Ketton est par exemple connu pour être le traducteur du *Planisphère* de Ptolémée ou encore de l'*Introductiorum* d'Albumasar.

⁷⁵ Alain REY, *Miroirs du monde*, op. cit., p. 91.

⁷⁶ Bernard RIBÉMONT, *La « Renaissance » du XII^e siècle et l'Encyclopédisme*, op. cit., p. 52.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 52.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 116.

forme particulière de ce texte lui vaut plutôt le statut de philosophe vulgarisateur que de compilateur, selon Alain Rey⁷⁹. Les questions suivent un *ordo rerum*, qui part des animaux et qui « monte » jusqu'aux sphères célestes.

À la même époque, Lambert de Saint-Omer écrit le *Liber Floridus* (c. 1120), au sein duquel se rencontrent influences d'Isidore de Séville et de Bède le Vénérable. Il explique dans son prologue que ce « livre fleuri » est « entrelacé des fleurs cueillies chez toutes sortes d'auteurs, pour que, toutes les variétés de fleurs venues de la prairie céleste s'y trouvant réunies, les abeilles fidèles se rassemblent autour de lui et y goûtent la douceur des saveurs du ciel »⁸⁰. Il s'agit donc d'un florilège abondant de nombreuses disciplines, comme l'histoire (composant la partie la plus vaste du *Liber*, trente et un chapitres), la géographie, l'astronomie et les sciences naturelles. Le *Liber Floridus* est perçu comme un texte à caractère encyclopédique désordonné. Albert Derolez a cependant démontré, à partir du manuscrit autographe de Gand, que ce caractère désordonné est dû au côté de « travail en temps réel » de la composition de Lambert de Saint-Omer, de la compilation cumulative⁸¹. Un certain ordonnancement n'est pas absent de l'œuvre, mais il est éclipsé par son style de travail « en gestation »⁸². Outre cet aspect, le *Liber Floridus* s'affirme comme un « *accessus ad auctoritatem* », donc un accès aux *auctoritates*, car celles-ci sont tellement nombreuses, qu'il est impossible pour un seul de toutes les compiler⁸³.

Honorius Augustodunensis (1110-1140) rédige le *Speculum uel Imago mundi* subdivisé en trois livres, qui abordent tour à tour des questions cosmographiques, chronologiques et historiques (selon le modèle des six âges de l'humanité). Ces trois livres sont précédés d'une lettre à l'auteur et d'un prologue. Dans ce dernier, Honorius insiste sur deux points. Tout d'abord, il déclare qu'il

⁷⁹ Alain REY, *Miroirs du monde*, op. cit., p. 116.

⁸⁰ Prologue du *Liber floridus*, cité et traduit par Bernard Ribémont. Bernard RIBÉMONT, *La « Renaissance » du XII^e siècle et l'Encyclopédisme*, op. cit., p. 77 ; Danielle LECOCQ, « La mappemonde du *Liber Floridus* ou la vision du monde de Lambert de Saint-Omer », in *Imago Mundi* 39, 1987, p. 9-49, p. 10.

⁸¹ Albert DEROLEZ, *Lambertus qui librum fecit. Een codicologische studie van de Liber floridus autograaf* (Gent, Universiteitsbibliotheek, hs.92), Bruxelles, Koninklijke Academie voor wetenschappen, letteren en schone kunste van België, 1978, p. 469-79.

⁸² Bernard RIBÉMONT, *La « Renaissance » du XII^e siècle et l'Encyclopédisme*, op. cit., p. 77-78.

⁸³ *Ibid.*, p. 82.

s'abstiendra de toute intervention personnelle au sein de son œuvre. Ensuite, il exprime sa volonté, dans une optique similaire à celle de Lambert de Saint-Omer, de rendre accessibles ces savoirs au plus grand nombre⁸⁴. Il figure parmi les modèles utilisés par Vincent de Beauvais, qui s'inspirera de son titre pour son *Speculum maius*.

Vers 1130, Hugues de Saint-Victor compose le *Didascalicon*, destiné aux clercs et visant à leur offrir un art de lire (*De studio legendi*) possédant toutefois une dimension encyclopédique. L'auteur y développe une nouvelle approche des sciences qui se démarque de la classification canonique, telle que présentée par Boèce, et propose une nouvelle réflexion épistémologique d'inspiration aristotélicienne⁸⁵. Le *Didascalicon* est composé de six livres. Trois sont consacrés à la philosophie et trois autres aux Écritures. Nous retrouvons principalement les sujets qui nous intéressent dans les deux premiers livres, qui présentent une cosmographie (livre I, chapitre VI à X) et une réflexion sur le *trivium*, le *quadrivium* et les arts mécaniques (livre II)⁸⁶. L'œuvre d'Hugues de Saint-Victor est souvent présentée comme étant un programme pré-encyclopédique, « une initiation, un système de lecture (*de studio legendi*) herméneutique plus qu'un projet encyclopédique »⁸⁷.

Toujours au sein de la sphère Victorine, Richard de Saint-Victor (1110-1173) compose, une vingtaine d'années après, le *Liber Exceptionum*. Il affirme, à la suite de saint Paul et de saint Augustin, que les sciences sont un moyen de se rapprocher de la connaissance de Dieu⁸⁸. Il imagine donc un « manuel d'introduction aux arts libéraux et à l'Écriture sainte »⁸⁹, pour lequel il s'inspire directement d'Hugues de Saint-Victor. Son œuvre est formée de deux parties, composées respectivement de

⁸⁴ *Nichil autem in eo pono nisi quod majorum commendat traditio et ad instructionem itaque multorum quibus deest copia librorum, hic libellus edatur. Nomenque ei Imago mundi indatur, eo quod dispositio totius orbis in eo quasi in speculo conspiciatur [...]* ; in Honorius Augustodunensis, *Imago Mundi*, éd. Valérie I. J. FLINT, in *Archives d'Histoire Doctrinales et Littérature du Moyen Âge* 49, 1982, p. 49 ; Bernard RIBÉMONT, *La « Renaissance » du XII^e siècle et l'Encyclopédisme*, op. cit., n. 38-39, p. 151.

⁸⁵ Benoît BEYER DU RYKE, « Le miroir du monde », art. cit., p. 1253.

⁸⁶ Bernard RIBÉMONT, *La « Renaissance » du XII^e siècle et l'Encyclopédisme*, op. cit., p. 99-101.

⁸⁷ Alain REY, *Miroirs du monde*, op. cit., p. 112.

⁸⁸ Monique PAULMIER-FOUCART, *Vincent de Beauvais et le Grand Miroir du Monde*, op. cit., p. 21.

⁸⁹ Benoît BEYER DU RYKE, « Le miroir du monde », art. cit., p. 1254.

dix et de quatorze livres. La première partie aborde l'origine et la division des arts, la géographie ou encore l'histoire. La deuxième partie porte sur des allégories des Ancien et Nouveau Testaments⁹⁰.

Enfin, Alexandre Neckam (1157- 1217) vient clôturer cette période et introduire la suivante⁹¹. Cet auteur est tour à tour présenté comme un précurseur à la production encyclopédique du XIII^e siècle, ou comme le premier représentant de cette même production⁹². En tous les cas, il marque un tournant capital dans la pensée encyclopédique⁹³. Son *opus*, le *De naturis rerum*, est, comme bien d'autres ouvrages avant lui, composite. Il est constitué de cinq livres, dont les deux premiers traitent des choses de la nature, et les trois derniers sont un commentaire de l'*Ecclésiaste*. Cependant, ces deux sections de l'encyclopédie ne sont pas simplement juxtaposées, mais coordonnées via une approche exégétique, les choses de la nature servant d'outil à la sagesse chrétienne⁹⁴. Les deux premiers livres offrent un parcours d'ordre descendant de la Nature, du Supérieur à l'Inférieur : « Après la partie exégétique et le discours sur les anges, Neckam, avant de parler de l'homme et des vices, traite du ciel et des étoiles, puis de la matière sublunaire : après avoir énoncé la théorie des quatre éléments, il choisit trois domaines d'étude ; celui des animaux, des plantes, des pierres »⁹⁵. Il est le premier exemple d'une tension plus marquée entre les autorités anciennes et les nouveaux savoirs arabes.

⁹⁰ Richard de Saint-Victor, *Liber exceptionum*, texte critique avec introduction, notes et tables par Jean CHÂTILLON, Paris, Vrin, 1958, Coll. Textes philosophiques du Moyen âge, p. 68-93.

⁹¹ Alexandre Neckam a d'abord été chanoine régulier de saint Augustin, puis enseignant dans le *studium* de Dunstable.

⁹² Isabelle DRAELANTS, « Les encyclopédies comme somme des connaissances », art. cit., p. 38.

⁹³ Bernard RIBÉMONT, *La « Renaissance » du XII^e siècle et l'Encyclopédisme*, op. cit., p. 163-204.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 167.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 195.

d. Le « siècle de l'encyclopédisme »

Ce label a été forgé par Jacques le Goff pour désigner la période comprise entre 1160/80 à 1260/80⁹⁶, caractérisée par une intégration des nouvelles sources gréco-arabes et par un contexte de grande prospérité et de stabilité sur plusieurs plans. Ces conditions ont un effet des plus favorables sur le développement de la pensée scientifique et de l'enseignement. Nous assistons alors à la création et à la « promotion de nouveaux foyers d'enseignement et de vulgarisation et [à] l'émergence de nouveaux milieux avides de savoir »⁹⁷, comme les universités et les ordres mendiants. Ces derniers tiennent une place considérable dans le développement, dans la vulgarisation et dans la diffusion des savoirs. Grâce à l'essor de la prédication, « beaucoup de ces encyclopédies sont composées notamment dans le but de servir d'instruments de travail aux prédicateurs »⁹⁸. Ce n'est donc pas un hasard si les œuvres jugées comme les plus caractéristiques et importantes de ce siècle ont vu le jour entre les mains de frères dominicains ou franciscains, comme dans le cas des trois auteurs que nous aborderons ci-dessous. D'autres changements sont encore à noter. À la démarche entreprise par Cassiodore et Isidore de Séville se substitue celle de la sélection des données devenues trop nombreuses pour être embrassées en l'espace d'une seule vie humaine. Il n'est plus question de sauver ce qui peut l'être, mais de sélectionner le meilleur parmi une quantité toujours grandissante de nouvelles connaissances. Enfin, les esprits se détournent progressivement du platonisme augustinien en faveur de l'aristotélisme⁹⁹. Comme l'écrivait Jacques le Goff, « [l]a grande assise que le XII^e siècle apporte à la floraison encyclopédique du XIII^e siècle est précisément la confiance en l'homme : un homme sans rupture ; un rationalisme chrétien »¹⁰⁰.

Le premier des grands encyclopédistes du XIII^e siècle est un frère dominicain originaire du Brabant. Thomas de Cantimpré (1200-1270/2), qui occupa la fonction de lecteur au couvent de Louvain au début des années 1230, compose

⁹⁶ Jacques LE GOFF, « Pourquoi le XIII^e siècle », art. cit., p. 34.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 25.

⁹⁸ Benoît BEYER DU RYKE, « Le miroir du monde », art. cit., p. 1258.

⁹⁹ Michelangelo PICONE, « Un convegno sull'enciclopedia medievale », art. cit., p. 18.

¹⁰⁰ Jacques LE GOFF, « Pourquoi le XIII^e siècle », art. cit., p. 28.

son *Liber de natura rerum* – achevé en 1240, au terme de quinze années de labeur –, encyclopédie considérée comme une synthèse des connaissances de son temps en histoire naturelle, destinée aux prédicateurs. La finalité qu’il assigne à son ouvrage est de conduire le lecteur à la connaissance de Dieu par l’intermédiaire de la Création, en se focalisant sur le monde naturel et animal. Au sein de la compilation, l’intégration des nouveaux savoirs arabo-latins apparaît de façon évidente, puisqu’une des sources principales de Thomas de Cantimpré n’est autre que le *De animalibus* d’Aristote, qui fait son apparition dans l’Occident latin grâce à la traduction de Michel Scott, réalisée deux décennies plus tôt. Ceci témoigne d’une circulation fluide et rapide de ces nouvelles sources, due au contexte propice du XIII^e siècle. Notons que cette encyclopédie connaîtra plusieurs versions et remaniements, ainsi qu’une certaine fortune hors du discours encyclopédique, dans la mesure où une partie importante de son contenu se diffusera, par exemple, sous formes d’*exempla*¹⁰¹.

Le deuxième est un frère franciscain du nom de Barthélémy l’Anglais (1190-1250). Il est originaire d’Angleterre, enseigne à Paris, puis en Saxe, et enfin à Magdebourg. Dans les environs des années 1240, il compile le *De proprietatibus rerum*, dans lequel il fait un usage régulier d’Aristote et d’Isidore de Séville. Le plan de son œuvre est régi par le principe hiérarchique inspiré par Denys l’Aréopagite, du plus haut vers le plus bas¹⁰², de Dieu jusqu’aux sens et à la mesure, en omettant toutefois la matière historique, et ce en une vingtaine de livres. « [Le] but [de l’encyclopédie] est de répandre les œuvres des saints et des philosophes pour accéder au vrai savoir qu’est la théologie. En réalité, Bartholomé [sic] l’Anglais présente tout le matériel, mais ne va pas jusqu’à la moralisation »¹⁰³.

¹⁰¹ Jacques BERLIOZ et Marie-Anne POLO DE BEAULIEU, « Les recueils d’*exempla* et la diffusion de l’encyclopédisme médiéval », in Michelangelo PICONE (éd.), *L’enciclopedia medievale*, op. cit., p. 179-212 ; Baudouin van den Abeele, « Diffusion et avatars d’une encyclopédie : Le *Liber De natura rerum* de Thomas de Cantimpré », in G. DE CALLATAÿ et B. VAN DEN ABEELE (éds.), *Une lumière venue d’ailleurs. Héritages et ouvertures dans les encyclopédies d’Orient et d’Occident au Moyen Âge*, op. cit., p. 141-176.

¹⁰² Benoît BEYER DE RYKE, « Le miroir du monde », art. cit., p. 1260.

¹⁰³ Isabelle DRAELANTS, « Les encyclopédies comme sommes des connaissances », art. cit., p. 39.

Nous terminons ce parcours avec celui qui est considéré comme le plus célèbre et le plus ambitieux des encyclopédistes de ce siècle, à savoir Vincent de Beauvais (fin XII^e-1264)¹⁰⁴. Comme Thomas de Cantimpré, Vincent est un frère dominicain, et devient lecteur à l'abbaye cistercienne de Royaumont vers 1246. Considéré comme le modèle même de l'encyclopédisme médiéval, le *Speculum maius* (SM) est la plus vaste entreprise encyclopédique, toutes époques confondues, puisqu'il compile plus de 500 sources¹⁰⁵, en pas moins de 9850 chapitres, distribués en quatre-vingt livres, qui se répartissent en quatre sections, dans son dernier état connu¹⁰⁶. La première, le *Speculum naturale* (SN), contient 32 livres et 3708 chapitres qui abordent toutes les choses de la nature (visibles et invisibles), selon le récit des six jours de la création. La deuxième, le *Speculum doctrinale* (SD), comporte 17 livres en 2354 chapitres, et traite des arts, des doctrines et des connaissances humaines, dans le but de restaurer le savoir humain après la chute. La troisième, le *Speculum historiale* (SH), narre l'histoire humaine de la Création à la fin des temps, en 31 livres et 3794 chapitres¹⁰⁷. C'est ce triptyque, appelé version *trifaria*, qui est aujourd'hui considéré comme l'état « fini » et le plus diffusé du *Speculum maius*¹⁰⁸. Il existe toutefois une quatrième partie au *Speculum maius*, connue sous le nom de *Speculum morale* (SMor). Datant de la fin du XIII^e siècle, cette *pars moralis* est considérée comme apocryphe. Cependant, les études

¹⁰⁴ Nous reviendrons plus en détail sur Vincent de Beauvais et sur son *Speculum maius* au chapitre suivant, auquel nous renvoyons le lecteur pour plus d'informations.

¹⁰⁵ De nombreuses études se sont intéressées aux sources de Vincent de Beauvais, notamment aux sources arabes de son encyclopédie. Cf. Adam FIJALKOWSKI, « The Arabic Authors in the Works of Vincent of Beauvais », in Andreas SPEER et Lydia WEGENER (éds.), *Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, Berlin, de Gruyter, 2006, p. 483-495 ; Sébastien MOUREAU, « Les sources alchimiques de Vincent de Beauvais », in *Spicae*, nouvelle série 2, 2012, p. 5-118. Cette thématique fait également l'objet d'une thèse de doctorat au sein du groupe de recherche *Speculum arabicum*, par Grégory Clesse. Id., *Sources arabes en toutes lettres*, op. cit.

¹⁰⁶ Monique PAULMIER-FOUCART, *Vincent de Beauvais et le Grand Miroir du monde*, op. cit., p. 23.

¹⁰⁷ Benoît BEYER DU RYKE, « Le miroir du monde », art. cit., p. 1263-1264.

¹⁰⁸ En prenant en compte que le *Speculum maius* est par nature inachevé. Plusieurs indices vont en ce sens, par exemple la pondération des chapitres dans les trois parties du *Speculum maius* : la *doctrinale* ne contient que 17 livres contre 32 et 31 dans les *naturale* et *historiale*. De plus, la quatrième partie, le *Speculum morale*, toujours considérée à l'heure actuelle comme une section apocryphe de l'encyclopédie, pourrait toutefois avoir été un projet initialement imaginé par Vincent de Beauvais, mais non réalisé de son vivant.

de M. Paulmier-Foucart et de S. Lusignan tendent à montrer qu'il y a une relation entre ce quatrième volet et le plan de révision du *Speculum maius* original. En effet, les livres 15 à 17 qui ont été abandonnés entre les deux étapes de rédaction du *SN* sont exploités dans le *Morale*, laissant supposer qu'une partie du matériel utilisé dans ce quatrième volet pourrait donc être déjà le fruit d'un premier travail de sélection effectué par Vincent de Beauvais¹⁰⁹. Le *Speculum maius* tente de couvrir l'ensemble des connaissances humaines, dans un projet « fidèle à la perspective augustinienne », qui veut conduire au salut de l'homme et offrir une aide à la compréhension des Écritures¹¹⁰. En outre, le *SM* rencontrera, et plus particulièrement sa partie historique, un succès retentissant. Le *SH* a été rapidement adapté en moyen néerlandais par Jacob van Maerlant, en 1280, et traduit en français par Jean de Vignay, autour des années 1330¹¹¹.

Les XIV^e et XV^e siècles connaissent, selon Isabelle Draelants, « une sorte d'éclipse encyclopédique »¹¹². Baudouin van den Abeele défend néanmoins une position différente, et recense une production loin d'être « somnolente »¹¹³. Les ouvrages qui voient alors le jour s'écartent de cette ambition de rassembler tous les savoirs et s'occupent davantage de sujets plus spécialisés. En marge de cette production, quelques traductions sont effectuées, comme celle du *SH* de Vincent de Beauvais par Jean de Vignay, dans les années 1330, et de celle du *De proprietatibus rerum* par Jean Corbechon, en 1372.

Enfin, il ne faut pas perdre de vue que, à côté des textes encyclopédiques de langue latine, il existe une branche de cette production en langue vernaculaire.

¹⁰⁹ Serge LUSIGNAN, *Préface au Speculum maius de Vincent de Beauvais : réfraction et diffraction*, Paris-Montréal, Vrin-Bellarmin, 1979, Cahiers d'études médiévales V, p. 107-110 ; Monique PAULMIER-FOUCART, « Étude sur l'état des connaissances au milieu du XIII^e siècle », art. cit., p. 112-113.

¹¹⁰ Benoît BEYER DU RYKE, « Le miroir du monde », art. cit., p. 1263.

¹¹¹ Nous renvoyons le lecteur à la seconde partie de cette thèse et ci-dessous, « L'encyclopédisme vernaculaire ».

¹¹² Isabelle DRAELANTS, « Les encyclopédies comme sommes des connaissances (d'Isidore de Séville au XIII^e siècle, avec les fondements antiques) », art. cit., p. 32.

¹¹³ Pour plus de détails à propos de cette période, nous renvoyons à la thèse d'agrégation de B. van den Abeele, *Fortune et mutations des encyclopédies latines durant le Moyen Age tardif*, thèse d'Agrégation de l'enseignement supérieur, Louvain-la-Neuve, 2007.

e. L'encyclopédisme vernaculaire

À l'ombre de la production latine florissante se développe l'encyclopédisme vernaculaire, dont il importe de présenter le versant français. Comme l'a expliqué Joëlle Ducos, les transformations épistémologiques, concernant principalement le classement des sciences, des XII^e et XIII^e siècles et dont de nombreuses encyclopédies témoignent pénètrent de façon peu apparente dans le domaine vernaculaire¹¹⁴. De cette façon, ce sont plutôt les textes traduits en latin et auxquels ont accès les clercs qui provoquent l'évolution épistémologique¹¹⁵. Les textes dont il sera question ci-dessous ne présentent pas la même régularité structurelle que les encyclopédies latines produites à la même époque. En outre, si l'influence arabe qui a été étudiée dans l'encyclopédisme latin n'est pas absente de la facette vernaculaire, elle s'avère plus tardive et moins systématique que pour le latin. À ce titre, citons l'impact du *Secretum secretorum* ou des textes sur l'astronomie ou l'astrologie¹¹⁶. Mais il faut également mentionner d'autres auteurs qui vont avoir une influence décisive sur le développement de l'encyclopédisme vernaculaire de langue française et qui en jalonnent son histoire.

La première encyclopédie en français est *L'image du monde* de Gossuin de Metz¹¹⁷. Il s'agit d'une encyclopédie rédigée sous forme de poème didactique en

¹¹⁴ Joëlle DUCOS, « La traduction au confluent des cultures classiques et arabes », in Claudio GALDERISI (éd.), *Translations médiévales. Cinq siècles de traductions en français au Moyen Âge (XIe-XVe siècles). Étude et répertoire*, Turnhout, Brepols, 2011, p. 127-146, p. 135-6.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 136.

¹¹⁶ Bernard RIBÉMONT, « Statut de l'astronomie et évolution des connaissances sur le cosmos chez les vulgarisateurs médiévaux : le cas de quelques encyclopédies en langue vulgaire », in Bernard RIBÉMONT (éd.), *Observer, lire, écrire le ciel au Moyen Âge. Actes du colloque d'Orléans (22-23 avril 1989)*, Paris, Klincksieck, 1991, p. 283-300, p. 288-289, p. 293.

¹¹⁷ Benoît BEYER DU RYKE, « Le miroir du monde », art. cit., p. 1267 ; Chantal CONNOCHIE-BOURGNE, « Pourquoi et comment réécrire une encyclopédie ? Deux rédactions de *L'image du monde* », in Bernard BAILLAUD, Jérôme DE GRAMONT et Denis HÜE (éds.), *Discours et savoirs : encyclopédies médiévales*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 1998, p. 143-154 ; EAD., « Quelques aspects de la réception d'une œuvre encyclopédique au moyen-âge : le cas de *L'image du monde* », in Jean BOUFFARTIGUE et Françoise MÉLONIO (éds.), *L'entreprise encyclopédique, Littérales* 21, 1997, p. 221-244.

octosyllabes, en 1246. Elle s'inspire principalement de l'*Imago mundi* d'Honorius Augustodunensis et se structure également en trois livres, abordant Dieu, le monde et les arts libéraux au livre I, la géographie et la météorologie au livre II et l'astronomie au livre III.

L'œuvre de Gossuin a rencontré un succès remarquable et a été conservé dans une centaine de témoins manuscrits, dont certains sont richement enluminés, témoignant ainsi de sa circulation dans les hautes sphères de la société laïque.

La seconde est *Li livres dou tresor* (1267) que Brunetto Latini, notaire et philosophe florentin, rédige lors de son exil dans le nord de la France. Il choisit d'écrire en français, plutôt qu'en latin ou en italien, choix qu'il justifie par un critère esthétique¹¹⁸. En outre, il est important de souligner que sa fonction de notaire a exercé une certaine influence sur son ouvrage encyclopédique. En effet, celle-ci l'a amené à effectuer une ambassade en Espagne en 1260, auprès d'Alphonse X, dans le but de convaincre ce dernier d'apporter son aide contre Manfred, le fils de Frédéric II, et les gibelins siennois. Malgré l'échec de l'ambassade, Brunetto en tire certains avantages d'un point de vue intellectuel¹¹⁹. *Li livres dou tresor* (1267) connaît au moins deux rédactions, dont la seconde se distingue de la première grâce à l'adjonction de chapitres relatifs à Frédéric II et Manfred¹²⁰. L'ouvrage est alors adapté en langue italienne (*Il Tesoro*, par Bono Giamboni), et est à son tour traduit en latin, catalan et castillan.

Afin de réaliser son œuvre, Brunetto Latini a adopté des méthodes similaires à Vincent de Beauvais, mais à moindre échelle que le compilateur dominicain¹²¹. Brunetto Latini s'axe sur une compilation de sources préexistantes, *une bresche de miel cuillie de diverses flor*, et ne revendique aucune addition personnelle¹²². Le *Livres dou tresor* est articulé en trois livres. Le premier, après un

¹¹⁸ Brunetto Latini, *Li Livres dou Tresor*, édition de Baldwin SPURGEON et Paul BARRETTE, Arizona, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2003, p. 1-2.

¹¹⁹ Ces avantages sont développés par Julia BOLTON HOLLOWAY, « The Road Through Roncesvalles: Alfonsine Formation of Brunetto Latini and Dante – Diplomacy and Literature », in Robert I. BURNS (éd.), *Emperor of Culture: Alfonso X the Learned of Castile and his thirteenth-Century Renaissance*, Philadelphia, University of Philadelphia Press, 1990, p. 109-123.

¹²⁰ Brunetto Latini, *Li livres dou tresor*, édité par Francis J. CARMODY, Genève, Slatkine, 1975, p. XXII.

¹²¹ *Ibid.*, p. XXIII.

¹²² *Ibid.* p. 2.

bref plan (c.1-5), aborde la théologie, l'histoire universelle, les sciences physiques, la géographie, l'art de construire les maisons et l'histoire naturelle. Le second livre est axé sur les vices et les vertus, Brunetto tire une partie de ses informations de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote. Le troisième livre aborde tour à tour la rhétorique et la science politique. Le compilateur brasse un nombre considérable de sources, qui s'étalent de l'Antiquité jusqu'au XIII^e siècle, puisque Brunetto semble avoir recours à des œuvres fraîchement importées de l'arabe en latin (ouvrage de météorologie).

Vers la fin du XIII^e siècle, un auteur anonyme réalise le *Sydrac*, aussi connu sous le nom de *Livre de la fontaine de toutes sciences* (1270-1300). Il se présente sous la forme d'un dialogue entre le roi païen Boctus et le philosophe Sydrac. Le premier questionne le second à propos d'un vaste éventail de domaines philosophiques, politiques, etc. en 1227 questions¹²³, dont certaines font l'objet d'un approfondissement en plusieurs sous-questions¹²⁴. Les thématiques sont abordées de façon décousue, mais sont néanmoins abordées dans une table des matières numérotée qui en facilite l'usage¹²⁵. En l'absence de marqueurs de citation tout le long de l'œuvre, l'étude de ses sources reste à compléter et les premiers résultats sont souvent le fruit de comparaisons et de conjonctures avec d'autres auteurs. Parmi les sources présumées du *Sydrac* figure l'adaptation latine du *sirr al-'asrār*, le *Secretum secretorum*, dont l'influence s'étend également au *Placides et Timéo*¹²⁶.

¹²³ Selon l'édition de Ernstpeter RUHE. Cf. note suivante.

¹²⁴ Par exemple, lorsque le roi Boctus demande à Sydrac « De quelle vertu sont les herbes précieuses et où se trouvent ? », un approfondissement en 49 sous-questions en découle, présentant à chaque fois une herbe possédant une vertu médicinale précise (§ 1093-1140). Cf. édition Ernstpeter RUHE (éd.), *Sydrac le philosophe. Le livre de la fontaine de toutes sciences. Edition des enzyklopädischen Lehrdialogs aus dem XIII. Jahrhundert*, Wiesbaden, Dr. Ludwig Reichert Verlag, 2000, p. 394 et sq.

¹²⁵ Chantal CONNOCHIE-BOURGNE, « Ordonner les éléments du savoir : l'exemple des premiers "livres de clergie" en langue française (XIII^e siècle) », in Arnaud ZUCKER(éd.), *Encyclopédire. Formes de l'ambition encyclopédique dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2013, Collection d'études médiévales de Nice 14, p. 335-348.

¹²⁶ Mario GRIGNASCHI, « L'origine et les métamorphoses du *Sirr al-'asrār* », in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 43, 1976, p. 7-112 ; ID., « La diffusion du *Secretum secretorum* dans l'Europe occidentale », in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 48, 1980, p. 7-70 ; William F. RYAN et Charles B. SCHMITT (éds.),

Initialement destiné à un public de princes et de nobles¹²⁷, le *Sydrac* a fait l'objet de deux rédactions successives, la seconde est un enrichissement de la première¹²⁸, et a connu de nombreuses adaptations en occitan, italien, catalan, allemand, néerlandais, danois et anglais¹²⁹.

Tout comme le *Sydrac*, le *Placides et Timéo* est un ouvrage anonyme (fin XIII^e s.) sous forme d'un dialogue entre deux personnages, Placides et Timéo¹³⁰. L'ouvrage est une « conjonction de différents discours didactique » : l'exemplum, l'encyclopédie dialoguée et le miroir au prince¹³¹. Le dialogue aborde des sujets variés, que Claude Thomasset, l'éditeur, répartit en quatre axes : 1) Dieu, la création, l'homme et sa place dans le monde 2) La reproduction de l'espèce humaine : physiologie, pathologie, embryologie 3) Météorologie 4) Histoire de la transmission des lois, naissance de la civilisation féodale¹³². L'œuvre débute par un prologue qui expose les raisons de l'œuvre : son auteur a voulu, pour répondre à la requête de son seigneur¹³³, « conquerrir, [...] en une somme], les mos et les pensees as philosophes et les diverses oppinions »¹³⁴.

Certaines encyclopédies latines se diffusent également grâce au vaste mouvement de traduction qui anime le XIV^e siècle, qui apporte innovations et

Pseudo-Aristotle, The Secret of Secrets. Sources and Influences, Londres, Warburg Institute, 1982, Warburg institute survey 9.

¹²⁷ Ernstpeter RUHE, « Wissensvermittlung in Frage und Antwort. Der enzyklopädische Lehrdialog 'Le Livre de Sidrac' », in Horst BRUNNER et Norbert Richard WOLF (éds.), *Wissensliteratur im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit. Bedingungen, Typen, Publikum, Sprache*, Wiesbaden, Reichert, 1993, p. 26-35, p. 32-35.

¹²⁸ *Le livre de Sidrac*, éd. RUHE, p. IX. La première rédaction est connue dans 30 manuscrits, la seconde dans 19.

¹²⁹ Benoît BEYER DU RYKE, « Le miroir du monde », art. cit., p. 1269.

¹³⁰ *Placides et Timéo ou Li secrés as philosophes*, édition par Claude Alexandre THOMASSET, Paris-Genève, Droz, 1980.

¹³¹ Corinne DENOYELLE, « Placides et Timéo : le dialogue exemplaire comme propédeutique à l'exercice du pouvoir », in M.-A. POLO DE BEAULIEU (éd.), *Formes dialoguées dans la littérature exemplaire du Moyen Âge*, Paris, Champion, 2012, p. 289-308.

¹³² *Ibid.*, p. XXIX.

¹³³ *Ibid.*, p. 1.

¹³⁴ Il déclare accomplir ce travail *a la priere d'un mien seigneur et amy. Ibid.*, p. 1.

renouvellement au niveau des savoirs et de la langue¹³⁵. Nous pouvons observer, durant cette période, un essor des traductions demandées ou dédiées aux rois et hautes personnalités curiales. Le roi Charles V constitue l'exemple le plus illustre et le plus célèbre, puisqu'il mène une véritable politique culturelle et promotionnelle de la langue française¹³⁶. De très nombreux ouvrages sont transposés en français durant son règne, parmi lesquels figurent certaines encyclopédies latines¹³⁷.

Jean de Vignay, membre de l'ordre hospitalier, est connu pour son activité de traducteur à la cour des Valois¹³⁸. Il traduit, à l'aube des années 1330, l'intégralité du *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais à l'intention de Jeanne de Bourgogne, épouse du roi Philippe VI de Valois. Il offre une réplique presque fidèle du texte latin en français, à de rares exceptions près. Le traducteur intervient en plusieurs endroits de l'encyclopédie du « frère Vincent ». Tout d'abord, il adjoint un prologue de son cru. Ensuite, à l'intérieur même du texte, il omet certaines parties, allant d'un mot à un paragraphe entier, omission dont il avise parfois le lecteur. Par exemple, il supprime un paragraphe dont il juge le contenu inapproprié

¹³⁵ Claude BURIDANT, « Le rôle des traductions médiévales dans l'évolution de la langue française et la constitution de sa grammaire », in *Médiévales* 45, 2003, p. 67-84. Cf. également les études de Serge LUSIGNAN sur la langue française.

¹³⁶ Joëlle DUCOS, « Goût des sciences et écriture du savoir à la cour de Charles V », in Danielle BOHLER (éd.), *Le goût du lecteur à la fin du Moyen Âge*, Paris, Éditions du Léopard d'or, 2006, *Cahiers du Léopard d'Or* 11, p. 225-243.

¹³⁷ Parmi ces œuvres, nous retrouvons les traductions de Jean Corbechon, ainsi que celles de Raoul de Presles, qui traduit la *Cité de Dieu* de Saint Augustin, ou Nicole Oresme, à qui nous devons, entre autres, la traduction de plusieurs ouvrages d'Aristote. Pour plus d'informations au sujet de la vie intellectuelle sous le règne de Charles V, cf. Olivier BERTRAND (éd.), *Sciences et savoirs sous Charles V*, Paris, Champion, coll. Colloques, congrès et conférences Moyen Âge 20, 2014. Par ailleurs, cf. Claude BURIDANT, « La traduction du latin au français dans les encyclopédies médiévales à partir de l'exemple de la traduction des *Otia imperialia* de Gervais de Tilbury par Jean de Vignay et Jean d'Antioche », in Jeanette BEER (éd.), *Translation Theory and Practice in the Middle Ages*, Kalamazoo, Medieval Institute Publication/Western Michigan University, 1997, p. 135-159 ; Jacques MONFRIN, « Humanisme et traductions au moyen âge », in Anthime FOURRIER (éd.), *L'Humanisme médiéval dans les littératures romanes du XII^e au XIV^e siècles. Colloque organisé par le Centre de Philologie et de Littérature romanes de l'Université de Strasbourg (29 janvier – 2 février 1962)*, Paris Klincksieck, 1964, p. 217-262.

¹³⁸ Cf. Vol. II, p. III-IV. Pour un bilan des études sur Jean de Vignay, cf. Mattia CAVAGNA, « Jean de Vignay : actualités et perspectives. Introduction », in *Cahiers de recherches médiévales et humanistes* 27 : 1, 2014, p. 141-149, p. 144.

pour son lectorat, en la personne de Jeanne de Bourgogne et de sa suite, ainsi que des lecteurs futurs¹³⁹.

Quelques décennies plus tard, Jean Corbechon traduit le *Liber de proprietatibus rerum* de Barthélémy l'Anglais¹⁴⁰, à la demande du roi de France Charles V en 1372. À la différence de Jean de Vignay, Jean Corbechon prend davantage de libertés avec son texte source, tant et si bien que la question se pose de savoir s'il s'agit d'une traduction ou d'une adaptation en langue française¹⁴¹. Si le traducteur conserve l'organisation de la matière mise au point par Barthélémy l'Anglais, il modifie substantiellement la visée de l'encyclopédie dans le prologue de sa traduction. Rappelons que le *De proprietatibus rerum* est né dans un ordre dévoué à la prédication et au salut de l'âme. Ce glissement de finalité est d'autant plus visible que Jean Corbechon adjoint à la suite du prologue de sa plume la traduction du prologue de Barthélémy l'Anglais. De cette manière, Jean Corbechon transforme le texte qu'il traduit en miroir aux princes, en l'adaptant à son nouveau

¹³⁹ Par exemple, au livre XX, chapitre 113 : [*Vignay qui translata celui*] : *Tres excellente et vaillant dame et noble sor toutez autres, pour ce que il parle en ce present chappitre d'aucunes chosez deshonestement et laidement et desordeneement de nature, je me tais du tout a le mettre en françois, car ce n'est pas chose a oïr a si tres noblez oreilles comme les vos. Si vous en supplie, et a touz ceulz qui ledit chappitre verront ou liront, qu'il m'en tiengnent pour excusé* (D'après le manuscrit de Copenhague, Thott 42a, 2°, f. 101v). À propos des censures opérées par Jean de Vignay, cf. Nathalie BRAGANTINI-MAILLARD, « Traduire le discours sur Dieu dans l'encyclopédie médiévale. Le récit de la Création dans le *Miroir historial* de Jean de Vignay », in *Cahiers de recherches médiévales et humanistes* 27 : 1, 2014, p. 151-176.

¹⁴⁰ Cf. Joëlle DUCOS (éd.), *Encyclopédie médiévale et langues européennes. Réception et diffusion du De proprietatibus rerum de Barthélémy l'Anglais dans les langues vernaculaires*, Paris, Honoré Champion, 2014, coll. Colloques, congrès et conférences. Sciences du langage, histoire de la langue et des dictionnaires 12, et plus particulièrement l'article de Géraldine VEYSSEYRE, « Aux sources du *Livre des propriétés des choses* : quel(s) manuscrit(s) latin(s) Jean Corbechon a-t-il traduit(s) ? », in Joëlle DUCOS (éd.), *Encyclopédie médiévale, op. cit.*, p. 15-26 ; Bernard RIBÉMONT, « Jean Corbechon l'international », in Joëlle DUCOS (éd.), *Encyclopédie médiévale, op. cit.*, p. 299-309.

¹⁴¹ La problématique est étudiée par Michel SALVAT, « Jean Corbechon, traducteur ou adaptateur de Barthélémy l'Anglais ? », in Charles BRUCKER (éd.), *Traduction et adaptation en France à la fin du Moyen Âge et à la Renaissance. Actes du colloque organisé par l'Université de Nancy II, 23-25 mars 1995*, Paris, Champion, 1997, coll. Colloques, congrès et conférences sur la Renaissance, p. 35-46.

destinataire, le roi Charles V, reléguant la dimension morale de l'œuvre originelle au second plan¹⁴².

3. Vincent de Beauvais

Au sein de cette section, nous nous focaliserons spécifiquement sur le *Speculum maius* dans sa version *trifaria*. Dans un premier temps, nous proposerons une caractérisation générale du *Speculum maius*, ainsi qu'un bref aperçu du contexte politico-culturel dans lequel il a été conçu et élaboré. Dans un second temps, nous reviendrons sur les transformations du *SM*, en analysant l'évolution de chaque volet séparément, avec une attention particulière pour le *SH*. Les éléments qui seront ainsi mis en avant permettront une meilleure contextualisation des analyses détaillées que nous entreprendrons ultérieurement dans les chapitres sur Muḥammad et à l'Islam.

a. Le *Speculum maius*

i. Description du *Speculum maius*

L'histoire du *Speculum maius* débute, écrit Vincent de Beauvais, lorsque ses supérieurs lui demandent de mettre en chantier un ouvrage rassemblant tous les savoirs (*accedente etiam maiorum meorum consilio*) répondant à une double *utilitas*¹⁴³. Premièrement, il s'agit de faire un tri parmi le nombre de connaissances toujours croissant. Grâce à leurs centres intellectuels de renom, les Dominicains se sont érigés en vecteurs de transmission. Lorsque Vincent de Beauvais expose le contexte dans lequel il rédige son *Speculum maius*, il indique que ce besoin de divulgation est une conséquence de la surabondance de sources disponibles au moment de la compilation : *Quoniam multitudo librorum et temporis breuitas memorie quoque labilitas non patiuntur cuncta que scripta sunt, pariter animo comprehendere*¹⁴⁴. Il est donc nécessaire de pallier les limites de l'esprit humain en

¹⁴² Bernard RIBÉMONT, *Le livre des propriétés des choses. Une encyclopédie au XIV^e siècle*, Paris, Stock, 1999, p. 53-57.

¹⁴³ Cette notion d'*utilitas* est développée plus en détail par Alain NADEAU, « Faire œuvre utile. Notes sur le vocabulaire de quelques prologues dominicains du XIII^e siècle », in Serge LUSIGNAN et Monique PAULMIER-FOUCART (éds.), *Lector et compiler, op. cit.*, p. 77-96.

¹⁴⁴ *LA*, éd. Lusignan, c. 1, p. 115. Trad. : « Il y a tant de livres, une telle multitude, le temps de la vie est si bref, et la mémoire est si faible, que l'esprit humain ne peut s'approprier tout

opérant un tri sélectif, visant à extraire le meilleur de cette « multitude de livres », afin d'aboutir à une « divulgation organisée » des savoirs¹⁴⁵. Deuxièmement, il faut sélectionner ce qui est profitable aux *fratres communes*, les frères moyens¹⁴⁶, et leur rendre accessible les données préalablement rassemblées. Dans le *LA*, Vincent de Beauvais indique très clairement les destinataires qu'il vise et les fins qu'il poursuit à travers son œuvre :

*[H]oc ipsum opus non solum mihi sed et omni studioso et affectuoso legenti non parum utilitas afferre, non solum ad Deum per se et per creaturas uisibiles et inuisibiles cognoscendum ac per hoc diligendum, et cor suum in deuotione caritatis multorum sanctorum ignitis sentiis et exemplis excitandum et attendendum, uerum etiam ad predicandum, ad legendum et ad disputandum, ad soluendum, necnon et generaliter ad unumquodque fere materie genus artis cuiuslibet explicandum*¹⁴⁷.

L'ouvrage, en plus d'être bénéfique à son auteur (*mihi*), s'adresse à tous ceux qui le liront avec application et intérêt (*studioso et affectuoso legenti*). Le compilateur précise cette idée en ajoutant que son *compendium* pourra également « satisfaire les esprits curieux », d'autres commentateurs et docteurs, et de tous ceux qui se « délectent de tels savoirs »¹⁴⁸. Ensuite, l'encyclopédie vise à la

ce qui a été écrit », Monique PAULMIER-FOUCART, *Vincent de Beauvais et le Grand Miroir du Monde*, *op. cit.*, p. 149.

¹⁴⁵ Isabelle DRAELANTS, « Le "siècle de l'encyclopédisme" », art. cit., p. 85.

¹⁴⁶ Monique PAULMIER-FOUCART, *Vincent de Beauvais et le Grand Miroir du Monde*, *op. cit.*, p. 11.

¹⁴⁷ *LA*, éd. Lusignan, c. 3 p. 118. Trad. : « Cette œuvre sera d'une grande utilité, pour moi et pour qui lira avec application et sympathie, non seulement afin de connaître Dieu en lui-même et à travers ses créatures visibles et invisibles, et par là l'aimer, et afin d'amener le cœur à l'esprit de charité à travers les paroles de feu et les exemples de tant de saints, mais encore afin de prêcher, lire, disputer, résoudre les questions et d'une façon générale pour traiter de tout genre de matière dans chacun des arts », Monique PAULMIER-FOUCART, *Vincent de Beauvais et le Grand Miroir du Monde*, *op. cit.*, c. 4, p. 152.

¹⁴⁸ *LA*, éd. Lusignan, c. 18, p. 138 : *Dum non solum nostris, [...] ceterisque sanctorum Scripturam expositoribus siue doctoribus, uerum etiam quibusdam aliis, qui forsitan curiositate quadam sciendi incognita laborantes talium noticia delectantur, satisfacere uolui*. Trad. : « J'ai voulu répondre à l'attente des nôtres, [...], et aussi à l'attente des autres commentateurs des Écritures, les docteurs et tous les esprits curieux qui, faisant un effort pour comprendre ce qui leur est inconnu, se délectent d'un tel savoir », Monique PAULMIER-FOUCART, *Vincent de Beauvais et le Grand Miroir du Monde*, *op. cit.*, c. 18, p. 172.

connaissance de Dieu au travers de sa Création (*ad Deum [...] cognoscendum*), à l'édification par l'*exemplum*, à la prédication (*ad predicandum*), à fournir les matériaux nécessaires aux débats (*ad disputandum*), mais également, plus généralement, à l'acquisition de connaissances « pour traiter de tout genre de matière dans chacun des arts » (*ad unumquodque fere materie genus artis cuiuslibet explicandum*). Par ailleurs, le *SM* cherche à pallier les lacunes des frères à propos de sujets plus spécifiques, comme l'histoire ecclésiastique, tombant dans l'oubli (*in neglectum uenisse*)¹⁴⁹. L'ensemble de ces caractéristiques permet de classer le *SM*, selon la typologie proposée par Christel Meier, dans la catégorie des « encyclopédies générales »¹⁵⁰, en ce qu'il porte sur tous les savoirs (nature, sciences, histoire), s'adresse à un vaste public et s'inscrit dans des finalités étendues.

Le choix des meilleures sources repose sur la notion d'*auctoritas* : Vincent de Beauvais explique qu'il a opéré sa sélection en accord avec la hiérarchisation de l'autorité des auteurs développée par le décret du pseudo-Gélase (*De libris recipiendis et non recipiendis*), « donnant par ordre d'autorité les livres qui fondent la vérité chrétienne et ceux qui sont interdits comme apocryphes »¹⁵¹. Ainsi, le compilateur cite le pseudo-Gélase au sujet des livres authentiques au quatorzième chapitre (*De libris auctenticis*), et les apocryphes au quinzième (*De libris apocrifis*) du *LA*. Néanmoins, cette structure hiérarchique doit rapidement s'adapter aux besoins et au contexte de composition du *Speculum*. De cette façon, aux auteurs antiques et pères de l'église s'ajoutent des savants contemporains, tels certains maîtres ou frères de l'ordre dominicain comme Albert le Grand, Thomas d'Aquin et Thomas de Cantimpré¹⁵², ou encore des historiens comme Jacques de Vitry. De même, cette hiérarchisation s'ouvre aux auteurs et œuvres arabes, dont Vincent de Beauvais commence à faire un usage régulier, tels qu'Albumasar (Abū Ma'shar),

¹⁴⁹ *LA*, éd. Lusignan, c. 1, p. 116. Nous revenons sur cet aspect dans le paragraphe consacré au *SH*, ci-dessous.

¹⁵⁰ Christel MEIER, « Organization of knowledge and encyclopaedic "ordo" », art. cit., p. 126. Cf. Section I, c. 1, L'encyclopédisme médiéval.

¹⁵¹ Cf. *LA*, éd. LUSIGNAN, c. 11 et 12, p. 127-9, qui correspondent aux chapitres 14 et 15 de la version *trifaria* du *LA*. Monique PAULMIER-FOUCART, *Vincent de Beauvais et le Grand Miroir du Monde*, op. cit., p. 29.

¹⁵² Bruno ROY, « La trente-sixième main : Vincent de Beauvais et Thomas de Cantimpré », art. cit.

Alfraganus (al-Farghānī), Avicenne, Alcabitius (al-Qabīṣī), al-Fārābī, Rāzī ou des œuvres comme le *De aluminibus et salibus*, et l'échange épistolaire entre al-Haṣīmī et al-Kindī¹⁵³. Ensuite, Vincent de Beauvais accorde une grande importance à ce que les références correctes soient données pour chaque citation, en réaction à l'obscurité de certains ouvrages dont l'origine des informations exploitées apparaît totalement brouillée – que ce soit involontairement ou par la négligence des auteurs ou copistes. C'est ce que Vincent de Beauvais dénonce au premier chapitre du *LA* : *auctoritates sanctorum adeo plerumque mendaciter scriptoribus uel notariis intitulabantur aut scribebantur*¹⁵⁴. Afin d'éviter à son ouvrage le même écueil, le compilateur propose la solution suivante :

*Denique, quoniam, ut superius dictum est, ex diuersis auctoribus hoc opus contextum est, ut sciatur quid cuius est, singulorum dictis eorum nomina annotaui, ac ne facile quidem transpoderentur de locis propriis, nequaquam in margine, [...], sed inter lineas ipsas [...] ea inserui.*¹⁵⁵

Vincent de Beauvais insère les marqueurs de citation dans le corps même du texte, garantissant la clarté sur l'origine des citations qu'il rassemble, mais également une pérennité certaine.

Une fois la source sélectionnée, commence le travail d'*excerptio* à proprement parler. Grâce au témoignage que nous livre le compilateur dans le *LA*, nous savons que ce travail de longue haleine est réalisé en plusieurs temps et étapes. D'une part, le travail accompli par Vincent lui-même, qui sélectionne de

¹⁵³ Monique PAULMIER-FOUCART, « L'Actor et les Auctores : Vincent de Beauvais et l'écriture du "Speculum maius" », in Michel ZIMMERMAN (éd.), *Auctor et Auctoritas. Invention et conformisme dans l'écriture médiévale*, Actes du colloque tenu à l'Université de Versailles-Saint-Quentin-en-Yvelines, 14-16 juin 1999, Paris, Écoles des Chartes, 2001, coll. Mémoires et documents de l'École des Chartes 59, p. 145-160.

¹⁵⁴ *LA*, éd. LUSIGNAN, c. 1, p. 115. Trad : « Les écrits (*auctoritates*) des saints étaient souvent incorrectement attribués par les auteurs ou repris par les copistes ». Monique PAULMIER-FOUCART, *Vincent de Beauvais et le Grand Miroir du Monde*, op. cit., p. 149.

¹⁵⁵ *LA*, éd. LUSIGNAN, c. 2, p. 116. Trad. : « Enfin, puisque, comme il est dit plus haut, cette œuvre est faite d'extraits pris à de multiples auteurs, pour qu'on sache qui a dit quoi, j'ai noté pour chaque citation le nom de l'auteur, et afin que ces noms ne soient pas facilement changés de place, je ne les ai pas mis en marge, [...] mais je les ai placés entre les lignes mêmes du texte [...]. », Monique PAULMIER-FOUCART, *Vincent de Beauvais et le Grand Miroir du Monde*, op. cit., c. 3, p. 151.

passages au gré de ses lectures et « signale peut-être en marge de tel ou tel manuscrit, par une manicule ou un signe plus discret, un passage à retenir »¹⁵⁶. De l'autre, le compilateur ne pouvant prendre en charge à lui seul ce travail à cause de l'ampleur de la tâche et d'autres obligations, une équipe d'aide est affectée à la réalisation d'extraits. Chacun semble pourtant travailler isolément, selon sa méthode propre :

*Illud autem lectorem non lateat : nonnulla in hoc opere maximeque de gestis sanctorum martyrum et confessorum non ita penitus abbreviata esse ut uolui, quia nimirum aliis quoque studiis per obedientiam interdum occupatus et intentus, non omnia manu propria sed pleraque per manum notarium abbreviavi ut potui.*¹⁵⁷

*Quos nequaquam ego ipse excerpseram, sed a quibusdam fratribus excerpta susceperam, non eodem penitus uerborum scemate, quo in originalibus suis iacent, sed ordine plerumque transposito, nonnumquam mutata paululum ipsorum uerborum forma, manente tamen actoris sententia, prout ipsa uel prolixitatis abbreviande, uel multitudinis in unum colligende, uel etiam obscuritatis explanande necessitas exigebat.*¹⁵⁸

Le compilateur semble ici exprimer son mécontentement quant aux limites qu'il rencontre dans l'accomplissement de son travail, en commentant la façon dont ont été réalisés différents extraits à partir des textes hagiographiques et d'Aristote. En

¹⁵⁶ Monique PAULMIER-FOUCART, *Vincent de Beauvais et le Grand Miroir du Monde*, op. cit., p. 33.

¹⁵⁷ LA, éd. Lusignan, c. 2, p. 117. Trad. : « Que ceci encore ne reste pas caché au lecteur : certaines parties de cette œuvre, surtout les gestes des saints martyrs et confesseurs, ne sont pas tout à fait abrégées comme je le voulais, parce que, trop pris entre-temps par d'autres travaux, par obéissance, je ne les ai pas abrégées moi-même, mais, pour certaines je l'ai fait faire par la main de notaires », Monique PAULMIER-FOUCART, *Vincent de Beauvais et le Grand Miroir du Monde*, op. cit., c. 3, p. 151.

¹⁵⁸ LA, éd. Lusignan, c. 10, p. 131. Trad. : « Je crains aussi que l'esprit de certains lecteurs soit heurté parce que j'ai inséré dans divers chapitres de cet ouvrage de nombreux extraits d'Aristote, en particulier de ses livres de physique et de métaphysique – florilège que je n'ai pas réalisé moi-même, mais que j'ai reçu de certains frères qui ont fait le travail d'extraction – et ces extraits ne reprennent pas tout à fait les mots tels qu'ils se trouvent assemblés dans les textes originaux, mais souvent il y a eu transposition des termes et même parfois la formulation même a été changée, le propos (*sententia*) de l'auteur étant cependant respecté ; et cela par nécessité de rendre bref un texte prolixe, ou de rassembler plusieurs phrases en une, ou pour éclairer un sens plus obscur. », Monique PAULMIER-FOUCART, *Vincent de Beauvais et le Grand Miroir du Monde*, op. cit., p. 160.

effet, les résumés de ces ouvrages n'ont pas été réalisés comme il le souhaitait (*non ita penitus abbreviata esset ut uolui ; non eodem penitus uerborum scemate, quo in originalibus suis iacent*) et cela est avant tout dû au fait qu'il n'a pas su le faire lui-même. Cela se vérifie également lorsque « un même passage cité en deux lieux différents n'est pas toujours reproduit exactement dans les mêmes termes, ce qui implique le recours à différents systèmes d'extraction, dûs à des collaborateurs (*socii* ou *notarii*) différents »¹⁵⁹.

Ces deux extraits soulèvent la question des méthodes et modalités d'*excerptio*. Du côté des notaires et autres frères, les extraits choisis sont résumés, avec une altération forte de la formulation voulue par l'auteur original (*nonnumquam mutata paululum ipsorum uerborum forma*), voire même des mots employés, mais pas du sens (*manente tamen actoris sententia*) – comme cela semble être le cas pour Aristote. Par opposition, Vincent de Beauvais reprend les fragments de textes dans leur intégralité ou, lorsqu'il abrège, en conservant la formulation et les mots employés par leur auteur : « [G]arantir l'autorité exige l'assurance de l'authenticité des citations » ou, du moins, d'en suivre les mots, un abrégant le texte selon les règles grammaticales classiques¹⁶⁰. Cette démarche, définie par le cadre épistémologique du XIII^e siècle, accorde une grande importance à la littéralité des citations. Cependant, nous l'avons vu, cette littéralité ne peut être systématiquement garantie ou appliquée : Vincent de Beauvais peut directement copier des extraits ou en recevoir par l'intermédiaire de son équipe de frères, comme dans le cas d'Aristote, ou encore avoir accès à une source par l'intermédiaire de florilèges (déjà abrégés), ou d'œuvres relais – par exemple la *Chronique* d'Hélinand de Froidmont, à travers laquelle Vincent de Beauvais a par exemple accès à Guillaume de Malmesbury¹⁶¹.

En procédant de la sorte, Vincent de Beauvais ne se présente naturellement pas comme auteur du *SM*, mais comme compilateur : *presertim cum hoc ipsum opus utique meum simpliciter non sit, sed illorum potius ex quorum dictis fere totum illud contexui*¹⁶². La posture qu'adopte Vincent de Beauvais ne l'empêche toutefois

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 35.

¹⁶⁰ Serge LUSIGNAN et Monique PAULMIER-FOUCART, « Vincent de Beauvais et l'histoire du *Speculum maius* », art. cit., p. 102.

¹⁶¹ Monique PAULMIER-FOUCART, « Écrire l'histoire au XIII^e siècle, Vincent de Beauvais et Hélinand de Froidmont », in *Annales de l'Est* 33, 1981, p. 49-70.

¹⁶² *LA*, éd. LUSIGNAN, c. 3, p. 119. Trad. : « surtout que cette œuvre n'est tout simplement pas la mienne, mais plutôt celle de ceux-là qui ont fourni la matière dont elle est faite »,

pas d'intervenir lui-même dans son œuvre, comme il l'explique par deux fois dans le *LA*. Dans un premier temps, il s'exprime dans le cadre des chapitres libellés *Actor* : *Interdum etiam ea, que ipse uel a maioribus meis scilicet modernis doctoribus didici, uel in quorundam scriptis notabilia repperi, nomine meo id est actoris inititulauit*¹⁶³. Dans les passages placés sous le marqueur *Actor*, le compilateur peut donc procéder à des ajouts personnels ou transmettre l'opinion des docteurs contemporains. Laurent Brun a démontré que ce procédé est directement repris d'Hélinand de Froidmont, où le terme *Actor* est utilisé « lorsque le compilateur prend la parole et commente ses sources »¹⁶⁴. La plupart du temps, ces passages reprennent d'ailleurs, sans modification, le texte d'Hélinand. Cette attitude n'est toutefois pas systématique et certaines de ces rubriques introduisent d'autres contenus, comme l'illustre le chapitre 40 du vingt-troisième livre du *SH*, que nous analyserons dans les chapitres qui suivent¹⁶⁵. Dans un second temps, le compilateur explique que si le contenu n'est pas le sien, l'organisation qu'il lui donne, en revanche, lui est propre : *nam ex meo pauca uel quasi nulla ; ipsorum igitur est auctoritate, nostrum autem sola partium ordinatione*¹⁶⁶.

L'organisation globale du *SM* répond à une *Weltanschauung*, qui préside ensuite à la façon dont la matière est ordonnée au sein de chaque *Speculum*. Une fois la matière répartie entre les trois à quatre volumes du *Speculum maius*, il convient d'établir une structure interne. L'idée initiale de Vincent de Beauvais

Monique PAULMIER-FOUCART, *Vincent de Beauvais et le Grand Miroir du Monde*, op. cit., c. 4, p. 153.

¹⁶³ *LA*, éd. LUSIGNAN, c. 2, p. 117. Trad. : « Cependant, ce que j'ai appris par moi-même ou reçu de mes maîtres, les docteurs contemporains, ou ce que j'ai trouvé de notable dans divers écrits, je l'ai signalé sous mon nom d'Auteur (*Actor*) », Monique PAULMIER-FOUCART, *Vincent de Beauvais et le Grand Miroir du Monde*, op. cit., c. 3, p. 151.

¹⁶⁴ Laurent BRUN, *Le Miroir historial de Jean de Vignay. Édition critique du livre I (Prologue) et du livre V (Histoire d'Alexandre le Grand)*, Stockholms Universitet, Forskningsrapporter / Cahiers de la Recherche 44, 2010, p. 49.

¹⁶⁵ Ce chapitre dépend intégralement de la rubrique *Actor* et présente une synthèse des faux miracles attribués à Muḥammad, une intervention que nous pouvons supposer être de la plume du compilateur et la reprise *verbatim* d'une rubrique introductive à la *Risālat al-Kindī* latine. Cf. Section II.

¹⁶⁶ *LA*, éd. LUSIGNAN, c. 3, p. 119. Trad. : « Car du mien, il n'y a pratiquement rien, ou si peu ; cette œuvre est la leur par l'autorité, elle est la mienne par la seule organisation des parties », Monique PAULMIER-FOUCART, *Vincent de Beauvais et le Grand Miroir du Monde*, op. cit., c. 4, p. 153.

oscillait entre un classement par ordre alphabétique et une organisation des sources autour d'un « arbre idéologique » :

*Cernens quod si diuersorum sententias ad eandem materiam pertinentes, ut fieri solet, per singulos titulos annotarem, uerbi gratia sub uno titulo sententias et exempla de caritate, sub alio de castitate, et sic de ceteris uirtutibus et uiciis sigillatim tractando procederem, totam utique rerum naturam, quam nihilominus describere diligenter disposui, necessario ab hoc opere excluderem necnon et ordinem hystorie totius non parum utilitatis uel pulchritudinis habentem omnino confunderem uel euerterem.*¹⁶⁷

Vincent de Beauvais explique que s'il avait présenté la matière de son encyclopédie selon l'organisation habituelle (*ut fieri solet*), le résultat final aurait été incomplet et n'aurait aucunement rendu compte de la complexité de la création de Dieu. Il procède alors de façon originale, en optant pour une organisation « selon une structure conceptuelle qui est le reflet de l'ordre des choses »¹⁶⁸. Chaque volet est régi par un *ordonnement* qui lui est propre et qui correspond à la matière qu'il expose. À la fin de chacun d'entre eux, Vincent recourt toutefois à une table alphabétique, pour indexer les termes clés et concepts, afin de faciliter l'utilisation de son encyclopédie. Dans le *Speculum naturale*, l'ordre suit les six jours de la création. Dans le *Speculum doctrinale*, Vincent de Beauvais suit l'ordre donné par Hugues de Saint-Victor dans son *Didascalicon*¹⁶⁹. Isabelle Draelants note toutefois que Vincent de Beauvais a combiné cette classification avec celle d'al-Fārābī et des *Libri naturales* d'Aristote¹⁷⁰. Enfin pour le *SH*, le compilateur ordonne tout d'abord la matière selon le modèle du temps biblique (selon le modèle de la *Chronique*

¹⁶⁷ LA, éd. Lusignan, c. 2, p. 116-7. Trad. : « Je compris que si je réunissais sous leur titre particulier les diverses sentences touchant la même matière, comme il se fait d'habitude – par exemple sous un titre les textes et les exemples concernant la charité, sous un autre ceux se rapportant à la chasteté – et si je procédais ainsi en traitant un par un les différents vices et vertus, j'exclurais alors nécessairement de cet ouvrage toute la nature des choses, que je me disposais néanmoins à exposer avec soin, et que je bouleverserais l'ordre de l'histoire, qui a grandement sa beauté et son utilité », Monique PAULMIER-FOUCART, *Vincent de Beauvais et le Grand Miroir du Monde*, op. cit., c. 3, p. 151.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 95.

¹⁶⁹ Le SD est régi par un classement en six thèmes : les lettres, la morale, la mécanique et les techniques, la physique, la mathématique et la théologie. Serge LUSIGNAN, *Préface au Speculum maius*, op. cit., p. 96.

¹⁷⁰ Isabelle DRAELANTS, « Le “siècle de l'encyclopédisme” », art. cit., p. 93.

d'Eusèbe-Jérôme, ainsi que de l'*Historia Ecclesiastica* de Pierre le Mangeur), avant de passer à une chronologie impériale (selon le modèle représenté par Hugues de Fleury, Sigebert de Gembloux ou Hélinand de Froidmont). Enfin, d'un point de vue matériel, chaque volume est divisé en livres (une trentaine), puis en chapitres (entre cent et cent-cinquante par livre) de taille régulière (de cinquante à septante lignes par chapitre¹⁷¹), opérant de la sorte une répartition des très nombreuses informations utilisées en unités de lecture calibrées¹⁷².

Cet ordonnancement passe également par l'indépendance de chaque volume. En effet, compte tenu de l'ampleur du *SM* dans son intégralité, peu de gens auraient pu se permettre de le faire copier intégralement : *Quoniam autem hoc ipsum opus, causa iam dicta superius, ad tante magnitudinis immensitatem excreuerat, ut in triplo quemadmodum opinor bibliotece sacre mensuram excederet, ac per hoc sine labore uel sumptu nimio transcribi non posset*¹⁷³. En prévision de ce problème, Vincent de Beauvais a pensé chaque volume de façon à ce qu'il puisse circuler indépendamment du reste du *SM* (*a se inuicem separata distinxi*), en contenant une version du *LA* qui est associée à la version, un résumé du *SN* au début du *SH* et vice-versa.

Il nous est possible de déceler de nombreuses influences externes derrière les mutations du *SM*. Tout d'abord, le *SM* est en adéquation avec le cadre épistémologique qui l'a vu naître et englobe également les conséquences et retombées de la « renaissance du XII^e siècle » – définie au chapitre précédent –, et, avec elle, la redécouverte de l'œuvre quasi encyclopédique d'Aristote¹⁷⁴. Cette redécouverte a entraîné une série de tensions, principalement au niveau de la cohabitation de l'ancien et du nouveau, ou d'anciens savoirs sous de nouveaux atours. Le *Speculum maius* cristallise en plusieurs endroits ces tensions : dans le *Libellus apologeticus*, et surtout dans la *curiositas* qui séduit plus d'une fois le

¹⁷¹ Serge LUSIGNAN et Monique PAULMIER-FOUCART, « Vincent de Beauvais et l'histoire du *Speculum maius* », art. cit., p. 105.

¹⁷² Monique PAULMIER-FOUCART, « Une des tâches de l'encyclopédiste : intituler », in Michelangelo PICONE (éd.), *L'enciclopedia medievale*, op. cit., p. 147-162.

¹⁷³ *LA*, éd. Lusignan, c. 17, p. 135. Trad. : « Cet ouvrage, pour les raisons données plus haut, avait pris des proportions telles qu'il dépassait, je pense, en taille trois fois la mesure de l'Écriture sainte ; à cause de cela il ne pouvait être transcrit sans un trop grand labeur et sans frais excessifs », Monique PAULMIER-FOUCART, *Vincent de Beauvais et le Grand Miroir du Monde*, op. cit., p. 166.

¹⁷⁴ Cf. Section I, c. 1, L'encyclopédisme médiéval.

compilateur et l'encourage à excéder ainsi le simple cadre qu'il s'était fixé – ou qui lui avait été fixé – à l'origine par sa démarche compilatoire¹⁷⁵. Le *Speculum maius* se veut effectivement être « l'ensemble des savoirs contrôlés dans la première moitié du XIII^e siècle, à distance des recherches spéculatives menées à l'Université de Paris, mais également accueillant à certaines idées novatrices »¹⁷⁶. Ceci fait du *SM* un témoin, voire un produit de cette tension entre autorités anciennes et réflexions nouvelles circulant dans l'espace universitaire, ainsi que de la politique intellectuelle des Dominicains, vis-à-vis de la notion de savoirs contrôlés et de l'équilibre fragile entre cet aspect et l'innovation.

La corrélation entre l'encyclopédie et l'épistémologie de l'époque se reflète également dans le titre et les sous-titres de l'œuvre. Dans le cas du *Speculum maius*, le choix du titre a été inspiré par un ouvrage d'Honorius Augustodunensis, comme l'explique Vincent de Beauvais :

*Maius autem, ad differentiam parui libelli iamdudum editi, cuius titulus est Speculum uel Ymago mundi, in quo scilicet huius mundi sensibilis dispositio et ornatus paucis uerbis describitur*¹⁷⁷.

Le titre dévoile l'ambition derrière la réalisation de l'œuvre, à savoir constituer le reflet de la création de Dieu dans ses multiples facettes. Cette approche exploite le symbolisme du livre-miroir, pour y contempler Dieu à travers l'ensemble de la création¹⁷⁸, que Vincent de Beauvais explore en trois miroirs : *naturale*, *doctrinale* et *historiale*. Notons toutefois que le titre de l'œuvre globale n'est pas le seul à traduire une certaine représentation du monde. Il est également intéressant

¹⁷⁵ Cf. *LA*, éd. LUSIGNAN, c. 18, p. 137-9.

¹⁷⁶ Marie-Christine DUCHENNE et Monique PAULMIER-FOUCART, « La matière de l'histoire selon Vincent de Beauvais : les titres des chapitres du *Speculum historiale* », in Claude GAUVARD, Françoise AUTRAND et Jean-Marie MOEGLIN (éds.), *Saint-Denis et la royauté. Mélanges offerts à Bernard Guenée. Actes du Colloques international en l'honneur de Bernard Guenée*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1999, p. 405-420, p. 405.

¹⁷⁷ *LA*, éd. LUSIGNAN, c. 2, p. 117. Trad : « J'ai décidé de l'appeler *Speculum maius* pour le différencier d'une [sic] autre petit livre, édité autrefois, dont le titre est *Speculum uel Imago mundi*, dans lequel l'ordre de ce monde sensible et sa splendeur sont décrits en peu de mots », Monique PAULMIER-FOUCART, *Vincent de Beauvais et le Grand Miroir du Monde*, op. cit., p. 26.

¹⁷⁸ Einar MÁR JONSON, « Le sens du titre *Speculum* aux XII^e et XIII^e siècles et son utilisation par Vincent de Beauvais », in Serge LUSIGNAN, Alain NADEAU et Monique PAULMIER-FOUCART (éds.), *Vincent de Beauvais : Intentions et réceptions*, op. cit., p. 11-31, p. 31.

d'aborder les intitulés des chapitres présents dans les trois *Specula*. Par exemple, dans le *SN*, comme nous le verrons ci-dessous, les intitulés des chapitres relatifs au vif argent et à l'or entre les versions *bifaria* et *trifaria*, mettent en avant une approche des réalités naturelles par le biais des arts mécaniques (l'alchimie, dans ce cas-ci) et de la médecine. Dans le *Speculum historiale*, les titres traduisent une conception spécifique de l'histoire, grâce à la découpe chronologique qu'ils proposent, aspect que nous analyserons plus en détails, lorsque nous nous pencherons sur les chapitres relatifs à l'Islam¹⁷⁹.

ii. Le *Speculum maius* en contexte

L'encyclopédie doit être étudiée à la lumière de son contexte de production. Comme le rappelle E. R. Smits, divers éléments ont aidé à façonner la forme et le fond de l'encyclopédie du compilateur dominicain¹⁸⁰. Ce dernier a évolué dans trois milieux que nous allons aborder dans les lignes qui suivent : dominicain, royal et cistercien. Or, « [p]oser la question du rapport entre l'œuvre et les conditions sociales de sa production conduit inévitablement à sonder les enjeux idéologiques en cause »¹⁸¹. Nous dresserons donc les spécificités propres aux trois milieux susmentionnés : l'ordre dominicain tout d'abord, auquel l'auteur appartient, mais aussi la cour royale et l'espace cistercien qui sous-tendent certaines orientations prises par l'œuvre de Vincent de Beauvais.

Depuis sa fondation en 1218 par Dominique de Guzmán, l'ordre des Dominicains a toujours entretenu d'étroits rapports avec l'étude¹⁸². Humbert de

¹⁷⁹ Cf. Monique PAULMIER-FOUCART, « Une des tâches de l'encyclopédiste », art. cit. ; Section II, c. Utilisation des sources.

¹⁸⁰ Edmé R. SMITS, « Vincent of Beauvais: a note on the background of the *Speculum* », in Willem J. AERTS, Edmé R. SMITS et Johannes B. VOORBIJ, *Vincent of Beauvais and Alexander the Great*, Groningen, Egbert Forsten, 1986, p. 1.

¹⁸¹ Serge LUSIGNAN et Monique PAULMIER-FOUCART, « Vincent de Beauvais et l'histoire du *Speculum maius* », art. cit., p. 112.

¹⁸² En effet, l'ordre s'implante préférentiellement dans les villes, dont certaines sont choisies du fait qu'elles sont marquées par le bouillonnement intellectuel résultant de la fondation des universités, comme dans le cas de Montpellier ou de Paris. En l'espace d'une année, le nombre de frères initialement envoyés à Paris est passé de sept à une trentaine. Parmi ces nouvelles recrues se trouvent une large proportion d'étudiants de l'Université de Paris, qui

Romans, cinquième maître général de l'Ordre (1254-1263), rappelle cette relation dans son *Expositio in Constitutiones* (1267)¹⁸³, où il explique la nécessité première de l'étude et de l'enseignement, et insiste sur son importance pour la mission de l'ordre, à savoir la prédication et le salut de l'âme (*scilicet ad praedicationes et animarum salutem*), faisant de l'étude une condition *sine qua non* de cette mission. Une série de réglementations et structurations des personnes, des matériaux et des lieux liés à l'étude se mettent rapidement en place, confirmant de la sorte le rôle central de l'érudition¹⁸⁴. Parmi les dispositifs nécessaires au bon fonctionnement de ce système figure la création d'un matériel adéquat pour la formation des frères, à laquelle Vincent de Beauvais contribue¹⁸⁵.

Cette dynamique intellectuelle s'exporte également en dehors de l'ordre, grâce aux échanges et multiples va-et-vient entre les couvents dominicains et les universités. Des maîtres de différentes universités (Paris, Bologne) entrent chez les Dominicains et, forts de leur formation, enrichissent considérablement l'ordre au niveau de ses ressources et de son fonctionnement. Ces maîtres encouragent certainement les échanges et une mise à jour régulière en matière d'enseignement,

constituent alors la première génération de Dominicains, participant largement au « mouvement de renouveau des études ».

¹⁸³ Humbert de Romans, *Opera de vita regulari*, éd. Joachim Joseph BERTHIER, Rome, Befani, 1956, I, 41-42. Cité par Monique PAULMIER-FOUCART, *Vincent de Beauvais et le Grand Miroir du monde*, op. cit., p. 7 : *Notandum est autem quod studium non est finis ordinis, sed summe necessarium est ad fines praedictos, scilicet ad praedicationes et animarum salutem operandam, quia sine studio neutrum possemus... Modica scientia sufficit cuilibet ad salutem propriam ; sed non sufficit modica ad alios docendum*. Traduction : « l'étude n'est pas le but final de l'Ordre, mais elle est de la plus haute nécessité pour sa mission, c'est-à-dire la prédication et l'action pour le salut des âmes ; sans l'étude, nous sommes incapables de l'une comme de l'autre... Une science modique suffit à celui qui cherche son propre salut ; mais cette modicité ne suffit pas pour enseigner aux autres les voies du salut. »

¹⁸⁴ Monique PAULMIER-FOUCART, *Vincent de Beauvais et le Grand Miroir du Monde*, op. cit., p. 8-11. Différents degrés de formation sont créés en fonction de la hiérarchisation des frères, qui s'échelonne sur trois niveaux, et toute cette théorie est consignée dans les œuvres d'Humbert de Romans. Cf. *Ibid.*, p. 8. L'accent est particulièrement mis sur les chapitres portant sur le rôle et les fonctions des *lectores*, à l'utilité des savoirs et à l'étude de la philosophie, qui présentent une réelle cohérence « entre ces dispositions et la teneur du *Speculum maius* ».

¹⁸⁵ Louis-Jacques BATAILLON, « L'activité intellectuelle des Dominicains de la première génération », in Serge LUSIGNAN et Monique PAULMIER-FOUCART (éds.), *Lector et compiler : Vincent de Beauvais, frère prêcheur. Un intellectuel et son milieu au XIII^e siècle, Rencontre à Royaumont*, Grâne, Créaphis, 1997, p. 9-19, p. 15.

faisant ainsi de tels milieux des lieux de rencontres culturelles de premier ordre. Ces lieux permettent aux frères de tous les horizons de se croiser et de nourrir les échanges :

Les grands *studia generalia* sont devenus ainsi des lieux de rencontres culturelles de tout premier ordre [...]. Il ne faut pas oublier que les chapitres généraux étaient aussi l'occasion de contacts entre des frères de milieux très différents et pouvaient donner occasion à de très fructueux échanges, non seulement de nouvelles de la plus grande partie du monde connu, quand par exemple les frères scandinaves rencontraient ceux de Terre Sainte, mais aussi de nouveautés plus directement culturelles, telles que la publication de nouveaux ouvrages ou la sortie de traductions récentes d'ouvrages encore inconnus d'Aristote ou de quelque savant ou philosophe arabe¹⁸⁶.

Ce que dit L.-J. Bataillon attire aussi notre attention sur les rapports qu'entretiennent les Dominicains avec le savoir arabe (scientifique, religieux et philosophique), fraîchement importé grâce aux traductions réalisées dans la péninsule ibérique et répandu à partir des grands foyers de traduction, et plus particulièrement Tolède, permettant ainsi à quelques ouvrages arabes de trouver leur chemin jusque dans les encyclopédies. Par ailleurs, les Dominicains seront eux-mêmes largement impliqués dans la politique orientale, comme nous le verrons ultérieurement¹⁸⁷.

La commande du *SM* et le contexte dans lequel elle a été formulée ont un impact sur différents éléments, et l'influence des Dominicains sur l'encyclopédie est observable en plusieurs endroits. Si ces derniers sont à l'origine de l'impulsion créatrice de ce vaste ouvrage, ils ont gardé un œil sur l'état d'avancement des travaux. Nous trouvons plusieurs indices de ce suivi dans le *LA*, lorsque Vincent de Beauvais se défend des attaques lancées contre lui, témoignant ainsi du climat qui règne lors de la rédaction de son grand œuvre et « implique que la composition du

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 13.

¹⁸⁷ « In the thirteenth century, Dominican missionaries undertook the evangelization of Jews and Muslims in Christian Europe, in particular in the crown of Aragon. They founded language schools where they learned Hebrew, Aramaic, and Arabic; some of them studied Talmud, the Qur'ān, and the Hadith to attack these texts from a Christian point of view », in John TOLAN, « European Accounts of Muḥammad's Life », in Jonathan E. BROCKOPP (éd.), *The Cambridge Companion to Muḥammad*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 226-250, p. 234.

SM se fait sous contrôle direct de l'autorité intellectuelle dominicaine »¹⁸⁸. En outre, l'évolution du *SM* semble suivre de près les réformes de l'ordre, comme le suggèrent Monique Paulmier-Foucart et Marie-Christine Duchenne, qui pointent, par exemple, les répercussions du chapitre général de Valenciennes en 1259, à propos de l'entrée des nouvelles sciences chez les Dominicains. À la suite de ces décisions, la version *trifaria* est « profondément remaniée en ce qui concerne la philosophie naturelle et une partie de la somme doctrinale ». Les deux chercheuses ajoutent qu'« il est tentant de voir plus qu'une simple coïncidence de dates entre la parution du nouveau *SM* et les dispositions réformatrices des *studia* dominicains, qui redéfinissent l'utilité et le contenu du savoir, bien qu'aucun texte ne vienne assurer de la valeur de cette hypothèse »¹⁸⁹. Ensuite, l'ouvrage est à l'usage des *lectores*, professeurs dans les *studia* des Prêcheurs : « [a]insi défini, l'ouvrage se tient naturellement à distance de toute attitude spéculative ou progressiste »¹⁹⁰. Pour reprendre les mots de Louis-Jacques Bataillon, « un tel milieu ne pouvait pas ne pas porter des fruits de qualité »¹⁹¹. Vincent de Beauvais a toutes les cartes en main pour produire le *SM*. De plus, grâce à l'enseignement dispensé par les frères, il a en sa possession tous les outils intellectuels non seulement pour trouver une information de choix, mais surtout pour l'exploiter.

Entre 1246 et 1260, Vincent de Beauvais occupe la fonction de lecteur à l'abbaye de Royaumont¹⁹². Durant son séjour, il subit l'influence des sphères royale et cistercienne. Sa venue en ces lieux est en partie due à une impulsion royale¹⁹³,

¹⁸⁸ Monique PAULMIER-FOUCART, « Le plan et l'évolution du "*Speculum maius*" », art. cit., p. 250.

¹⁸⁹ Monique PAULMIER-FOUCART, *Vincent de Beauvais et le Grand Miroir du monde*, op. cit., p. 13-14.

¹⁹⁰ Monique PAULMIER-FOUCART, « Le plan et l'évolution du "*Speculum maius*" », art. cit., p. 246.

¹⁹¹ Louis-Jacques BATAILLON, « L'activité intellectuelle des Dominicains de la première génération », art. cit., p. 14.

¹⁹² Serge LUSIGNAN, op. cit., p. 53-54.

¹⁹³ Les connivences de Vincent de Beauvais avec la sphère royale ne sont plus à démontrer. Le compilateur adresse une large partie de son œuvre au monarque : la lettre dédicatoire dans la première partie de la *pars historialis* offerte à Louis IX (en 1244/46), *De eruditione filiorum nobilium* (1246/7 et 1249), le *Tractatus de morali principis institutione* (entre 1260 et 1263) et l'*Epistola consolatoria* ou *Libellus consolatorius pro morte amici* (1260). Cette période de sa vie est particulièrement instructive quant à sa biographie. En effet, « les seuls événements de sa vie établis avec certitudes sont repris aux prologues des œuvres qu'il

mais est également à considérer « dans la perspective d'ensemble d'une poussée vers les études qui anime tout l'ordre cistercien »¹⁹⁴.

L'influence royale sur le *SM* se mesure plus spécifiquement à partir de son volet historique. En effet, comme Serge Lusignan l'a démontré, l'idéologie politique royale que Louis IX tente d'insuffler passe notamment par l'histoire – celle de sa dynastie et de son royaume – idéologie à laquelle répond l'entreprise des *Grandes Chroniques de France*. Il semble donc normal que le roi ait manifesté un intérêt pour le travail de Vincent de Beauvais¹⁹⁵. Louis IX a d'ailleurs contribué à son développement et a laissé sa marque dans l'ouvrage. Cependant, il faut garder à l'esprit que, si quelques remaniements en sa faveur sont avérés, le *SH* n'a pas la vocation de constituer un outil de cette démarche politique. À cet égard, la vision de l'histoire qu'a le compilateur se démarque drastiquement de celle présente dans les *Grandes Chroniques de France*¹⁹⁶. L'influence royale se manifeste à plusieurs niveaux. Dans un premier temps, Vincent de Beauvais a bénéficié d'une aide matérielle et pécuniaire de la part du roi. Ce dernier a sans doute favorisé et permis les contacts avec Saint-Denis, l'utilisation des *Gesta Philippi Augusti* de Rigord et Guillaume le Breton¹⁹⁷. Cette aide est mentionnée dans certains livres et dans des témoignages externes à l'ordre dominicain ou au monastère de Royaumont. Gilles li Muisit, moine à l'abbaye de Saint-Martin de Tournai, en témoigne dans sa *Chronique* rédigée entre 1347 et 1349¹⁹⁸. Le soutien octroyé à Vincent de Beauvais lui a permis de parcourir les rayons des différentes bibliothèques de la région afin de trouver les meilleurs matériaux pour augmenter son grand œuvre. Dans un deuxième temps, il a été démontré que certains agencements dans la seconde

écrivit pour le roi Louis IX ». Monique PAULMIER-FOUCART, *Vincent de Beauvais et le Grand Miroir*, op. cit., p. 15.

¹⁹⁴ Serge LUSIGNAN, op. cit., p. 56.

¹⁹⁵ Serge LUSIGNAN, « Le temps de l'homme au temps de Monseigneur Saint Louis : le *Speculum historiale* et les *Grandes Chroniques de France* », in Serge LUSIGNAN, Monique PAULMIER-FOUCART et Alain NADEAU (éds.), *Vincent de Beauvais : Intentions et réceptions*, op. cit., p. 495-505, p. 495-6.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 497. Voir ci-dessous pour plus de détails à propos de la démarche historique de Vincent de Beauvais et de son *Speculum historiale*.

¹⁹⁷ Monique PAULMIER-FOUCART, *Vincent de Beauvais et le Grand Miroir du monde*, op. cit., p. 82.

¹⁹⁸ Selon Serge Lusignan, Gilles devint moine à Saint-Martin dans les années 1290, quelques décennies seulement après le passage de Vincent de Beauvais, et qu'il a pu avoir vent des faits par l'intermédiaire des moins plus âgés qui ont pu être témoins du passage de Vincent. Serge LUSIGNAN, *Préface au Speculum maius*, op. cit., p. 58.

moitié du *SH* ont été accomplis dans le but de répondre à quelque souhait royal¹⁹⁹. Lors de la dernière phase de rédaction de l'*Historiale*, le compilateur effectue une révision de son texte orientée politiquement. Appelée « révision capétienne », elle témoigne d'une vision particulièrement favorable de cette dynastie²⁰⁰, et a été mise en avant par Marie-Christine Duchenne qui pointe une série d'ajouts dans la version de Douai, courant du livre XXIV au livre XXXI, de Charles Martel à Philippe Auguste, et couvrant aussi le chapitre 126 du livre XXXI, *De reditu regni Francorum ad stirpem Karoli*. Il s'agit d'un phénomène de *translatio imperii* des Mérovingiens aux Capétiens, en passant par les Carolingiens, dont la finalité est d'insister sur la continuité des qualités royales de Pépin à Louis IX²⁰¹. Le but de la manœuvre est de désigner les Capétiens comme successeurs légitimes de Charlemagne²⁰². Ces agencements, comme le rappelle Serge Lusignan, « ne marquent que très superficiellement le *Speculum historiale* qui même dans sa version finale demeure une histoire de l'humanité scandée par le temps de la Bible et la succession des empereurs et des empires »²⁰³. Dans un troisième temps, d'autres modifications au sein du *SH* peuvent avoir été inspirées, voire rendues nécessaires par la politique et les intérêts royaux. Ces transformations concernent tout particulièrement les chapitres relatifs à l'Orient²⁰⁴. En effet, la seconde moitié du *SH* est complétée à l'aide de larges sections traitant des Mongols (XXIX, 68-69 ; XXX, 95-98, 139-146), de l'Orient de façon plus générale (XXX, 79-84 et 86-94) ou de l'Islam (XXIII, 39-67)²⁰⁵. Ces modifications et ajouts peuvent s'expliquer, en partie du moins, par la

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 15.

²⁰⁰ Entre les versions de Saint-Jacques et de Douai. Voir Marie-Christine DUCHENNE, « Autour de 1254, une révision capétienne du *Speculum historiale* », in Serge LUSIGNAN, Alain NADEAU et Monique PAULMIER-FOUCART (éds.), *Vincent de Beauvais : Intentions et réceptions*, op. cit., p. 141-166, p. 141. La première ne contenant pas ces ajouts qui sont bel et bien dans la version de Douai.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 160.

²⁰² À ce propos, voir également Elizabeth A. R. BROWN, « Vincent de Beauvais and the *Reditus regni francorum ad stirpem Caroli imperatoris* », in Serge LUSIGNAN, Alain NADEAU et Monique PAULMIER-FOUCART (éds.), *Vincent de Beauvais : Intentions et réceptions*, op. cit., p. 167-196.

²⁰³ Serge LUSIGNAN, « Le temps de l'homme au temps de Monseigneur Saint Louis », art. cit., p. 497.

²⁰⁴ Ce rapport avec la politique royale et celle des Dominicains est exploré plus en détails dans la deuxième section de cette thèse, Décompiler Vincent de Beauvais. Ces insertions seront étudiées à la lumière de ces données.

²⁰⁵ Johannes B. VOORBIJ, « The *Speculum Historiale*: some aspects of its genesis », art. cit., p. 28-29.

politique étrangère de Louis IX, notamment dans l'optique des croisades, qui amène ces modifications et ajouts. Johannes B. Voorbij encourage à voir une corrélation entre ces insertions et le départ en Croisade de Louis IX en 1248²⁰⁶. Cependant, ces préoccupations à l'égard de l'Orient sont également partagées par l'ordre dominicain. Il conviendra donc de mesurer le degré d'influence respectif de la cour et des dominicains au sein du *SH* vis-à-vis de la matière orientale, question que nous aborderons dans la seconde section de notre étude.

L'influence cistercienne se traduit par l'aide que Vincent a reçue durant son séjour à Royaumont, et ce sur plusieurs plans. Tout d'abord, Vincent de Beauvais reçoit une aide de type matériel, une sorte d'« assistance technique » de la part des Cisterciens. Comme l'explique Serge Lusignan, le *Speculum maius* ne peut être l'œuvre d'un seul homme, et le compilateur a dû bénéficier d'un appui extérieur. Vincent de Beauvais a dû recevoir non seulement le soutien de Louis IX, mais aussi celui des frères cisterciens pendant son séjour prolongé à Royaumont. En effet, ceux-ci ont recherché, extrait et compilé des œuvres pouvant être intégrées ultérieurement dans l'encyclopédie²⁰⁷. En outre, la fréquentation d'une institution cistercienne a pu donner à Vincent l'accès à certaines sources, comme la chronique d'Hélinand de Froidmont, dont il fait un important usage²⁰⁸. En effet cet ouvrage a été cité « plus de cent vingt fois [...] dans le *Speculum historiale* (et trente-six fois dans le *Naturale*, et vingt-huit fois dans le *Doctrinale*) »²⁰⁹. En plus de l'utilisation de cette *Chronique*, Vincent de Beauvais a eu recours à une version cistercienne de la chronique de Sigebert de Gembloux²¹⁰. Le compilateur consacre également l'intégralité du livre XXVIII du *SH* à Bernard de Clairvaux et à la citation de ses œuvres²¹¹, ainsi qu'une biographie éclatée dans la deuxième moitié de

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 124. Cf. Section II, c. 1 et 2.

²⁰⁷ Serge LUSIGNAN, *Préface au Speculum maius*, *op. cit.*, p. 72-3.

²⁰⁸ Monique PAULMIER-FOUCART, « Ecrire l'histoire au XIII^e siècle », art. cit. ; Marinus M. WOESTHUIS, « Vincent of Beauvais and Helinand of Froidmont », in Serge LUSIGNAN et Monique PAULMIER-FOUCART (éds.), *Lector et compiler*, *op. cit.*, p. 233-247.

²⁰⁹ Serge LUSIGNAN et Monique PAULMIER-FOUCART, « Vincent de Beauvais et l'histoire du *Speculum maius* », art. cit., p. 103.

²¹⁰ Monique PAULMIER-FOUCART, *Vincent de Beauvais et le Grand Miroir du monde*, *op. cit.*, p. 18.

²¹¹ Edmé R. SMITS, « Vincent of Beauvais: a note on the background of the *Speculum* » art. cit., p. 3.

*l'Historiale*²¹². Enfin, Vincent de Beauvais a utilisé, au sein du livre XVIII, des recueils hagiographiques cisterciens, comme le *Liber de Natalitiis* et le *Mariale magnum*²¹³.

b. Les mutations du *Speculum maius*

Le *SM* est le produit d'une histoire très complexe, « à cause de l'étalement dans le temps des étapes de sa composition et de la diversité des milieux – dominicain, cistercien, royal – qui ont soutenu sa réalisation »²¹⁴. De nombreux ouvrages ont étudié l'évolution de l'œuvre, de la thèse de J. B. Voorbij à la synthèse de S. Lusignan et M. Paulmier-Foucart²¹⁵. De cette façon, nous pouvons situer l'histoire du *Speculum maius* et ses différentes rédactions entre 1244 et 1256/9²¹⁶.

i. Le *Libellus apologeticus*

Le *LA* est une fenêtre ouverte sur l'élaboration du *Speculum maius*, révélant les difficultés rencontrées par le compilateur, ainsi que la conscience que ce dernier a de son propre ouvrage. Il explique en effet les mouvements de cette évolution, en signalant les nombreuses raisons et conditions des transformations subies par l'encyclopédie. Chaque rédaction du *SM* possède son *LA*. Ainsi, J. B. Voorbij distingue pour la version *bifaria* le *LA*-1 et le *LA*-2. Le premier est une version en douze chapitres, présentant un *Speculum maius* inachevé, conservé dans le manuscrit de Dijon (Bibliothèque Municipale, ms. 568). Le deuxième est une version en 18 chapitres qui se retrouve dans les manuscrits de Bruxelles (ms.

²¹² SH XXVI, c. 22, 24 et 25 ; XXVII, c. 5-7, 13-14, 16-17, 83, 85-86, 104-105, 126.

²¹³ Marie-Christine DUCHENNE et Monique PAULMIER-FOUCART, « Vincent de Beauvais à l'Atelier », in *Cahiers de recherches médiévales* [en ligne], 6, 1999, consulté le 24 juin 2014. URL : <http://crm.revues.org/930>.

²¹⁴ Serge LUSIGNAN et Monique PAULMIER-FOUCART, « Vincent de Beauvais et l'histoire du *Speculum maius* », in *Journal des Savants* 1 : 1-2, 1990, p. 97-124, p. 98.

²¹⁵ Cf. note précédente ; Johannes B. VOORBIJ, « The *Speculum historiale*: some aspects of its genesis and manuscript tradition », in Walter J. AERTS, Edmé R. SMITS et Johannes B. VOORBIJ (éds.), *Vincent of Beauvais and Alexander the Great*, Groningen, Egbert Forsten, 1986, p. 11-55 ; ID., *Het 'Speculum historiale' van Vincent van Beauvais, een studi van zijn ontstaansgeschiedenis*, Groningen, Rijksuniversiteit Groningen, 1991.

²¹⁶ Monique PAULMIER-FOUCART, « Le plan et l'évolution du '*Speculum maius*' de Vincent de Beauvais : de la version *bifaria* à la version *trifaria* », in Christel MEIER (éd.), *Die Enzyklopädie im Wandel vom Hochmittelalter zur frühen Neuzeit*, München, Münstersche Mittelalter-Schriften, 2002, p. 245-267, p. 247.

Bruxelles BR 18465), annonçant un *Speculum maius* bipartite (chapitre 17, *De bifaria diuisione totius operis*)²¹⁷. Entre ces deux versions du LA de la *bifaria*, six chapitres ont été ajoutés. Tout d’abord, survient l’adjonction du chapitre 10 abordant les modes d’*excerptio* de l’œuvre d’Aristote²¹⁸. Ensuite, le contenu du premier chapitre est réparti en deux nouvelles subdivisions. Enfin, les quatre derniers chapitres ajoutés traitent de la conception, de l’organisation de la matière et du contenu du *Speculum maius*²¹⁹. Il est important de souligner que le manuscrit de Dijon est une version du *Speculum historiale* qui « ne nécessitait pas cette prise de position à propos de la validité des extraits aristotéliens *ex libris eiusdem phisicis ac methaphisicis* »²²⁰. La troisième version du LA (LA-3) introduit la version *trifaria*. Alors que certains changements semblaient attendus et évidents au vu de l’amplification de la matière, il n’y a que peu de changements entre LA-2 et LA-3, le compilateur se contentant de « corrections minimales pour adaptation à la nouvelle présentation »²²¹. Parmi les modifications recensées, le titre du chapitre 17 est mis à jour et passe de *De bifaria* à *De trifaria diuisione totius operis*²²². Ensuite, Vincent de Beauvais ajoute à la fin du dernier chapitre deux paragraphes : une réponse à la critique qui continue d’être formulée à l’égard de son travail, et une reprise du plan du *Libellus apologeticus*, doublé d’une défense du statut de son ouvrage²²³. Enfin, il existe une quatrième version du LA (LA-4), relative à la version quadripartite du SM, contenant le *Speculum morale*, dont il existe une version longue (19 chapitres, LA-4C, conservée dans les versions Hd et He du SH) et une courte (18 chapitres, LA-4A, conservée dans la version Hc du SH).

²¹⁷ Ms. Bruxelles BR 18465, f. 5v-6r.

²¹⁸ LA, éd. LUSIGNAN, c. 10.

²¹⁹ Johannes B. VOORBIJ, « The *Speculum historiale*: some aspects of its genesis », art. cit., p. 18.

²²⁰ Monique PAULMIER-FOUCART, « Le plan et l’évolution du “*Speculum maius*” », art. cit., p. 249, n. 11. À ce propos, le *Speculum historiale* n’a recours qu’à l’*Éthique* et aux *Topiques*. Cf. Jacqueline HAMESSE, « Le dossier Aristote dans l’œuvre de Vincent de Beauvais. À propos de l’*Éthique* », in Serge LUSIGNAN, Alain NADEAU et Monique PAULMIER-FOUCART (éds.), *Vincent de Beauvais : Intentions et réceptions*, op. cit., p. 197-218.

²²¹ Monique PAULMIER-FOUCART, « Le plan et l’évolution du “*Speculum maius*” », art. cit., p. 249.

²²² *Ibid.*, p. 250.

²²³ *Ibid.*, p. 250-52.

ii. Le *Speculum naturale* et le *Speculum doctrinale*

Durant son séjour à l'abbaye de Royaumont, Vincent de Beauvais remet en chantier le *SM*, en bénéficiant, nous l'avons vu, de l'aide des frères locaux afin d'enrichir le matériel utilisé pour refondre son encyclopédie. En effet, le domaine des savoirs, bénéficiant entre autres du renouveau des sciences grâce aux traductions arabo-latines effectuées au siècle précédent, est en pleine expansion, entraînant une mise à jour de la matière du *Speculum*. De cette façon la *pars naturalis* se voit augmentée, tant et si bien qu'il est désormais nécessaire de la subdiviser en deux sections. La première demeure dans le *SN*, le reste devient le *SD*. Les livres 2 à 13, ainsi qu'une partie du 14 ont été réorganisés en 32 livres²²⁴, les livres 15 à 17 de la première version disparaissent, avant de se retrouver plus tardivement dans le *Speculum morale*²²⁵, et les livres 18 à 30, ainsi que la fin du livre 14 deviennent la matière du *SD*²²⁶.

Monique Paulmier-Foucart isole les transformations concernant la *pars naturalis*, qu'elle classe en cinq catégories : le déplacement des thèmes, l'apparition de nouveaux objets d'étude, un classement des choses affiné, de nouvelles sources, et des citations plus étendues de sources anciennes²²⁷. Afin d'illustrer cette évolution, nous prendrons pour exemple les chapitres consacrés à l'or et au vif argent²²⁸, extraits des livres consacrés aux métaux, entre les versions *bifaria* et *trifaria* :

²²⁴ Johannes B. VOORBIJ, « The *Speculum historiale*: some aspects of its genesis », art. cit., p. 13.

²²⁵ Monique PAULMIER-FOUCART « Étude sur l'état des connaissances au milieu du XIII^e siècle : Nouvelles recherches sur la genèse du "*Speculum maius*" de Vincent de Beauvais », in *Spicae. Cahiers de l'Atelier Vincent de Beauvais* 1, 1978, p. 91-121, p. 103.

²²⁶ Monique PAULMIER-FOUCART, *Vincent de Beauvais et Le Grand miroir du monde*, op. cit., p. 179-180.

²²⁷ Monique PAULMIER-FOUCART, « Le plan et l'évolution du '*Speculum maius*' », art. cit., p. 254.

²²⁸ Cette amplification de la matière a été soulignée par Bruno Roy. Voir ID., « La trente-sixième main : Vincent de Beauvais et Thomas de Cantimpré », in Serge LUSIGNAN, Monique PAULMIER-FOUCART et Alain NADEAU (éds.), *Vincent de Beauvais : intentions et réceptions d'une œuvre encyclopédique au Moyen Âge, actes du XIV^e colloque de l'Institut d'études médiévales, 27-30 avril 1988*, Paris, Bellarmin, p. 241-252, p. 242. Voir également Sébastien MOUREAU, « Les sources alchimiques de Vincent de Beauvais », art.cit.

Bruxelles, B. R. 18465 (<i>bifaria</i>)	Bruxelles B.R. 18466 (<i>trifaria</i>)
V. 80. <i>De vivo argento</i>	VII. 61. <i>De argento vivo et eius origine et natura</i> VII. 62. <i>De operatione ipsium in alkimia</i> VII. 63. <i>Qualiter argentum vivum</i>
V. 86. <i>De auro</i>	VII. 7. <i>De auri natura</i> VII. 8. <i>De speciali ac multiplici auri praeminentia</i> VII. 9. <i>De quibusdam modis aurum investigandi</i> VII. 10. <i>Iterum de alio investigandi modo</i> VII. 11. <i>Quae fuit auri prima estimatio</i> VIII. 12. <i>De luxuria modernorum in auro</i> VII. 13. <i>De operatione in Alkimia</i> VII. 14. <i>De virtute ipsius in medicina</i>

Ce tableau illustre les transformations entre les versions *bifaria* et *trifaria* répertoriées par Monique Paulmier-Foucart. Tout d'abord, les métaux sont postposés du livre V au livre VII, dans un chapitre intitulé *De corporibus quae continentur in terrae visceribus*. Ils restent cependant répertoriés dans l'œuvre du troisième jour, montrant ainsi l'amplification de la matière traitée auparavant. Ensuite, nous constatons un changement dans la hiérarchie des métaux, héritée des nouvelles sources arabo-latines mobilisées par Vincent de Beauvais²²⁹. Dans la version primitive du *Speculum naturale*, le chapitre intitulé *De vivo argento* (c. 80) précède le *De auro* (c. 86)²³⁰. En outre, le contenu des chapitres a été considérablement amplifié. Dans la version *bifaria*, l'or et l'argent ne font l'objet que d'un chapitre chacun, alors que dans la *trifaria*, la matière les concernant couvre désormais trois chapitres pour le vif argent et huit pour l'or. Enfin, ce nouveau chapitrage traduit une approche renouvelée de la matière. En effet, dans un cas comme dans l'autre, Vincent de Beauvais commence par un discours

²²⁹ *Ibid.*, p. 10.

²³⁰ *Speculum naturale* (*bifaria*), Bruxelles, B. R. 18465, f. 90v, f. 92r-92v.

théorique, sur la nature du métal, puis mentionne ses usages concrets, le plus souvent en alchimie et dans le domaine médical.

Le discours sur les sciences et les arts, originellement inclus dans le développement du *SN* (Livres 18 à 30), en est ainsi extrait et devient la matière centrale du *SD*, traitée en dix-sept livres. L'organisation à l'œuvre dans le *Doctrinale* demeure, majoritairement, celle héritée du *SN*, elle-même basée sur la classification développée par Hugues et Richard de Saint-Victor²³¹. Le compilateur reprend d'ailleurs leur conception selon laquelle les sciences « sont au service de la science divine comme d'une reine »²³².

iii. Le *Speculum historiale*

Le *SM* est une des rares encyclopédies médiévales à intégrer l'histoire en de telles proportions, l'accent étant ordinairement mis sur les sciences ou l'histoire dite « naturelle ». Vincent de Beauvais suit en cela l'exemple d'Honorius Augustodunensis et des auteurs victorins (Hugues de Saint-Victor, *Didascalicon* et Richard de Saint-Victor, *Liber Exceptionum*). Tous deux défendent en effet que, pour parvenir à une interprétation valable des Écritures, il est nécessaire de passer par la compréhension de l'histoire humaine²³³. Cette base historique sert alors de point de départ à une interprétation allégorique et tropologique de celle-ci²³⁴. Vincent de Beauvais explique, dès la première version du *LA* – et donc de la première rédaction du *SM* –, l'utilité d'inclure l'histoire dans le cadre de son encyclopédie : d'une part, une certaine ignorance règne parmi les frères dominicains en ce qui concerne l'histoire ecclésiastique, qui, d'autre part, s'avère

²³¹ Rappelons que la classification victorine des sciences est modifiée dès la première rédaction du *Naturelle*. Le cas le plus évident est celui de la médecine. Traitée comme septième art mécanique par Hugues et Richard de Saint-Victor, la médecine y est remplacée chez Vincent de Beauvais par l'alchimie et est, par conséquent, traitée à part. Monique PAULMIER-FOUCART, *Vincent de Beauvais et Le Grand miroir du monde*, op. cit., p. 65-67.

²³² *LA*, éd. LUSIGNAN, c. 6, p. 122 : *Accedit ad hec quod omnes artes diuine scientie tamquam regine famulantur*.

²³³ Ils ne sont toutefois pas les seuls et nous pouvons citer, parmi les auteurs qui abordent l'histoire dans leurs ouvrages, Lambert de Saint-Omer et Brunetto Latini.

²³⁴ Développement qui est, comme Serge Lusignan l'a souligné, absent du *Speculum maius*. Cf. *LA*, éd. LUSIGNAN, c. 1, p. 106.

être à la fois récréative et édifiante. En effet, de nombreux saints ont laissé derrière eux des exemples à suivre, qu'il était important de mettre en avant²³⁵.

Afin de composer ce troisième volet du *Speculum maius*, Vincent de Beauvais fait appel à plus de cinq cents sources de nature et d'origine différentes, dont l'utilisation révèle deux tendances générales. Tout d'abord, les sources majeures qui façonnent la structure chronologique de l'œuvre ou dont l'usage est constant, tout au long du *Speculum historiale*, comme Hugues de Fleury, l'*Historia Scholastica* de Pierre le Mangeur (surtout pour l'histoire biblique), la *Chronique* d'Eusèbe/saint Jérôme et la *Chronique* d'Hélinand de Froidmont. Ensuite les textes auxquels Vincent de Beauvais fait appel pour des points plus spécifiques de l'histoire²³⁶, comme la *Risālat al-Kindī* pour la section sur l'Islam, ou l'*Historia Mongolorum* de Jean de Plan Carpin, frère franciscain contemporain, pour aborder la civilisation mongole.

À l'instar du reste du *SM*, l'*Historiale* a connu une histoire mouvementée, qui a été minutieusement décortiquée par J. B. Voorbij. Ce dernier en isole cinq rédactions différentes :

- La version la plus ancienne du *SH* est celle de Klosterneuburg (Hb, nommée d'après le ms. de Klosterneuburg, Chorherrenstift 128, c. 1430)²³⁷. Elle représente la première forme de *SM* en deux volets (*bifaria*). Celle-ci

²³⁵ LA, éd. LUSIGNAN, c. 2. *inter hec autem hystorias ecclesiasticas, [...], quodammodo uiluisse et in neglectum uenisse, cum tamen non solum utique uoluptatis ac recreationis spiritus, uerum etiam edificationis plurimum in se contineant ; Hec et alia multa in illis historiis utilia simula ac delectabilia cernens, plurimosque fratrum nostrorum huiuscemodi rerum ignaros esse conspiciens, ipsas etiam sicut et cetera de diuersis actoribus diligenter excerpendo collegi atque ad certum ordinem temporum cuncta redeg.* Trad. : « Et je constatais que les histoires ecclésiastiques, [...], étaient méprisées et en quelque sorte tombaient dans l'oubli, alors qu'elles contiennent beaucoup de choses agréables non seulement pour la récréation de l'esprit, mais aussi pour son édification [...] », in Monique PAULMIER-FOUCART, *Vincent de Beauvais et Le Grand miroir du monde, op. cit.*, p. 150 ; « Et moi, voyant tout cela, et beaucoup d'autres choses utiles et délectables dans ces histoires ecclésiastiques, et constatant que beaucoup parmi nos frères en étaient ignorants, je les ai collectées avec soin, ainsi que d'autres faits, dans les ouvrages de divers auteurs, et je les ai toutes assemblées, selon une chronologie assurée », *Ibid.*, p. 150-1.

²³⁶ *Ibid.*, p. 81. Vincent de Beauvais esquisse une idée similaire dans le c. 17 du LA.

²³⁷ Johannes B. VOORBIIJ, « The *Speculum Historiale*: some aspects of its genesis », art. cit., p. 16. Il ajoute qu'il n'y a de disponible dans cette version que la table des matières (f. 8v jusque 45v).

comporte 30 livres, dont le premier est une table des matières, mais ne présente ni prologue, ni *Libellus apologeticus*. Le manuscrit de Klosterneuburg ne contient que la table des matières de cette version. Cependant, la découverte ultérieure des manuscrits de Wrocław, contenant des blocs entiers de la version, a permis de faire avancer la comparaison des contenus.

- La version de Dijon (Ha, nommée d'après le ms. Dijon 568)) contient également la version *bifaria* du *Speculum*, cette fois en 31 livres, ainsi que le LA en douze chapitres [LA-1], une lettre dédicatoire à Louis IX, un prologue [Phist-1] et un résumé du SN [Rnat-1] qui ne sont pas inclus dans le décompte des livres²³⁸. Cependant, cette version est composite, puisque la première partie appartient à la recension *bifaria*, tandis que la seconde moitié (livres XVII-XXXII) appartient à la seconde moitié de la version He, relatif à la version *quadrifaria*.
- Ensuite, la version de Vienne (Hc, Vienna, Österreichische Nationalbibliothek 392-393) contient 31 livres, incluant la matière introductive, un prologue au SH [Phist-2], une nouvelle version du résumé du SN [Rnat-2] et une table des chapitres. Elle appartient au *Speculum quadripartitum* et comporte un LA en 18 chapitres [LA-4A].
- La version de Saint-Jacques (Hd) contient 32 livres, dont le premier est le LA en 19 chapitres [LA-4C], ainsi que le second résumé du SN [Rnat-2], le prologue au SH Rnat-2 et une table des chapitres. Elle présente également un index alphabétique²³⁹.
- Enfin, la version finale, dite de Douai (He, selon l'impression de 1624 de Douai²⁴⁰), contient 32 livres, dont le premier est composé d'un prologue [Phist-2] et du *Libellus apologeticus* [LA-4c]. La version de Douai comporte, en outre, par le second résumé du SN [Rnat-2], qui ouvre le livre II, une liste des chapitres et un index alphabétique. Notons toutefois que, lorsque cette version est éditée par Bibliander, ce dernier soustrait le prologue et le LA du décompte des livres, et n'en compte donc que 31. De cette façon, dans

²³⁸ Excepté par certains copistes, mais dans ce cas-ci, il y a toujours 31 livres ; *Ibid.*, p. 17.

²³⁹ Laurent BRUN et Mattia CAVAGNA, « Pour une édition du Miroir historial de Jean de Vignay », in *Romania* 124, 2006, p. 378-428, p. 381.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 16-17. Marie-Christine DUCHENNE, Gregory G. GUZMAN, Johannes B. VOORBIJ, « Une liste des manuscrits du Speculum historiale », art.cit, p. 286-294.

l'édition de Douai, un décalage dans le nombre des chapitres est observable. Ainsi, les chapitres relatifs à l'Islam sont au livre XXIII, ce qui équivaut au livre XXIV dans les manuscrits, ainsi que dans la traduction de Jean de Vignay.

Chacune des rédactions du *SH* est divisible en deux parties. Cette division a été établie par J. B. Voorbij, sur base de l'étude de la répartition de la matière historique entre les différents livres. Selon ce principe, une première partie qui couvre, dans les versions de Klosterneuburg, de Dijon et de Vienne, les quinze premiers livres, et les seize premiers pour les deux autres versions. La deuxième moitié, quant à elle, comprend quinze livres dans la version de Klosterneuburg. Toutes les autres en comptent seize, et sont pratiquement toutes identiques entre elles²⁴¹. Un tableau, que nous reprenons aux études de J. B. Voorbij, synthétise parfaitement cette répartition et les correspondances entre les différentes versions²⁴² :

Version Klosterneuburg Livres I à XV		Version de St-Jacques Livres I à XVI
Version de Dijon Livres I à XV		Version de Douai Livres I à XVI
Version de Vienne Livres I à XV		
Version Klosterneuburg Livres XVI à XXX	Version Saint-Jacques Livres XVII à XXXII	Version de Dijon Livres XVI à XXXI
		Version de Vienne Livres XVI à XXXI
		Version de Douai Livres XVII à XXXI

²⁴¹ *Ibid.*, p. 25.

²⁴² Johannes B. VOORBIIJ, « La version de Klosterneuburg et la version de Douai du *Speculum historiale* : manifestations de l'évolution du texte », in Serge LUSIGNAN, Alain NADEAU et Monique PAULMIER-FOUCART (éds.), *Vincent de Beauvais : Intentions et réceptions, op. cit.*, p. 111-140, p. 113.

La deuxième moitié du *SH* est celle qui rencontre le plus grand nombre de changements au cours de toute son histoire. Des chapitres, voire des livres entiers, subissent des augmentations ou réductions, et des sujets précis y apparaissent ou en sont supprimés. Nous retrouvons également de nombreux indices de réécritures et de réagencements. Par exemple, une réduction massive est observable au livre XXII, où 79 chapitres des *Dialogues* que Grégoire le Grand disparaissent de Douai. Dans cette version, les chapitres 53 et 54 correspondent aux chapitres 54 à 129 dans la version de Klosterneuburg²⁴³. Parmi les sections ajoutées entre les versions de Klosterneuburg et Douai, de nombreuses sont relatives à l'histoire contemporaine et aux préoccupations politiques de l'époque, que J. B. Voorbij répartit en trois grands thèmes. Le premier rassemble toutes les adjonctions concernant le Moyen-Orient de façon générale. Elles concernent l'Islam et Muḥammad (livres XXIII, 39-67 et livre XXV, 140-5), les croisades – principalement celles entreprises par Louis IX –, mais également les peuples du Moyen-Orient comme les Mongols (livre XXXI). Nous pouvons ajouter à cette catégorie l'adjonction des chapitres relatifs aux Juifs, dans le livre XXV (et desquels dépendent les chapitres 140-145), qui fait écho à la politique menée envers les Juifs²⁴⁴. Ensuite, le second réunit les ajouts de nombreux petits récits historiques, tirés d'annales, par exemple. Enfin, le troisième thème regroupe les additions d'informations relatives aux rois de France et la cour royale, qui ont été évoquées ci-dessus. Selon J. B. Voorbij, pour comprendre les raisons qui ont présidé à ces modifications, il faut s'intéresser à la dynamique de la cour royale. Dans le cas des additions relatives à l'Orient, nous pouvons essayer de les comprendre à la lumière de la politique orientale de Saint Louis²⁴⁵. Toujours en ce qui concerne la matière orientale du *SH*, nous pensons qu'il est également judicieux d'étendre l'analyse de ces influences à l'ordre dominicain, puisque ce dernier a joué un rôle important dans les contacts

²⁴³ Johannes B. VOORBIJ, « The *Speculum Historiale*: some aspects of its genesis », art. cit., p. 27.

²⁴⁴ Isabelle DRAELANTS, « *Libellus elegans satis contra Iudeos et Sarracenos* : la rédaction du *Dialogus contra Iudaeos* de Petrus Alfonsi dans le *Speculum Historiale* de Vincent de Beauvais », in Carmen CARDELLE DE HARTMANN et Philipp ROELLI (éds.), *Petrus Alfonsi and his Dialogus: Background, Context, Reception*, Zürich – Firenze, Sismel, 2014, p. 249-300 ; Monique PAULMIER-FOUCART, « Les protecteurs séculiers de Vincent de Beauvais », in Serge LUSIGNAN et Monique PAULMIER-FOUCART (éds.), *Lector et compiler, op. cit.*, p. 215-231.

²⁴⁵ Johannes B. VOORBIJ, « La version Klosterneuburg et la version de Douai du *Speculum historiale* », art. cit., p. 120-124.

avec le monde oriental à cette époque, et qu'il existe de fortes corrélations entre la politique orientale menée par le roi et celle menée par les Dominicains.

Chapitre 2 : les sources sur l'islam et Muḥammad en Occident (VIII^e-XIV^e siècles)

En 711, les Musulmans débarquent à Gibraltar et débutent leur conquête de l'Europe, avec à leur tête le général Tārik ibn Ziyād. En moins de dix ans, ils dominent la quasi-totalité de la péninsule ibérique, et traversent ensuite les Pyrénées, avant d'être arrêtés à Poitiers en 732. Cette conquête fulgurante, qui s'inscrit à la suite de nombreuses autres (l'Espagne est alors wisigothe), est interprétée par les Chrétiens comme une punition divine éphémère. Cependant, elle tarde à disparaître. En effet, les envahisseurs semblent s'installer durablement et sont accompagnés à la fois d'une culture riche et d'une nouvelle foi séduisante qui poussent certains à abandonner les rangs du Christianisme afin de gonfler ceux de l'Islam. Dans le but d'expliquer leur faiblesse et leur incapacité à se débarrasser de ce nouvel envahisseur, les auteurs chrétiens assignent à ce dernier une place dans l'histoire chrétienne et l'intègrent de diverses façons dans ses rouages.

Les premières réactions prenant pour cible l'Islam, qu'elles soient verbales ou écrites, ne tardent pas à apparaître et à se diversifier. Parmi celles-ci, de nombreuses réponses textuelles à l'Islam prennent la forme d'attaques dirigées contre la personne du Prophète, par un intermédiaire biographique²⁴⁶. Elles forment un ensemble de textes habituellement rangés sous le nom de *vitae Mahumeti*. Derrière cette appellation se cache un corpus aussi vaste qu'hétérogène : les *vitae* apparaissent dans tous les genres littéraires, et le personnage du Prophète est abordé d'autant de façons différentes qu'il y a de textes. En conséquence, nous entendons par *vita Mahumeti* un texte, allant d'un chapitre à une œuvre entière, qui développe une biographie de Muḥammad – comme point de départ d'une réfutation plus développée de l'Islam ou indépendamment –, tout en prenant plus ou moins de liberté avec les données historiques qui l'inspirent. Comment Muḥammad est-il intégré dans un schéma de pensée chrétienne ? Dans tous les cas, il est perçu comme cause première de l'« hérésie » musulmane, et sa biographie est un condensé de tout ce que l'Islam peut avoir de répréhensible aux yeux d'un chrétien. S'en prendre à Muḥammad équivaut à s'attaquer à la racine du problème. Cette démarche suit le modèle

²⁴⁶ Norman DANIEL, *Islam and the West. The Making of an Image*, Oxford, Oneworld, 2009 (1^{ère} édition 1960), p. 100 : « The life of Muḥammad was seen as an essential disproof of the Islamic claim to revelation. It was often treated as the most important disproof of all ».

hagiographique, qui encourage à voir une corrélation entre les actions du prophète ou du saint et les préceptes de la foi à laquelle il se rattache. Le mode de vie est alors une actualisation, une attitude normative émanant de la religion concernée. Selon ce schéma, la biographie de Muḥammad est naturellement antithétique à tous les égards au mode de vie conforme aux idéaux chrétiens, souvent incarné par le Christ et, à sa suite, par tous les saints et autres figures bibliques majeures. Il peut également être intégré dans une perspective apocalyptique et eschatologique, créée par la mise en relation de sa biographie avec certains passages de la Bible, conférant à Muḥammad un rôle actif dans le déroulement de la fin des temps. Enfin, il peut subir une littérisation forte, jusqu'à n'avoir en commun avec le personnage historique que le nom²⁴⁷. Rapidement, Muḥammad, dans ses différents avatars, devient la figure de proue de l'Islam, mais aussi la personnification de caractéristiques morales déplorables ou d'un personnage de roman conventionnel qui représente la luxure et la tromperie.

Étudier la figure de Muḥammad dans la littérature est une étape fondamentale dans la compréhension du rapport du Christianisme à l'Islam, puisque les différentes représentations du Prophète sont une expression privilégiée de ce rapport parfois tendu. Muḥammad est une figure à la fois étrangère et familière. Il représente une menace connue faisant partie de la mémoire collective, dans toutes les strates de la population, dans toutes les zones géographiques. Il est une toile de fond, un ennemi tantôt concret, tantôt abstrait, l'idole à abattre des chansons de geste, un pseudo-prophète ou un hérésiarque rusé. Les différentes métamorphoses que le personnage rencontre lui permettent d'être inclus dans tous types de textes littéraires, arborant à chaque fois un visage différent, mais néanmoins familier. Nous serions tentée d'associer chaque visage à une couche de la société, à un genre littéraire ou à une finalité différente. Quels sont ces différents visages ? Est-ce qu'une telle classification est possible ?

²⁴⁷ Yvan LEPAGE et Robert B. C. HUYGENS (éds.), *Le Roman de Mahomet d'Alexandre du Pont (1258). Avec le texte des Otia de Machomete de Gauthier de Compiègne*, Paris, Klincksieck, 1977, p. 14. Cet aspect sera davantage développé dans la section de ce chapitre consacrée aux textes de langue française.

Dans la veine des travaux de Richard Southern²⁴⁸ et Norman Daniel²⁴⁹, une tendance dichotomique à séparer le corpus des *Vitae Mahumeti* en deux groupes s'est progressivement imposée : le premier groupe donne à voir une description de Muḥammad dépourvue de tout fondement historique qui est rattachée à une origine populaire. Il inclut les chansons de geste, où Muḥammad est présenté comme une idole, ainsi que les biographies qui déracinent le Prophète de son contexte ou en font un personnage de roman stéréotypé. Le second groupe reprend les biographies reposant sur des connaissances plus précises et authentiques qui offrent une description créée par et pour un public savant. Cette approche binaire du corpus a été révisée par John Tolan, selon qui la connaissance dont les auteurs font montre dans les textes qu'ils consacrent à Muḥammad dévoile de nombreuses imprécisions, anachronismes, interpolations et erreurs qui ne sont pas nécessairement synonyme d'ignorance, ni de « culture populaire » :

Ce n'est pas que ces polémistes soient complètement ignorants de ce que les musulmans professent à propos de Mahomet, c'est simplement qu'ils sélectionnent les éléments qui correspondent à leur idée de l'antéchrist.²⁵⁰

Si John Tolan n'exclut aucunement la possibilité qu'une certaine ignorance puisse jouer dans la qualité documentaire et historique d'un texte, il met cependant en avant d'autres paramètres fondamentaux qui interviennent lors de la rédaction des *vitae Mahumeti* et qu'il nous faut garder en mémoire. Dans un premier temps s'effectue une sélection consciente d'informations qui est déterminée par le bagage culturel et par le but poursuivi par l'auteur. Celui-ci sélectionne effectivement les données qui lui sont utiles et les agence selon le sens qu'il désire leur conférer, c'est-à-dire celui d'une correspondance entre Muḥammad et l'antéchrist. De cette façon, certains éléments biographiques sont tour à tour mis en lumière, omis, ou exagérés. Muḥammad est remodelé afin d'être rendu

²⁴⁸ Richard SOUTHERN, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge, Harvard University Press, 1962.

²⁴⁹ Norman DANIEL, *Islam in the West*, op. cit. ; ID., *Heroes and Saracens: An Interpretation of the Chansons de geste*, Édinburgh, Edinburgh University Press, 1984. Toutefois, Norman Daniel note que les publics de ces œuvres pouvaient parfois se mélanger, « audiences [...] must have overlapped a little ». *Islam in the West*, op. cit., p. 26.

²⁵⁰ John TOLAN, « Réactions chrétiennes aux conquêtes musulmanes. Étude comparée des auteurs chrétiens de Syrie et d'Espagne », in *Cahiers de civilisation médiévale* 176 : 44, 2001, p. 349-67, p. 362.

conforme à l'Antéchrist et certains auteurs, pour renforcer cette conformité, n'hésitent pas à forcer le trait, conférant ainsi au récit une valeur purement symbolique au détriment de toute donnée historique. Dans un second temps, ces biographies sont rédigées pour un public précis, puisqu'elles sont à l'usage des Chrétiens et doivent dès lors répondre aux attentes d'un tel public, ce qui requiert l'utilisation de codes et de symboles lui permettant d'assimiler les informations qui lui sont présentées. Ce processus, toujours selon John Tolan, se traduit par l'assimilation de Muḥammad à l'antéchrist. Terme à manipuler avec précaution toutefois, car il peut désigner deux choses différentes : d'une part, un antéchrist est un personnage dont toutes les actions l'opposent à la figure du Christ et, d'autre part, l'Antéchrist repose sur la même définition, à la différence que cette dernière figure est indissociable de la notion de fin des temps, dans laquelle elle joue un rôle actif. Toutefois, cette remarque peut être nuancée, dans la mesure où les portraits de Muḥammad que forge l'Occident chrétien dépassent le simple cadre de la formation d'un portrait d'antéchrist : cette figure tend, peu à peu, grâce à ces caractéristiques qui se figent, à devenir un stéréotype actualisable à l'envi et ce dans toutes sortes de contextes, comme nous le verrons par la suite.

À la suite des réflexions de John Tolan et des travaux d'Yves et Charles Pellat²⁵¹, Michelina di Cesare s'éloigne du paradigme proposé par Richard Southern et de Norman Daniel, et se concentre davantage sur les différentes façons et raisons que la littérature a eu de s'approprier et de remodeler un tel personnage. Selon elle, cette approche plurielle de Muḥammad dépend effectivement moins du niveau culturel et social des auteurs que du contexte de rédaction et des finalités poursuivies par le polémiste²⁵². Suivant ce présupposé, elle dégage trois tendances observables dans les descriptions de Muḥammad. La première consiste en un portrait pseudo-historique de Muḥammad, caractérisé par la recherche du fait historique, de la « true story of the Prophet of Islam – from a decidedly Christian perspective yet still grounded in the Islamic tradition ». La seconde est le portrait

²⁵¹ Yves et Charles PELLAT, « L'idée de Dieu chez les "Sarrasins" des chansons de geste », in *Studia Islamica* 22, 1965, p. 5-42.

²⁵² « The problem with these methodological approaches is that the sources have been considered as if they belong to one homogeneous literary tradition, with no consideration for the peculiar nature of each text and its role within a literary system », in Michelina DI CESARE, « The Prophet in the Book. Images of Muḥammad in Western Medieval Book Culture », in Avinoam SHALEM (éd.), *Constructing the Image of Muḥammad in Europe*, Berlin, De Gruyter, 2013, p. 9-32, p. 10-11.

légendaire, mettant l'accent sur l'édification par le divertissement. Dans ce type de description, il y a toujours, à la racine du récit, « une connaissance “savante” réelle, quoique limitée, de l'Islam et de la vie de Mahomet [qui] se mêle inextricablement aux images “populaires” imaginaires de l'escroc du folklore »²⁵³. Ce mélange peut parfois aller jusqu'à l'occidentalisation partielle ou totale de Muḥammad²⁵⁴, reléguant, le plus souvent, la tradition islamique au second plan. La troisième et dernière tendance observable est la description eschatologique du Prophète, qui propose moins une approche biographique qu'une tentative de faire de Muḥammad l'ennemi ultime de la Chrétienté, souvent sous l'apparence de l'idole des chansons de geste, visant un renforcement théologique des croisades. Cette fois, l'Islam est subsumé sous le concept symbolique d'« ennemi de la Chrétienté », décrit comme une forme de paganisme absolu.

Si ces trois catégories de portrait ne correspondent pas à autant de genres littéraires²⁵⁵, elles n'en possèdent pas moins une finalité intrinsèque qui s'adapte aux orientations de l'œuvre littéraire dans laquelle elles s'inscrivent. De surcroît, ces classes, en représentant des tendances générales, ne sont pas hermétiques, susceptibles qu'elles sont de se contaminer l'une l'autre, de fusionner ou de se confondre²⁵⁶. Le cas de Vincent de Beauvais est une parfaite illustration de la porosité entre ces différents portraits. Le compilateur dominicain combine les portraits pseudo-historique et légendaire du Prophète, et ce dans une nouvelle unité textuelle qui dépasse les prétentions et les finalités des ceux dont il s'inspire, comme nous le verrons. Il est donc nécessaire de garder à l'esprit les particularités et détails des textes contenant une *vita Mahumeti*²⁵⁷, sous peine de négliger certains traits pertinents ou d'effectuer des généralisations qui empêcheraient de considérer cette *vita* avec le plus d'exactitude possible.

²⁵³ John TOLAN, *Les Sarrasins*, op. cit., p. 196.

²⁵⁴ Voir ci-dessous, le cas du prologue de la *Vengeance Nostre Seigneur* ou du *Liber Nycholay*.

²⁵⁵ Par exemple, chacun des trois portraits peut apparaître dans le genre historiographique. Si nous prenons l'exemple de la chronique, nous trouvons le Muḥammad pseudo-historique dans la *Chronique* d'Hugues de Fleury, le légendaire dans les *Gesta Dei per Francos* de Guibert de Nogent et l'eschatologique dans les *Gesta Tancredi* de Raoul de Caen.

²⁵⁶ Michelina DI CESARE, *The Pseudo-Historical Image of the Prophet Muḥammad in Medieval Latin Literature: A Repertory*, Berlin, de Gruyter, 2012, p. 9.

²⁵⁷ Rappelons que la plupart des *vitae Mahumeti* dont il est question dans ce chapitre sont des fragments et sections d'œuvres couvrant un sujet plus large – à l'exception de certains romans –, comme le *Speculum historiale*.

Le corpus des *vitae Mahumeti* se caractérise également par son ampleur considérable. En effet, pour la seule production latine traitant du Muḥammad pseudo-historique, Michelina di Cesare recense quelques cent-cinquante sources, du nord de l'Europe au Moyen-Orient, allant du VIII^e au XIV^e siècle²⁵⁸. Et encore ce nombre ne concerne qu'une des trois catégories de portraits précédemment dégagées. Dès lors, comment délimiter ce corpus et à partir de quels critères ? Nous l'avons adapté aux deux principaux axes de recherche de cette étude, portant respectivement sur l'Islam et Muḥammad au sein du *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais et l'établissement du corpus des vies de Muḥammad en français médiéval, à partir de la traduction française de l'*Historiale* par Jean de Vignay.

Dans un premier temps, le but poursuivi par ce chapitre est de dresser un panorama des sources développant une biographie de Muḥammad susceptibles d'aider à saisir le contexte et le climat dans lesquels a pris place l'écriture du *Speculum historiale*. En effet, comprendre les mécanismes de compilation du *Speculum historiale*, que ce soit dans son intégralité ou pour un passage spécifique, exige une contextualisation historique et culturelle²⁵⁹. Par conséquent, lorsqu'il s'agit d'étudier un sujet bien défini au sein de l'encyclopédie, il est nécessaire de considérer les textes en circulation, dans cette zone géographique et à cette époque, traitant de ce même sujet. Dans le cas précis des chapitres dédiés à l'Islam et à son Prophète, distinguer les textes choisis et rejetés peut donc mettre en lumière le degré d'innovation que représente le *Speculum historiale*, ainsi que les intentions du compilateur ou la politique à laquelle il est supposé répondre. Afin de définir ce contexte textuel et culturel, nous avons retenu les œuvres qui répondent aux deux critères suivants. Premièrement, nous aborderons tous les ouvrages qui permettent de cerner les tendances majeures relatives aux *vitae Mahumeti* dans l'Occident latin, et plus particulièrement dans le royaume français. Cela inclut les textes étrangers (orientaux, espagnols et italiens) qui se diffusent jusque-là, comme la *Collectio toletana* ou le *Liber scalae*. Deuxièmement, nous traiterons les textes produits dans l'entourage de Vincent de Beauvais, ou dont il aurait pu prendre connaissance grâce aux bibliothèques qu'il a fréquentées ou à son ordre. Nous nous

²⁵⁸ Le répertoire s'ouvre sur les *Chronica Byzantia-Arabica ad annum 741* et *Chronica Muzarabica ad annum 754* et se clôture sur le *Comentum Super Dantis Aldigherii Comoediam* (1375-87) de Benvenuto d'Imola.

²⁵⁹ Le genre encyclopédique médiéval se caractérise, entre autres, par une forte dépendance par rapport à son contexte de production. En effet, la compilation est le miroir de l'époque qui l'a vu naître. Cf. chapitre 1. L'encyclopédisme médiéval.

intéresserons tout d'abord aux ouvrages contenant une *vita* cités dans le *Speculum maius* – qu'ils aient été retenus pour traiter de l'Islam ou pour toute autre section de la compilation –, ainsi que les textes non cités par Vincent, mais que ce dernier a pu trouver sur son chemin, suite aux nombreux voyages qu'il a effectués afin de mener son projet à bien. Cela couvre les textes latins produits en France jusqu'au moment où il achève sa compilation dans les années 1260. Nous nous focaliserons ensuite sur les ouvrages produits dans le cadre des activités de l'ordre dominicain. Ils serviront à comprendre, par comparaison, la démarche de Vincent et, de façon plus générale, l'attitude de l'ordre envers l'Islam, puisque de nombreux Dominicains – de la France à l'Italie – se sont intéressés à ce sujet.

Dans un second temps, l'analyse du corpus latin servira de socle à l'examen des *Vies de Muḥammad* françaises, en nous permettant de relever l'héritage du corpus latin, d'en mesurer l'influence, mais également de déterminer les échanges entre les deux productions. S'ajoutent donc à notre corpus tous les textes latins, mêmes hors de la zone qui nous intéresse au premier plan, qui ont donné lieu à une traduction ou à une adaptation française. Nous aborderons, par exemple, le cas de Riccoldo di Montecroce, Dominicain originaire de Florence, dont une des œuvres a été traduite en français par Jean le Long d'Ypres en 1354. L'analyse du corpus français nous permettra, à terme, de pouvoir situer l'apparition du *Miroir historial* au sein de ce corpus.

Selon ces critères de sélection, les productions littéraires issues du reste de l'Europe ne seront pas analysées, à l'exception des textes nous permettant de souligner la diffusion d'une source présentant un certain intérêt ou ayant pu influencer Vincent de Beauvais. En ce qui concerne les branches espagnole et italienne des *vitae Mahumeti*, nous mettrons avant tout l'accent sur les œuvres qui ont circulé vers le nord et ont eu une influence notable sur la production de la zone française. Notons enfin que, vu l'ampleur du corpus, nous écartons l'étude des récits décrivant Muḥammad sous forme d'idole, ceux-ci ne s'attardant aucunement sur la biographie du Prophète²⁶⁰. Cet aspect sera davantage étudié dans le cadre de notre analyse du corpus français ci-dessous.

Une fois le corpus délimité, comment l'aborder et le classer ? Cette problématique a également été traitée par Michelina di Cesare qui souligne les

²⁶⁰ Cela exclut, entre autres, les textes tels que les *Gesta Tancredi* et la *Chronique du pseudo-Turpin*.

limites des approches chronologique et thématique, dans la mesure où celles-ci peuvent entraîner des généralisations et occulter l'hétérogénéité de ce corpus²⁶¹. Ajoutons à cela qu'une délimitation par aire géographique est également artificielle et rencontre les mêmes écueils, puisque la majorité des textes dont il sera question par la suite ne se limite pas à une seule zone géographique. En effet, là où certaines sources d'origine orientale atteignent l'Occident et s'y répandent, à l'inverse, de nombreux occidentaux – voyageurs, pèlerins ou frères d'ordres mendiants – se rendent jusqu'en Orient et en ramènent de nouveaux témoignages de l'hérésie des Sarrasins. En Europe, cette production littéraire est sous-tendue par des échanges constants entre différents ordres (Dominicains, Franciscains et Cisterciens), institutions (création des universités et échanges d'étudiants), ou personnalités (Pierre le Vénérable), disséminés dans l'Europe entière. Dès lors, une répartition reposant uniquement sur un critère géographique peut prêter à confusion, fausser la réception et induire le lecteur en erreur. Par conséquent, nous avons choisi d'adopter une classification composite. Dans un premier temps, nous opterons pour une séparation entre les textes orientaux et occidentaux, cette division étant motivée par la mise en exergue des textes et sources d'informations disponibles dans les deux régions. En Orient, seuls quatre textes ont retenu notre attention, et se répartissent entre Byzance, la Syrie et Baghdād, subdivision que nous maintiendrons. En revanche, la production occidentale est plus problématique, entre autres pour les raisons évoquées ci-dessus. Nous avons donc pris le parti d'adopter une approche contextuelle du corpus, dont le but est de mettre en avant le contexte historique, culturel et textuel de chaque *vita*. Nous scinderons ensuite le corpus en quatre phases, délimitées par des événements politiques et culturels ayant eu un impact significatif sur cette production littéraire. La première phase (711-XI^e s.), centrée sur les premières réactions de l'Occident chrétien face à l'Islam, débute avec le débarquement des musulmans en Europe en 711. La deuxième (XI^e s.-1141) est marquée par les mouvements majeurs de rejet de l'Islam qui animent l'Occident à partir du début du XI^e siècle, à savoir la Reconquista et les croisades, qui débutent respectivement au début du XI^e siècle et en 1095. La troisième (1141-1218) se caractérise par le renouveau de la documentation engendré par l'importation des sources arabes en langue latine, avec pour entreprise majeure celle de Pierre le Vénérable en 1141. La quatrième et dernière phase (1218-1350) est caractérisée par l'avènement des ordres mendiants et le renouveau des

²⁶¹ Michelina DI CESARE, *The Pseudo-Historical Image*, op. cit., p. 2-3.

missions diplomatiques et commerciales en Orient. Nous avons choisi de faire commencer cette phase en 1218, date de fondation de l'ordre dominicain, celui-ci se révélant plus investi dans les rapports à l'Islam.

Selon ces paramètres, nous passerons en revue le corpus ainsi délimité et tenterons de répondre aux questions suivantes. Tout d'abord, quelles sont les tendances majeures et les grands courants d'informations quant à la vie Muḥammad ? En d'autres termes, quelles sources sont à la disposition des auteurs et polémistes désireux d'écrire sur l'Islam ? Ensuite, quelles informations, au sein des sources mises en évidence, ont retenu l'attention des auteurs et polémistes ? Comment les ont-ils exploitées au sein de leurs textes ? Les réponses à ces questions nous permettront de souligner comment les auteurs se sont positionnés à la fois face à la problématique du Prophète de l'Islam et de déterminer plus précisément qui sont les auteurs qui ont généré, maintenu ou bouleversé les courants de pensée dominants à ce sujet dans l'Occident latin. Par ailleurs, cela mettra en lumière de multiples rapports intertextuels. Dans cette optique, les textes qui composent le cœur de notre étude seront abordés selon trois angles : le contexte de production et l'auteur, le contenu du texte et les sources de l'œuvre, dans la mesure où celles-ci sont identifiables.

1. Chrétiens d'Orient

Les Chrétiens orientaux sont à l'origine d'une abondante littérature polémique antimusulmane qu'il n'est pas question d'analyser en détail ici²⁶². Cependant, certains textes et auteurs ont connu une fortune certaine, rejoignant l'Occident par différents biais, comme la traduction et les récits de voyages. Dans le cadre de notre recherche, deux auteurs et deux textes sont importants pour comprendre comment s'ébauche la polémique antimusulmane occidentale entre

²⁶² Pour la production arabe chrétienne, cf. Sidney H. GRIFFITH, *The Beginnings of Christian Theology in Arabic: Muslim-Christian encounters in the early Islamic period*, Collected Studies Series 746, Aldershot, Ashgate Variorum, 2002 ; ID., « 'Melkites', 'Jacobites' and the Christological Controversies in Arabic in Third/Ninth-Century Syria », in David THOMAS (éd.), *Syrian Christians under Islam: the First Thousand Years*, Leiden, Brill, 2001, p. 9-55. Pour la production byzantine, cf. Adel Théodore KHOURY, *Les théologiens byzantins et l'islam. Textes et auteurs (VIII^e-XIII^e siècles)*, Paris, Éditions Béatrice-Nauwelaerts, 1969 ; ID., *Polémique byzantine contre l'islam (VIII^e-XIII^e s.)*, Leiden, Brill, 1972.

Byzance et Baghdād, du VIII^e au X^e siècles : Jean Damascène, Théophane le Confesseur, la *Risālat al-Kindī* et l'*Apocalypse de Baḥīrā*.

a. Syrie

L'expansion musulmane commence au nord de la péninsule arabique et de l'Afrique. La Syrie est la première à être touchée par les conquêtes des premiers califes, lors des batailles d'Ajnādayn (634) et de Yarmūk (636). La réaction syrienne face à ces invasions est rapide et, en 634, Sophrone, patriarche melkite de Jérusalem, les mentionne explicitement dans son sermon de Noël²⁶³, en faisant allusion à leur caractère terrifiant et à leur nature : elles « sont la punition infligée aux chrétiens en raison de leurs très nombreux péchés »²⁶⁴. Un trait caractéristique de l'arrivée de l'Islam et de son prophète dans la pensée orientale chrétienne est son assimilation progressive, d'abord vue, ainsi que le rappelle John Tolan, comme une punition divine engendrée par la fragmentation de l'Église orientale²⁶⁵. Punition qui va de pair avec une idée de temporalité limitée, avant de devenir un sujet de préoccupation urgent, où il est question de comprendre et d'expliquer la fulgurance et la longévité de ces invasions²⁶⁶. Outre ce changement de point de vue, un souci religieux s'infiltrait alors dans ces textes.

Yuhannā b. Mansūr b. Sarjūn (652/75-749), plus connu sous le nom de Jean Damascène, est un des premiers auteurs syriens à se pencher sérieusement sur l'Islam. Il est issu d'une famille chrétienne au service des califes omeyyades depuis son grand-père, qui a vu se succéder trois maîtres à Damas – sassanide, byzantin,

²⁶³ Walter E. KAEGLI, « Initial Byzantine Reactions to Arab Conquest », in *Church History* 38, 1969, p. 139-149, p. 139-40.

²⁶⁴ John TOLAN, « Réactions chrétiennes aux conquêtes musulmanes », art. cit., p. 351 ; Hermann USENER (éd.), « Weihnachtspredigt des Sophronos », in *Rheinisches Museum für Philologie* 41, 1886, p. 500-515.

²⁶⁵ Pour plus de détails sur ce sujet aussi large que complexe, cf. Jean-Pierre VALOGNE, *Vie et mort des chrétiens d'Orient. Des origines à nos jours*, Paris, Fayard, 1994. Dans la première partie de son ouvrage, l'auteur fournit une description des origines des différentes églises chrétiennes (melkite, jacobite, nestorienne) qui se sont formées en Orient. Cf. Jean-Michel BILLIoud et Jean MASKUD, *Histoire des chrétiens d'Orient*, Paris, L'Harmattan, 1995.

²⁶⁶ John TOLAN, « Réactions chrétiennes », art. cit., p. 349.

musulman –, et a conservé son poste de percepteur sous les trois régimes²⁶⁷. Son fils, Sarjūn, et son petit-fils, Jean Damascène, héritent de cette fonction²⁶⁸. La période passée par Jean dans l'entourage du califat est importante pour comprendre son œuvre. Grâce à l'action de son père auprès du calife Mu'awiyah (661-680), le moine sicilien Cosmas, alors en détention, est libéré et devient le tuteur du jeune Jean, à qui il enseigne le grec, la philosophie, la rhétorique, la physique, l'arithmétique, la géométrie, la musique, l'astronomie et la théologie²⁶⁹. Par après, Jean Damascène devient, à la suite de son père, un des principaux administrateurs financiers des califes omeyyades 'Abd al-Malik (685-705) et Walīd 1^{er} (705-715). Cette « situation privilégiée a permis à notre auteur de connaître l'Islam mieux que ses contemporains et explique comment il a pu rapporter aux Chrétiens de son temps des informations contrôlées sur la doctrine de cette nouvelle religion »²⁷⁰. Il est cependant contraint de quitter son poste et Damas dans les alentours de 725²⁷¹, suite à l'avènement du calife 'Umar II (717-720), qui décide de barrer l'accès aux hautes fonctions administratives aux Chrétiens, sauf si ces derniers optent pour la conversion. Refusant de faire ce choix, Jean Damascène quitte la scène politique pour le monastère de Mar Sabbas, où il compose son œuvre littéraire et demeure jusqu'à son dernier jour.

Jean Damascène a rédigé de nombreux ouvrages ayant eu une influence considérable dans le domaine théologique²⁷², dont deux touchent directement à l'Islam : la *Source de la connaissance* (726-30) et la *Controverse entre un Sarrasin et*

²⁶⁷ Jean Damascène, *Écrits sur l'Islam*, prés., comm. et trad. par Raymond LE COZ, Paris, Cerf, 1992, p. 43-5.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 15.

²⁶⁹ Daniel J. SAHAS, « John of Damascus on Islam: revisited », in *Abr-Nahrain* 23, 1984-5, p. 104-118, p. 106. Pour une étude plus approfondie, cf. Daniel J. SAHAS, *John Damascus on Islam. The "Heresy of the Ishmaelites"*, Leiden, Brill, 1972.

²⁷⁰ Jean Damascène, *Écrits sur l'Islam*, op. cit., p. 15-16.

²⁷¹ Daniel Sahas suggère l'année 726, voire 724, in Daniel J. SAHAS, « John of Damascus on Islam: revisited », art. cit., p. 107.

²⁷² Daniel Sahas souligne que son œuvre s'est largement diffusée grâce à la copie, mais aussi à la traduction. Il cite dans son article les différents traducteurs qui ont contribué à transmettre l'œuvre de Damascène, écrite initialement en Grec, en Arabe. Parmi les principaux acteurs de cette diffusion figurent Antonius, abbé de Saint-Siméon et l'archevêque melkite d'Antioche 'Abd Allāh ibn al-Faḍl ibn 'Abd Allāh. Nombreuses sont les versions arabes de son travail dans le monastère de Sainte Catherine au Sinaï. Daniel J. SAHAS, art. cit. p. 107.

un Chrétien (744). L'auteur n'aborde l'Islam que de façon brève, laissant supposer que cette religion n'occupe pas une place de choix dans ses œuvres. Il semble en effet, comme le fait remarquer John Tolan, davantage préoccupé par l'iconoclasme²⁷³.

La *Source de la connaissance* (726-30) est une somme dogmatique en trois parties²⁷⁴, dont la deuxième, intitulée ou *De haeresibus*, traite des hérésies en une centaine de chapitres²⁷⁵. On s'accorde pour dire que les nonante-sept premiers sont repris, dérivés ou réécrits et que seuls les trois derniers – sur l'iconoclasme, les aposchites et l'Islam – sont de sa plume. L'Islam occupe donc la dernière place de ce traité d'hérésiologie, étant chronologiquement la dernière en date. Ce que Jean Damascène en écrit démontre la place de plus en plus importante de l'Islam dans les traités théologiques, contrebalancée par une constante « association [de l'Islam] aux erreurs familières déjà attaquées dans les précédents chapitres »²⁷⁶. En effet, l'auteur récupère les griefs imputés à d'autres « sectes » similaires, ainsi que les arguments utilisés pour les invalider, pour souligner ce en quoi l'Islam est déviant par rapport au Christianisme. Ainsi, il reprend contre l'Islam les arguments trinitaires contre les jacobites et nestoriens, ceux relatifs au libre arbitre contre les manichéens et ceux portant sur l'adoration des crucifix et icônes contre les iconoclastes²⁷⁷. L'Islam ne bénéficie d'aucune autonomie et est pensé à partir du Christianisme. Par la suite, Jean Damascène considère les musulmans comme descendants d'Agar et d'Ismaël. Ils sont idolâtres jusqu'à l'apparition de Mamed, faux prophète, qui fonde sa propre hérésie après avoir hasardeusement pris connaissance de l'Ancien et du Nouveau Testament, et fréquenté un moine arien,

²⁷³ John TOLAN, *Les Sarrasins, op. cit.*, p. 92.

²⁷⁴ Composée de *La dialectique*, *Le livre des hérésies* et *l'Exposé de la foi orthodoxe*.

²⁷⁵ Raymond le Coz, dans son édition des écrits de Damascène sur l'Islam, attire l'attention sur l'usage fait du terme « hérésie ». Celui-ci est à prendre au sens large, signifiant « école ou doctrine erronée ». Il n'implique pas fondamentalement une déviation du Christianisme. Jean Damascène, *Écrits sur l'islam*, présentations, commentaires et traduction par Raymond LE COZ, Paris, Éd. Du Cerf, 1992, p. 70. Dans le cas de l'Islam, cependant, Jean Damascène associe ce dernier à l'Ancien Testament, dont Muḥammad aurait pris connaissance grâce à l'intervention d'un moine Arien.

²⁷⁶ John TOLAN, *Les Sarrasins, op. cit.*, p. 93.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 92 ; cf. également Armand ABEL, « La polémique damascénienne et son influence sur les origines de la théologie musulmane », in Claude CAHEN (éd.), *L'Élaboration de l'Islam : Colloques de Strasbourg (12-13-14 juin 1959)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1961, p. 61-86, p. 74.

qui parfait sa formation. Cependant, cette nouvelle hérésie s'enfonce dans la litholâtrie. Ce texte ne se présente aucunement comme une réfutation de l'Islam, mais plutôt comme une contestation de la légitimité de la révélation reçue par Muḥammad, surtout en ce qui concerne les doctrines chrétiennes rejetées par l'Islam – il mentionne le débat portant sur les concepts d'unicité et trinité divines, en s'appuyant notamment sur le Qur'ān²⁷⁸ –, mais aussi sur ce que son auteur juge inacceptable, comme l'absence de témoin à la révélation, alors que tout le reste (du divorce à la transaction financière) ne peut se faire sans témoin. L'auteur aborde également les éléments de christologie coranique. Malgré des arguments d'une certaine pauvreté théologique, le dernier chapitre du *De haeresibus* se caractérise néanmoins par la qualité et la précision des informations utilisées, ce qui laisse croire qu'il était moins destiné à convertir des musulmans qu'à conforter les chrétiens dans leur foi²⁷⁹.

Il en va de même pour le *Dialogue entre le Sarrasin et le Chrétien* (*Disceptatio Christiani et Saraceni*, 744), qui se présente sous forme d'une série de questions-réponses entre un chrétien et un musulman. Dans ce cas-ci, Jean Damascène « ne fait évidemment pas de l'islam un exposé académique. Il développe plusieurs passages d'apologétique défensive et offensive²⁸⁰ ». Parmi les sujets abordés, il devise sur les Sarrasins en proposant tout d'abord une étymologie de leur nom. L'auteur explique ensuite que, selon lui, ils étaient idolâtres, vénérant l'étoile du matin et Aphrodite, jusqu'au règne d'Héraclius, durant lequel un certain Mameth, faux prophète instruit dans l'Ancien et le Nouveau Testament par un moine arien, les amena à abandonner le polythéisme au profit de l'adoration d'un dieu unique, et à suivre des préceptes et lois issus des Ancien et Nouveau Testaments. Jean Damascène dénonce l'idée selon laquelle, pour les Sarrasins, le Christ n'a pas été crucifié. L'auteur réitère ensuite ses interrogations sur la légitimité de la révélation de Muḥammad. En effet, personne ne semble avoir assisté aux révélations de ce dernier, contrairement à ce qui fut le cas pour Moïse et Jésus, alors que chaque musulman est tenu d'accomplir toute activité législative ou commerciale en présence d'un ou de plusieurs témoins. Aux yeux de Jean Damascène, le secret dans lequel se déroule la révélation est la preuve même de la

²⁷⁸ Daniel J. SAHAS, « John of Damascus on Islam: revisited », art. cit., p. 109.

²⁷⁹ John TOLAN, *Les Sarrasins*, op. cit., p. 92.

²⁸⁰ Guy MONNOT, « Compte-rendu de Jean Damascène, écrits sur l'Islam », in *Revue de l'histoire des religions* 211 : 3, 1994, p. 364.

fausseté de celle-ci. Cela l'amène subséquemment à discuter du statut de « sceau des prophètes » attribué à Muḥammad. Par après, il réfute l'accusation formulée par les Musulmans à l'encontre des Chrétiens, accusant ces derniers d'être associateurs et idolâtres, en ce qu'ils défendent le concept de trinité et adorent la croix. Enfin, Damascène aborde très brièvement les lois et interdits de l'Islam : il dénonce les pratiques en vigueur pour le mariage et le divorce, en insistant lourdement sur la polygamie autorisée par Muḥammad, à l'aide de l'épisode de Zayd. Il aborde également la circoncision, ou l'interdiction de boire du vin, en recourant occasionnellement au Qur'ān.

b. Byzance

De la même façon que la Syrie, Byzance est le creuset d'une vaste œuvre polémique contre l'Islam. Les attaques byzantines contre la religion de Muḥammad répondent à un principe simple, à l'œuvre dans de nombreux textes abordés dans cette synthèse : prouver l'erreur ou l'invalidité de l'Islam grâce à une approche contrastive entre celui-ci et le Christianisme. « [L]'Islam accuse par rapport au Christianisme des différences si grandes dans la conception religieuse, dans la doctrine, dans la morale, dans le culte, et Mahomet, le prophète de l'Islam, est si opposé au Christ et il est si totalement dépourvu des critères de crédibilité qu'il est impossible de croire à l'authenticité de sa mission et à la vérité de l'Islam »²⁸¹. Adel-Théodore Khoury, par cette remarque, synthétise les griefs majeurs de la Chrétienté envers l'Islam : Muḥammad est un faux prophète, l'Islam une fausse religion. Khoury y adjoint un troisième point de polémique : le Qur'ān est une écriture qui s'oppose systématiquement à l'Ancien et au Nouveau Testament. Parmi les polémistes byzantins les plus influents et prolifiques, nous trouvons des noms comme ceux de Nicétas de Byzance, au IX^e siècle, ou encore de Barthélémy d'Édesse, au XII^e/XIII^e siècle. Cependant, l'auteur byzantin qui influence le plus la polémique contre Muḥammad en Occident est Théophane le Confesseur, et ce grâce au bref passage qu'il consacre à ce personnage dans sa *Chronographie*.

²⁸¹ Adel-Théodore KHOURY, *Polémique byzantine contre l'Islam (VIII^e-XIII^e s.)*, op. cit., p. 13.

La *Chronographie* de Théophane le Confesseur (759/760-818)²⁸² retrace l'histoire de l'humanité de la Création jusqu'à l'année 813. Elle se présente comme la continuation de la *Chronique* de Georges le Syncelle (qui s'était arrêtée au règne de Dioclétien (284-305)) et est considérée comme une source majeure en ce qui concerne l'histoire de l'empire byzantin et du Proche Orient après les conquêtes arabes²⁸³. Son auteur aborde la question de l'Islam dans les paragraphes 333-334, qu'il tire d'une source inconnue d'origine orientale²⁸⁴. Selon Théophane, Muḥammad parvient à se faire passer auprès des Juifs pour le messie que ces derniers attendaient. Ce mensonge fonctionne jusqu'au moment où l'imposteur se nourrit de la chair d'un chameau, action inadmissible de la part d'un véritable messie aux yeux des Juifs. L'illusion se dissipe donc, prenant ainsi au dépourvu les disciples de Muḥammad, qui n'osent pas abandonner leur nouvelle religion, de peur de représailles. Après cet épisode, Théophane revient sur les origines de ce personnage trompeur, et le place dans la généalogie d'Ismaël, fils d'Abraham. Il explique ensuite que Muḥammad, jeune orphelin, décide d'entrer au service d'une riche veuve, *Chadiga* (Ḥadīja), et reçoit la mission de mener les caravanes de cette dernière en Égypte et en Palestine. Théophane précise que c'est lors de ses voyages commerciaux que Muḥammad développe certaines accointances avec des juifs et des chrétiens, et que c'est de là que viennent les préceptes juifs et chrétiens qui émaillent sa nouvelle loi. Le jeune marchand se distingue par son efficacité, ce qui débouche sur son mariage avec Ḥadīja, dont il tire parti pour gravir les échelons de la société. Cependant, cette situation est brusquement interrompue par l'épilepsie qui le frappe alors²⁸⁵, au grand désespoir de Ḥadīja, qui décide de s'en remettre aux conseils d'un « faux moine ». Ce dernier lui enjoint de croire en ce que dit

²⁸² Pour la version grecque de la *Chronographie*, voir PG 108, 684-689. Pour la traduction anglaise, nous avons recours à l'édition Cyril MANGO e.a. (éds.), *The Chronicle of Theophanes Confessor : Byzantine and Near Eastern History, AD 284-813*, Oxford, Clarendon, 1997.

²⁸³ Michel CACOUROS, « Compte-rendu de Cyril MANGO, Roger SCOTT, Geoffrey GREATREX, *The Chronicle of Theophanes Confessor*. Translated with Introduction and Commentary by Cyril Mango and Roger Scott, with the assistance of Geoffrey Greatrex », in *Revue des études byzantines* 59, 2001, p. 287-288.

²⁸⁴ *Chronographia*, éd. MANGO e.a., p. 463, n.1. Dans l'année AM 6122 [AD 629/30], dans le contexte du règne d'Héraclius, de Sergius, évêque de Constantinople et d'Athanasios. *Ibid.*, p. 460-463.

²⁸⁵ Aucune mention n'est faite à propos de l'origine divine de ce châtement, contrairement à ce qui est écrit dans les textes ultérieurs. L'épilepsie est alors une punition infligée à Muḥammad pour son orgueil et sa démesure.

Muḥammad, et que l'ange qu'il dit apercevoir est celui qui est envoyé à tous les prophètes. Rassurée, Ḥadīja devient la première fidèle de son époux et passe le mot à toutes les femmes de sa tribu. De là, la nouvelle se transmet du groupe des femmes à celui des hommes. Le premier à l'apprendre et à adopter la nouvelle loi est Abū Bakr. Le Confesseur conclut ce passage consacré au Prophète de l'Islam avec une mention sur le paradis musulman, en soulignant ses attraits charnels et luxurieux, comme les rivières de miel, de lait et de vin, et les femmes qui n'ont pas leur pareil sur terre, paradis promis à tous ceux qui tuent un ennemi ou tombent sous leurs coups²⁸⁶. Cette version de la biographie du Prophète connaît une large diffusion grâce à la traduction latine qu'en donne Anastase le Bibliothécaire (815-880), et devient un des modèles les plus répandus de la biographie de type pseudo-historique du Prophète.

²⁸⁶ *Chronographia*, éd. MANGO e.a., p. 464-465, § 333-334.

c. La cour Abbaside (750-850) - Baghdād

Une production importante à aborder dans le cadre de cette synthèse est celle du premier siècle de la dynastie abbaside, fondamentale pour la formation de la polémique islamo-chrétienne arabe. À cette période, les premières apologies chrétiennes en langues arabe et syriaque apparaissent, grâce au climat de tolérance et à la politique culturelle florissante instaurés par le califat et qui atteint son apogée sous le règne d'al-Ma'mūn (813-833). Elles surviennent en réponse aux revendications religieuses de l'Islam²⁸⁷, mais également pour réfréner le large mouvement de conversion à l'Islam qui survient entre 791 et 888. Les Chrétiens arabes d'Orient ressentent alors la nécessité de défendre leur foi, mais aussi de dissuader leurs coreligionnaires de se convertir²⁸⁸. Ces textes se présentent le plus souvent comme des polémiques dialoguées souvent destinées, en fonction du camp qui les produit, à un usage interne pour rassurer le fidèle dans sa foi, en prouvant la supériorité de l'Islam ou du Christianisme, après avoir comparé ces deux religions entre elles²⁸⁹. Dans le cas des apologies chrétiennes, la stratégie employée est souvent la même : aborder l'Islam implique d'abord d'établir une biographie précise mais sélective de son Prophète, dans le but d'y puiser les éléments utiles pour prouver qu'il n'est pas un prophète dans le sens biblique du terme²⁹⁰. Cette démarche a également pour dessein de servir de socle aux attaques portant sur le Qur'ān et les lois musulmanes, puisque les erreurs de l'Islam découlent, selon les Chrétiens, de la vie dissolue de son Prophète. Parmi les auteurs les plus importants et prolixes, nous pouvons citer le jacobite Ḥabīb ibn Ḥidmah Abū Rā'īṭah (m. après 828), un des premiers chrétiens à se servir de la langue arabe pour ses écrits, le nestorien 'Ammar al-Baṣrī (m. c. 850) et Théodore Abū Qurrah,

²⁸⁷ Sidney H. GRIFFITH, « The Prophet Muḥammad, his Scripture and his Message According to the Christian Apologies in Arabic and Syriac from the First Abbasid Century », in Toufic FAHD (éd.), *La vie du prophète Mahomet (Colloque de Strasbourg, octobre 1980)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1983, p. 99-146, p. 99.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 108.

²⁸⁹ Abdelmajid CHARFI, « La fonction de la polémique islamo-chrétienne à l'époque abbasside », in Samir KHALIL SAMIR (éd.), *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750-1258)*, Leiden, Brill, 1994, p. 44-56.

²⁹⁰ Sidney H. GRIFFITH, « The Prophet Muḥammad », art. cit., p. 132.

chrétien melkite (750-830)²⁹¹ qui aurait débattu avec des docteurs musulmans (c. 820) en présence du calife al-Ma'mūn²⁹², dans le même contexte et esprit que l'*Apologie d'al-Kindī*.

Cette apologie, aussi connu sous le nom de *Risālat al-Kindī*, a été écrite selon toute vraisemblance à Baghdād, et plus précisément à la cour du calife al-Ma'mūn, dans le courant du IX^e siècle, par un Musulman nommé 'Abdallāh Ibn Isma'īl al-Hāshimī et un Chrétien, 'Abd al-Masīh Ibn Ishāq al-Kindī²⁹³. Cette polémique islamo-chrétienne est une des plus fameuses et a retenu l'attention des critiques, de Louis Massignon à Samir Khalil Samir²⁹⁴, qui lui reconnaissent tous une grande complétude et l'utilisation de données fiables, malgré un ton explicitement agressif et une authenticité remise en doute. Elle se présente sous forme de deux épîtres, la première écrite par le musulman, dans le but d'inviter son ami chrétien à se convertir, selon le principe de la *naṣīḥa*, qui « est une des composantes du credo musulman (*'aqīda*) : elle est un devoir religieux qui impose à tout croyant de conseiller en bien son frère musulman »²⁹⁵. Al-Hašimī étend ce devoir à son ami

²⁹¹ John C. LAMOREAUX, « The Biography of Theodore Abū Qurrah Revisited », in *Dumbarton Oaks Papers* 56, 2002, p. 25-40.

²⁹² Sidney H. GRIFFITH, « The Qur'ān in Arab Christian Texts: The Development of an Apologetical Argument: Abu Qurrah in the Maglis of al-Ma'mun », in *Paroles de l'Orient* 24, 1999, p. 203-233. Ignace DICK, « La discussion d'Abū Qurra avec les ulémas musulmans devant le calife al-Ma'mūn », in *Paroles de l'Orient* 16, 1990-1991, p. 107-113. Édition : ID., *Mujāladat abī qurra ma'a al-mutakallimīn al-muslimīn fī majlis al-khalīfa al-Ma'mūn*, Alep, 2007.

²⁹³ Cf. Section II, c *Risālat al-Kindī*.

²⁹⁴ Louis MASSIGNON, s.v. « al-Kindī », in *EIII* ; Samir KHALIL SAMIR, « La version latine de l'Apologie d'al-Kindī (vers 830 ap. J.-C.) et son original arabe », in Cyrille AILLET, Mayte PENELAS et Philippe ROISSE (éds.), *¿Existe una identidad mozárabe ? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Madrid, Casa Velázquez, 2008, p. 33-82, p. ???.

²⁹⁵ Paul Nwyia expose ce principe dans un cas de dialogue islamo-chrétien similaire au nôtre, à savoir celui entre Ibn Al-Munağğim, Hunayn Ibn Ishāq et Qustā Ibn Lūqā. Paul NWYIA (éd.), « Une Correspondance entre Ibn Al-Munağğim, Hunayn Ibn Ishāq et Qustā Ibn Lūqā », introd. notes et index par Samir KHALIL SAMIR, in *Patrologia Orientalis* 40, 1981, p. 525-723, p. 537. Il établit, dans une notule, un lien ténu entre ce texte et celui qui nous intéresse : « Al-Kindī aussi rappellera à al-Hāšimī sa *maḥabba* et sa *mawadda* », in Paul NWYIA, « Une correspondance », art. cit., p. 537, n. 7. La raison invoquée par al-Hashimī est effectivement la suivante : « Ce qui me pousse et m'incite à t'écrire, c'est l'affection que j'ai pour toi, puisque mon maître et mon Prophète Muḥammad – La grâce et la paix soient sur lui ! – déclarait : « L'amour du prochain, c'est la religion et la foi. » [...] Je ne veux discuter avec toi qu'en des termes bons, agréables et doux, dans l'espoir d'éveiller ton attention et de te voir revenir dans la vérité [...]. », in Georges TARTAR, *Dialogue islamo-chrétien sous le calife al-*

chrétien et présente dans une brève épître les grandes lignes de l'islam susceptibles de pouvoir motiver la conversion de son interlocuteur. S'ensuit la longue réponse du Chrétien qui répond point par point à l'invitation d'al-Hašimī, avant de proposer une apologie du Christianisme, afin d'en prouver la vérité et sa supériorité sur l'islam. Afin d'y parvenir, al-Kindī analyse la biographie du Prophète dans les moindres détails, en la comparant épisodiquement à celle du Christ ou d'autres prophètes. Ainsi, l'interlocuteur d'al-Hašimī aborde les grands épisodes et aspects de la vie de Muḥammad : son enfance – marquée par l'idolâtrie de sa tribu –, son activité marchande, son mariage avec sa patronne Ḥadīja, ses velléités de pouvoir, les différentes batailles qu'il a menées pour asseoir son pouvoir, les faux miracles qui lui sont attribués, sa mort et les dissensions engendrées après ce dernier épisode²⁹⁶. L'intégralité de la biographie repose sur des sources musulmanes fiables, comme les recueils d'aḥādīṭ ou la *Sīrat rasūl allāh*²⁹⁷. Ensuite, al-Kindī analyse à la lumière de cette biographie les doctrines et croyances de l'islam.

Ce texte connaît par la suite une grande fortune, puisqu'il atteint la péninsule ibérique, où il est traduit en latin par l'équipe de Pierre le Vénérable²⁹⁸. Tant son arrivée en Espagne que sa traduction latine ont pour effet de le rendre accessible à un plus grand nombre de lecteurs et d'en faire la source principale, entre autres, de deux œuvres fondamentales sur la compréhension de l'islam dans l'Occident chrétien : les *Dialogi contra iudaeos* de Pierre Alphonse et le *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais.

À la même époque apparaît un texte intitulé *Apocalypse de Baḥīrā*. L'ouvrage connaît de multiples recensions, en syriaque et en arabe²⁹⁹. Au vu des nombreuses rédactions, le texte était relativement connu et a dû circuler tant sur support manuscrit qu'oralement. L'*Apocalypse* a probablement été rédigée à la suite des troubles politiques qui secouèrent le califat abbaside au début du IX^e

Ma'mūn (813-834) : les épîtres d'al-Hashimī et d'al-Kindī, Paris, Nouvelles éditions latines, 1985, p. 86-87.

²⁹⁶ Nous nous attarderons plus largement sur le contenu de cette source dans la Section II, c. *Risālat al-Kindī* et c. Utilisation des sources.

²⁹⁷ Le ḥadīṭ désigne les traditions relatives aux actes et aux paroles de Muḥammad ; La *Sīrat Rasūl Allāh* (« la vie du messager de Dieu ») désigne une biographie du Prophète.

²⁹⁸ Voir ci-dessous.

²⁹⁹ Pour les quatre recensions majeures du texte, nous utilisons l'édition critique de Barbara ROGGEA, *The Legend of Sergius-Baḥīrā. Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*, Leiden, Brill, 2008.

siècle³⁰⁰, et mêle narration apocalyptique et historique. Déployée en deux récits, encadrant la narration plutôt historique, la première est une vision apocalyptique, tandis que la seconde se présente plutôt sous la forme d'un oracle³⁰¹. La narration historique occupe, quant à elle, la partie centrale du récit. Elle développe l'histoire de la rencontre et de la relation subséquente entre le moine Baḥīrā et Muḥammad, racontée après la mort du premier par un certain Ishoyabh, qui tient lui-même le récit d'un disciple de Baḥīrā. Cette histoire trouve son origine dans la tradition musulmane selon laquelle Muḥammad aurait été reconnu par un moine chrétien, avant le début de sa mission, comme étant appelé à un avenir brillant. Cet épisode de la biographie de Muḥammad, s'il sert de légitimation dans l'historiographie musulmane, est subverti par les chrétiens, qui en font la raison pour laquelle tant d'éléments judéo-chrétiens sont repris et « pervertis » dans le Qur'ān.

La section intermédiaire de l'*Apocalypse* raconte comment le moine Baḥīrā rencontre Muḥammad. Ayant été averti par une vision que ce dernier serait appelé à mener son peuple vers un avenir brillant, Baḥīrā décide de le former à l'Ancien et au Nouveau Testament, et l'enjoint de prêcher le Christianisme auprès des siens. Le moine lui conseille alors de prétendre qu'il tient la loi qu'il prêche directement de l'ange Gabriel. Afin d'accroître les chances que son prêche aboutisse, Baḥīrā adoucit alors les préceptes du Judaïsme et du Christianisme. C'est ainsi qu'il forge certains versets du Qur'ān, qui dépeignent un paradis attrayant, et met en scène le bovidé porteur du Qur'ān. Cet épisode, selon l'*Apocalypse*, a donné son nom à la deuxième sourate, la *sūrat al-baqara* (sourate de la vache). Cependant, après la mort de Baḥīrā, un scribe du nom de Kalb corrompt les enseignements et écrits de Baḥīrā. Ce récit a donc l'ambition d'apporter une explication, d'un point de vue chrétien, quant à l'origine et à la déviance de l'Islam vis-à-vis du Christianisme, contenu qui explique la popularité du texte³⁰².

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 62-64.

³⁰¹ Pour plus de détails à ce propos, cf. *Ibid.*, p. 65-93.

³⁰² Michael P. PENN, *Envisioning Islam: Syriac Christians and the Early Muslim World*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2015, p. 89.

2. Chrétiens d'Occident

a. Premiers contacts : Espagne et nord des Pyrénées (711-XI^e siècle)

En l'an 711 de notre ère, le général Tārik ibn Ziyād parvient en Espagne et défait les Wisigoths³⁰³. En moins de dix ans, la quasi-totalité de la péninsule ibérique est dominée par les musulmans et ceux-ci, désireux d'étendre leur mainmise sur l'Occident, traversent les Pyrénées, avant d'être arrêtés à Poitiers en 732³⁰⁴. Les deux premiers témoignages de l'arrivée des Musulmans en péninsule ibérique se rencontrent dans les *Chroniques* de 741 (*Chronica Byzantia-Arabica ad annum 741*) et de 754 (*Chronica Muzarabica ad annum 754*). L'une et l'autre sont des continuations de chroniques universelles antérieures : celle de 741 continue la *Chronique* de Jean de Biclar (c. 589-591), et celle de 754 la *Chronica maiora* d'Isidore (c. 626)³⁰⁵. Aucune des deux n'aborde directement l'Islam et son Prophète, mais elles relatent toutefois les premières rencontres avec les Sarrasins. La *Chronique* de 754 parle de la défaite d'Héraclius face aux Arabes, qui serait une punition pour ses péchés, idée que les textes occidentaux ultérieurs reprennent à partir de la traduction des *Chroniques* de Théophane le Confesseur par Anastase le Bibliothécaire. Cette approche, fort similaire à celle déjà rencontrée dans les premières productions littéraires des chrétiens d'Orient, fait de l'invasion musulmane en Espagne une punition divine, à la nuance près que celle-ci a pour finalité de blâmer les mauvais Chrétiens et de mettre les bons à l'épreuve, là où ce même événement est perçu en Orient comme un châtement, à cause des fragmentations de l'Église orientale. Cela a pour effet d'ôter aux Musulmans tout mérite, puisque leur victoire fait partie intégrante du dessein divin. Les auteurs des deux chroniques ne portent aucun intérêt à la religion de l'envahisseur, celui-ci n'étant que le dernier en date d'une longue série, et présentent d'ailleurs très brièvement Muḥammad comme le chef – l'auteur de la *Chronica Muzarabica* parle

³⁰³ Evariste LÉVI-PROVENÇAL, *Histoire de l'Espagne musulmane. 1, la conquête de l'émirat hispano-umayyade 710-912*, Paris, Maisonneuve, 1950.

³⁰⁴ John TOLAN, *Les Sarrasins*, op. cit., p. 125.

³⁰⁵ *Ibidem*.

également de *propheta eorum* – de ces peuples³⁰⁶, mettant davantage l'accent sur le côté militaire de la menace, que sur son versant spirituel³⁰⁷.

Progressivement, la présence musulmane s'impose dans la péninsule ibérique. Il est impossible de déterminer avec précision le moment de l'histoire où les Chrétiens ont commencé à percevoir que ce « fléau divin » censé être éphémère est devenue une menace durable. Sous le règne de 'Abd-al-Raḥman II (quatrième émire omeyyade de 822 à 52), ils assistent à une importation massive de la culture musulmane et à une islamisation que certains jugent brutale³⁰⁸. Cette islamisation reçoit un accueil favorable de la part d'une large partie des mozarabes : la culture latine, souvent décrite comme « essoufflée »³⁰⁹, perd en attrait et ne peut rivaliser avec celle des nouveaux maîtres des lieux. Dès lors, un nombre croissant de Chrétiens se convertissent à l'Islam, attirés par les richesses qu'il promet et par sa vitalité culturelle. D'autres conservent leur foi, tout en trouvant une place dans le califat, et forment ainsi des communautés de *ḍimmīs*³¹⁰. Cette cohabitation repose toutefois sur un équilibre instable³¹¹. Par exemple, plusieurs muftis, forts de la nouvelle assise de leur civilisation, à l'instar de Yahyā ibn Yahyā, commencent à mettre en garde les fidèles musulmans contre les fêtes chrétiennes³¹². « C'est la persistance de l'Islam, et la conversion massive des chrétiens, qui obligèrent les auteurs chrétiens à définir la place de la religion sarrasine dans l'histoire et l'eschatologie chrétiennes. C'est ce qui amène aussi d'autres auteurs à définir l'Islam de manière doctrinale comme une hérésie christologique³¹³ ». Cette prise

³⁰⁶ La *Chronique de 741* : « *princeps Sarracenorum Mahmet* » (in Juan GIL FERNÁNDEZ, *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, Madrid, Instituto Antonio de Nebrija, 1973, vol. 1, p. 9) ; la *Chronique de 754* : « *Mammet eorum ducatore* » (in Juan GIL FERNÁNDEZ, *op. cit.*, p. 18). Il n'est jamais question d'un autre titre à connotation religieuse comme *pseudopropheta*.

³⁰⁷ John TOLAN, « Réactions chrétiennes », art. cit., p. 350.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 357.

³⁰⁹ Cf. Section I, c. 1, L'encyclopédisme médiéval, sous-section « Renaissance du XII^e siècle ».

³¹⁰ Le terme *ḍimmī* désigne un citoyen non-musulman d'un état musulman, que ce soit en Orient ou en Occident (Péninsule ibérique, Sicile). Pour plus de détails à propos du statut légal du *dhimmī* en Occident, cf. Maribel FIERRO et John TOLAN (éds.), *The Legal Status of Ḍimmī-s in the Islamic West (second/eight-ninth/fifteenth centuries)*, Turnhout, Brepols, 2013.

³¹¹ John TOLAN, « Au-delà des mythes de la coexistence interreligieuse : contacts et frictions quotidiens d'après des sources juridiques de l'Espagne médiévale », in *Cahiers de la Méditerranée* 86, 2013, p. 225-236.

³¹² John TOLAN, *Les Sarrasins*, *op. cit.*, p.134-135.

³¹³ John TOLAN, « Réactions chrétiennes », art. cit., p. 358.

de conscience s'accompagne de réactions parfois exagérément violentes, dont un des épisodes les plus fameux est le mouvement des martyrs de Cordoue. Ceux-ci vont confesser leur Christianisme en dénigrant violemment l'Islam et son Prophète, de façon à provoquer les Musulmans et rechercher l'exécution. Ce mouvement attire en son sein des auteurs comme Euloge de Cordoue (m. 859) et Paul Alvare (m. 861), tous deux disciples d'un certain Speraindeo (m. 852), qui s'attaquent violemment à l'Islam, principalement par l'intermédiaire de son Prophète.

Euloge de Cordoue (m. 859), dans son *Liber apologeticus martyrum* (851-859), offre le plus ancien témoin de biographie polémique de Muḥammad au sein de la littérature latine³¹⁴. L'auteur prétend avoir tiré ses informations d'une petite notice trouvée dans un manuscrit de Leyra, monastère de Pampelune, en Navarre, ce qui présuppose l'existence d'un autre témoin plus ancien, aujourd'hui perdu³¹⁵. Cependant, la petite notice de Leyra ne semble pas être la seule source mise à contribution par Euloge. Janna Wasilewski, en comparant le texte d'Euloge et celui d'un autre auteur revendiquant la même source, est arrivée à la conclusion que le récit du *Liber apologeticus martyrum* est composite : une partie des informations viendraient bel et bien du monastère de Pampelune, l'autre partie, quant à elle, serait parvenue jusqu'Euloge d'Orient en Occident par transmission orale, grâce aux routes marchandes et aux déplacements de personnalités religieuses, comme le moine Georges de Mar Sabbas³¹⁶. Parmi les sources importées avec certitude figure l'œuvre de Jean Damascène. Le texte d'Euloge serait donc un indice concret de la transmission de la polémique orientale à l'Occident latin. Euloge entend démontrer que Muḥammad est un précurseur de l'Antéchrist, inspiré par le diable. Il débute sa narration avec l'épisode de l'enfance du diabolique personnage : Muḥammad, jeune orphelin, entre au service d'une riche veuve, pour laquelle il accomplit divers voyages. Durant ceux-ci, il fréquente des Juifs et des Chrétiens qui lui apprennent les rudiments de leur religion respective, faisant ainsi de Muḥammad le plus sage parmi les « brutes arabes » (*inter suos brutos Arabes*).

³¹⁴ Euloge de Cordoue parle également de Muḥammad dans son *Memoriale Sanctorum*, écrit à la gloire des martyrs. L'accent est mis sur la concupiscence de Muḥammad, sur son statut de précurseur de l'Antéchrist et sur son inspiration diabolique.

³¹⁵ Janna WASILEWSKI, « The 'Life of Muḥammad' in Eulogius of Córdoba: some evidence for the transmission of Greek Polemic to the Latin West », in *Early Medieval Europe* 16 : 3, Août 2008, p. 333-353, p. 333.

³¹⁶ *Ibidem*.

Dans l'intervalle, il séduit et épouse sa patronne. Alors qu'il est endormi auprès de sa femme, l'esprit de l'erreur lui apparaît sous la forme d'un vautour au bec d'or prétendant être l'ange Gabriel, qui l'incite à se faire passer pour un prophète auprès des siens³¹⁷. À partir de ce point du récit, Euloge vilipende les lois musulmanes sur le mariage et la polygamie, en les illustrant par le récit du mariage de Muḥammad avec Zayd. Euloge rapporte également un récit narrant la mort ignominieuse du « pseudo-prophète » et la profanation de son cadavre par des animaux sauvages. En effet, Muḥammad aurait demandé à ses disciples qu'ils ne l'enterrent pas, car des anges viendraient au bout de trois jours pour emmener sa dépouille mortelle auprès de Dieu. Cependant, à l'issue de ces trois jours, ce ne sont pas des anges qui sont venus, mais des chiens sauvages, voulant se repaître de ses restes. Enfin, Euloge fait une brève allusion indirecte au Qur'ān, par l'intermédiaire des noms d'animaux donnés à certaines sourates. La volonté d'Euloge est clairement de démontrer le statut de précurseur de l'Antéchrist de Muḥammad. John Tolan souligne que tous ces éléments sont utilisés pour démontrer que le Prophète n'est pas du côté de Dieu et pour fournir « une explication simple et compréhensible du rôle de l'islam dans les desseins de Dieu »³¹⁸. Cependant, la biographie écrite par Euloge n'aura que peu d'impact et ne se retrouvera nommément que dans la *Chronique prophétique*, écrite quelques années plus tard³¹⁹.

³¹⁷ *Moxque erroris spiritus in speciem vulturis ei apparens, os aureum sibi ostendens, angelum Gabrielem esse se dixit, et ut propheta appareret, impetravit.* In Juan GIL (éd.), *Corpus scriptorum muzarabicorum*, Madrid, Instituto Antonio de Nebrija, 1973, t. II.

³¹⁸ John TOLAN, *Les Sarrasins*, op. cit., p. 142-3.

³¹⁹ Yves BONNAZ (éd.), *Chroniques asturiennes (fin IX^e siècle)*, Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1987. La *Chronique prophétique* (lat. *Dicta de Ezeielis Profete*) est éditée et traduite p. 1-9 et commentée p. 60-66. En ce qui concerne l'Islam, le texte commence par présenter une généalogie des Sarrasins (§3), avant de proposer une biographie de Muḥammad (§4), directement inspirée du texte d'Euloge de Cordoue. L'auteur clôt la section dédiée à l'Islam en expliquant que la venue des Sarrasins en Espagne a été provoquée par les péchés de l'Espagne gothique (§5 ; *Sicque peccatis congruentibus Spania ruit, anno Gothorum CCCLXXX* ; trad. : « C'est ainsi que l'Espagne, assaillie par ses péchés, s'effondra en l'an 380 des Goths », *Ibid.*, p. 6-7). Cela vaut uniquement pour la période médiévale. La notule qu'Euloge consacre à Muḥammad a été utilisée par des auteurs des XVI^e et XVII^e siècles, parmi lesquels nous pouvons citer Pierre le Loyer (1608), *Discours des Spectres ou Visions et apparitions d'esprits comme des anges, demons et ames se monstrans visibles aux hommes*, p. 302.

Tout comme son contemporain et ami Euloge, Paul Alvare est un polémiste et martyr cordouan³²⁰. Il se démarque cependant des ouvrages de son collègue, puisqu'il est considéré comme l'un des premiers à « attaquer théologiquement l'Islam »³²¹, en proposant une description de l'Islam et de son Prophète substantiellement différente de celle d'Euloge. Il rédige l'*Indiculus luminosus* en 854, ouvrage de 35 chapitres. Les vingt premiers offrent une apologie du mouvement des martyrs et les quinze derniers consistent en une attaque contre le Prophète et l'Islam, où il encourage ses frères à ne pas succomber aux attraits de l'Islam. Dans un premier temps, il tend à démontrer, à l'aide de nombreux passages bibliques et écrits patristiques, que Muḥammad est désigné comme une figure de l'Antéchrist³²². Pour pouvoir étayer et prouver son statut d'Antéchrist, il est également nécessaire de connaître les faits et la vie du Prophète. Alvare en souligne les éléments blâmables, en mettant l'accent sur son inclination pour les plaisirs de la chair et sa prétendue puissance sexuelle. Cette débauche morale sert ensuite à Alvare pour montrer qu'il représente une subversion des modèles christiques, puisqu'il prêche le vice au lieu de la vertu, ce qui se concrétise parfaitement dans le paradis qu'il promet à ses fidèles. Paul Alvare le compare ensuite au Béhémoth et au Léviathan, dans des descriptions dont chaque particularité physique renvoie à un aspect de la vie de Muḥammad. Il conclut cette série de chapitres en dénonçant le train de vie à Cordoue et l'attitude de ses contemporains, qu'il interprète comme étant la réalisation de ce qui est décrit en *Apocalypse* 13 : 17, montrant ainsi que ses coreligionnaires qui encourageaient et profitaient de la présence musulmane agissaient en réalité en faveur de l'antéchrist³²³.

La traduction latine de Théophane par Anastase le Bibliothécaire (815-880), réalisée dans les années 870, connaît un grand succès en Occident et se retrouve à la base de nombreux textes sur Muḥammad. « Cette traduction est devenue à cette époque une source d'information importante à propos de l'Islam, non pas parce

³²⁰ Dominique MILLET-GÉRARD, *Chrétiens mozarabes et culture islamique dans l'Espagne des VIII^e-IX^e siècles*, Paris, Études augustiniennes, 1984 ; Norman DANIEL, « Spanish Christian Sources of Information about Islam », in *al-Qantara* 15, 1994, p. 365-84.

³²¹ John TOLAN, *Les Sarrasins*, op. cit., p. 124.

³²² Michelina di Cesare, dans son répertoire, cite quelques exemples de parallèles et de comparaisons. Pour plus d'informations, cf. Michelina DI CESARE, *The Pseudo-Historical Image*, op. cit., p. 31.

³²³ *Ibid.*, p. 32 ; Apoc. 13,17 : « et que personne ne pût acheter ni vendre, sans avoir la marque, le nom de la bête ou le nombre de son nom. »

qu'elle était très détaillée, mais parce qu'elle était un des rares textes disponibles jusqu'à l'époque des croisades »³²⁴. Parmi les auteurs les plus diffusés qui s'en sont inspirés, nous pouvons citer Hugues de Fleury et Sigebert de Gembloux, tous servant d'inspiration à Vincent de Beauvais par après.

b. Repousser l'envahisseur : *Reconquista* et croisades (1000-1140)

Tant dans la péninsule ibérique que dans le royaume des Francs, un mouvement de reconquête, voire de vengeance anime l'esprit des Chrétiens. En Espagne, dès l'arrivée des Musulmans, la cohabitation de ces derniers et des Chrétiens est sous-tendue par un équilibre fragile, entre intégration et dissidence, ce dernier point ayant été parfaitement illustré par le mouvement des martyrs. Cette instabilité s'accompagne de discriminations réciproques, ainsi que d'insurrections et de soulèvements épisodiques, dans un camp comme dans l'autre. Les populations chrétiennes connaissent une forte décroissance face à un occupant musulman toujours plus fort. Ce recul atteint son apogée lorsque 'Abd al-Raḥman III (891-961) se détache de Baghdād et fonde le califat de Cordoue, et lors de la prise de pouvoir de Muḥammad ibn Abī 'Amir al-Manṣūr (938-1002), chef militaire, qui se révèle être une menace pesante pour les chrétiens. Même si elle connaît une première phase, la *Reconquista* commence à proprement parler lorsque la puissance musulmane s'effrite, suite aux décès de 'Abd al-Raḥman et d'al-Manṣūr, tandis que les Chrétiens s'organisent et parviennent à mener une politique militaire cohérente, notamment grâce au renforcement du royaume de Castille. L'action de certains souverains Castillans débouche sur quelques victoires importantes, telle que la prise de Tolède, alors aux mains des Musulmans, par Alphonse IV (1042-1109), en 1085³²⁵. En France, la menace que représente l'Islam se fait jour petit à petit dans les représentations. À l'issue du concile de Clermont (novembre 1095),

³²⁴ « This translation became an important source for information about Islam at the time; not because it had so much to say about it, but because the work was one of the few texts available until the time of the crusades », in Barbara ROGGEMA, *The Legend of Sergius-Baḥīrā*, *op. cit.*, p. 185.

³²⁵ À partir de ce point, la *Reconquista* connaît plusieurs rebondissements et retournements de situation, avec l'arrivée des Almoravides, ainsi que les dissensions au sein du camp des Chrétiens. Elle semble se tempérer au début du XIII^e siècle, qui voit les camps chrétiens former une nouvelle alliance, et prend un nouveau tournant au lendemain de la bataille de Las Navas de Tolosa en 1212, victoire décisive du camp chrétien. Cependant la *Reconquista* s'étire jusqu'à la prise de Grenade en 1492.

le pape Urbain II lance un appel à la croisade. Les finalités de ce pèlerinage armé sont multiples, entre l'expiation des péchés, le détournement de la violence des chevaliers, la reconquête de la Terre Sainte et l'aide à fournir aux Chrétiens orientaux³²⁶. Cet esprit de croisade donne lieu à une importante production littéraire³²⁷, qui inclut les chroniques de la première croisade, qu'il faut distinguer de la « simple » chronique. Ce sont en effet principalement des témoignages de croisés³²⁸, dans lesquels ceux-ci consignent les hauts faits de leurs illustres camarades d'armes, de même que les descriptions du Sarrasin païen, alors perçu comme « adorateur de Muḥammad »³²⁹. En filigrane de ces expéditions s'esquisse une prise de conscience de l'existence de l'autre. Pour les auteurs demeurant en Occident, certains subissent une influence des récits de croisés, d'autres contribuent à diffuser la tradition biographique de Muḥammad véhiculée par la traduction d'Anastase le Bibliothécaire.

Moine à l'abbaye de Saint-Germain d'Auxerre, Raoul Glaber (985-1047) rédige entre 1030 et 1046 ses *Historiae*³³⁰. Dans un chapitre consacré à saint

³²⁶ Pour plus de détails à propos de la première croisade, ainsi que de ses enjeux idéologiques, cf. Jean FLORI, *La première croisade : l'Occident chrétien contre l'Islam (aux origines des idéologies occidentales)*, Bruxelles, Complexes, 1997 ; Id., *Chroniqueurs et propagandistes : introduction critique aux sources de la première croisade*, Genève, Droz, 2010.

³²⁷ Tout d'abord les chroniques des croisades, qui deviennent des chansons, faisant glisser l'historiographie vers l'épopée (John TOLAN, *les Sarrasins*, op. cit., p. 177) ; sujet fascinant qu'est l'étude de l'idéologie des croisades, que nous n'avons malheureusement pas le temps ni l'espace de traiter en détails au cours de cette étude. Nous reviendrons brièvement sur ces notions dans le corpus des Vies de Muḥammad françaises, notamment pour le genre de la chanson de geste et le prologue à la *Vengeance nostre Seigneur*. Autrement, nous renvoyons aux études de Jean FLORI, ainsi que Jean SUBRENAT « Les divinités sarrasines de l'épopée sont-elles des personnages bibliques ? », in Marylène POSSAMAÏ-PÉREZ (éd.), *Chanter de geste. L'art épique et son rayonnement. Hommage à Jean-Claude Vallecalle*, Paris, Champion, 2013, p. 441-456 ; Paul BANCOURT, *Les Musulmans dans les chansons de geste du cycle du Roi*, Aix-Marseille, Publications de l'Université de Provence, 1982.

³²⁸ Par exemple l'*Historia Hierosolymitana* de Foucher de Chartres (1100-1127), les *Gesta Tancredi*, etc. un objectif sous-jacent de ces récits est évidemment d'inciter les Occidentaux à se croiser.

³²⁹ Raoul de Caen, dans les *Gesta Tancredi* fait diverses fois allusion aux *Mahummicolae*.

³³⁰ François M. GUIZOT, *Collection des Mémoires relatifs à l'histoire de France, depuis la fondation de la monarchie française jusqu'au 13^e siècle*, Paris, J.-L.-J. Brière Libraire, 1824 ; Raoul Glaber, *Histoires*, trad. et prés. par Mathieu ARNOUX, Turnhout, Brepols, 1996.

Mayeul, quatrième abbé de Cluny, Raoul explique que ce dernier a été retenu en captivité par les Sarrasins de 972 à 973³³¹. Il juge ce contexte propice pour y insérer une réflexion sur le statut théologique de Muḥammad. Il explique que les Sarrasins lisent les livres des Juifs et des Chrétiens, et qu'ils reconnaissent en un certain *Mahomed* un prophète, ce dernier étant l'accomplissement des prédictions relatives à Jésus-Christ. Afin de donner une légitimité à cette « erreur » (*ad errorem illorum comprobandum*), les Sarrasins ont forgé une généalogie de Muḥammad sur le modèle de celle du Christ consignée dans l'évangile de Matthieu.

Au sein de son *Historia Ecclesiastica* (1109-1110), Hugues de Fleury inclut un chapitre sur Muḥammad dans la section consacrée au règne d'Héraclius³³². Il tire les faits principaux de sa biographie de la traduction d'Anastase le Bibliothécaire. Cependant, la version d'Hugues de Fleury comporte des différences et des ajouts non négligeables vis-à-vis de sa source déclarée, laissant supposer qu'il a employé d'autres traditions sur Muḥammad non identifiées à ce jour. La biographie qu'il présente de ce dernier est simple : le « pseudo-prophète » (*pseudopropheta*) descend des ismaélites, et, dès son plus jeune âge, gagne sa vie en tant que marchand. Durant ses missions commerciales, il est amené à fréquenter des Juifs et des Chrétiens, desquels il tire certains préceptes qu'il inclura ultérieurement au sein de sa nouvelle loi. Muḥammad entre ensuite au service de Ḥadīja, riche veuve et princesse de la province Corozane³³³, qu'il séduit grâce à son talent pour le commerce et ses richesses, mais aussi par enchantement. Ils se marient, et il lui fait croire, ainsi qu'aux Juifs, qu'il est le messie que ces derniers attendaient encore. Après ses noces, ses premières crises d'épilepsie surviennent, provoquant la honte de Ḥadīja et la poussant à le fuir. Muḥammad la convainc alors qu'il ne s'agit pas là d'un mal honteux, mais que les symptômes physiques qu'elle prend pour de l'épilepsie sont en fait ses réactions aux apparitions de l'ange Gabriel : ce dernier est tellement resplendissant que Muḥammad ne peut soutenir sa vue.

Un autre chroniqueur important ayant abordé Muḥammad dans ses œuvres est Sigebert de Gembloux, moine à l'abbaye bénédictine de Saint-Pierre à Gembloux. Il rédige une *Chronica*, entre la fin du XI^e siècle et 1112, qui se veut être

³³¹ Agnès GERHARDS, *L'abbaye de Cluny*, Paris, Éditions Complexe, 1992, p. 50.

³³² Pour plus de détails à propos de l'*Historia ecclesiastica*, cf. Section II, c. Hugues de Fleury.

³³³ Hugues de Fleury est le premier auteur occidental de cette synthèse à avoir mentionné la province de Corozane. Cf. Norman Daniel, *Islam and the West*, op. cit., p. 30-31.

la continuation de la *Chronique* de Jérôme-Eusèbe, dont Sigebert prolonge la narration jusqu'en 1112. Sa brève biographie de Muḥammad s'inspire elle aussi de la traduction d'Anastase. À nouveau, Muḥammad est un orphelin issu de la descendance d'Ismaël. Il épouse Ḥadīja après avoir fait ses preuves en tant que marchand. Après ses noces, se produisent ses premières crises d'épilepsie, qu'il justifie comme étant le résultat de ses visions de l'ange Gabriel. Sigebert reprend également l'idée selon laquelle les nouvelles lois édictées par Muḥammad sont en réalité tirées du Judaïsme et du Christianisme. Il conclut ce paragraphe avec une mention du paradis musulman, disant que tous ceux qui mourront ou tueront au combat pour la gloire de leur foi y gagneront leur place et qu'il s'agit d'un paradis luxurieux où abonde la nourriture, et où coulent des fleuves de miel, de vin et de lait. Cette biographie est plus réduite que celle d'Hugues de Fleury, mais se conclut par une phrase curieuse : *Hic est Machomet, cui gentiles adhuc cultum deitatis exhibent*³³⁴.

À la même époque, Hugues de Flavigny (1064/5 – moitié du XII^e siècle), moine bénédictin de l'abbaye bourguignonne de Flavigny³³⁵, conclut son *Chronicon* en 1112. Dans le chapitre qu'il dédie à Héraclius, Hugues de Flavigny aborde brièvement la figure de Muḥammad (appelé *Mahamet*). L'auteur raconte que *Mahamet*, orphelin depuis sa plus tendre enfance, développe en grandissant un attrait pour le Christianisme, auquel il se convertit (*Cumque adolevisset, cepit per scholas Christianorum ire et auditoriis interesse, et quae ibi audiebat, domi hominibus gentis suae referebat*³³⁶). Un jour, en quittant un *auditorium*, il rencontre sur son chemin un diable à la bouche d'or qui, se faisant passer pour l'ange Gabriel, l'incite à prêcher auprès de son peuple. Celui-ci, convaincu par ses prêches, abandonne l'adoration d'une idole pour la nouvelle religion que professe *Mahamet*. Le succès qu'il rencontre auprès de son peuple lui monte à la tête, raison pour laquelle il se fait passer pour un prophète. L'auteur conclut en écrivant que les Agarains, aussi connus sous le nom de Sarrasins, pratiquent la circoncision et qu'ils ont envahi les provinces de l'empereur Héraclé.

³³⁴ PL 160, cols. 57-546.

³³⁵ Il en devient l'abbé en 1096. Michelina DI CESARE, *The Pseudo-Historical Image*, op. cit., p. 74.

³³⁶ Nous avons repris le texte latin du répertoire de Michelina DI CESARE, *The Pseudo-Historical Image*, op. cit., p. 74-75.

Embricon de Mayence (1010-1077) écrit lui aussi une vie de Muḥammad, cette fois sous la forme d'un poème en hexamètres léonins, appelé *Vita Mahumeti*³³⁷. À la différence des chroniques précitées, le poème d'Embricon est entièrement consacré à la personne de Muḥammad et constitue un des premiers exemples connus de l'apparition de ce personnage dans une œuvre poétique. Embricon y raconte l'histoire de *Mammutius*, qui prend place dans la Lybie du IV^e siècle. Ce dernier connaît une fulgurante ascension sociale et religieuse grâce à l'aide d'un certain *Magus*, figure négative et occulte. Embricon nous raconte les projets que ce *Magus* nourrit à l'égard de son disciple *Mammutius*, qui s'articulent en deux phases. Premièrement, désireux de mettre *Mammutius* à la tête de son peuple, le mage parvient à éliminer le gouverneur d'une province et encourage sa veuve à épouser son disciple. Grâce à cette alliance, ce dernier devient consul. Deuxièmement, afin de lui conférer cette fois une autorité divine, le mage dresse à l'abri des regards un taureau monstrueux³³⁸, pour que celui-ci, une fois rendu à la liberté, détruise la ville et ne soit calmé qu'au contact de *Mammutius*. Au moment propice, la bête est libérée et saccage effectivement la ville, provoquant la panique des habitants. Le mage intervient alors et déclare qu'il s'agit là d'une épreuve voulue par le Très-Haut, afin de révéler qui parmi les siens est son élu : l'élu sera celui qui parviendra à juguler la bête monstrueuse. *Mammutius*, fort du nouveau statut prophétique que lui a octroyé sa victoire contre le taureau, instaure de nouvelles prescriptions, de plus en plus immorales, en prétendant obéir à Dieu. Cela provoque la colère de Dieu, qui décide de le punir en le frappant d'épilepsie. Cette maladie se voit immédiatement justifiée par le *Magus* comme étant la réaction physique de *Mammutius* lorsque des anges emmènent son âme auprès de Dieu. Ce premier châtimement étant sans effet, Dieu provoque la mort de l'imposteur. Embricon décrit alors le sort ignominieux que connaît le cadavre de *Mammutius*, qui se fait dévorer par des porcs. Les restes de ce festin sont recueillis par le *Magus* et placés dans un sarcophage doré, suspendu dans les airs grâce aux propriétés

³³⁷ Gui CAMBIER, « Embricon de Mayence (1010 ?-1077) est-il l'auteur de de la *Vita Mahumeti* ? », in *Latomus* 16 : 3, Juillet-Septembre 1957, p. 468-479 ; Id., « Les sources de la *Vita Mahumeti* d'Embricon de Mayence », in *Latomus* 20 : 1, Janvier-Mars 1971, p. 100-115.

³³⁸ *Vita Mahumeti*, éd. CAMBIER, v. 371-8.

magnétiques de son matériau de construction³³⁹. Face à ce nouveau miracle posthume, la dernière demeure de *Mammutius* devient un lieu de pèlerinage pour ses fidèles, qui continuent à y voir un signe de faveur divine.

Guibert de Nogent (1053-1125) consacre à Muḥammad une brève parenthèse dans ses *Gesta Dei per Francos*, œuvre de glorification des exploits des Francs en Terre Sainte, lors de la première croisade. Il introduit Muḥammad en expliquant qu'il a éprouvé de nombreuses difficultés à trouver des sources valables à son sujet. N'ayant rien déniché dans les écrits patristiques, il a été contraint de se tourner vers la *plebeia opinio*³⁴⁰. Toujours selon lui, en l'absence de données fiables, il est impossible de mener à bien une réfutation valable et juste de l'Islam. Malgré son caractère douteux, Guibert ne s'abstient pourtant pas de transmettre à ses lecteurs le fruit de ses recherches. Il présente donc Muḥammad non pas comme une idole ou un dieu, à la différence des autres chroniqueurs de la première croisade, mais comme celui qui a transmis aux Sarrasins de fausses lois divines. Muḥammad est parvenu à se faire passer pour un prophète en ayant recours à des mises en scène aussi fausses que grotesques. L'auteur cite en exemple l'histoire

³³⁹ C'est la première apparition en Occident du motif du tombeau en lévitation, qui est ultérieurement exploité dans les *Otia de Machomete* de Gauthier de Compiègne, dans le prologue à la *Vengeance nostre Seigneur*, etc. À propos des origines et occurrences de cette légende, cf. John TOLAN, « Un cadavre mutilé : le déchirement polémique de Mahomet », in *Le Moyen Âge* 104, 1998, p. 53-72. Alexandre du Pont, *Le roman de Mahomet*, nouvelle édition, traduction, présentation et notes par Yvan G. LEPAGE, Leuven et Paris, Peeters, 1996, p. 44-47 ; Alexandre ECKHARDT, « Le cercueil flottant de Mahomet », in *Mélanges de philologie romane et de littérature médiévale offerts à Ernest Hoepffner par ses élèves et ses amis*, Paris, Belles Lettres, 1949, p. 77-88.

³⁴⁰ Guibert de Nogent, *Dei Gesta per Francos, Corpus christianorum, Continuatio mediaevalis*, 127°, éd. Robert B. C. HUYGENS, Brepols, Turnhout, 1996, p. 94. *Plebeia opinio est quendam fuisse qui, si bene eum exprimo, Mathomus nuncupetur, qui quondam eos a Filii et Spiritus sancti prorsus credulitate diduxerit. [...], non ob aliud scilicet nisi quia aecclesiasticorum doctorum neminem contra eius spurcitiam scripsisse repperio. Cuius mores vitamque cum nusquam scripta didicerim, quae a quibusdam disertioribus dici vulgo audierim nulli debet esse mirum si dicere velim.* Trad. : « Popular opinion is that there once was a man who was called, if I formulate it well, Mathomus, who had completely diverted the Eastern people from the belief in the Son and the Holy Spirit "[...] "But I have no other reason to believe it that I have never found anyone among the doctors of the Church, who wrote against his infamy. Since no other text informed me about his morals or his life, no one should be surprised that I wish to repeat what I have heard here and there spoken by knowledgeable people ».

d'un taureau, aux cornes duquel un exemplaire du Qur'ān a été préalablement fixé, dressé pour venir s'agenouiller devant Muḥammad lorsque celui-ci l'aura désiré. Guibert rapporte également une autre version de la mort de Muḥammad : ce dernier, alors qu'il était à cheval, est frappé d'une crise d'épilepsie qui provoque sa chute au milieu d'une porcherie. Une fois au sol, il est incapable de se défendre contre les porcs qui se précipitent sur lui et le dévorent.

Adelphus est l'auteur, dans le courant du XII^e siècle, d'une *Vita Machometi*. Nous ne savons que très peu de choses sur cet auteur, hormis qu'il serait un moine bénédictin. Cependant son existence est incertaine et l'on suppose que l'humaniste allemand Jean Trithémius aurait ultérieurement inventé le nom d'Adelphus, afin d'attribuer à ce texte un auteur³⁴¹. Cette *vita* ne possède qu'un seul témoin manuscrit, à Trèves³⁴². Le récit se présente sous la forme de 322 lignes en prose rimée et raconte comment Muḥammad parvient à se faire considérer comme un prophète par son peuple, grâce à l'aide d'un moine nommé Nestorius. Ce dernier aide en effet Muḥammad à réaliser une mise en scène de faux miracles sur le modèle des révélations de Moïse sur le mont Sinaï, visant à faire croire que Muḥammad est soutenu par Dieu³⁴³.

Les deux œuvres dont il sera question ci-dessous constituent un pivot, une phase intermédiaire dans la production polémique contre Muḥammad et l'Islam. Elles peuvent être considérées comme précurseurs du mouvement initié par Pierre le Vénérable, de l'importation de sources arabes afin de combattre le plus efficacement possible l'hérésie mahométane.

Le *Liber Denudationis siue ostentionis aut patefaciens*, connu également sous le nom de *Contrarietas alfolica*³⁴⁴, a initialement été écrit en arabe, entre 1085

³⁴¹ Bernhard BISCHOFF, *Anecdota Novissima. Texte des vierten bis sechzehnten Jahrhunderts*, Stuttgart, Anton Hiersemann Verlag, 1984, p. 106-122, p. 106.

³⁴² Trier, Stadtbibliothek 1897, f. 1r-20v.

³⁴³ Bernhard BISCHOFF, *Anecdota Novissima, op. cit.*, p. 109-111.

³⁴⁴ Le terme *alfolica* renverrait à une corruption du terme arabe *al-fuqahā'*, pluriel de *al-faqīh* (le légiste, le jurisconsulte), selon Marie-Thérèse d'Alverny (EAD., « Deux traductions latines du Coran au Moyen Âge », in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 16, 1947-1948, p. 69-131, p. 125-126 ; EAD., « Marc de Tolède, traducteur d'Ibn Tûmart », in Charles BURNETT (éd.), *Marie-Thérèse d'Alverny. La connaissance de l'Islam dans l'Occident médiéval*, Variorum, 1994, p. 1-148, p. 44). Quant au terme *contrarietas*, il renvoie à une

et 1132, dans la région mozarabe, et probablement traduit en latin dans les décennies qui suivirent³⁴⁵. L'auteur se présente lui-même comme un Musulman converti au Christianisme. Toutefois, cette allégation a été remise en doute par Norman Daniel et Marie-Thérèse d'Alverny, à cause du manque de précision ou du caractère erroné de certaines informations laissées par l'auteur anonyme. Tous deux mettent en avant l'exemple du pèlerinage à la Mecque, selon eux trop pauvrement décrit que pour avoir réellement eu lieu³⁴⁶. Cependant, ces arguments ne prennent pas en compte la possibilité que l'auteur soit mozarabe et n'ait jamais eu l'occasion d'accomplir le pèlerinage avant sa conversion³⁴⁷. La question de l'identité réelle de l'auteur, comme Thomas Burman le rappelle, reste ouverte. Ouvrage en douze chapitres, la *Contrarietas alfolica* passe en revue de nombreux points de la doctrine musulmane afin d'en montrer l'erreur et les contradictions. L'auteur explique dans le premier chapitre pourquoi il a pris la plume, disant qu'il s'est basé pour ce faire sur le Qur'ān et les recueils d'aḥādīṭ³⁴⁸. Il aborde également certains passages importants de la biographie du Prophète, comme l'influence du moine Baḥīrā sur la nouvelle doctrine qu'il défend (chapitre 5) ou la comparaison de Muḥammad au Christ (chapitre 10). Le *Liber denudationis* comporte aussi une réfutation du Qur'ān qui commence par l'historique de sa formation (chapitre 6). Au sein du neuvième chapitre, l'auteur anonyme utilise plusieurs versets coraniques qu'il met en résonance, afin de soulever les contradictions qui y sont contenues. L'ouvrage a connu une grande fortune et semble avoir circulé tant en arabe qu'en latin dès le milieu du XIII^e siècle³⁴⁹. Il a été utilisé par de nombreux

signification comme « opposition », ou « contradiction » dans ce cas précis (Thomas BURMAN, *Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs : c. 1050-1200*, Leiden, Brill, 1994, p. 38).

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 50.

³⁴⁶ Norman DANIEL, *Islam and the West*, op. cit., p. 12.

³⁴⁷ Thomas E. BURMAN, op. cit., p. 50.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 40.

³⁴⁹ *Ibidem*.

auteurs espagnols et italiens, comme Ramon Martí, Ramon Lull³⁵⁰ et Riccoldo di Monte Croce³⁵¹.

Pierre Alphonse (1062-1140), Juif d'Andalousie converti au Christianisme, compose en 1110 les *Dialogi contra Iudaeos*, qui consistent en un dialogue entre Pierre et Moïse, qui représente Pierre avant sa conversion. L'auteur y expose les raisons de sa conversion et défend la doctrine chrétienne contre la doctrine juive. Les *Dialogi* s'inscrivent ainsi principalement dans le contexte de la polémique anti-juive. Cependant, Pierre Alphonse consacre un chapitre de ses *Dialogi*, le *Titulus V*, à l'Islam probablement inspiré d'une version arabe ou hébraïque de l'*Epistola saraceni et rescriptum christiani*, la *Risālat al-Kindī*, et ce quelques années avant sa traduction latine par l'équipe de Pierre le Vénérable, offrant ainsi à lire à un public qui n'est pas familier avec les langues sémitiques un contenu inédit³⁵². Le *Titulus V* s'ouvre sur Moïse qui demande à Pierre pourquoi, lors de sa conversion, il ne s'est pas tourné vers l'Islam plutôt que vers le Christianisme, au vu des nombreuses similitudes entre Islam et Judaïsme³⁵³. Il énumère ensuite les principes de la loi musulmane. S'ensuit la réponse de Pierre, articulée autour de plusieurs points. Il explique tout d'abord pourquoi Muḥammad ne peut être un prophète, et évoque

³⁵⁰ Thomas E. BURMAN, « The Influence of the *Apology of Al-Kindī* and *Contrarietas alfolica* on Ramon Lull's Late Religious Polemic, 1305-1313 », in *Mediaeval Studies* 53, 1991, p. 197-228.

³⁵¹ Le dominicain Riccoldo di Montecroce, dans son *Contra legem Sarracenorum*, en est immédiatement tributaire, principalement en ce qui concerne les contradictions internes du Qur'ān.

³⁵² Isabelle Draelants insiste sur le caractère inédit de ce texte. Cf. Isabelle DRAELANTS, « *Libellus elegans satis contra Iudeos et Sarracenos* : la rédaction du *Dialogus* dans le *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais », in Carmen CARDELLE DE HARTMANN (éd.), *Petrus Alfonsi and his Dialogus*, Florence, Sismel, 2014, p. 249-300 ; Jean DONNADIEU, « La représentation de l'islam dans l'*Historia orientalis*. Jacques de Vitry historien », in *Le Moyen Âge* CXIV : 3, 2008, p. 487-508, p. 489.

³⁵³ PL 157, cols. 597-606, Irven M. RESNICK, *Petrus Alfonsi: Dialogue against the Jews*, Washington D. C., Catholic University of America Press, 2006. Cette association d'idée est très importante dans la mesure où, de par les points communs partagés entre les deux religions, le traitement de l'Islam dépend souvent de celui proposé contre le Judaïsme. Cette proximité, voire même cette confusion entre les deux religions, s'illustre également dans les œuvres de dominicains comme Ramon Martí ou de Peñafort. Cette idée est aussi évidente dans les versions de la biographie de Muḥammad, comme celle véhiculée par la *Risālat al-Kindī*, que des Juifs ont eu une forte influence lors de la formation du prophète, mais aussi lors de la rédaction de son livre de lois.

ensuite ce qui se cache derrière les préceptes qu'il avance – ceux-ci étant largement influencés par la vie dissolue de celui qui les a inventés. Les deux interlocuteurs abordent ensuite les miracles du Prophète, ainsi que sa violence et sa luxure, après quoi ils abordent hajj (pèlerinage) et le culte de la Ka'ba et le polythéisme qui lui est relié. Enfin, Pierre clôture son discours en mentionnant la mort du prophète et les dissensions politiques et religieuses qui s'en suivirent.

c. Apports des sources arabes : renouvellement et limite (1141-1218)

La remarque faite par Guibert de Nogent dans ses *Gesta Dei per Francos* résume parfaitement la situation dans laquelle se trouve l'Occident chrétien face à l'Islam dans la première moitié du XII^e siècle : aucune donnée fiable n'était à disposition – il ne semblait pas familier avec la tradition véhiculée par la traduction d'Anastase le Bibliothécaire, qui reste toutefois très sommaire –, les légendes encombraient l'esprit des chrétiens. Quelques entreprises et personnalités de l'époque redessinent alors graduellement le paysage des *vitae* et de la polémique contre l'Islam. Dans un premier temps, plusieurs lettrés mozarabes puisent leurs données dans des textes arabes musulmans et chrétiens, comme l'auteur anonyme du *Contrarietas alfolica* ou Pierre Alphonse dans ses *Dialogi contra iudaeos*. Ces différents auteurs se placent comme autant de précurseurs de cette tendance à recourir à des sources arabe³⁵⁴. Dans un second temps, cette démarche est appuyée par les nombreuses entreprises de traduction qui animent alors les grands centres culturels comme Tolède et portent également leurs fruits : dans les années 1140, Pierre le Vénérable commande, en marge des traductions de textes scientifiques arabes, la constitution de la *Collectio toletana*, recueil de traductions latines de textes canoniques de l'Islam, dont le Qur'ân. Selon la volonté de Pierre le Vénérable, cette *Collectio* a pour fonction de proposer une autre approche de l'affrontement contre l'Islam que celle originellement promulguée par les croisades et la Reconquista.

³⁵⁴ Sur Pierre Alphonse, cf. James KRITZECK, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton, Princeton University Press, 1964 ; Marie-Thérèse D'ALVERNY, « Pierre le Vénérable et la légende de Mahomet », in *À Cluny. Congrès Scientifique. Fêtes et cérémonies liturgiques en l'honneur des saints abbés Odon et Odillon*, 9-11 juillet 1949, Dijon, Société des Amis de Cluny avec le CNRS, 1950, p. 161-170. Pierre le Vénérable, *Schriften zum Islam*, éd. par Reinhold GLEI, t.1, Altenberge, 1985, p. 6.

Trente-et-un ans après la rédaction des *Dialogi* de Pierre Alphonse, Pierre le Vénérable entame une tournée d'inspection dans les monastères bénédictins d'Espagne, après quoi il se sent « préoccupé par l'ignorance des Occidentaux par rapport à l'Islam³⁵⁵ ». Afin d'apporter une solution à ce problème, il rassemble une équipe de traducteurs – Pierre de Poitiers, Pierre de Tolède, Robert de Ketton, Hermann le Dalmate, un Sarrasin nommé Muḥammad –, qu'il charge de traduire en latin une série de textes arabes traitant de l'Islam et de son Prophète, rassemblés ensuite sous le titre de *Collectio toletana*. Celle-ci se compose d'une brève introduction, à savoir la *Summa totius haeresis ac diabolice secte Sarracenorum*, de la lettre de Pierre le Vénérable à Bernard de Clairvaux, du prologue et du texte des *Fabule Sarracenorum*, (*chronica mendosa et ridicula Sarracenorum*), du *Liber de Generatione Mahumet et nutritura eius*, du *De Doctrina Mahumet*, de la *Lex Sarracenorum* et enfin de l'*Epistola Saraceni et Rescriptum Christiani*. La plupart de ces œuvres ont pour but de servir de compléments d'informations à propos du Qur'ān, en soulignant, d'une part, ce qu'il dit de faux et en offrant, d'autre part, une explication de ce qu'il contient, de façon à en faciliter la réfutation³⁵⁶.

La *Summa* est une liste des griefs envers l'Islam, à laquelle est ajoutée une courte biographie de Muḥammad dont, souligne Pierre le Vénérable, il existe une biographie courte, mais fiable, dans la traduction d'Anastase le Bibliothécaire. Toutefois, ce n'est pas de ce texte que l'abbé de Cluny tire ses informations pour sa *Summa*, mais bien des *Dialogi* de Pierre Alphonse et de la *Risāla*³⁵⁷. Après la *Summa* vient la lettre du même auteur à Bernard de Clairvaux. Pierre le Vénérable y expose les raisons qui l'ont poussé à entreprendre cette traduction. Il s'agit avant tout de procurer à la Chrétienté les outils qui lui manquent pour fournir une réfutation correcte et pertinente de l'Islam. C'est dans cette même lettre que Pierre le Vénérable attire l'attention de Bernard sur le dernier ouvrage traduit, dans lequel il pourra trouver toutes les informations importantes pour prouver l'invalidité de l'Islam, à savoir la *Risālat al-Kindī*.

³⁵⁵ Marie-Thérèse D'ALVERNY, « La connaissance de l'Islam en Occident du IX^e au milieu du XII^e siècle », in *Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'alto medioevo*, XII, 2-8 aprile 1964, Spoleto, 1965, p. 577-602, p. 601.

³⁵⁶ Thomas BURMAN, *Reading the Qur'ān in the Latin Christendom*, op. cit., p. 78.

³⁵⁷ Michelina DI CESARE, *The Pseudo-Historical Image*, op. cit., p. 84-85.

La *Chronica Mendosa* introduite et traduite par Robert de Ketton présente l'histoire de l'Islam de sa création jusqu'à la bataille de Karbalā' (10 octobre 680) en dix chapitres³⁵⁸. Le premier aborde des questions de doctrine et des concepts théologiques, les deux suivants décrivent la personne, les faits et gestes du Prophète et, enfin, les derniers chapitres sont chacun consacrés aux califes Abu Bakr, 'Umar, 'Uṭmān, 'Alī, al-Ḥasan, Mu'āwiya et Yazīd. La *Chronica* repose sur des sources arabo-musulmanes de première main, tant et si bien qu'elle est perçue comme un *unicum* de la littérature latine médiévale, selon Michelina di Cesare, puisque, hormis certains titres diffamants, le contenu est resté pratiquement intact de la source arabe jusqu'à sa traduction latine³⁵⁹. Si les récits qui sont contenus dans la *Chronica* sont majoritairement attestés dans la tradition musulmane, la source arabe directe de ce texte est cependant inconnue. Le doute persiste quant à la possibilité qu'il s'agisse bel et bien d'un texte arabe déjà établi et traduit sans intermédiaire en latin, ou bien d'une compilation des différentes traditions connues à cette époque en langue arabe, compilation effectuée en vue d'une traduction³⁶⁰.

Le *Liber de generatione Mahumet et nutritura eius* est la traduction latine du *Kitāb Nasab rasūl Allāh*, accomplie par Hermann de Carinthie aux alentours de 1142. Le *Liber* contient trois narrations différentes, relatives au genre littéraire du *mawlid*³⁶¹. La première a pour protagoniste Ka'b al-Aḥbar, Juif converti à l'Islam, qui reconnaît Muḥammad comme prophète et en retrace la généalogie, qui remonte jusqu'à Adam. La finalité de l'ouvrage est de montrer une filiation prophétique des débuts de la Création jusqu'à Muḥammad. La seconde fait le récit de la transmission de la lumière (selon la doctrine de la lumière (*nūr*) prophétique), qui est transmise

³⁵⁸ Óscar DE LA CRUZ PALMA et Cándida FERRERO HERNÁNDEZ, « Robert of Ketton. *Chronica mendosa et ridicula Sarracenorum* », in Alex MALLETT et David THOMAS (éds.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, Vol. 3, Brill, Boston-Leiden, 2011, p. 508-519. La bataille de Karbalā' a opposé Yazid b. Mu'awiyya à al-Ḥusayn b. 'Alī, petit-fils de Muḥammad. Durant l'affrontement, al-Ḥusayn perd la vie. E. HONIGMANN, EI IV, 637a, s.v. *Karbalā'*.

³⁵⁹ Michelina DI CESARE, *The Pseudo-Historical Image*, op. cit., p. 92.

³⁶⁰ Thomas BURMAN, *Reading the Qur'ān*, op. cit., 2007, p. 76 ; James KRITZECK, *Peter the Venerable*, op. cit., p. 75-76.

³⁶¹ Mot dérivé de la racine de *walada*, signifiant « porter/donner naissance à un enfant ». Ce genre littéraire aborde spécifiquement la généalogie, la naissance et/ou l'enfance d'un personnage illustre.

sous la forme d'un esprit ou d'un « spermatic germ » de mâle en mâle³⁶², d'Adam jusque Muḥammad³⁶³. La troisième et dernière relate, selon le point de vue de Ḥalīma, la nourrice de Muḥammad, certains faits miraculeux survenus à la naissance de ce dernier. Elle raconte que ces miracles furent suivis d'autres durant l'enfance du Prophète.

Le *De Doctrina Mahumet*, traduit par Hermann le Dalmate la même année que le *Liber de generatione*³⁶⁴, est une traduction du *Masā'il 'Abdillāh ibn Salām*. Cette œuvre présente un débat entre quatre Juifs, menés par Abdia ibn Salām, et Muḥammad. Ils viennent à la rencontre de ce dernier dans le but de l'interroger, à la fois dans une démarche de curiosité mais également pour le mettre à l'épreuve. Les questions qu'ils posent portent sur de très nombreux sujets, parmi lesquels le statut de Muḥammad, la nature de sa révélation, Adam, Noé et autres figures importantes des Livres Saints, le statut de Jérusalem en tant que capitale de l'Islam, ou encore la configuration du paradis et de l'enfer selon l'Islam. Ce dialogue didactique contient aussi quelques énigmes³⁶⁵, et embrasse un large éventail de domaines, d'ordre doctrinal, cosmologique, théologique ou eschatologique. Le débat se clôture par la conversion d'Abdia, qui reconnaît la victoire de Muḥammad et prononce par conséquent la *shahāda*.

La *Lex Sarracenorum*, traduite par Robert de Ketton vers 1143, constitue la première traduction latine du Qur'ān. Elle est précédée d'un prologue où son traducteur expose non seulement la conscience qu'il a de son propre travail, mais également toutes les difficultés qu'il a rencontrées durant l'accomplissement de sa tâche. Il s'agit de la première traduction dans le monde occidental du Livre Saint des Musulmans. Elle est rapidement suivie d'une seconde, effectuée par Marc de Tolède (1209-10), que la critique ultérieure juge de meilleure qualité que la première³⁶⁶. Nonobstant les critiques qu'elle essuya et l'arrivée de cette seconde

³⁶² Louis MASSIGNON, s. v. « Nur Muḥammadi », in *El* III, p. 961.

³⁶³ James KRITZECK, *Peter the Venerable*, op. cit., p. 84-88. Michelina DI CESARE, *The Pseudo-Historical Image*, op. cit., p. 99.

³⁶⁴ Synthèse faite à partir de Michelina DI CESARE, *The Pseudo-Historical Image*, op. cit., p. 116 et de James KRITZECK, op. cit., p. 89-96.

³⁶⁵ James Kritzeck en cite quelques exemples dans son livre : « "What land did the sun see once, but will never again see the end of time ?" Answer: "The bottom of the Red Sea" », James KRITZECK, *Peter the Venerable*, op. cit., p. 93

³⁶⁶ À ce propos, voir le livre d'Ulisce CECINI *Alcoranus Latinus. Eine sprachliche und kulturwissenschaftliche Analyse der Koranübersetzungen von Robert von Ketton und Marcus*

version latine du Qur'ān, la traduction de Robert de Ketton reste la plus répandue durant le Moyen Âge et au-delà³⁶⁷, et invite à quelques remarques. Tout d'abord, le traducteur effectue une traduction *ad sensum* du Qur'ān, privilégiant le sens de la traduction sur sa littéralité, en ayant souvent recours à la paraphrase et en s'inspirant abondamment de la littérature du *tafsīr*³⁶⁸. Ensuite, Robert de Ketton propose une nouvelle division des sourates, faisant ainsi passer la segmentation originale du Qur'ān de 114 sourates à 123 ou 124, en fonction des versions. Robert de Ketton raccourcit en effet les premières sourates un peu trop longues. Cette démarche est cependant loin d'être arbitraire puisqu'elle repose sur une division d'usage dans les manuscrits arabes du Qur'ān, appelée le *ḥizb*.

La dernière traduction est la deuxième en importance après celle du Qur'ān. Elle connaît une grande influence dans l'Occident médiéval, grâce à la publicité qu'en fait Pierre le Vénérable dans ses lettres à Bernard de Clairvaux. Il s'agit de la version latine de la *Risālat al-Kindī*³⁶⁹, effectuée par Pierre de Tolède et Pierre de Poitiers. Ceux-ci offrent une traduction qui conserve toutes les spécificités de la source, tant de forme que de contenu. Cette œuvre est la seule de la *Collectio toletana* à être la traduction d'un texte écrit par un Chrétien arabe. Là où les autres sont des textes canoniques musulmans, celui-ci est un débat polémique entre un Chrétien et un Musulman, où le premier semble largement dominer le second.

von Toledo, Berlin, LIT, 2012, coll. Geschichte und Kultur der Iberischen Welt 10, et les diverses études de Thomas BURMAN portant sur le Qur'ān.

³⁶⁷ La traduction de Ketton a été publiée à deux reprises par Théodore Bibliander en 1543 et 1550. Nous utilisons l'édition d'Anthony John LAPPIN (éd.), *Alchoran Latinus : III. Editiones Theodori Bibliandri (1543 & 1550)*, Rome, Aracne, 2011.

³⁶⁸ Le *tafsīr* du Qur'ān est un commentaire du sens premier des versets coraniques. À ce propos, voir Thomas BURMAN, « Tafsīr and Translation: Traditional Arabic Qur'ān Exegesis and the Latin Qur'ān of Robert of Ketton and Mark of Toledo », in *Speculum* 73, 1998, p. 703-732 ; Ulisse CECINI, *Alcoranus Latinus. Eine sprachliche und kulturwissenschaftliche Analyse der Koranübersetzungen von Robert von Ketton und Marcus von Toledo*, Berlin, LIT Verlag, 2012, coll. Geschichte und Kultur der Iberischen Welt 10 ; José MARTÍNEZ GÁSQUEZ, « Finalidad de la primera traducción latina del Corán », in Miquel BARCELÓ, José MARTÍNEZ GÁSQUEZ et Pedro BÁDENAS DE LA PEÑA (éds.), *Musulmanes y cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII*, Bellaterra, Universidad Autònoma de Barcelona, 2005, p. 71-77 ; José MARTÍNEZ GÁSQUEZ, « Observaciones a la traducción latina del Coran (*qur'ān*) de Robert de Ketone », in Jacqueline HAMESSE (éd.), *Les traducteurs au travail. Leurs manuscrits et leurs méthodes*, Turnhout, Brepols, 2001, p. 115-127.

³⁶⁹ Nous rappelons ici qu'il s'agit d'un échange épistolaire supposé s'être déroulé dans la Baghdād du 9^e siècle, entre un Musulman et un Chrétien.

Malgré un caractère polémique affirmé et une attaque zélée de l'islam, le contenu, comme nous l'avons dit ci-dessus, n'en reste pas moins riche et bien informé. Cet aspect n'a pas échappé à Pierre le Vénérable qui en vante les mérites dans sa lettre à Bernard de Clairvaux³⁷⁰.

En marge de son entreprise de traduction, Pierre le Vénérable produit une œuvre personnelle contre l'islam qui mérite d'être mentionnée : le *Contra sectam sive heresim Sarracenorum*, rédigé entre 1148/9 et 1155/56 à Cluny. Initialement, l'abbé de Cluny voulait confier la rédaction du *Contra sectam* à Bernard de Clairvaux. Cependant ce dernier ne répondit jamais favorablement à cette requête, poussant Pierre le Vénérable à en assumer lui-même l'écriture³⁷¹. L'œuvre se compose d'un prologue et de deux livres sur les quatre ou cinq initialement prévus. La critique actuelle suppose que le projet a été modifié ou abandonné durant sa réalisation. Dans son prologue, l'auteur explique à un lectorat chrétien les raisons qui l'ont poussé à la rédaction d'un tel ouvrage : l'*error machumeticus* se répand et il est nécessaire d'y remédier. Il développe des objections plus rationnelles contre l'islam, en faisant par exemple appel à des passages d'autres textes de la *Collectio*, comme le *De doctrina*³⁷². Il semble qu'il ait été dans les projets de Pierre le Vénérable que son œuvre soit traduite en arabe pour pouvoir également toucher le public musulman³⁷³.

Quelques décennies plus tard, en pleine *Reconquista*³⁷⁴, l'archevêque de Tolède Rodrigo Jiménez de Rada³⁷⁵ commande à Marc de Tolède une traduction du

³⁷⁰ Cf. Section II, c. *Risālat al-Kindī*.

³⁷¹ À ce jour, il ne demeure qu'un seul témoin de ce texte, le Ms. 381 de la Bibliothèque Municipale de Douai, qui contient également le *Liber adversus Judaeorum inveteratam duritiem*, James KRITZECK, *Peter the Venerable, op. cit.*, p. 155. Nous utilisons pour ce paragraphe le texte latin de cette même édition, *Ibid.* p. 220-291.

³⁷² Michelina DI CESARE, *The Pseudo-Historical Image, op. cit.*, p. 141

³⁷³ *Ibid.*, p. 158.

³⁷⁴ Pour plus de détails à ce propos, voir Marie-Thérèse D'ALVERNY, « Marc de Tolède », art. cit.

³⁷⁵ Rodrigo est aussi l'auteur d'une *Historia Arabum* en quarante-neuf chapitres (rédigée entre 1243 et 1245), dont les six premiers dépeignent une vie du Prophète. L'auteur mélange les éléments connus de la polémique contre l'islam, ainsi que des éléments directement issus de la tradition musulmane, comme la *sira* d'Ibn Hishām. Cf. Matthias MASER, « Rodrigo Jiménez de Rada », in Alex MALLETT et David THOMAS (éds.), *Christian-*

Qur'ān (1209-10). Dans le prologue à sa traduction, Marc explique les raisons de cette commande : Rodrigo et l'archidiacre Mauritius désirent mettre à la disposition des théologiens les outils nécessaires à la composition de réfutations de l'Islam qui pourraient, à terme, aboutir à la conversion des Musulmans³⁷⁶. Marc de Tolède intègre également à son prologue une biographie de Muḥammad, dans laquelle il combine des éléments légendaires et pseudo-historiques. Il commence par le récit traditionnel des premières années du Prophète et de sa naissance dans un milieu polythéiste, mais s'en écarte lorsqu'il mentionne que Muḥammad est formé dans les arts libéraux et en langues étrangères³⁷⁷, possède des capacités magiques, voyage fréquemment – notamment en Syrie et en Grèce – et entretient des rapports avec Nicolas, personnage dont on ne retrouve des traces que dans le *Liber Nicholay*, texte anonyme de la deuxième moitié du XIII^e siècle³⁷⁸.

Parmi les autres sources arabes musulmanes importées en latin figure le *Liber Scalae Machometi*, traduit durant du règne d'Alphonse X le Sage (Castille et León, 1252-84), caractérisé par une importation significative d'œuvres littéraires arabes et orientales en castillan, comme la *Ghāyat al-ḥakīm*, les *Tables alphonsines*, *Kalīla wa dimna* et le *Kitāb al-mi'rāj*³⁷⁹. Ce dernier texte a donc été initialement

Muslim Relations. A bibliographical History, Volume 4 (1200-1350), Leiden, Brill, 2012, p. 351, p. 343-355.

³⁷⁶ Michelina DI CESARE, *The Pseudo-Historical Image*, op. cit., p. 198.

³⁷⁷ Marc de Tolède fait aussi une référence à l'étymologie du nom de *Mecha* (*id est adultera*, *Ibid.*, p. 199). Cette information (v. 1077-1079) ainsi que la formation de Muḥammad dans les arts libéraux (v. 19-26 ; *Roman de Mahon*, v. 39-62) sont des *topoi* qui se retrouvent majoritairement dans les *Otia de Machomete* de Gauthier de Compiègne.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 198. Le *Liber Nicholay* (c. 2^e moitié du XIII^e s., Italie ; de son nom complet *Liber Nycholay qui dicitur Machumetus, quomodo Christianam legem subuertit et credulitatem Sarracenorum fecit*) relate une étrange version de la légende de Muḥammad, selon laquelle ce dernier serait d'origine chrétienne, diacre nommé Nicolas, supposé être le successeur du pape Agapitus II. Ce privilège lui est cependant refusé lorsque le pape meurt, et il décide de se venger en créant une nouvelle foi qui contredit la chrétienne. Il couche tout sur papier. Il commence à prêcher à Marrakech, puis va à Baghdād. Il est assassiné par le mari (Marzocco) d'une de ses amantes (Carufa). Ses restes sont disposés dans un tombeau merveilleux à la Mecque, et le lieu de sépulture devient lieu de pèlerinage. Fernando G. MUÑOZ, « Liber Nycholay », in Alex MALLETT et David THOMAS (éds.), *Christian-Muslim Relations. A bibliographical History*, op. cit., p. 651-2 ; Fernando GONZÁLEZ MUÑOZ, « Liber Nicholay. La leyenda de Mahoma y el cardenal Nicolas », in *Al-Qanṭara* 25, 2004, p. 8-19.

³⁷⁹ FRANCISCO MÁRQUEZ VILLANUEVA, *El concepto cultural alfonsi*, Barcelone, éditions Bellaterra, 2004, p. 89-92.

traduit en castillan à la demande d'Alphonse X par un docteur juif du nom d'Abraham, comme en témoigne le prologue de la version latine. Cependant, tant l'original arabe que la version castillane sont perdus à ce jour, même si un résumé de la seconde figure dans le *Sobre la se[c]ta mahometana* du pseudo-Pedro Pascual³⁸⁰. La version castillane donne ensuite lieu à une traduction latine par Bonaventure de Sienne, vers 1264, qui porte le nom de *Liber Scalae Mahumeti* (1264). Ce dernier combine différentes narrations en une : d'une part, l'*isrā*, c'est-à-dire le voyage de Muḥammad de la Mecque à Jérusalem, et le *mi'rāj*, qui raconte le périple de Muḥammad, guidé par l'ange Gabriel, à travers le paradis jusqu'à Dieu, et, d'autre part, d'autres versions de son ascension au paradis, ainsi que de sa visite des enfers, toujours guidé par l'ange Gabriel. Il s'agit d'une narration eschatologique, qui a la particularité d'être énoncée à la première personne, par Muḥammad lui-même. Le *Liber Scalae* propose des récits cosmologiques, un dialogue entre Muḥammad et Dieu, au cours duquel ce dernier lui remet le Qur'ān, ainsi que de longues descriptions du paradis et de l'enfer. Le *Liber Scalae* est un texte difficile d'accès, dont le caractère composite n'a pas contribué à améliorer la compréhension, puisqu'il rassemble différentes traditions autour d'un même sujet, amenant à de nombreuses répétitions, par exemple pour les descriptions du paradis. La narration est également émaillée d'une trentaine de citations coraniques et de nombreuses translittérations de l'arabe, qui renforcent encore l'opacité du récit.

La version latine de ce texte est conservée dans deux manuscrits latins, le BnF Lat. 6064 et le Vat. Lat. 4072, contenant tous deux la *Collectio toletana*. La présence d'un tel texte au sein de la *Collectio* n'est pas étonnante, puisque, comme le traducteur l'explique dans un court prologue, l'ouvrage a été traduit dans le but d'amener aux lecteurs les informations qui leur seront nécessaires pour comprendre que l'Islam est une erreur et démontrer la vérité du Christianisme³⁸¹.

³⁸⁰ Cf. Chapitre VIII, in Pseudo Pedro Pascual, *Sobre la se[c]ta mahometana*, éd. et comm. par Fernando GONZÁLEZ MUÑOZ, Valence, Publicacions de la Universitat de València, 2011, p. 134-156.

³⁸¹ Edeltraud WERNER (éd.), *Liber Scale Machometi. Die lateinische Fassung des Kitāb al mi'rāj*, Düsseldorf, Droste Verlag, 1986, p. 95: [...], *ut Mahometi non minus abusivam quam derisoriam contra Christum tenere attemptata notescant, et ipsius Christi fidei veritas comparata mendaciis plus delectet [...] redditur namque lux ex tenebrarum cognitione accepcior, et contrariorum quorumlibet iuxta sepositorum euidencior est natura* (p. 252). La présence de cette œuvre au sein de la *Collectio toletana* la hisse également au rang d'œuvre canonique, au même titre que le Qur'ān, la *Risāla* et les autres œuvres de ce recueil. Il est

Bonaventure de Sienne ajoute que : *Redditur namque lux ex tenebrarum cognitione acceptior, et contrariorum quorum libet iuxta se positorum euidentior est natura*³⁸². Il met en évidence ce qu'il y a de discutable dans le récit et le côté dérisoire de la doctrine musulmane.

Outre dans le *Liber Scalae*, le récit de l'ascension est repris par Rodrigo Jiménez de Rada dans son *Historia Arabum* et dans la *Vita Mahumeti* du manuscrit de Uncastillo³⁸³. La question de sa diffusion, mais surtout de son influence effective dans la littérature latine et vernaculaire d'Europe, est encore à ce jour l'objet de débats houleux³⁸⁴.

intéressant de noter que certaines rédactions remontent aux VIII^e et IX^e siècles en Orient, et que l'histoire est rattachée à la littérature populaire.

³⁸² *Le Livre de l'échelle de Mahomet*, préf. de Roger ARNALDEZ, trad. de Gisèle BESSON et Michèle BROSSARD-DANDRÉ, Paris, Livre de Poche, 1991, coll. « Lettres gothiques », p. 78-79. Trad. : « Car la lumière est rendue plus perceptible par la connaissance des ténèbres, et la nature de tout ce qui s'oppose à elle est plus évidente ».

³⁸³ *Ibid.*, p. 93. À propos du manuscrit Uncastillo (Ms. Santa María la Mayor de Uncastillo 10, f. 19r-23r), celui-ci véhicule des épisodes légendaires dont nous ne trouvons aucune attestation ailleurs. Il n'aurait donc pas servi et n'est sans doute pas une source pour cet ouvrage-ci. Il demeure néanmoins un indice intéressant pour la circulation de ce type de récit en péninsule ibérique. Il existe une tradition similaire chez Riménez de Rada : « Aunque procedente de una tradición textual distinta, el relato se halla también resumido en la *Historia Arabum* de don Rodrigo Ximénez de Rada, de donde saltó a la *Estoria de Espanna* alfonsí ». f. Victor VALCÁRCCEL, « La "Vita Mahumeti" del código 10 de Uncastillo (s. XIII) : estudio y edición », in Maurilio PÉREZ GONZÁLEZ (éd.), *Actas del III Congreso Hispánico de Latín Medieval (León, 26-29 de septiembre 2001)*, León, Universidad de León, vol. 1, 2002, p. 211-245, p. 243-245. Il s'agit d'un court texte de 119 lignes dans l'édition de Valcárcel. Le but du texte est de montrer que Muḥammad n'est pas chrétien, comme certains semblaient le penser, ni un prophète. Son statut étant faux, la religion qu'il défend n'est, par conséquent, en aucun cas authentique. L'auteur anonyme de la *Vita* reprend les grandes lignes de la biographie (enfance d'orphelin, voyages marchands qui provoquent des rencontres avec Juifs et chrétiens, le début de son prêche, sa fuite vers Médine, sa luxure). Il adjoint à cette biographie classique une large section dédiée à ses miracles, avec des détails inédits sur le *mi'rāj*, à une description du paradis, à un récit de sa mort, et à quelques remarques sur la christologie musulmane. Le texte a été écrit aux alentours de 1221, et faussement attribué à Pierre Alphonse, à cause d'une mention au début du texte qui déclare que c'est un Pedro, converti du judaïsme qui a écrit ce texte.

³⁸⁴ À propos des auteurs qui ont utilisé la matière du *Kitāb al-mi'rāj*, voir Ana ECHEVARRÍA, *The Fortress of Faith: The Attitude Towards Muslims in Fifteenth Century Spain*, Leiden, BRILL, 1999, p. 93. Un autre débat, qu'il est important de citer individuellement du reste, est celui qui fait du *Liber Scalae* une des sources d'inspiration de Dante Alighieri pour composer sa *Divine Comédie*. Cette théorie a déchaîné les passions dès sa présentation par

De l'autre côté des Pyrénées, les apports des traductions arabes arrivent par vagues successives, et par différents médias. Nous en trouvons des traces, par exemple, dans les textes Gerbert d'Aurillac, futur pape Sylvestre II, qui devient ainsi témoin des premiers transferts de la péninsule ibérique vers le nord du continent au niveau des savoirs scientifiques. Quant aux savoirs proprement reliés à l'Islam, certains auteurs, comme Alain de Lille ou Guillaume d'Auvergne, font montre d'une connaissance de ce qui se passe alors en Espagne, et ce avant que l'utilisation des sources précitées tende à se régulariser.

Gauthier de Compiègne écrit entre 1137 et 1155 les *Otia de Machomete*, qui seront par la suite adaptées en français par Alexandre du Pont à Laon en 1258, sous le nom de *Roman de Mahon*³⁸⁵. Avec l'œuvre d'Embricon de Mayence, il représente l'un des deux textes latins versifiés ayant pour thème principal la biographie de Muḥammad. Ce texte exploitant une matière similaire à celle d'Adelphe et Embricon de Mayence, John Tolan suggère que Gauthier de Compiègne aurait pu avoir pris connaissance des biographies proposées par Anastase et Guibert de Nogent³⁸⁶. Cependant, les autres éléments qui ne se retrouvent pas dans ces textes pourraient lui avoir été transmis par voie orale³⁸⁷.

Miguel Asín Palacios en 1919, lorsqu'il prononce son *Escatología musulmana en la « Divina Comedia »* (discours d'ouverture prononcé à la Real Academia Española de Madrid le 26 janvier 1919, à la veille de la célébration du sixième centenaire de la mort de Dante (1921) ; le discours est publié sous le même titre. Cf. *Boletín de la Real Academia Española* 10, 1923, p.505-537 et 11, 1924, p. 5-53). Ce débat outrepassa les finalités de cette synthèse, pour un résumé et d'une bibliographie de la querelle, voir Peter WUNDERLI, *Études sur le livre de l'Eschiele Mahomet. Prolégomènes à une nouvelle édition de la version française d'une traduction alphonsine. Thèse présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Zurich pour l'obt. du grade de docteur*, Winterthur, Editions P. G. Keller, 1965, p. 1-4.

³⁸⁵ Nous reviendrons plus en détails sur les textes en langues vernaculaires traitant de Muḥammad dans la suite de ce chapitre. Pour l'édition latine du texte de Gauthier de Compiègne, nous utilisons l'éditions d'Yvan LEPAGE et Robert B. C. HUYGENS (éds.), *Le « Roman de Mahomet » d'Alexandre du Pont (1258), avec le texte des « Otia de Machomete » de Gauthier de Compiègne*, Paris, Klincksieck, 1977.

³⁸⁶ John TOLAN, « European accounts of Muḥammad's life », in Jonathan BROCKOPP (éd.), *Cambridge Companion to Muḥammad*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 226-50, p. 228.

³⁸⁷ Fernando Gonzáles MUÑOZ, « La leyenda de Mahoma en los *Otia de Machomete* de Walter de Compiègne », in José Manuel DÍAZ DE BUSTAMANTE et Manuel Cecilio DÍAZ Y DÍAZ (éds.), *Poesía latina medieval (siglos V-XV): actas del IV Congreso del "Internacionales*

L'auteur prétend avoir lui-même reçu d'un Musulman converti les informations qu'il rapporte dans son texte³⁸⁸. Néanmoins, Gauthier de Compiègne exploite cette matière de façon amplifiée et plutôt inédite. Du point de vue de la forme, une grande place est accordée aux dialogues et aux discours directs, aux mises en scène et aux descriptions de gestes, qui fonctionnent presque comme des « didascalies »³⁸⁹, à la différence d'Adelphe et d'Embricon. Du point de vue du fond, nous y retrouvons des composantes narratives semblables, comme l'épilepsie et les faux miracles. Cependant, certaines d'entre elles sont exploitées de façon inattendue. Par exemple, nous retrouvons la présence d'un moine, mais celui-ci ne tient pas le rôle de précepteur, mais d'ermite. Au début du récit, il révèle au jeune Muḥammad son inquiétante destinée, qui est de renverser le Christianisme en faveur d'une nouvelle religion. Cette prédiction trouble Muḥammad, qui rejette d'abord cette idée. Malgré ses réticences, la prédiction se réalise et il finit par accepter son destin. De plus, l'exploitation du personnage de Muḥammad – il s'agit bien ici d'un personnage plus que d'une personne – ainsi que du contexte dans lequel il évolue n'ont plus aucun lien avec le personnage et le contexte historiques dont ils s'inspirent. En effet, ces deux aspects ont subi une occidentalisation en profondeur. Muḥammad a reçu une éducation typiquement occidentale, puisqu'il est versé dans les arts libéraux et il évolue dans une société dont le mode de fonctionnement et les valeurs sont proprement occidentaux³⁹⁰. De plus, il est littéralement mis en scène et ce comme un personnage profondément théâtral qui parvient à se hisser à la tête de son peuple et à ancrer fermement sa religion grâce à ses gestes et à ses paroles. Pour y parvenir, il a également recours à des faux miracles : celui du bovidé porteur du Qur'ān et celui des vasques de miel et de lait cachées. Gauthier de Compiègne aborde également sa reddition face aux Perses :

Mittellateinerkomitee”, *Santiago de Compostela, 12-15 de septiembre de 2002*, Florence, Sismel, 2005, p. 1077-1089, p. 1082, 1085.

³⁸⁸ *Otia de Machomete*, éd. LEPAGE-HUYGENS, v. 1-18 ; *Roman de Mahon*, éd. LEPAGE, v. 1-24.

³⁸⁹ Fernando Gonzáles MUÑOZ, « La leyenda de Mahoma en los *Otia de Machomete* », art. cit., p. 1087. Pour quelques exemples voir les *Otia de Machomete* : v. 145-6, v. 261-3 et v. 657-660.

³⁹⁰ Cf. *Roman de Mahon* et les *Otia de Machomete*, v. 39-62 ; un développement similaire se rencontre dans le *Prologue* de la *Vengeance Nostre Seigneur*, au cours duquel Muḥammad est décrit selon les canons physiques et éducatifs de l'Occident, et où il évolue à Rome, dans une société typique féodale. Cf. Ci-dessous, sous-section Muḥammad dans la littérature française.

Muḥammad, par prudence, adopte une posture pacifique³⁹¹. Enfin, l'épisode de sa mort se démarque également du reste de la production habituelle puisque, le moment venu, il est tout simplement rappelé par Dieu ; il n'est nullement question d'un cadavre dévoré par des chiens ou des porcs ou d'une mort liée à une maladie, un meurtre ou un empoisonnement. Sa dépouille est soigneusement embaumée et placée dans un cercueil flottant³⁹². Tout comme dans le poème d'Embricon, sa dernière demeure devient un lieu de pèlerinage pour ses fidèles.

Dans la même veine, nous trouvons le *Libellus de partibus transmarinis de Machometi Fallaciis*. Nous ne savons que très peu de choses de ce texte, de datation et d'origine incertaines. Le *Libellus* est mentionné une seule et unique fois par Vincent de Beauvais dans son *Speculum historiale* (XXIII, c. 40). Selon les dires de ce dernier, ce livret contient les feintises et traîtrises de Muḥammad et proviendrait des terres d'outre-mer. Vincent de Beauvais y puise le récit de trois faux miracles, supposément exécutés par Muḥammad, inspiré par les révélations de Moïse sur le mont Sinaï. Le premier relate le faux miracle de la colombe dressée à venir picorer des grains posés préalablement dans l'oreille de Muḥammad, afin de simuler une révélation de l'Esprit Saint. Il s'agit de la première attestation connue, à notre connaissance³⁹³, de cette historiette, avant qu'elle ne se répande grâce à la version qu'en donne Jacques de Voragine dans sa *Legenda aurea*. Les deux autres faux miracles sont ceux du taureau porteur du Qur'ān et les vasques de miel et de lait, lesquels ont déjà été attestés dans l'*Apocalypse de Baḥīrā* (uniquement le taureau), la *Vita d'Adelphe* et dans les *Otia de Machomete* de Gauthier de Compiègne. La version rapportée par Vincent de Beauvais présente de nombreuses similitudes avec ce dernier texte. Par exemple, l'épisode des vasques

³⁹¹ Cet épisode n'apparaît pas dans les biographies disponibles en Occident à l'époque. Au contraire, les auteurs de ces textes mettent régulièrement en avant un anachronisme qui fait de Muḥammad le vainqueur des Perses. Pour expliquer cette irrégularité, F. Gonzáles Muñoz y voit une réélaboration du récit de la bataille de Uḥud. Cf. Fernando Gonzáles MUÑOZ, « La leyenda de Mahoma en los *Otia de Machomete* », art. cit., p. 1084-1086.

³⁹² *Otia de Machomete*, éd. LEPAGE-HUYGENS, v. 1055-1076. Gauthier de Compiègne souligne tout de même que l'âme de Muḥammad est condamnée à l'enfer pour ses péchés (v. 1057-58) : *mortuus est Machomes et premia digna recepit / inferni penas, ut tenet alma fide*. Cf. également éd. LEPAGE-HUYGENS, p. 225, n. 1876ss.

³⁹³ Déjà Alessandro d'Ancona défendait cette position. Rien n'est venu démentir son assertion. Cf. Alessandro D'ANCONA, « La Leggenda di Maometto in Occidente », in *Giornale storico della letteratura italiana* 13, 1889, p. 199-281.

joue, à nouveau, sur les mêmes symboles que le récit de Gauthier de Compiègne. Il est plus que probable que ce livre n'existe pas sous la forme que lui attribue Vincent de Beauvais. Nous défendons l'hypothèse qu'un fragment de ce texte (les faux miracles du taureau et des vasques) est effectivement originaire d'Orient, mais que la forme présentée par Vincent de Beauvais est une collection effectuée en Occident³⁹⁴.

Quelques années plus tard, Richard de Cluny (m. 1174), moine à Cluny et poète, écrit son *Chronicon* (c. 1150), dédié à son abbé Pierre le Vénérable. Dans la section dédiée à Héraclius, il insère une biographie du Prophète, ainsi que quelques lignes consacrées aux exploits de ses successeurs directs³⁹⁵. Dans les grandes lignes, il reprend la biographie d'Anastase, qu'il cite nommément (*ut Anastasius Rome Sedis bibliothecarius scribit*³⁹⁶). Cependant, Richard apporte quelques modifications au texte de sa source. Tout d'abord, il ajoute certains éléments, comme la présence du moine nestorien Serge, précepteur de Muḥammad. Ensuite, il insiste plus lourdement que ses prédécesseurs sur l'influence qu'ont tenue les Juifs dans la création des nouvelles lois. À la fin de sa notice, il renvoie à un poème très populaire en France qui traite du même personnage : *Scripsissem etenim de eo plura nisi errores libri eius iam publice in Francia a quodam metrice scripti legerentur*³⁹⁷, faisant là probablement référence aux *Otia de Machomete* de Gauthier de Compiègne, écrites entre 1137 et 1165.

Alain de Lille (1128-1202) est l'auteur du *Quadripartita editio magistri Alani contra hereticos, Valdenses, Iudeos et paganos*, connu également sous le nom de *De fide Catholica* (1180-87). L'œuvre, dédiée à Guilhem VIII, comte de Montpelier (1152-1202)³⁹⁸, est à replacer dans le contexte de la prédication des Cisterciens contre les hérétiques du Sud de la France³⁹⁹. Elle est divisée en quatre livres, chacun

³⁹⁴ À propos des origines contestées du livret, voir le chapitre *Libellus de partibus transmarinis de Machometi Fallaciis*.

³⁹⁵ Michelina DI CESARE, *The Pseudo-Historical Image*, op. cit., p. 165.

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 166.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 167.

³⁹⁸ Marie-Thérèse D'ALVERNY, « Alain de Lille et l'Islam. Le "Contra Paganos", suivi de l'édition du texte d'Alain de Lille », in *Islam et chrétiens du Midi (XIe-XIVe siècles)*, Toulouse, Privat, 1983, Cahiers de Fanjeaux 18, p. 325-50, p. 335.

³⁹⁹ Mechthild DREYER, « Alain de Lille », in Alex MALLETT et David THOMAS (éds.), *Christian-Muslim Relations. A bibliographical History*, op. cit., p. 71.

portant une attaque contre les Cathares, Vaudois, Juifs et païens⁴⁰⁰. C'est dans le quatrième et dernier livre qu'Alain de Lille évoque Muḥammad, en le présentant comme un homme à la vie et aux doctrines perverses, inspiré par un esprit diabolique. L'auteur décrit brièvement la *monstruosa vita* de Muḥammad⁴⁰¹, dont la concupiscence a inspiré sa nouvelle doctrine. L'attrait prononcé pour les plaisirs de la chair qui contamine chaque aspect de la loi sarrasine explique, selon l'auteur, comment et pourquoi cette loi a essentiellement attiré des badauds et des hommes vulgaires. Le texte comporte une mention de la mort de Muḥammad, dont le cadavre est dévoré par des chiens. Alain de Lille s'intéresse également à quelques questions doctrinaires et théologiques, comme la croyance des Sarrasins en l'unicité divine et le rejet conséquent de la Trinité, mais aussi les accusations portées par ces derniers à l'encontre des Chrétiens quant à la fabrication d'images dévotionnelles présentes dans les églises et au culte de différents saints, ou encore la dévotion dont font preuve les Sarrasins à l'égard de Marie et Jésus. De même, l'auteur passe en revue certaines lois et pratiques de l'Islam, comme la polygamie, les ablutions, la matérialité exagérée de l'au-delà, en les comparant systématiquement avec ce qui est dit au même sujet dans la Bible. À ce propos, il soulève une similitude frappante entre le paradis promis par le Qur'ān et l'Eden, où coulent dans les deux cas le miel et le lait⁴⁰². Alain de Lille semble donc percevoir l'Islam comme « a pagan interpretation of the world which regards Christianity positively. Islam appears to him as a mixture of Christian and Jewish beliefs with some unique features »⁴⁰³. Il est possible de déceler dans le *De fide* plusieurs traces du Qur'ān. Cependant, l'auteur ne semble avoir lu aucun des ouvrages récents

⁴⁰⁰ La première section s'attaque vraisemblablement aux enseignements des Cathares, le second aux croyances des Waldensian, le troisième les points théologiques débattus entre Juifs et Chrétiens et dans le quatrième et dernier, l'Islam. *Ibid.* p. 71.

⁴⁰¹ Voir le texte latin de Marie-Thérèse D'ALVERNY, « Alain de Lille et l'Islam », art. cit., p. 331.

⁴⁰² Au cours du chapitre V. *Opinio paganorum qui dicunt homines in eterna beatitudine cibo et potu materiali reficiendos esse ; Aiunt enim Deum Iudeis, si bene agerent, promississe terram manantem lacte et melle ; sed hoc intelligi non potest de materiali terra promissionis, quia illa non manat lacte et melle ; hoc ergo referunt ad paradysum, in qua beati reficientur lacte et melle.* In Marie-Thérèse D'ALVERNY, « Alain de Lille et l'Islam », art. cit., p. 337-8. Notons que ce parallèle ne se rencontre pas fréquemment dans les autres textes, comme l'a remarqué François Berriot. Cf. *Id.*, *Spiritualités, hétérodoxies et imaginaires. Études sur le Moyen Âge et la Renaissance*, Saint-Étienne, Publications de l'Universités de Saint-Étienne, 1994, p. 134.

⁴⁰³ Mechtchild DREYER, « Alain de Lille », art. cit., p. 71-2.

abordant la question, comme la *Collectio toletana* ou les *Dialogi* de Pierre Alphonse. Marie-Thérèse d'Alverny et, à sa suite, John Tolan avancent comme source potentielle de renseignements des étudiants originaires, entre autres, d'Espagne qui fréquentaient Montpellier au moment où Alain de Lille y résidait⁴⁰⁴.

Guillaume d'Auvergne (m. 1249), évêque de Paris entre 1228 et 1249, fréquente l'entourage royal, au sein duquel il occupe la fonction de conseiller et confesseur de Louis IX, mais également le milieu universitaire, où il se familiarise avec les nouveaux savoirs d'Orient, grâce à quoi il devient un des premiers à utiliser de façon régulière des sources grecques, arabes ou hébraïques⁴⁰⁵. Il en fait d'ailleurs usage dans son *Tractatus de fide et legibus contra gentiles*, rédigé au début du XIII^e siècle, pour lequel il exploite de multiples sources, dont la *Collectio toletana*, avec une référence précise à la *Risālat al-Kindī*⁴⁰⁶. Il s'agit de la première mention de ce texte dans la sphère de Louis IX avant Vincent de Beauvais, dont Guillaume d'Auvergne semble avoir été un des maîtres à un moment donné⁴⁰⁷. Lorsqu'il aborde Muḥammad et les Sarrasins aux chapitres 18 et 19 de son *Tractatus de fide*, Guillaume d'Auvergne adopte une approche désormais commune. Au chapitre 18, il formule quelques observations sur l'histoire de Muḥammad. Celui-ci est un descendant d'Ismaël et ne doit pas être confondu avec un autre Muḥammad, quant à lui philosophe, dont le livre sur l'astrologie a été traduit de l'arabe au latin par Platon de Tivoli⁴⁰⁸. Les débuts de sa secte sont à situer durant le règne d'Héraclius. Muḥammad a été inspiré par le moine Sergius, prétendument l'ange Gabriel. Guillaume d'Auvergne parle ensuite des succès de Muḥammad qui a réussi à convertir les gens en prêchant un dieu unique et en combattant l'idolâtrie. Le succès que rencontre le Prophète de l'Islam, nous dit l'auteur, fait qu'il est nécessaire de réfuter les aspects ridicules de cette loi. Le

⁴⁰⁴ Marie-Thérèse D'ALVERNY, « Alain de Lille et l'Islam », art. cit., p. 315-317 ; John TOLAN, *Les Sarrasins*, op. cit. p. 130.

⁴⁰⁵ Lesley SMITH, « William of Auvergne and the law of the Jews and the Muslims », in Thomas J. HEFFERNAN et Thomas E. BURMAN (éds.), *Scripture and Pluralism. Reading the Bible in the Religious Plural Worlds of the Middle Ages and Renaissance*, Leiden-Boston, Brill, 2005, p. 123-142, p. 124.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 124-5 ; Michelina DI CESARE, *The Pseudo-Historical Image*, op. cit., p. 253.

⁴⁰⁷ Monique PAULMIER-FOUCART, « Les protecteurs séculiers de Vincent de Beauvais », in *Lector et compiler*, op. cit., p. 215-231.

⁴⁰⁸ Sean MURPHY, « William of Auvergne », in Alex MALLETT et David THOMAS (éds.), *Christian-Muslim Relations. A bibliographical History*, op. cit., p. 288-294, p. 291.

chapitre 19 du *Tractatus*, quant à lui, est une condamnation du paradis prêché par Muḥammad, immoral et charnel aux yeux de Guillaume d'Auvergne. Afin de dresser une liste des griefs, il se réfère au « *libellus disputationum cuiusdam Christiani et cuiusdam Saraceni* ». Il s'interroge aussi sur les conséquences physiques de toutes ces fêtes et de cette luxure.

d. Ordres mendiants, missions et croisades

Aux abords du XIII^e siècle, l'Occident assiste à la formation des ordres mendiants, intimement liés au concept de mission, de prédication auprès des égarés. Ces affinités vont naturellement mener ces ordres à s'intéresser aux croisades, ainsi qu'à monter des expéditions et missions à l'étranger (par exemple, Guillaume de Rubrouck). De ce fait, les frères mendiants sont rapidement impliqués dans la prédication des croisades, qui manquait alors d'organisation et contribuent à la transformer en l'un des meilleurs moyens de communication de masse de l'époque⁴⁰⁹.

Du côté des Franciscains, les frères vivent en suivant l'exemple des apôtres, quitte à devoir endurer le martyre, ce qui leur fera perdre de vue l'objectif initial de leur mission, d'après le jugement de John Tolan⁴¹⁰. En conséquence, leur production textuelle est avant tout axée sur un portrait hagiographique des saints martyrs, où l'Islam est abordé superficiellement, constituant une toile de fond dont la seule finalité est d'exacerber la vertu et le martyre des franciscains concernés. Par la suite, quelques démarches notables symbolisant un « changement de stratégie important »⁴¹¹ voient le jour, en jouant sur deux plans différents : d'une part, une approche de terrain relatée dans les récits de voyage de certains frères qui se sont rendus en Extrême-Orient, comme Jean de Plan Carpin (voyage entre 1246-7) et Guillaume de Rubrouck (voyage entre 1248-1255)⁴¹², et d'autre part une

⁴⁰⁹ Christoph T. MAIER, *Crusade Propaganda and Ideology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 7-8.

⁴¹⁰ John TOLAN, *Les Sarrasins*, *op. cit.*, p. 287-8.

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 297.

⁴¹² Guillaume de Rubrouck est moine franciscain. Son ordre ne sera que très peu abordé dans cette synthèse, car il s'est principalement illustré dans les relations avec l'Asie. Dans le cas de Guillaume de Rubrouck, celui-ci entreprend un voyage chez un des petits fils du Khan, Berca, converti à l'Islam. Il est le contemporain de Louis IX, a probablement participé à la 7^e croisade avec lui, in Alex MALLETT et David THOMAS (éds.), *Christian-Muslim Relations*.

approche plus philosophique et théorique, représentée par des érudits comme Roger Bacon⁴¹³. Dans les deux cas, l'attention se recentre sur la figure de l'Autre⁴¹⁴.

L'ordre dominicain voit d'un autre œil sa mission, davantage axée sur la conversion des infidèles par la parole. Pour donner du poids à cette parole, dont le but premier est de convaincre, le prêche est indissociable de la formation des prédicateurs et de l'étude : pour toucher le lecteur ou l'auditeur, il faut comprendre et connaître le cœur même de cette hérésie que les dominicains combattent. Au XIII^e siècle, l'hérésie s'incarne de plus en plus dans le Judaïsme et dans l'Islam – ces deux derniers groupes sont d'ailleurs régulièrement approchés conjointement dans les traités dominicains (Ramon Martí), ou en dehors (*Dialogi contra Iudaeos*). Dans cette optique, beaucoup de frères dominicains se penchent sur l'Islam et à la figure du Prophète dans leurs écrits. Mues par d'autres idéaux que leurs confrères franciscains, les autorités de l'ordre dominicain encouragent l'apprentissage de l'arabe et la lecture des textes sacrés, ce qui entraîne la mobilisation de moyens importants, répartis en plusieurs plans d'action. En Aragon, Raymond de Peñafort⁴¹⁵, avec le soutien de Jacques I^{er} dont il est le conseiller spirituel, travaille

A bibliographical History, op. cit., p. 375-6 ; *Itinerarium fratris Willelmi de Rubruquis de ordine fratrum minorum, Galli, anno grat. 1253 ad partes orientales*, lettre écrite à Louis IX ; Guillaume de Rubrouck, Voyage dans l'empire mongol (1253-1255), trad. et com. de Claude et René KAPPLER, Paris, Payot, 1985.

⁴¹³ Roger Bacon, qui n'est pas abordé dans la synthèse, touche un mot de la biographie de Muḥammad dans son *Opus maius*. L'Islam est, selon lui, « une forme embrouillée et imparfaite [du Christianisme] » in John TOLAN, *Les Sarrasins*, op. cit., p. 303.

⁴¹⁴ Pour une approche synthétique du sujet, cf. Amanda POWER, « Rober Bacon », in Alex MALLETT et David THOMAS (éds.), *Christian-Muslim Relations. A bibliographical History*, op. cit., p. 457-470. Pour plus de détails à propos de la pensée de Roger Bacon, il existe une vaste bibliographie, parmi laquelle nous renvoyons à : Amanda POWER, « A mirror for every age. The reputation of Roger Bacon », in *English Historical Review* 121, 2006, p. 657-92 ; John D. NORTH, « Roger Bacon and the Sarracens », in Graziella F. VESCOVINI (éd.), *Filosofia e scienza classica, arabo-latina medievale e l'età moderna. Ciclo di seminari internazionali (26-27 gennaio 1996)*, Louvain-la-Neuve, FIDEM, 1999, p. 129-160 ; Jeremiah HACKETT (éd.), *Roger Bacon and the Sciences. Commemorative essays*, Leiden, Brill, 1997, coll. Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 57 ; Paul L. SIDELKO, « The condemnation of Roger Bacon », in *Journal of Medieval History* 22, 1996, p. 69-81.

⁴¹⁵ Raymond de Peñafort, dominicain en 1222, rencontre saint Dominique durant ses études à Bologne ; il devient général des Dominicains de 1238 à 1240, ainsi que conseiller spirituel de Jacques I^{er} d'Aragon. Grâce à son influence sur le roi et son dévouement envers sa mission, il fonde plusieurs écoles de langues.

à la création des écoles de langues orientales⁴¹⁶, et c'est à son instigation qu'assister aux sermons dominicains devient obligatoire pour les Juifs et les Musulmans. Cet esprit missionnaire se traduit également par la création de manuels et d'ouvrages de référence, pour les prédicateurs comme pour les frères moyens, comme dans le cas de Ramon Martí, Vincent de Beauvais ou Thomas d'Aquin. Sous l'action de Humbert de Romans (*Epistolae*, en 1255), les frères sont encouragés à s'adonner à une étude plus systématique des langues et textes afin de convertir les païens et infidèles. Des frères sont dépêchés en Orient et y créent par la suite des *studia* consacrés à ces études⁴¹⁷. L'ordre dominicain met en place une véritable politique orientale qui ne passe pas inaperçue, puisque de nombreux auteurs musulmans d'Espagne réagissent et composent, en réponse aux efforts des dominicains, des traités antichrétiens⁴¹⁸. De nombreuses personnalités importantes ont œuvré à cette politique et à cet effort missionnaire, liés à la réalité orientale des XIII^e et XIV^e siècles : Ramon Martí (1215-1285), disciple de Raymond de Peñafort (1175/80-1275), Vincent de Beauvais (1184/94-1264), Jacques de Voragine (1228-1298), Guillaume de Tripoli (1^{er} tiers du 13^{ème} – m. après 1273), Thomas d'Aquin (1225-1274) et Riccoldo di Montecroce (1242-1320).

En marge des œuvres rattachables aux ordres franciscain et dominicain, nous trouvons les contributions d'auteurs tels que Jacques de Vitry (1160/70-1240) et Olivier de Paderborn (c. 1170-1227).

Ramon Martí (1215-1285) est sans doute, pour reprendre les termes de John Tolan, « le plus prolifique des disciples missionnaires de Raymond de

⁴¹⁶ Marian Michèle MULCHAHEY, *"First the Bow is Bent in Study". Dominican Education before 1350*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1998, p. 346. A. BERTHIER, « Un maître orientaliste du XIII^e siècle : Raymond Martin O.P. », in *Archivum Fratrum Praedicatorum* 6, 1936, 267-311 ; José M. COLL « Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV », in *Analecta S. Tarrasconensia* 7, 1944, 115-38.

⁴¹⁷ *Epistolae*, 1259, in *Opera*, II, p. 98 : *Iniungimus priori provinciali Hyspanie, quod ipse ordinet aliquod studium ad addiscendam linguam arabicam, in conventu Barchinonensi vel alibi et ibidem collocet fratres aliquos de quibus speretum, quod ex huiusmodi studio possint proficere ad animarum salutem. Quicumque autem et de quacumque provincia, voluerit addiscere linguam arabicam, scribat hoc magistro* ».

⁴¹⁸ Un des cas les plus notables est celui de Muḥammad al-Qays. Cf. Pieter S. VAN KONINGSVELD et Gerard A. WIEGERS, « The Polemical Works of Muḥammad al-Qaysi (fl. 1309), and Their Circulation in Arabic and Aljamiado Among the Mudejars in the Fourteenth Century », in *Al-Qanṭara* 15, 1994, p. 163-199.

Penyafort »⁴¹⁹. Il suit un apprentissage rigoureux de l'arabe et de l'hébreu à l'école de Tolède, fraîchement fondée par le chapitre provincial de la même ville, et s'adonne à la lecture des Livres sacrés (Talmud et Qur'ān) et de certains philosophes arabes comme al-Ghazālī et Ibn Sīnā⁴²⁰. Il écrit de nombreux ouvrages polémiques avant tout orientés contre les Juifs, puis contre les Musulmans, dans la même lignée que Pierre Alphonse. Son œuvre la plus célèbre est sans doute le *Pugio fidei*, véritable *vadémécum* de la dispute entre chrétiens et Juifs. L'ouvrage est surtout axé sur la lutte contre le Judaïsme et, fort de sa formation, Martí utilise de nombreux passages en hébreu, accompagnés d'une traduction latine. Concernant l'Islam, Martí rédige le *De seta Machometi* (c. 1257), composé d'une série d'arguments pour montrer à quel point l'Islam est dans l'erreur, et ce à la lumière de la biographie de Muḥammad. Nous retrouvons le même processus que dans les textes précédents et à venir : Muḥammad est la personnification et l'explication des déviations de l'Islam. Cette méthode, souligne John Tolan, permet de dissocier les philosophes arabes ultérieurs de l'erreur mahométane⁴²¹. Pour réaliser cet ouvrage, Martí utilise le Qur'ān, les recueils d'aḥādīth et la *Risāla al-Kindī*⁴²². Malgré les connaissances et l'usage de sources musulmanes et arabes canoniques dont fait montre Ramon Martí, le *De seta* ne va pas autant en profondeur dans son analyse de l'Islam que le *Pugio* avec le Judaïsme. Pour attaquer et discréditer Muḥammad, Ramon Martí l'aborde par l'intermédiaire des quatre signes de la prophétie selon saint Matthieu, quatre conditions que doit remplir tout vrai prophète : « dire vrai, être vertueux, accomplir des miracles et venir avec des vraies lois »⁴²³. Le dominicain refuse chaque condition à Muḥammad, en utilisant sa biographie contre lui. Dans la première section de sa réfutation, portant sur le « dire vrai », Martí concède tout de même quelques paroles vraies à Muḥammad, et celles-ci concernent principalement certains aspects de la christologie musulmane et des similitudes entre Islam et Christianisme, toujours en se basant sur des extraits

⁴¹⁹ John TOLAN, *Les Sarrasins*, op. cit., p. 312

⁴²⁰ *Ibidem*.

⁴²¹ *Ibid.*, p. 315.

⁴²² *De seta machometi o de origine, progressu, et fine Machometi et quadruplici reprobatione prophetiae eius*, éd. et trad. par Joseph HERNANDO I DELGADO, in *Acta historica et archaeologica medievalea* 4, 1983, p. 9-51, p. 41.

⁴²³ John TOLAN, *Les Sarrasins*, op. cit., p. 315.

coraniques et les recueils d'*aḥādīṭ*⁴²⁴. L'usage des sources musulmanes ne prévient en rien le détournement polémique que subissent les informations qui en sont issues.

Humbert de Romans (c. 1200-1277), maître général de l'ordre entre 1254-1263, a étudié à Paris et rejoint les Dominicains en 1224. Le rôle qu'il a joué au sein de l'ordre est considérable puisque, d'un côté, il a défendu les Dominicains contre les attaques des maîtres séculiers de l'université de Paris et du clergé diocésain et, de l'autre, il a fixé la politique éducative de l'ordre, ainsi que les règles de la prédication. Il écrit vers 1266-68 le *Liber sive tractatus de praedicatione sanctae crucis contra Saracenos infideles et paganos*. Cet ouvrage se veut un manuel d'aide au prêche et un recueil compendieux d'idées et d'informations pour la prédication auprès des Sarrasins, dans la vague des défaites de Louis IX qui ont contribué à rendre la prise de la croix impopulaire. Le texte est composé de quarante-six chapitres avec les références bibliques et *exempla* nécessaires en fonction du sujet abordé, avec, à la fin de chaque chapitre une invitation à prendre la croix⁴²⁵. Humbert n'aborde la figure de Muḥammad que très superficiellement et sporadiquement⁴²⁶. Selon les allégations du maître général de l'ordre des Dominicains, Muḥammad agit principalement à la demande du diable, la loi musulmane est dégénérée et sert à légitimer le concubinage et la polygamie⁴²⁷, et enfin, les musulmans ne s'étant jamais convertis, la guerre sainte est inévitable. Ensuite, vers 1273, il rédige l'*Opusculum tripartitum*, avec la volonté de relancer la croisade.

Entre 1250 et 1264, Vincent de Beauvais rédige son *Speculum maius*. C'est dans le *Speculum historiale*, consacré à l'histoire de l'humanité, que le compilateur dominicain aborde par deux fois l'Islam et son Prophète. La première section qui s'y attaque couvre vingt-neuf chapitres du Livre XXIV (XXIII de la version de Douai,

⁴²⁴ Josep HERNANDO I DELGADO, « Le 'De Seta Machometi' du Cod. 46 d'Osma, oeuvre de Raymond Martin », in *Islam et chrétiens du midi (XII^e-XIV^e s.)*, *op. cit.*, p. 351-372.

⁴²⁵ Thomas E. BURMAN, « Humbert de Romans », in Alex MALLETT et David THOMAS (éds.), *Christian-Muslim Relations. A bibliographical History*, *op. cit.*, p. 509-514, p. 511.

⁴²⁶ Penny COLE, « Humbert of Romans and Crusade », in Marcus BULL et Norman HOUSLEY (éds.), *The Experience of Crusading*, vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 157-174, p. 166.

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 168.

c. 39-67) et propose une large parenthèse sur Muḥammad et l'islam à la suite du chapitre consacré à Héraclius. Le compilateur utilise trois sources pour cette première section : la *Chronique* d'Hugues de Fleury (c. 39), le *Libellus de partibus transmarinis de Machometi Fallaciis* (c. 40) et la traduction latine de la *Risālat al-Kindī* (c. 41-67). La seconde parenthèse se situe au livre XXVI/ XXV, 140-5, et est reliée, cette fois, à la polémique contre les Juifs tirée des *Dialogi contra Iudaeos* de Pierre Alphonse. Les sections reprises de la *Risāla* et des *Dialogi* se caractérisent par la reprise de toute une série de formules dialogiques. Le premier groupe de chapitres est plus développé que le second et suit, à partir du chapitre 41, la structure donnée par l'épître d'al-Kindī : trois sections peuvent en être dégagées : une vie du Prophète, une histoire du Qur'ān et un exposé des coutumes et croyances de l'islam.

Le compilateur commence donc sa première section dédiée à Muḥammad par une mise en contexte intégralement empruntée à la *Chronique* d'Hugues de Fleury. Ce chapitre situe le Prophète de l'islam contemporanément au règne d'Héraclius et le présente comme un habile mystificateur qui parvient, grâce à ses belles paroles et ses sortilèges, à épouser une riche veuve et à convaincre les Juifs qu'il était le messie qu'ils attendaient. Le chapitre suivant fait la part belle à la tradition légendaire relative à Muḥammad en narrant trois faux miracles que celui-ci aurait accomplis afin de faire croire au peuple amassé devant lui que Dieu lui était favorable. À partir du chapitre 41, Vincent de Beauvais transmet une biographie de Muḥammad assez détaillée : orphelin de père et de mère, le jeune Muḥammad est éduqué dans l'idolâtrie. Assez jeune, il devient marchand et entre, par la suite, au service d'une riche veuve du nom de *Cadigia* (Ḥadīja). Faisant ses preuves auprès d'elle, il parvient à l'épouser. Grâce à cette alliance, il acquiert richesse et autorité auprès des siens. Cependant, cette ascension sociale ne lui suffit pas et il cherche à gagner davantage d'ascendant sur son peuple. Ne pouvant devenir roi, il passe par les voies de la prophétie, en commençant par s'attirer les faveurs de personnages quelque peu rustres, incapables de faire la différence entre un véritable messenger de Dieu et un imposteur. Le faux prophète s'impose ensuite par la violence, aspect que Vincent de Beauvais illustre en rapportant trois épisodes de bataille auxquelles le Prophète a pris part. Le compilateur extrait ensuite de la *Risāla* un argumentaire sur les prétendus miracles de Muḥammad qui lui ont été attribués ultérieurement par ses fidèles. Il conclut cette biographie en rapportant la mort du Prophète, qui succombe d'une pleurésie à l'âge de 63 ans. Dans le groupe de chapitres relatifs au

Qur'ān, Vincent de Beauvais retrace l'histoire du livre sacré, de sa rédaction épisodique à sa compilation sous le calife 'Uṭmān. Le compilateur transpose même, dans sa version latine, une des querelles linguistiques autour du vocabulaire coranique⁴²⁸. Dans la troisième et dernière section, il passe en revue certaines croyances, comme le nom de Muḥammad écrit sur le trône de Dieu, et des coutumes de l'Islam, comme les ablutions, la circoncision, la répudiation d'une épouse, le jeûne du mois de Ramadan, le pèlerinage à la Mecque et la guerre sainte. Cette section se clôt sur une description inédite du paradis et de l'enfer musulmans, entièrement construite à l'aide de versets coraniques, offrant pour la première fois à un public élargi une description non biaisée de l'au-delà tel qu'il est décrit dans le Qur'ān.

La section qui s'inspire des *Dialogi*, plus brève, reprend en l'espace de cinq chapitres un bref compte-rendu de la biographie du prophète, mettant l'accent sur ses soi-disant miracles, et des rituels de l'Islam. Le premier chapitre reprend la question que Moïse pose à Pierre : pourquoi, en quittant le Judaïsme Pierre s'est-il tourné vers le Christianisme plutôt que l'Islam ? Vincent de Beauvais reprend de la réponse de ce dernier une liste des rituels des musulmans (cinq prières par jour, les ablutions, la *shahāda*, le pèlerinage à la Mecque, le jihad, l'interdiction de consommer de la viande de porc, la polygamie, la répudiation de sa conjointe, les transactions commerciales). Le second chapitre mentionne l'interdiction de consommer du vin, avant de décrire le « loyer » des fidèles. Ceux-ci se garantissent, par leur respect de la loi de Muḥammad, l'accès à un paradis dépeint comme un jardin des délices. Sa description reprend les détails des éléments exposés aux chapitres 65 et 66 du livre XXIII, mais de façon plus synthétique et non redondante ; les mauvais seront condamnés à endurer éternellement les tourments de l'enfer. La biographie du Prophète commence au chapitre 142. Muḥammad est un orphelin qui a grandi dans un milieu polythéiste. Il entre par la suite au service d'une riche veuve, Ḥadīja, qu'il épouse et obtient par cette alliance un certain ascendant sur les siens. Cette situation ne lui suffit bientôt plus. Ne pouvant revendiquer le titre de roi à cause de son lignage, il décide de se faire passer pour un prophète et prêche la croyance en un dieu unique, aidé dans cette tâche par un moine hérétique et

⁴²⁸ SH XXIII, c. 53: *Sicuti verbi gratia, quando invenerunt in quodam loco archam et alius dixit arcem, et alius archus, tandem secundum id quod habebat Choraïs dixerunt*. Nous traduisons : « Par exemple, lorsqu'ils trouvèrent quelque part *archam* et qu'un autre dit *arcem*, un autre *arcus*, ils le dirent selon ce qu'avait [la langue] qurayshite. »

deux Juifs. Au chapitre suivant, Vincent de Beauvais reprend à Pierre Alphonse son argumentation pour prouver que Muḥammad est un faux prophète : ce dernier n'a accompli ni miracle, ni prophétie. Certains faits prodigieux lui sont cependant attribués par ses fidèles contre sa volonté. Ce chapitre fait grandement écho au chapitre 47 du livre XXIII. L'argumentation enchaîne sur le mode de vie du pseudo-prophète et sur ses défaites militaires. Au chapitre 144, Pierre Alphonse dévoile la genèse et les arcanes de certaines coutumes musulmanes, comme les cinq prières ou le pèlerinage à la Mecque. Enfin, le dernier chapitre présente l'Islam comme une loi gouvernée par la violence et la convoitise. Une brève mention est faite du décès de Muḥammad et de son ascension ratée. Le chapitre se clôture sur une prière, dans laquelle Pierre demande à Dieu de démontrer l'erreur de la loi de Muḥammad et de l'aider à accomplir celle du Christ le plus parfaitement possible.

Jacques de Voragine (1228-1298), dominicain d'origine italienne, est l'auteur de l'un des plus importants recueils hagiographiques médiévaux, la *Legenda aurea*. Au sein du chapitre 177 traitant de saint Pélage, Jacques consacre une section à Muḥammad. Dans une récente étude destinée à déterminer l'influence réelle de la *Legenda Aurea* dans le genre des *Vitae Mahumeti*⁴²⁹, Stefano Mula avance que Jacques de Voragine a utilisé deux sources principales pour rédiger la section dédiée à Muḥammad : l'*Historia Langobardorum* de Paul Diacre (LA 177, 4-75) et le *Speculum naturale* de Vincent de Beauvais (chapitre sur la conversion des Lombards, LA 177, 151-406)⁴³⁰. Jacques de Voragine nous offre une double biographie du « faux prophète », au cours d'une parenthèse insérée dans la section consacrée à l'histoire des Lombards. Il parle tout d'abord de Muḥammad, « pseudo prophète » qui a trompé les Agarains et les Ismaélites, « comme on le lit dans une chronique »⁴³¹. L'auteur commence par mettre en scène un moine

⁴²⁹ Stefano MULA, « Muḥammad and the Saints: The History of the Prophet in the *Golden Legend* », in *Romance Philology* 101 : 2, 2003, p. 175-188, p. 178 : « This article will argue that James of Voragine's life of the prophet, biased and slandering as it is, could have been an important and long-neglected source for the late medieval Western Christian understanding of Islam » et p. 176 : « I will then argue that the phenomenal success of the *Golden Legend*, and its consequent spread all over medieval Western Europe, meant that the *Golden Legend* was the most accessible and widely utilized source for information regarding Muḥammad and the Islamic religion for the Christians of the West ».

⁴³⁰ *Ibid.*, p. 178.

⁴³¹ Dans la traduction de Jean de Vignay : *si comme l'on list en l'histoire de celui et en une cronique*. In Brenda DUNN-LARDEAU (éd.), *La Légende dorée. Édition critique, dans la révision*

renommé mais frustré dans ses aspirations. Ce dernier s'enfuit alors en région d'outremer, et, grâce à ses mensonges, parvient à s'attirer l'adhésion de beaucoup de gens, dont Muḥammad, qu'il décide de faire passer pour l'envoyé de Dieu. Pour donner du crédit à cette supercherie, il dresse une colombe à venir picorer les grains préalablement disposés dans l'oreille de Muḥammad, afin de faire croire à une révélation. Il rassemble ensuite le peuple à un moment donné, dans un endroit indéterminé et lui déclare que celui sur qui l'Esprit Saint descendra sous forme de colombe sera nommé leur maître à tous. C'est ainsi que les Sarrasins sont trompés et suivent Muḥammad, jusque dans ses conquêtes du royaume de Perse et d'Orient. Jacques de Voragine précise cependant que cette version de l'histoire est la plus répandue ; or ce qu'il s'apprête à raconter se rapproche davantage de la vérité⁴³². Selon cette deuxième version des faits, en effet, Muḥammad ment au peuple en disant qu'il reçoit régulièrement la venue de l'Esprit Saint sous la forme d'un oiseau. De là il contrefait sa loi, en refondant des préceptes de l'Ancien et du Nouveau Testaments, dont il a pris connaissance lors des voyages commerciaux effectués durant sa jeunesse. Ainsi s'explique la résurgence de lois de la coutume juive, comme la circoncision ou l'interdit de consommer de la viande de porc, animal impur car créé à partir de fientes de chameaux. C'est également pour cela qu'il y a des similitudes avec la foi chrétienne : comme les Chrétiens, les Sarrasins ne vénèrent qu'un seul et unique Dieu, mais pensent que les chrétiens ont falsifié les textes saints. Jacques de Voragine raconte ensuite une autre version des faits, qui débute avec son mariage avec la veuve Cadigia et ses épisodes épileptiques, qu'il justifie en prétendant qu'ils sont dus aux visites de l'ange Gabriel. Il évoque ensuite un moine nestorien, nommé Serge, ou encore un archidiacre jacobin, qui enseigne à Muḥammad ce qu'il sait des Ancien et Nouveau Testament. Auparavant idolâtre, après son mariage avec Cadigia qui lui apporte richesse et autorité, il veut prendre le pouvoir et feint d'être prophète. Il contraint les gens à le suivre, ce qui est plus probable, selon Jacques de Voragine, que l'histoire de la colombe. Et il prend conseil auprès de Serge, qu'il présente à son auditoire comme l'ange Gabriel. À partir de là, Jacques de Voragine passe en revue les lois prescrites par

de 1476 par Jean Batailler, d'après la traduction de Jean de Vignay (1333-1348) de la *Legenda aurea* (c. 1261-1266), Paris, Honoré Champion, 1997, p. 1155.

⁴³² *Legenda aurea*, éd. MAGGIONI, p. 1262 : *Hoc quidem uulgariter dicitur, sed uerius est quod inferius habetur* ; *Légende dorée*, éd. DUNN-LARDEAU, p. 1155 : *Ce dit on communément, mais il est plus vray ce qui s'ensuyt*.

Muḥammad : le Ramadan, le pèlerinage à la Mecque, les interdits alimentaires, la polygamie et les mesures à suivre en cas d'adultère. Il mentionne également le paradis promis aux fidèles, avec une courte description. Ceux qui se verront refuser l'accès au paradis subiront les tourments de l'enfer. Enfin, l'auteur mentionne certains faits prodigieux, qui ne sont que mensonges, comme la scission de la lune et l'épaule d'agneau qui mit en garde Muḥammad contre le poison qu'il contenait. Ironie du sort, selon Jacques de Voragine, puisqu'il mourut empoisonné quelques années plus tard. Il referme ensuite cette longue parenthèse et retourne à l'histoire des Lombards.

Une autre contribution de l'ordre dominicain touchant à la diffusion d'information de première main relative à l'Islam et à son Prophète est le *Rapport grégorien*, un texte aujourd'hui perdu, mais que nous connaissons grâce au témoignage de Matthieu Paris (1200-1259)⁴³³. Ce dernier mentionne dans la *Chronica maiora*, parmi les événements ayant eu lieu en 1236, l'existence d'un texte en langue latine traitant des lois de Muḥammad et qui aurait été envoyé au pape Grégoire VII par des frères dominicains résidant en Orient, fait qui lui vaut le nom de « rapport grégorien ». Si l'œuvre originale n'a pas survécu, Matthieu Paris en retrace cependant les grandes lignes dans sa chronique⁴³⁴. Selon lui, le rapport aborde la biographie de Muḥammad (dans tous les détails présents dans la *Risāla*), puis les lois et rituels de l'islam (polygamie et concubinage, les rites du mois de Ramaḍān, le pèlerinage à la Mecque), fort similaire à ce qui se trouve consigné dans la *Risālat al-Kindī*. Le rapport grégorien semble dépendre de la source utilisée par Jacques de Vitry pour son *Historia Orientalis* (voir ci-dessous), ou d'une traduction latine différente de la *Risālat al-Kindī*⁴³⁵. Leah Giamalva avance l'hypothèse que ce texte est probablement issu d'une tradition orientale relative à la *Risāla*⁴³⁶, mais

⁴³³ James POWELL, « Matthew Paris, the lives of Muḥammad, and the Dominicans », in Michel BALAR, Benjamin KEDAR and Jonathan RILEY-SMITH (éds.), *Dei Gesta per Francos. Études sur les Croisades dédiées à Jean Richard*, Aldershot, Ashgate, 2001, p. 65-69.

⁴³⁴ Leah GIAMALVA, « The Gregorian Report », in Alex MALLETT et David THOMAS (éds.), *Christian-Muslim Relations. A bibliographical History*, op. cit., p. 259-263, p. 259.

⁴³⁵ Michelina DI CESARE, *The Pseudo-Historical Image*, op. cit., p. 173.

⁴³⁶ La question de la véritable source reste cependant ouverte, il est également impossible de déterminer si l'auteur s'est basé sur une traduction latine ou une version arabe (identifiée qui n'est pas facilitée à cause du fait qu'on n'a plus ce texte) *ibid.* p. 261. Fernando González Muñoz défend aussi l'idée que certains passages de la *Risāla* retraduits à Acre. Voir F. GONZÁLEZ MUÑOZ, *Exposición y refutación*, op. cit., p. lxxxv-lxxxvi.

dont certaines spécificités formelles et polémiques ont été supprimées, comme l'historique du Qur'ān, la présence des versets coraniques, ainsi que tout ce qui touche au dialogue polémique. Le rapport grégorien serait alors une version édulcorée de ce que propose la *Risāla* en ne se basant plus que sur le noyau historique. Cependant la section sur la christologie musulmane est conservée dans le rapport grégorien⁴³⁷. Les informations semblent ici destinées à informer les lecteurs chrétiens des grandes lignes de la vie du prophète.

Nous supposons que de nombreuses œuvres sont tributaires de cette tradition annexe à celle de la *Risālat al-Kindī*. Outre Jacques de Vitry et Matthieu Paris, il est possible que Guillaume de Tripoli, Godefroid de Viterbe (*Pantheon*, avant 1191) et Otton de Freising (*Chronica* ou *Historia de duabus civitatibus*, avant 1146) s'en soient également inspirés⁴³⁸.

Thomas d'Aquin (1225-1274), dominicain issu d'une grande famille d'Italie méridionale, se place en héritier de la renaissance du XII^e siècle, puisqu'il exploite abondamment les écrits d'Aristote et de ses commentateurs arabes (parmi lesquels Ibn Sīnā, Avicenne, (980-1037) et Ibn Rushd, Averroès, (1126-1198)). « It was primarily for conceptual strategies, however, that Aquinas mined his Islamic predecessors, while appropriating them [...] to a use shaped by scripture and Catholic teaching. What comparative scholarship has revealed, however, is the ways in which Aquinas' mode of inquiry presaged an ecumenical, intercultural approach to issues of philosophical theology »⁴³⁹. Cette position provoqua une véritable levée de boucliers de la part des théologiens de son temps⁴⁴⁰. Thomas d'Aquin se réfère également de nombreuses fois au Juif Maïmonide (1135-1204). Malgré son attrait pour les sources arabes, très peu de ses textes ont traité de l'Islam et de son Prophète. Le premier est celui de la *Summa contra Gentiles*⁴⁴¹ (1264, ou 1270-3), le second le *De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et*

⁴³⁷ Leah GIALMALVA, « The Gregorian Report », art. cit., p. 260.

⁴³⁸ *Ibid.*, p. 260.

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 522.

⁴⁴⁰ David BURRELL, « Thomas Aquinas », in Alex MALLETT et David THOMAS (éds.), *Christian-Muslim Relations. A bibliographical History*, op. cit., p. 521-529, p. 521.

⁴⁴¹ De son titre entier *Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium qui dicitur Summa contre gentiles*, « La vérité de la foi catholique contre les erreurs des incroyants ». Nous utilisons le texte dans : Saint Thomas d'Aquin, *Somme contre les gentils*, trad. du latin par Réginald BERNIER e.a., Paris, Cerf, 1993.

Armenos ad cantorem Antiochenum (c. 1274), œuvre commandée par le *cantor* d'Antioche, dans le but de proposer des arguments pour défendre le Christianisme face aux accusations des musulmans et des chrétiens orientaux⁴⁴². Seule la première œuvre aborde la figure du Prophète de l'Islam, alors que la seconde propose une adaptation apologétique de ce que Thomas avance sur l'Islam dans la *Summa*, dans le but de servir les intérêts de son commanditaire. En effet, la *Summa* serait une commande de Raymond de Peñafort, transmise par Ramon Martí à Thomas d'Aquin et dont le but est d'ajouter « another weapon in the Dominican arsenal of philosophical polemics and apologetics against Islam »⁴⁴³. Le passage explicitement consacré à l'Islam au sein de la *Summa* se cantonne au chapitre 6 du livre 1. Le personnage de Muḥammad est comparé à celui du Christ, qui a accompli des miracles, preuve de la vérité du Christianisme alors que Muḥammad n'en accomplit aucun. Au contraire, il s'est attiré des fidèles en leur promettant des plaisirs charnels et les a ensuite dissuadés de lire la Bible. Muḥammad est la racine même du mal qui ronge ses disciples. Selon Thomas d'Aquin, il aurait usé de vérités simples pour amener les simples d'esprit – hommes du désert et brigands – à adhérer à ses préceptes. Ses fidèles sont donc vus comme des êtres bestiaux ou limités sur le plan intellectuel. Le dominicain propose également une interprétation du Qur'ān, qu'il juge être un mélange de vérités et de fables. Il conclut son chapitre sur une attaque contre le paradis musulman, avant tout caractérisé par la concupiscence et la luxure. Nous n'avons cependant aucune preuve qu'il ait lu une traduction latine du Qur'ān ou d'autres textes polémiques de langue latine. Cependant les détails mis en avant sont ceux qui se trouvent déployés dans d'autres écrits dominicains⁴⁴⁴, ce qui vient confirmer la fréquence et l'intensité des échanges d'informations au sein de cet ordre.

Contemporainement de Thomas d'Aquin, Guillaume de Tripoli (1^{er} tiers du XIII^e s. – m. après 1273) est généralement présenté comme un cas particulier au

⁴⁴² *Ibid.*, p. 528.

⁴⁴³ David BURRELL, « Thomas Aquinas », in Alex MALLETT et David THOMAS (éds.), *Christian-Muslim Relations. A bibliographical History*, op. cit., p. 524 ; Peter MARC (éd.), *Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium qui dicitur Summa contra gentiles*, 3 vols., Turin, 1961-7, v. 1, p. 464-8.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 524.

sein de l'ordre dominicain⁴⁴⁵. Nous ne savons que très peu de choses à son sujet, et ce peu demeure incertain. Il est probablement né à Tripoli et intègre l'ordre Dominicain en un lieu et à une date inconnus⁴⁴⁶. La critique lui attribue deux œuvres, la *Notitia de Machometo* (c. 1271) et le *De Statu Sarracenorum* (c. 1273)⁴⁴⁷. La *Notitia de Machometo* est divisée en trois sections. La première s'intéresse à la figure de Muḥammad et à la fulgurance du succès de l'Islam. La seconde au livre de leur loi, tour à tour appelé Qur'ān ou al-Furqān, se penchant sur ses créateurs (dont 'Uthmān est le compilateur) et sa diffusion. La troisième aborde les points communs entre Christianisme et Islam (dix-neuf passages du Qur'ān traitant de Jésus, Marie et des chrétiens ont été retenus). Guillaume de Tripoli fait montre d'une attitude positive envers l'Islam assez inhabituelle, annonçant ce que fera Nicholas de Cuse quelques deux siècles plus tard⁴⁴⁸. Selon John Tolan, cette attitude est en partie due au fait que Guillaume de Tripoli est intimement convaincu que l'Islam approche de sa fin⁴⁴⁹.

Ensuite, le *De Statu Sarracenorum* (c. 1273) est une œuvre anti-islamique tripartite. La première partie (§1-4) aborde la vie et la mort du Prophète, ainsi que le rôle du moine Baḥīrā. La seconde (§5-23) évoque la conquête de l'Islam par régions. À la fin de cette section, il liste des prophéties qui annoncent la fin imminente de l'Islam. La troisième section (§24-55) aborde le Qur'ān et sa compilation, toujours avec un intérêt pour les influences chrétiennes du Qur'ān. Cette version circule dans l'Occident latin.

⁴⁴⁵ Thomas O'MEARA, « The theology and times of William of Tripoli: A Different View of Islam », in *Theological Studies* 69, 2008, p. 80-98.

⁴⁴⁶ Thomas E. BURMAN, « William of Tripoli », in Alex MALLET et David THOMAS (éds.), *Christian-Muslim Relations. A bibliographical History*, op. cit., p. 516.

⁴⁴⁷ Cependant, l'attribution de l'œuvre à Guillaume de Tripoli semble incertaine. Peter Engels défend qu'il s'agit d'une version révisée de la *Noticia* par une tierce personne (Peter ENGELS (éd.), *Wilhelm von Tripolis : Notitia de Machometo*, Würzburg, Echter, 1992, p. 61-74) et Thomas O'Meara lui répond que malgré la qualité de l'argumentation, elle manque de convaincre de cela. Guillaume de Tripoli est pour lui l'auteur des deux ouvrages. Cf. Thomas O'MEARA, « The theology and times of William of Tripoli », art. cit., p. 93.

⁴⁴⁸ Thomas E. BURMAN, « William of Tripoli », art. cit., p. 518. Pour plus d'informations sur l'attitude de Nicolas de Cuse vis-à-vis de l'Islam, cf. Ian Christopher LEVY, Rita George TVRTKOVIĆ et Donald F. DUCLOW (éds.), *Nicholas of Cusa and Islam: Polemic and Dialogue in the late Middle Age*, Leiden, Brill, 2014.

⁴⁴⁹ John TOLAN, *Les Sarrasins*, op. cit., p. 207.

Riccoldo di Montecroce (c. 1243-1320), dominicain originaire de Florence, y occupe le poste de lecteur. Enseignant la doctrine d'Aristote, il entre probablement en contact avec Thomas d'Aquin ; ses réfutations sont de ce fait marquées par une influence scolastique certaine⁴⁵⁰. Il quitte sa terre d'origine en 1288 et entame sa carrière de prédicateur en Orient. Il se rend ensuite à Baghdād, où il séjourne de 1290 à 1299, avant de regagner sa ville natale. Durant ces quelques années, Riccoldo se familiarise avec la langue arabe et les ouvrages canoniques de l'Islam. Alors qu'il réside à Baghdād, il apprend la chute d'Acre en 1291, qui lui laisse un goût amer et suscite son incompréhension. Il est particulièrement choqué lorsqu'il voit certains de ses frères, faits prisonniers à Acre et destinés à la servitude, revendus sur les marchés de Baghdād. Nous lui connaissons une série de cinq lettres (*Epistole ad ecclesiam triumphantem*), rédigées à la suite de ces sombres événements, où il déplore le succès que rencontrent les Sarrasins. Dans sa première lettre, il s'adresse directement à Dieu et lui demandant pourquoi Il leur a octroyé ses faveurs et permis de réduire en esclavage certains de ses fidèles. Riccoldo y mentionne brièvement Muḥammad, et le décrit comme la personnification de l'Islam, sans plus de détails.

Ses œuvres ultérieures ont été rédigées au cours de l'année 1300, peu de temps après son retour à Florence. Son ouvrage le plus connu est le *Contra legem Sarracenorum* (1299-1300)⁴⁵¹, traité contre le Qur'ān en dix-sept chapitres. Il aurait appris à le lire durant son séjour à Baghdād et, choqué de sa lecture, il lui refuse toute origine divine, réfutation qu'il illustre à l'aide de nombreuses citations glanées durant ses lectures du livre sacré des Musulmans, tant en latin qu'en arabe⁴⁵². Sa réfutation répond à la structure habituelle : dissiper l'erreur sarrasine, en soulignant les grossièretés et contradictions internes, avant de prouver la

⁴⁵⁰ Riccoldo di Monte Croce, *Pérégrination en Terre Sainte et au Proche Orient (Texte latin et traduction). Lettres sur la chute de Saint-Jean d'Acre (traduction)*, éd. et trad. par René KAPPLER, Paris, Champion, 1997, p. 13.

⁴⁵¹ Nous utilisons l'édition de Jean-Marie MÉRIGOUX (éd.), « L'ouvrage d'un Frère Prêcheur florentin en Orient à la fin du XIII^e siècle. Le 'Contra legem Sarracenorum' », in *Memorie domenicane* n. s. 17, 1986, p. 1-144.

⁴⁵² Thomas E. BURMAN, « How an Italian Friar Read his Arabic Qur'an », in *Dante Studies* 125, 2007, p. 93-109. Ce dernier a identifié l'exemplaire arabe qu'il a utilisé comme étant le Ms. Arabe 384 de la Bibliothèque nationale de France. Cf. José MARTÍNEZ GÁZQUEZ et François DÉROCHE, « Lire et traduire le Coran au Moyen Âge. Les gloses latines du manuscrit arabe 386 de la BNF », in *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus des séances de l'année 2010 III (Juillet-Octobre)*, p. 1021-1040.

vérité chrétienne, grâce à la raison. Outre le Qur'ān, il utilise comme source pour sa réfutation les *Contrarietas alfolica* et le *De seta Machometi* de Ramón Martí. Il discours succinctement sur Muḥammad, en qualité d'auteur du livre. Il reprend les arguments habituels, selon lesquels les incohérences et la présence de passage des Ancien et Nouveau Testament à l'intérieur du Qur'ān peuvent être expliquées à la lumière de la biographie de Muḥammad. Cet ouvrage connaît une importante diffusion et de nombreuses traductions et éditions, jusqu'à trouver un lecteur en la personne de Luther⁴⁵³. Riccoldo est l'auteur d'un troisième texte, le *Liber peregrinationis*, récit de ses pérégrinations en Orient, particulièrement intéressant pour les descriptions, entre autres, des églises chrétiennes orientales (Jacobites et Nestoriens), des Turcs, des Tartares, de peuples monstrueux et des habitants de Baghdād. Le portrait des Bagdadis musulmans se déploie sous forme de diptyque. Une première section aborde leurs qualités en six chapitres : études ferventes, dévotion à la prière, miséricorde envers les pauvres, révérence infaillible envers le nom de Dieu, « gravités des mœurs », accueil des étrangers et concorde envers les leurs. Dans une deuxième section, il épilogue sur six défauts majeurs de leur doctrine : la loi est « large », « confuse », « occulte », « mensongère », « irrationnelle » et « violente »⁴⁵⁴. L'auteur s'attarde sporadiquement sur Muḥammad, mais il est systématiquement présenté comme ayant mené une vie dissolue et étant de ce fait à l'origine de l'égarement des Sarrasins⁴⁵⁵. Riccoldo base

⁴⁵³ Jean-Claude MÉRIGOUX, « L'ouvrage d'un frère prêcheur florentin », art. cit, p. 46-58.

⁴⁵⁴ Ces six qualificatifs sont issus des intitulés de chaque chapitre : [*De lege Sarracenorum*] *Quod est larga* ; *Quod est lex confusa* ; *Quod est lex oculata* ; *Quod est lex mendacissima* ; *Quod est lex irrationabilis* ; *Quod lex Sarracenorum est uiolenta*. Riccoldo di Montecroce développe ce qu'il entend par l'aspect « occulte » de la religion islamique : *Nam apud omnes Sarracenos certissimum et probatissimum dicitur quod nullus est qui sciat exponere alcoranum nisi solus Deus*. Trad. : « Car tous les Sarrasins disent en toute certitude et reconnaissent qu'il n'existe personne qui sache expliquer le Coran, sinon Dieu seul », éd. KAPPLER, p. 176-7.

⁴⁵⁵ *Euacuare perfidiam Maccometti*, « détruire la perfidie de Mahomet », éd. Kappler, p. 156-7 ; Riccoldo mentionne le miracle de la lune fendue, accusant les Sarrasins, à la suite de leur Prophète, d'expliquer tout à la lettre (p. 183), que Muḥammad est l'auteur du Qur'ān (p. 184), qu'il a vécu *in luxuriis et adulteriis et rapinis*, c'est-à-dire une *execrabilem uitam* (p. 196), mention est faite à sa prétendue puissance sexuelle (p. 196), alors qu'il n'a eu qu'une seule fille (p. 196-8). Enfin, l'auteur cite les maîtres de Muḥammad : deux Juifs (*Salon Persa* et *Abdalla*), le troisième est un moine du nom de *Baheyra* (Baḥīrā), moine chrétien Jacobin. Tous trois sont responsables de sa formation dans les Ancien et Nouveau Testaments (p. 198). Riccoldo conclut avec *Sed maior magister ipsius credo quod fuit dyabolus*, « [m]ais son

l'écriture de son livre sur sa propre expérience et témoigne de l'ambivalence des rapports entre chrétiens et musulmans. Enfin, il rédige le *Ad nationes orientales*, destiné à servir d'outil pour les frères prêcheurs devant se rendre en Orient dans l'exercice de leurs fonctions⁴⁵⁶.

Jacques de Vitry (1165/70-1240), chanoine régulier de Saint-Augustin au prieuré d'Oignies (Liège), de 1211 à 1216, il entame dans ces années-là sa carrière de prédicateur de croisade. Il est par la suite élu évêque d'Acre, où il séjourne entre 1216 et 1226/7. Durant cette période il demeure un temps en Égypte, lors de la cinquième croisade. Il semblerait qu'il ait quitté définitivement l'Orient aux environs de 1225, et aurait été officiellement relevé de ses fonctions en 1227. En 1229, il est nommé cardinal et évêque de Tusculum, rôles qu'il tiendra jusqu'à son dernier souffle⁴⁵⁷. Durant son séjour en outre-mer, il rédige l'*Historia orientalis* (1219-1224), œuvre composite, mariant historiographie, relevé de la faune et de la flore locales (ch. 84-93, utilisé notamment par Thomas de Cantimpré⁴⁵⁸), ainsi que littérature des *mirabilia*, à laquelle Jacques de Vitry adjoint un « réquisitoire des habitants de Palestine »⁴⁵⁹. Il consacre trois chapitres de son *Historia orientalis* (Livre I, chap. 5-7) à Muḥammad et à l'Islam. Les informations contenues dans l'*Historia* sont très similaires à celles des textes polémiques dépendant de la *Risālat al-Kindī* ou du rapport grégorien (comme la *Chronica Maiora* de Matthieu Paris et du texte de Godefroid de Viterbe), laissant supposer l'usage d'une source commune ou appartenant à une tradition proche. L'auteur situe les actions de Muḥammad durant le règne d'Héraclius, et le présente comme une figure de l'Antéchrist. Le chapitre 5 (*De origine et vita Machometi*) développe son enfance, son éducation dans un milieu polythéiste, ses missions commerciales, ses accointances avec sa riche patronne qu'il épouse. Ce mariage lui apporte un nouveau statut qui lui donne

plus grand maître, je crois bien que ce fut le diable ». (p. 198-199). La plupart de ses informations sont tirées des *Contrarietas alfolica*.

⁴⁵⁶ Jean-Marie MÉRIGOUX, « L'Ouvrage d'un Frère prêcheur florentin », art. cit., p. 19 ; Jean RICHARD, *La papauté et les missions d'Orient au Moyen Âge (XII^e-XV^e siècles)*, Rome, École française de Rome, 1977, p. 118.

⁴⁵⁷ Cette brève présentation de ses fonctions est tirée de Jacques de Vitry, *Histoire orientale. Historia orientalis*, intro., éd. et trad. par Jean DONNADIEU, Turnhout, Brepols, 2008, p. 7-8.

⁴⁵⁸ Grégory CLESSE, *Sources arabes en toutes lettres*, op. cit., p. 52.

⁴⁵⁹ Jacques de Vitry, *Histoire orientale*, op. cit., p. 9.

envie prendre la tête de son peuple⁴⁶⁰. L'auteur mentionne également ses premières razzias, en donnant les mêmes détails que ceux présents dans la *Risālat al-Kindī*, insistant largement sur la violence qui envenime sa doctrine et la façon qu'a Muḥammad de rallier des fidèles à sa cause. Sont également évoqués les faux miracles attribués à Muḥammad par des récits musulmans, ainsi que ses quinze femmes. Le texte de Jacques de Vitry se démarque toutefois en intégrant l'épilepsie du « pseudo-prophète » à son récit. Le chapitre 6 (*De pessima doctrina et vita Mahometi*) débute avec une mention à l'Hégire, ainsi qu'à un moine hérétique (nommé ici Sosius, au lieu de Sergius) et à un Juif corrompu, supposés avoir aidé Muḥammad à rédiger sa fausse loi. Le chapitre se poursuit avec une exposition de cette loi en deux étapes. Jacques de Vitry commence par établir une somme des correspondances entre Christianisme et Islam, avant de passer en revue les nombreux principes et prescriptions de l'Islam⁴⁶¹ : la circoncision, l'interdiction de consommer de la viande de porc et de l'alcool, le rejet du concept de Trinité, la christologie musulmane, la confusion de sa loi (contradictions internes au Qur'ān), la toute-puissance de la prière, les ablutions, la polygamie, l'aumône, la guerre sainte, le jeûne, le pèlerinage à la Mecque (lieu supposé de la sépulture du Prophète). Toujours selon l'auteur, certains de ces rituels sont le résultat d'interprétations simplistes et maladroites des lois juives et chrétiennes, comme le baptême ou la confession qui se transforment en ablutions censées purifier les Sarrasins qui les accomplissent sur le plan spirituel. Il clôture ce chapitre par une brève description du paradis charnel, tel que promis à ceux qui observeraient sans faille la loi prescrite par le pseudo-prophète. Enfin, le chapitre 7 (*De morte Mahometi et successoribus eius*) relate les derniers jours de Muḥammad et le déroulement de sa succession. L'auteur rapporte le récit de l'ascension supposée de Muḥammad, trois jours après sa mort. Jacques de Vitry offre donc une vision de l'Islam et de son Prophète qui n'apporte rien de neuf en matière de contenu, et se

⁴⁶⁰ *Ipsa vero qui semper vitam miseram et inopem usque ad dies illos duxerat, subito et quasi casu fortuito et inopinato ditatus, cepit in oculis suis extolli et apud se inaniter gloriari, cogitans intra se et modis omnibus procurans qualiter super gentes illas que regem non habebant et tribus suas posset dominari et apud homines illos magnus haberi.* Trad. « Ainsi, lui qui, jusque-là, avait toujours mené une pauvre et misérable existence, devenu subitement riche par un hasard inattendu et fortuit, il se mit à s'élever à ses propres yeux, se glorifier sans raison. Il se mit en tête de chercher par tous moyens à dominer ces peuples sans roi, leurs tribus, à se grandir aux yeux de ses gens ». *Histoire orientale*, éd. DONNADIEU, p. 110-111.

⁴⁶¹ *Ibid*, p. 493-505.

caractérise par la violence du vocabulaire employé⁴⁶². En outre, il ne semble pas considérer l'Islam comme une religion à part entière, en avançant l'argument que Muḥammad a voulu forger une nouvelle religion à partir du Judaïsme et du Christianisme.

Contemporainement à Jacques de Vitry, Olivier de Paderborn (Oliverus Scholasticus, 1170-1227), écolâtre de Cologne puis évêque de Paderborn, est également connu pour son activité de prédicateur de croisade. Il est présent au quatrième concile de Latran (1215), avant de se rendre lui-même en Orient dans le cadre de la cinquième croisade (1217-22)⁴⁶³. À son retour, il est élu évêque de Paderborn. Il écrit de nombreux ouvrages relatant son expérience en outre-mer. Entre 1220-1222, il rédige l'*Historia Damiatina*, dans laquelle il fait une brève mention à Muḥammad, mais surtout à son précepteur Sergius. Il évoque également ces deux personnages dans sa lettre au sultan al-Kāmil, écrite en 1221. Dans l'*Historia Damiatina*, parler de Muḥammad lui sert avant tout à montrer que la loi sarrasine, contrairement à la loi chrétienne qui est ancrée dans l'amour, prend racine dans la violence : *a gladio cepit, per gladium tenetur et in gladio terminabitur*⁴⁶⁴. Celle-ci a été transmise à Machometus par Sergius, moine hérétique inspiré par le diable. En outre, Machometus est dépeint comme un homme belliqueux, dépravé et illettré, vivant dans le vice. Plus loin dans le texte, Olivier de Paderborn fait une autre mention, plutôt curieuse, de Muḥammad, au sein d'une prophétie selon laquelle les ossements du pseudo-prophète seront dispersés par un roi nubien après la destruction de la Mecque⁴⁶⁵. Dans sa lettre au

⁴⁶² Par exemple, lorsque Jacques de Vitry dépeint l'attirance des Sarrasins pour les plaisirs de la chair : *Unde more pecudum post carnis concupiscentias abeunt, in luto voluptatis obscene inflexi, mortui et sepulti, nullis vitiis resistere norunt, [...]*. Trad. « C'est pourquoi ils poursuivent la convoitise de la chair, tels des animaux enfoncés dans la fange d'une volupté obscène, morts et ensevelis, incapables de résister au vice ». *Historia orientalis*, éd. DONNADIEU, p. 132-3.

⁴⁶³ Jessalynn Lea BIRD, « Crusade and Conversion after the fourth Lateran Council (1215): Oliver of Paderborn's and James of Vitry's Missions to Muslims Reconsidered », in *Essays in Medieval Studies* 21, 2005, p. 23-47.

⁴⁶⁴ Édition de Hermann HOOGEWEG, *Die Schriften des Kölner Domscholaster, späteren Bischofs von Paderborn und Kardinalbischofs von S. Sabina Oliverus*, Tübingen, Litterarischer Verein in Stuttgart, 1894, p. 204.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 231 : *Insuper predixit, quendam regem Christianorum Nubianorum Mecham civitatem debere destruere et ossa Machometi pseudoprophete dispersa proicere [...]*. Nous

sultan, Olivier rappelle que l'ascension au pouvoir de Muḥammad est due à son mariage avec Ḥadīja. Il mentionne à nouveau Sergius et son rôle dans l'écriture du Qur'ān, en y adjoignant cette fois un Juif. Il reprend les comparaisons établies dans l'*Historia Damiatina* entre le Christianisme, religion basée sur l'amour, et l'Islam, fondé sur la violence. Que ce soit dans l'*Historia Damiatina* ou dans sa lettre au sultan, les allusions à Muḥammad demeurent clairessemées.

e. Remarques conclusives

Dans l'introduction, nous nous étions fixée pour objectif de circonscrire le contexte culturel et textuel dans lequel Vincent de Beauvais a compilé le *Speculum historiale* et qui, par ailleurs, servira de base à l'examen du corpus français. Cet aperçu, bien que superficiel, nous a permis de mettre en avant une certaine chronologie des faits, révélant une corrélation entre les aléas de l'histoire et la production des *vitae Mahumeti*, ainsi que les principaux courants d'information disponibles lorsque le *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais prend forme. Cependant, cet aperçu a également démontré que l'interdépendance entre texte et contexte n'est pas systématique, et que certaines approches survivent aux événements qui les ont vu naître.

Cet aperçu du corpus des *vitae* révèle des échanges constants et réciproques entre la péninsule ibérique et le nord de l'Europe, ainsi que la cohabitation de nombreux genres divergents, étroitement liés avec leur contexte de production et les intérêts de leurs auteurs. À partir de là, nous avons pu dégager les grands courants informatifs disponibles dans l'Europe médiévale, dont certains tendent à disparaître, alors que d'autres s'imposent et connaissent une fortune qui contribue à les faire perdurer au-delà de la période médiévale, notamment grâce aux éditions imprimées⁴⁶⁶.

traduisons : « En outre, il a été prédit qu'un roi des chrétiens nubiens détruira la ville de la Mecque et répandra les ossements de Muḥammad pseudo-prophète ».

⁴⁶⁶ Nous pensons par exemple aux éditions imprimées de Theodor Bibliander (*Qur'ān* latin de Robert de Ketton en 1543 ; cf. Anthony John LAPPIN (éd.), *Alchoran Latinus. Volume III, Editiones Theodori Bibliandri (1543 & 1550)*, Roma, Aracne, 2011) ou du *Speculum maius* ; cf. Jean SCHNEIDER, « Vincent de Beauvais à l'épreuve des siècles », in Serge LUSIGNAN et Monique PAULMIER-FOUCART, *Lector et Compiler, op. cit.*, p. 21-46, p. 42, n. 21.

Certains courants d'informations s'évanouissent temporairement ou définitivement. Par exemple, il est intéressant de constater que le traitement biographique avilissant que subit le Prophète entre les mains des martyrs cordouans reste circonscrit à cet espace-temps très précis, car il y est fermement ancré. Cela pourrait ainsi justifier l'absence de diffusion dans d'autres textes et sa disparition au profit des sources ultérieures comme la *Chronique d'Anastase* et la *Collectio* de Pierre le Vénérable⁴⁶⁷. D'autres initiatives, comme l'approche généalogique exploitée par Raoul Glaber, demeurent isolées.

À l'inverse, nous avons pu remarquer la permanence d'autres tradition par leur exploitation répétée. Dans un premier temps, la veine de la chronique propose, à partir de la traduction d'Anastase, une version « canonique »⁴⁶⁸, somme toute superficielle, qui va servir de base à de nombreuses chroniques, comme celles d'Hugues de Fleury ou de Sigebert de Gembloux. Contemporainement à cette description pseudo-historique, nous retrouvons les biographies appartenant à la tradition du Muḥammad légendaire. Tradition qui, d'après les auteurs qui l'exploitent, leur aurait été transmise par voie orale et, dans certains cas, d'Orient (Gauthier de Compiègne, Adelphe). Ces informations relatives à l'origine (incertaine, orale et parfois orientale) de ce type de source sont reprises dans les textes qui en sont tributaires (Vincent de Beauvais, Jacques de Voragine). Notons également que ces récits de type légendaire fleurissent principalement en domaine français et demeurent sous-représentés dans la péninsule ibérique. Ils n'en sont pourtant pas absents, puisque certains apparaissent en castillan et en catalan (Pedro Pascual, *Recull de exemplis*). Cependant, les similarités entre les productions vernaculaire espagnole et latine française, ainsi que les dates de ces attestations montrent clairement que la première est largement tributaire de la seconde. Cette tradition connaît également un second souffle dans la littérature exemplaire, grâce à l'*Alphabetum narrationum* d'Arnold de Liège, qui reprend à Jacques de Voragine le récit de la colombe dressée⁴⁶⁹.

⁴⁶⁷ Notons toutefois une influence très limitée du récit d'Euloge de Cordoue.

⁴⁶⁸ Fernando González MUÑOZ, « La leyenda de Mahoma en los *Otia de Machomete* », art. cit., p. 1078.

⁴⁶⁹ Ce dernier exemple est encore plus intéressant dans la mesure où, à partir de la *Legenda aurea*, Arnold de Liège constitue un recueil d'*exempla*. Il ne retient qu'un seul élément de la biographie de Muḥammad, à savoir le faux miracle de la colombe, qu'il intègre dans son *Alphabetum narrationum*, qui connaît à son tour un grand succès et, par conséquent, une large diffusion. Ainsi, le récit de la colombe est véhiculé par les rédactions ultérieures de

En outre, le troisième et dernier courant d'information dominant l'Occident relève de la tradition de la *Risālat al-Kindī* et du rapport grégorien. Ces deux textes proposent des données similaires, laissant supposer soit qu'ils reposent sur une source commune, soit que le second est un remaniement du premier. Chacun de ces textes a influencé de nombreux auteurs. Premièrement, la *Risālat al-Kindī* a été employée par Pierre Alphonse, Pierre le Vénérable, Guillaume d'Auvergne, Vincent de Beauvais et Ramon Martí. Grâce à certaines de ces utilisations, et plus particulièrement grâce à Pierre Alphonse et au *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais, « best-seller » médiéval⁴⁷⁰, l'influence de la *Risāla* perdure bien au-delà de l'époque médiévale. Deuxièmement, le rapport Grégorien va alimenter les chroniques et récits historiographiques de Jacques de Vitry, Matthieu Paris ou encore Godefroid de Viterbe, trois auteurs ayant évolué dans des zones géographiques très espacées, démontrant de cette manière la circulation soutenue et effective des ouvrages directement venus d'Orient.

En marge de ces trois grands courants – la tradition légendaire, la veine de la chronique d'Anastase et les sources corrélatives de la *Risālat al-Kindī* –, certaines sources connaissent une diffusion qui mérite d'être soulignée. Tout d'abord, le *Liber Scalae*, œuvre qui est au centre de sulfureux débats relatifs aux influences possibles de Dante Alighieri pour la composition de la *Divina Commedia*. Ensuite les *Contrarietas alfolica*, dans lesquelles Riccoldo di Monte Croce puise abondamment pour son *Contra legem Sarracenorum*. Grâce à cette reprise, les *Contrarietas* continuent d'influencer la polémique anti-islamique jusque Luther et auprès des lecteurs des premières éditions imprimées de Théodore Bibliander.

Ces différents courants d'information se croisent et, parfois se mélangent. Nous assistons alors à la création de *vitae Mahumeti* mixtes, où les différentes versions du portrait de Muḥammad se combinent en une nouvelle narration, comme nous l'avons vu dans les cas d'auteurs comme Marc de Tolède, Vincent de Beauvais, ou de textes comme le *Liber Nicholay*. Ces *vitae* composites démontrent que les différentes descriptions de Muḥammad, aussi divergentes soient elles, coexistent et parfois se complètent. En effet, les images plus fantaisistes perdurent

l'*Alphabetium*, recensées par Frederich C. Tubach, sous l'exemplum n°1762 : Alpha #236, H432 #31, Recull #199, Seelentrost #67,5, Thrøst 101, 2. Frederich C. TUBACH, *Index exemplorum: A Handbook of Medieval Religious Tales*, Helsinki, Suomalainen tiedeakatemia, 1969, p. 143.

⁴⁷⁰ Marinus M. WOESTHUIS, « Vincent de Beauvais and Helinand of Froidmont », in Serge LUSIGNAN et Monique PAULMIER-FOUCART, *Lector et compiler, op. cit.*, p. 233-247, p. 236.

malgré l'arrivée d'autres sources plus fiables, et sont loin d'être incompatibles, comme dans le *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais, qui combine le *Libellus de partibus transmarinis de Machometi fallaciis* et la version latine de la *Risālat al-Kindī*.

Quelles que soient les sources utilisées par les polémistes, elles procèdent d'un *modus operandi* similaire. Tout d'abord, la concentration des polémistes sur la figure de Muḥammad entérine son statut de personnification de l'Islam. De nombreux éléments de cette religion sont expliqués et justifiés à la lumière de la biographie de son Prophète. Entre autres exemples, les lois communes entre Judaïsme, Christianisme et Islam proviennent des informations glanées par Muḥammad durant ses voyages commerciaux accomplis au cours de sa jeunesse, et le paradis qu'il promet à ses fidèles est inspiré et motivé par la luxure et la concupiscence qui caractérisent son mode de vie. Il est intéressant de noter que ce statut de personnification permet, chez certains auteurs (Thomas d'Aquin) d'opérer une distinction entre Muḥammad et les Musulmans. Sa biographie est traitée négativement, dans le but saper les fondations et la crédibilité de sa loi. Les gestes de Muḥammad sont ainsi systématiquement à l'origine de l'erreur des Sarrasins.

Ensuite, les Chrétiens s'attaquent à l'Islam avec les armes et les termes de leur propre théologie, assimilant l'Islam à un paradigme chrétien⁴⁷¹. Cette démarche est justifiée et facilitée par les liens entre Islam et Christianisme. En effet, les points communs qui unissent les deux religions permettent de mesurer le degré de déviance entre les deux et, par conséquent, le degré d'erreur de l'une par rapport à l'autre. En outre, Muḥammad est intégré et assimilé dans le déroulement de l'histoire selon le point de vue chrétien⁴⁷². L'accent est mis sur les éléments biographiques et leurs conséquences dans le cours de l'histoire. À côté de cela, la biographie de Muḥammad est forgée à l'usage des chrétiens et, par conséquent, à partir des codes qui leur sont familiers. S'ensuit une assimilation plus ou moins forte de Muḥammad à ces codes, qui se traduit le plus souvent par la construction de sa biographie selon un modèle anti-hagiographique. Cette assimilation peut parfois

⁴⁷¹ Christopher TAYLOR, « Prester John, Christian Enclosure, and the Spatial Transmission of Islamic Alterity in the Twelfth-Century West », in Jerold C. FRANKS (éd.), *Contextualizing the Muslim Other in Medieval Christian Discourse*, New York, Palgrave Macmillan, 2011, p. 39-63, p. 43.

⁴⁷² John TOLAN, « Réactions chrétiennes aux conquêtes musulmanes », art. cit.

donner des résultats plus surprenants. Par exemple, sous la plume de Gauthier de Compiègne, Muḥammad devient un homme versé dans les arts libéraux et évoluant dans une société typiquement féodale, tout en partageant encore quelques similitudes avec le Muḥammad historique.

Enfin, ces biographies présentent un écart plus ou moins grand avec la tradition islamique, et les diverses sources utilisées ne véhiculent pas la même image de Muḥammad. Malgré ces différences de traitement non négligeables, un même fil rouge et des stratégies similaires pour le décrire interviennent⁴⁷³, à quelques rares exceptions près. Qu'il s'appelle Mamed, Machomet ou Nicolas, le « pseudo-prophète » est traité selon une biographie au squelette relativement fixe, divisible en plusieurs épisodes, eux-mêmes distribuables en plusieurs catégories, dépendant du texte. Tout d'abord, les épisodes fixes : son enfance (orphelin, puis marchand amené par son métier à fréquenter des Juifs et des chrétiens), son mariage avec une riche veuve, son ascension sociale et les débuts de sa pseudo-prophétie, et sa mort. Ensuite, les épisodes qui diffèrent selon les versions. Ceux-ci tournent autour des tenants et aboutissants de la révélation (l'épilepsie, instigation du diable, vellétés de pouvoir), de l'intervention d'un précepteur (un *magus*, Serge, Baḥīrā), des circonstances de sa mort (dévoré par des animaux, victime d'un empoisonnement, mort de maladie, ou encore de causes naturelles). Enfin, les épisodes isolés, qui correspondent la plupart du temps à des extrapolations et associations d'idées ou résultent de la seule imagination d'un auteur, comme l'intervention d'un taureau monstrueux (Embricon de Mayence), le cardinalat de Muḥammad, (*Liber Nicholay*) ou la révélation du diable sous la forme d'un vautour au bec d'or (Euloge de Cordoue).

Quelle que soit la façon dont Muḥammad est décrit, les auteurs qui en sont à l'origine façonnent un personnage stéréotypé, qui, à son tour, livre des indices révélateurs de la finalité et du public qui y sont liés. Cela confirme que ce qui a été autrefois interprété comme de l'ignorance de la part des autres est, en réalité, et ce très régulièrement, le fruit de décisions conscientes et conformes au but poursuivi par leurs auteurs. Il ressort de ce tour d'horizon que la grande majorité de ces textes n'étaient pas destinés au dialogue ou à être lus par des Musulmans (à l'exception du *Contra sectam Sarracenorum* de Pierre le Vénérable). Au contraire ils sont destinés à des lecteurs chrétiens, destination évidente à différents niveaux.

⁴⁷³ *Ibid.*, p. 350.

Tout d’abord, utiliser le modèle anti-hagiographique revient à employer des codes compréhensibles uniquement pour un public ciblé. Ces textes ne sont pas élaborés pour convaincre ou pour convertir un musulman, mais s’adressent à des lecteurs chrétiens, en les informant des erreurs d’une foi qui peut sembler plus simple et, par conséquent, plus attrayante. Cette production littéraire, en soulignant l’erreur sarrasine dans des termes chrétiens, peut revêtir une triple mission. Premièrement, elle agit préventivement contre la conversion en tentant de réfréner les élans potentiels de conversion. Deuxièmement, elle peut servir à conforter un Chrétien malmené dans sa foi. Troisièmement, ces textes sont également mus par la finalité de convaincre du caractère erroné de la foi musulmane et de faire ressortir la nécessité qu’il y a à la contrer et la combattre. Il en ressort une exaltation de l’esprit de croisade, via un processus de symbolisation caricaturale. Ces différentes missions varient évidemment dans leurs méthodes et leur forme en fonction de l’éloignement entre les lieux où se déroulent les faits et le lieu où vit le public de ces textes : « Christians in the border zones to the Islamic world on the Iberian Peninsula, in Sicily or in the crusader states gained different experiences and perceived the Islamic world differently from their more distant co-religionists in central Europe »⁴⁷⁴.

Ce parcours a également mis en lumière de nouveaux éléments contextuels nécessaires à la compréhension de l’apparition et du statut du *Speculum historiale*, qui présente plusieurs innovations et spécificités, tant au niveau du contenu que du contenant, vis-à-vis du reste du corpus des *vitae Mahumeti*.

Tout d’abord, le compilateur dominicain opère une synthèse des trois courants principaux d’information disponibles aux XII^e et XIII^e siècles : la chronique d’Anastase, par l’intermédiaire d’Hugues de Fleury, le courant légendaire avec le *Libellus de partibus*, et l’influence des sources arabes avec l’emploi de la *Risālat al-Kindī* latine et des *Dialogi* de Pierre Alphonse. En un seul texte se synthétisent les courants de pensée majeurs en rapport avec Muḥammad qui circulent au XIII^e siècle.

En marge des sources sélectionnées, ce parcours à travers les *vitae Mahumeti* a également mis en relief celles qui sont disponibles, mais qui n’ont pas été

⁴⁷⁴ Daniel G. KÖNIG, « Medieval Western European perceptions of the Islamic world. From ‘active othering’ to the ‘voices in between’ », in Alex MALLETT et David THOMAS (éds.), *Christian-Muslim Relations, op. cit.*, p. 17-28, p. 17.

retenues pour la version finale des sections de l'encyclopédie que Vincent de Beauvais consacre à l'Islam. De plus, nous avons pu constater la prépondérance de l'ordre Dominicain en tant que vecteur culturel, et esquisser le plan de circulation de certaines sources dont l'usage est attesté dans les sphères fréquentées par Vincent de Beauvais. Il est donc certain que la sélection des quatre textes susmentionnés a été effectuée parmi un éventail de textes plus large. Inspecter les marqueurs de citations d'œuvres ayant traité de l'Islam et se trouvant ailleurs dans le *Speculum maius* aidera à comprendre ce qui a motivé le choix du compilateur et à mettre en lumière les influences effectives qui sous-tendent le processus de compilation du *Speculum historiale*, comme présenté dans le chapitre précédent.

En outre, la compilation historique de Vincent de Beauvais se démarque au sein du corpus des *vitae* au niveau de son contenu, d'une part grâce à l'emploi qu'il fait des sources précitées, d'autre part dans la mise en dialogue de celles-ci, puisque chacune de ces quatre sources est explicitement citée et semble davantage compléter les autres que les contredire. Par ailleurs, le compilateur donne davantage la parole à la *Risāla*, plaçant ainsi cette section du *Speculum historiale* dans la continuité du combat intellectuel contre l'Islam amorcé par Pierre le Vénérable, et poursuivi par les Dominicains. À nouveau, un examen approfondi de l'usage que Vincent de Beauvais fait de la *Risāla* permettra d'infirmer ou de confirmer cette filiation et de pouvoir expliquer dans quelle mesure elle s'en rapproche ou s'en éloigne.

Vincent de Beauvais est, de surcroît, le premier à faire un usage plus étendu de la *Risālat al-Kindī* et à en reprendre un maximum de substance, à la différence de Pierre Alphonse, Pierre le Vénérable et Guillaume d'Auvergne. Même s'il n'est pas le premier à présenter et exploiter certaines de ces informations, il se distingue des autres textes grâce à l'*utilitas* du *Speculum maius*, destiné à servir de support éducatif pour les frères de son ordre. Il communique donc, pour la première fois, des informations de qualité par un médium de diffusion visant un public plus large⁴⁷⁵, et quitte ainsi la sphère proprement réservée aux savants et hautes instances de l'Église. Cette finalité essentiellement informative contraste avec les

⁴⁷⁵ Le succès et la diffusion sont confirmés par le nombre impressionnant de manuscrits, d'adaptations et de traductions du *SH*. De nombreux manuscrits sont actuellement recensés, et leur liste est régulièrement mise à jour. Cf. Johannes B. VOORBIJ, « An Updated List of Surviving Manuscripts of the *Speculum Maius* », in *Vincent of Beauvais Newsletter* 38, 2014, p. 4-17.

textes précédemment cités, et octroie au *Speculum* un nouveau statut dont il s'agira de mesurer l'étendue dans la suite de cette étude.

3. Muḥammad dans la littérature française

Le versant français des *vitae Mahumeti* apparaît en quasi simultanéité avec les textes latins rédigés dans le royaume de France, durant la seconde moitié du XI^e siècle, dans le sillage de l'appel à la première croisade. Le corpus s'éloigne du latin autant qu'il en dépend. D'un côté, une distanciation entre les littératures française et latine se fait jour : Muḥammad et les Sarrasins apparaissent dans les premiers monuments littéraires de langue française de façon déformée au sein d'un éventail de genres plutôt large englobant chanson de geste, roman et théâtre. De l'autre, certaines inclinations que nous avons pu observer dans les *vitae* latines sont exacerbées, comme l'attrait pour les épisodes légendaires, ainsi que la confection de portraits mixtes. Le présent chapitre possède une double finalité. La première est de fournir une étude du corpus, abordé sous plusieurs angles. Il s'agira de mettre en lumière les différentes descriptions de Muḥammad que ce corpus véhicule, ainsi que leurs sources. Ensuite, il sera question, afin de faire la part entre tradition et innovation, d'analyser l'attitude des auteurs face à leurs sources – de qui ils s'inspirent, ce qu'ils en retiennent, comment ils exploitent le matériel et à quelles fins –, ce qui permettra de mesurer les continuités et discontinuités entre les textes français et les *vitae* latines. Afin de comprendre au mieux les différentes dynamiques qui sous-tendent l'élaboration de ces portraits, il nous faut considérer ce en quoi le corpus français diffère du latin. La seconde finalité, quant à elle, vise à mettre en perspective la traduction du *SH* de Jean de Vignay au sein du corpus français, et d'introduire les textes qui serviront à son analyse.

Afin d'effectuer cette étude, nous adopterons une méthodologie semblable à celle employée pour le corpus latin, mais adaptée aux spécificités de son équivalent de langue française.

Tel qu'il nous est parvenu, le corpus en français médiéval relatif à Muḥammad est davantage réduit que le latin. Cette réduction nous permet d'élargir notre champ d'investigation en y incluant les mentions biographiques plus limitées, principalement contenues dans les chansons de geste ou les romans. En effet, de nombreuses allusions y sont faites à des épisodes issus de différentes

versions de la biographie du Prophète. De plus, comme nous le démontrons ci-dessous, la figure de Muḥammad apparaît et tend à se diffuser dans la littérature française médiévale en tant qu'élément de second plan, servant à la construction de l'identité d'une ethnie ou d'un personnage. Nous prenons donc le parti d'élargir, lorsque nécessaire, notre étude à celle du Sarrasin dans la littérature française, uniquement lorsque celui-ci sert à notre approche de Muḥammad et de l'Islam⁴⁷⁶. Du reste, le sujet du Sarrasin et de l'Orient dans la littérature médiévale française a déjà été abordé, dans la littérature romanesque, par Catherine Gaullier-Bougassas, Lynn Tarte-Ramey et Catalina Girbea⁴⁷⁷ et, dans le domaine de la chanson de geste, par Yves et Charles Pellat, Norman Daniel et Paul Bancourt⁴⁷⁸.

Nous n'aborderons pas cet ensemble de textes selon un angle thématique (Muḥammad idole, légendaire ou pseudo-historique), ni géographique – ce dernier aspect étant déjà partiellement pris en charge via le critère de sélection linguistique qui préside à l'établissement du corpus. Nous partagerons le corpus en deux phases fondées, d'une part, sur le lien entre les corpus français et latin et, d'autre part, sur la présence du personnage du Prophète au sein des textes. La première s'intéressera à la littérature où Muḥammad ne joue qu'un rôle secondaire et qui ne s'inspire que très partiellement de sources latines. Elle s'étend de la fin du XI^e siècle (les premières chansons de geste) jusqu'au milieu du XIII^e siècle. La seconde se

⁴⁷⁶ Il faut toutefois se montrer prudent quant à l'utilisation du terme *Sarrasin*, car tout *Sarrasin* n'est pas Musulman. En effet, ce vocable s'applique à une large gamme d'incroyants, comme ne témoigne le DMF2015, qui définit le « sarrasin » (subst. ou adj.) comme quelqu'un « Qui n'appartient pas au monde chrétien, qui est musulman (ou païen) ». L'élargissement sémantique du terme est si vaste qu'il peut s'appliquer à des peuples n'ayant aucun rapport direct avec l'Islam, comme le cas du roi Danois Sornegur, dans *Partonopeu de Blois*, qui est qualifié de *sarrasin*. Cf. Paul BANCOURT, *Les musulmans dans les chansons de geste du Cycle du roi*, Aix-en-Provence, Université de Provence, 1982, p. 29-30 ; Catherine GAULLIER-BOUGASSAS, *La tentation de l'Orient dans le roman médiéval. Sur l'imaginaire médiéval de l'Autre*, Paris, Honoré Champion, 2003, p. 122.

⁴⁷⁷ Catherine GAULLIER-BOUGASSAS, *La tentation de l'Orient dans le roman médiéval. Sur l'imaginaire médiéval de l'autre*, Paris, Champion, 2003, coll. Nouvelle Bibliothèque du Moyen Âge 67 ; Lynn TARTE-RAMEY, *Christian, Saracen and Genre in Medieval French Literature*, New York, Routledge, 2001 ; Catalina GIRBEA, *Le bon Sarrasin dans le roman médiéval (1100-1225)*, Paris, Classiques Garnier, 2014, coll. Bibliothèque d'histoire médiévale 10.

⁴⁷⁸ Yves et Charles PELLAT, « L'idée de Dieu chez les 'Sarrasins' des Chansons de Geste », in *Studia Islamica* 22, 1965, p. 5-42 ; Norman Daniel, *Heroes and Saracens*, *op. cit.* ; Paul BANCOURT, *Les musulmans dans les chansons de geste du Cycle du roi*, *op. cit.*

focalisera sur les récits au sein desquels Muḥammad devient le personnage principal et qui se caractérisent également par un rapport direct avec les *vitae* latines. Cette phase débute au milieu du XIII^e siècle, au moment où apparaissent les premières adaptations et traductions de textes latins en français, et se clôture au début du XV^e siècle avec la traduction du *De casibus* de Boccace par Laurent de Premierfait. Il est important de rappeler que ces différents jalons ne constituent pas des vases clos et n'excluent en aucun cas la cohabitation entre différents portraits. En ce qui concerne les chansons de geste et les romans, contrainte par l'ampleur du corpus, nous proposons une approche plus synthétique, basée sur le genre dans sa globalité et non pas sur chaque texte pris individuellement. Autrement, chaque texte sera abordé selon la même structure que pour le corpus latin, à savoir selon un triple point de vue : le contexte de production du texte, son contenu et ses sources⁴⁷⁹.

a. *Par Mahon* ! : un rôle de second plan (XI^e s.– 1250)

Au crépuscule du XI^e siècle, les contacts entre les Chrétiens d'Europe du Nord et l'Islam s'affirment par l'intermédiaire de l'appel à la première croisade et de la production littéraire qui lui fait écho, telle que la chanson de geste. Toutefois, l'image dépeinte des Sarrasins, présentés en tant qu'ennemis de la Chrétienté, et de leur culte, est totalement tronquée et représente sans doute la plus connue des apparitions du Prophète de l'Islam dans la littérature française⁴⁸⁰. Plusieurs raisons peuvent expliquer ce phénomène : le succès de ces textes, leur diffusion et leur finalité, à savoir l'exaltation des hauts faits guerriers de la noblesse – des rois, ou

⁴⁷⁹ Comme nous l'avons mentionné dans l'introduction de notre étude, une proportion non négligeable de ce corpus demeure largement inédite. Nous citons les éditions lorsque celles-ci existent, autrement nous renvoyons au manuscrit consulté. Pour ce faire, nous avons utilisés les manuscrits disponibles (numérisés et disponibles en ligne), sans prendre en compte de critère philologique.

⁴⁸⁰ En langue latine, les chroniques de la première croisade dépeignent également l'Islam comme une religion polythéiste. À ce propos, cf. John TOLAN, *Les Sarrasins*, *op. cit.*, p. 163-180 ; ID., « Muslims and Pagan Idolaters in Chronicles of the First Crusade », in Michael FRASSETTO et David R. BLANKS (éds.), *Western Attitudes Towards Islam*, New York, Saint-Martin's Press, 1999, p. 97-117 ; Jean FLORI, *La Guerre sainte. La formation de l'idée de croisade dans l'Occident chrétien*, Paris, Aubier-Flammarion, 2001.

de leurs vassaux –, mais également d’une identité nationale et religieuse⁴⁸¹. Ajoutons à cela que le genre de la chanson de geste demeure, à l’heure actuelle, une des facettes les plus étudiées de la littérature médiévale française. Ce genre accorde une place considérable au personnage du Sarrasin et à son culte : dans le cas des mentions à Muḥammad, Ernest Langlois a répertorié plus de 1 700 occurrences du nom *Mahomet* et de ses variantes (*Machomet*, *Mahumet*, *Mahon*, etc.) dans sa *Table des noms propres de toute nature compris dans les chansons de geste* (contre 230 pour Tervagan et 170 pour Apollin)⁴⁸². Enfin, de tous les cycles épiques, la *Geste du Roi* est celle qui accorde la plus grande place aux Sarrasins⁴⁸³.

Malgré une présence affirmée au sein du corpus épique, Muḥammad n’y tient jamais un rôle prépondérant, à la manière du roi Marsile. En effet, sa fonction se limite à l’arrière-plan de la narration, puisqu’il apparaît uniquement dans les paroles ou en tant qu’objet de la révérence des Sarrasins⁴⁸⁴. Ceux-ci y sont représentés comme belliqueux et adorant un panthéon de divinités, souvent au nombre de trois : Mahon, Apollin et Tervagan⁴⁸⁵, et la présence – dominante – de

⁴⁸¹ À ce propos, cf. Jean-Pierre MARTIN, *Les Motifs dans la chanson de geste. Définition et utilisation (discours de l'épopée médiévale)*, Villeneuve-d'Ascq, Centre d'études médiévales et dialectales de l'université Lille-III, 1992 ; Dominique BOUTET, « Chevalerie et chanson de geste au XII^e : essai d'une définition sociale », in *Revue des langues romanes* 110 : 1, 2006, p. 35-56 ; Jean FLORI, « *Pur eshalcier sainte crestienté* : croisade, guerre sainte et guerre juste dans les anciennes chansons de geste françaises », in *Le Moyen-Âge* 97, 1991, p. 171-187. Plus précisément sur la chanson de Roland, cf. Jean-Charles PAYEN, « Une poétique du génocide joyeux : Devoir de violence et plaisir de tuer dans la *Chanson de Roland* », in *Olifant* 6, 1979, p. 226-236 ; Peter HAIDU, *The Subject of Violence : The Song of Roland and the Birth of the State*, Bloomington, University of Indiana Press, 1993.

⁴⁸² Ernest LANGLOIS, *Table des noms propres de toute nature compris dans les chansons de geste*, Paris, 1904.

⁴⁸³ Paul BANCOURT, *Les Musulmans*, op. cit., p. 29-30.

⁴⁸⁴ Gérard J. BRAULT, « Le portrait des Sarrasins dans les chansons de geste, image projective ? », in *Au carrefour des routes d'Europe : la chanson de geste. X^e Congrès international de la société de rencesvals pour l'étude des épopées romanes (Strasbourg 1985)*, t. I, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 1987, Senefiance 20, p. 301-311.

⁴⁸⁵ Il s'agit du cas le plus fréquent. Notons toutefois que ce panthéon est bien plus vaste et accueille d'autres divinités, empruntées à différentes croyances (païennes, chrétiennes) ou épisodes historiques (histoire de l'Antiquité), telles que Jupiter, Noiron, Baratron, Cahu, Belzebu. En outre, cf. Suzanne AKBARI, *Idols in the East: European Representations of Islam and the Orient, 1100-1450*, Ithaca, Cornell University Press, 2012, p. 203. En outre, la prédominance de Muḥammad se traduit également dans la création de termes dérivés de son nom, comme le subst. fém. *Mahomerie* : « La création du mot *mahomerie* met

Mahon confère à ce panthéon un « label musulman »⁴⁸⁶. Ces divinités sont fréquemment dépeintes comme des idoles matérielles et surtout richement parées, éclatantes par l'usage de l'or le plus fin d'Arabie ou de pierreries⁴⁸⁷. Les Sarrasins ont à leur égard des attitudes de dévotion pieuse. Cependant, étant factices par nature, elles demeurent sourdes aux prières et suppliques de leurs adorateurs. En revanche, dans certains cas, elles sont habitées par un homme qui leur insuffle un semblant de vie et de répondant⁴⁸⁸. Dans les deux cas, ces idoles s'avèrent invariablement inefficaces et suscitent ainsi auprès des Sarrasins un désir de vengeance qui aboutit presque systématiquement à l'abattement et à la destruction desdites idoles⁴⁸⁹. L'humiliation ainsi infligée contraste radicalement avec les pieuses attitudes de dévotions dépeintes auparavant⁴⁹⁰.

Cependant, la description de Muḥammad dans les différents cycles épiques n'est pas homogène et présente quelques variations et fluctuations. La nature même du personnage de Muḥammad peut être nuancée et même approfondie dans ce que nous pourrions appeler la « théologie épique ». Ainsi, le *Couronnement de Louis* et *Aliscans* partagent la conception selon laquelle Dieu gouverne les cieux et Muḥammad la terre : *Dex est lasus desor le firmament, / çà jus de terre n'ot*

immédiatement en évidence le rôle prépondérant – et à l'origine certainement unique – de Mahomet » Yves et Charles PELLAT, « L'idée de Dieu chez les 'Sarrasins' », art. cit., p. 19.

⁴⁸⁶ Jean SUBRENAT, « Les divinités sarrasines de l'épopée sont-elles des personnages bibliques ? », in Marylène POSSAMAÏ-PÉREZ et Jean-René VALETTE (éds.), *Chanter de geste. L'art épique et son rayonnement. Hommage à Jean-Claude Vallecalle*, Paris, Champion, 2013, p. 441-456, p. 445.

⁴⁸⁷ Dans les textes, cf. *Floovant*, v. 722 ; *Conquête de Jérusalem*, 6462 ; *Roland*, v. 3490-3493 ; *Fierabras*, v. 3277-3279 ; *Moniage Rainouart*, v. 4587-4589.

⁴⁸⁸ Dans les textes, cf. *Fierabras*, v. 942-943, v. 5494-5495 ; *Chanson d'Antioche*, v. 5902-5907 ; *Enfance Guillaume*, v. 1539-1560 ; *Chanson d'Antioche*, v. 6594-6604.

⁴⁸⁹ Dans les textes, cf. *Roland* v. 2585-2591 ; *Moniage Rainouart*, v. 7349-7352 ; *Floovant*, v. 559 ; *Fierabras* v. 3297, v. 5288 ; *Chanson d'Aspremont*, v. 7768-7771.

⁴⁹⁰ Yves et Charles PELLAT, « L'idée de Dieu chez les 'Sarrasins' », art. cit., p. 22. Ces derniers ajoutent que, pour décrire ces rites, les trouvères associent régulièrement les rituels et gestes des Musulmans avec ceux des Chrétiens : *Aliscans* (*Liève la main, de Mahomet se saigne* (v. 5281)) ou dans la *Covenant Vivian*, Muḥammad est célébré à la Pentecôte (v. 99). L'hypothèse a récemment été corroborée par Suzanne Akbari. Selon elle, lorsque les Sarrasins prennent conscience de la vacuité de leurs idoles, ils les humilient. Cette démarche est parallèle à celle encourue par certaines images de saints ou de la vierge, qui sont extraites de leur position primaire et insultées. Cela montre comment les Chrétiens utilisent les termes mêmes de leur théologie pour représenter l'Islam. Suzanne AKBARI, *Idols in the East*, op. cit., p. 207.

onques un arpent. / Ainz est Mahom et son commandement⁴⁹¹. En outre, sa mention comme un dieu à part entière est davantage mise en avant dans *Aliscans* : *lcil nos done et l'orage et le vant, / Le fruit des arbres, le vin et le forment*⁴⁹². Dans la *Chanson de Roland*, Muḥammad, ainsi que Tervagan sont les auteurs d'une loi : *Marsilies fait porter un livre avant : / La lei i fut Mahum e Tervagan*⁴⁹³. Dans le *Couronnement de Louis* (c. 1160), Muḥammad récupère son statut de prophète lorsque Guillaume s'adresse à un Sarrasin : *Que Mahomez, ce sèvent plusor gent, / Il fu profètes a Deu omnipotent*⁴⁹⁴ ; */ Il vint en terre, le non Deu annonçant / Et vint à Mecques, trestot premierement*. Il est toutefois déclaré prophète selon un modèle christique (*il vint en terre*). Guillaume poursuit : *Mes il but trop par son enivrement, / Puis le mangerent porcel vilainement*⁴⁹⁵. Cet épisode rappelle certaines légendes (Embricon de Mayence, Guibert de Nogent) ou le sort connu par l'idole dans la *Chanson de Roland*, *Floovant*, *Aiol* et *Gaufrey* (XIII^e s. – cycle de Doon de Mayence)⁴⁹⁶. Y. et Ch. Pellat ont également relevé qu'au sein de *Bovon de Commarcis* (c. 1275), Muḥammad est décrit comme un saint dont les reliques ont été récupérées et conservées par les Sarrasins⁴⁹⁷.

De plus, la description de l'Islam dans la chanson de geste s'oppose drastiquement à l'Islam véritable en plusieurs aspects. Le culte que les Musulmans portent aux statues dans ces récits s'oppose à la vénération d'un dieu unique (*shahāda*), principe fondamental de l'Islam. Le gouffre entre l'Islam épique et réel

⁴⁹¹ *Le Couronnement de Louis. Chanson de geste du XII^e siècle*, éd. par Ernest LANGLOIS, Paris, Champion, 1920, v. 838-840. Corsot qui répond à Guillaume Chanson d'Aliscans, *Aliscans*, éd. par Claude RÉGNIER, Paris, Champion, 1990, t. 1, v. 1513-1515 : *Dex est lasus desor son firmament ; / Il n'a ça jus de terre plein arpent ; / Ainz est Mahom a son commandement*.

⁴⁹² Éd. Régnier, v. 1516-1517.

⁴⁹³ *Chanson de Roland*, v. 610-611. Yves et Charles Pellat suggèrent de voir derrière ces deux vers une allusion soit au Qur'ān, soit à un Livre Saint que le trouvère de la *Chanson* a créé symétriquement par rapport à sa propre expérience chrétienne. Yves et Charles PELLAT, « L'idée de Dieu chez les 'Sarrasins' », art. cit., p. 18-19.

⁴⁹⁴ L'édition Langlois propose la lecture suivante : *Il fu profete Jesu omnipotent* (v. 848). Y. et Ch. Pellat penchent plutôt pour *Il fu profete Dieu omnipotent*, que nous employons ici. *Ibid.*, p. 23.

⁴⁹⁵ Éd. Langlois, v. 847-852.

⁴⁹⁶ Yves et Charles PELLAT, « L'idée de Dieu chez les 'Sarrasins' », art. cit., p. 23-24. *Roland*, v. 2590-2592 ; *Floovant*, v. 372, *Aiol*, v. 10088-10092 ; *Gaufrey*, v. 3578-3580. Cf. Section I, c. 2.

⁴⁹⁷ *Ibid.*, p.21. Ils font référence aux v. 661, 1494, v. 2240, v. 2840.

a donné lieu à différentes théories sur les origines de cette image, portant tour à tour sur l'idolâtrie et le polythéisme attribués aux Sarrasins.

Y. et Ch. Pellat proposent d'y voir une lente métamorphose de certaines formules de malédictions que proféraient les Chrétiens de l'Espagne musulmane à l'encontre de Muḥammad, et que les Chrétiens du nord auraient acquis par l'intermédiaire de lieux de pèlerinage comme Saint-Jacques de Compostelle⁴⁹⁸. Dans un premier temps, Muḥammad est considéré comme une divinité isolée et vénérée dans les *mahomeries* sous forme d'idole, à la manière du Jésus crucifié. Allant dans le sens de cette théorie, le nombre d'occurrence du nom Mahon et de dérivés est bien plus élevé que pour Tervagan et Apollin et la vitalité lexicale du nom Mahon, notamment avec le cas du substantif féminin *mahomerie*. Ensuite, survient la création « accidentelle » du panthéon Mahon-Tervagan-Apollin qui se répandra dans la littérature. Y. et Ch. Pellat considèrent alors les deux derniers noms comme dérivés des épithètes que les Musulmans accolent au nom du diable, *ar-raġīm* et *al-la'īn*. L'hypothèse a été formulée à partir du vers que nous avons cité ci-dessus, relatif au livre de loi de Muḥammad et Tervagan : *La lei i fut Mahum e Tervagant* qu'Y. et Ch. Pellat invitent à lire de la façon suivante : *La lei i fut Mahumet/ervagan > Mahumet *erragim, *erragim* étant alors la translittération de *ar-raġīm* (« maudit », « damné »). Dans le cas d'Apollin, ce nom dériverait de *Mahumet *aben al-lain*, translittération de *ibn al-la'īn* (« le Diable », « maudit »). Dès lors,

Passant dans la bouche d'Espagnols et d'autres Chrétiens qui ignoraient tout de l'arabe, la formule entière avait perdu sa valeur, ce qui avait favorisé une coupe et même une fausse coupe : avec le -t final de Mahomet – d'où la forme apocopée

⁴⁹⁸ Ils prennent le contrepied de théories plutôt audacieuses qui font de Tervagan et Apollin les déformations de concepts musulmans. Selon P. Casanova, le nom Apollin est le fruit de la dérivation de *al-ḥamdu lillāhi* (« louange à Dieu ! »), devenu progressivement, par dérivation phonétique vers le français, *hamdolellah > amdolla > amolla > amollon > abollon* et Tervagan de *ta-Rabbi 'l-Ka'batī* (« par le maître de la Ka'ba »), devenu, toujours par dérivation phonétique, *tarabb al-ka'bat > terbakat > tervakat*. Cf. Paul CASANOVA, « Mahom, Jupin, Apollon, Tervagant, dieux des Arabes », in *Mélanges H. Derenbourg (1844-1908). Recueil de travaux d'érudition dédiés à la mémoire d'Hartwig Derenbourg par ses amis et ses élèves*, Paris, Ernest Leroux éditeur, 1909, p. 391-5 ; selon F. Viré, le nom de Tervagan dériverait du terme *al-Furqān*. Cf. François VIRÉ, « À propos de Tervagan, idole des Sarrasins », in *Cahiers de Tunisie* 2, 1953, p. 141-152. Yves et Charles PELLAT, « L'idée de Dieu chez les 'Sarrasins' », art. cit., p. 28.

Mahom (et var.)⁴⁹⁹ –, on avait formé Tervagan, la voyelle précédente devenant la conjonction *e* (et), et *ibn-al-laʿīn*, **aben al-lain*, etc. avait abouti à Apollin. [...] les deux noms suivant celui de Mahomet furent inévitablement sentis comme étant ceux de ces acolytes, et c'est ainsi que prit naissance la fiction d'un polythéisme fondé sur une trinité⁵⁰⁰.

Nous considérons, à la suite d'Y. et Ch. Pellat, qu'il est très improbable que les trouvères à l'origine des chansons de geste aient formé le panthéon musulman à partir de tels concepts. Afin d'en trouver l'origine, il est plus juste de « mesurer l'étendue de la culture des auteurs de chansons de geste », telle qu'elle devait l'être, et non de leur attribuer des connaissances trop poussées à propos de l'Islam.

D'autres font remonter l'idolâtrie des chansons de geste à des textes antérieurs, parmi lesquels nous pouvons distinguer une origine orientale et/ou occidentale. Dans le cas d'une image héritée de l'Orient, Suzanne Akbari défend le point de vue qu'il s'agit d'une vision de l'Islam empruntée à la polémique orientale – la polémique byzantine, chez Jean Damascène, qui mentionne les rituels reliés au pèlerinage à la Mecque et la *Ka'ba*. En effet, du côté byzantin, les polémistes ont retourné les accusations d'idolâtrie formulées par les Juifs et Musulmans à l'encontre du Christianisme contre les Musulmans⁵⁰¹. Pour ce faire, les polémistes usent d'une argumentation bien rodée, elle-même fondée sur un argument historique : avant l'avènement de Muḥammad, la Mecque et la Ka'ba étaient le siège de différents cultes polythéistes. Ainsi, défendent les polémistes, lorsque le Prophète tenta d'imposer l'Islam, il ne put se débarrasser complètement des anciens cultes, et intégra certains rituels à ceux de l'Islam, dont le cas le plus évident est le pèlerinage à la Mecque. La religion que les polémistes tentent d'invalidier reposent alors sur des racines polythéistes qu'il est aisé de retourner contre eux.

⁴⁹⁹ À ce propos, la forme *Mahon* est le fruit d'une apocopée, le -et final étant perçu comme un suffixe diminutif (Yves et Charles PELLAT, « L'idée de Dieu chez les 'Sarrasins' », art. cit., p. 20, n. 1). En revanche Michel Masson défend que le nom *Mahon* serait un « dérivé cacophonique » de Muḥammad. Cf. Michel MASSON, « À propos de la forme du nom de Mahomet », in *Bulletin de la SELEFA* 2, 2003, p. 1-8. Toutefois, nous rejoignons l'hypothèse d'Yves et Charles Pellat en ce qui concerne l'origine de la forme *Mahon*.

⁵⁰⁰ Yves et Charles PELLAT, « L'idée de Dieu chez les 'Sarrasins' », art. cit., p. 29.

⁵⁰¹ Kathleen CORRIGAN, *Visual Polemics in the Ninth-Century Byzantine Psalters*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 35-37, p. 91-94 ; Suzanne AKBARI, *Idols in the East*, op. cit., p. 204.

Cette position est défendue par Jean Damascène dans le *De Haeresibus* et dans la *Risālat al-Kindī*. C'est grâce à ce dernier ouvrage que l'Occident chrétien pourra prendre connaissance du passé polythéiste de la Mecque, par l'intermédiaire de la lecture des *Dialogi* de Pierre Alphonse ou de Vincent de Beauvais (SH, XXIII, c. 60)⁵⁰². Selon cette approche, le panthéon épique relèverait plus d'un système littéraire cohérent et réfléchi que de l'ignorance ou du mépris de la part des auteurs. Du côté de la littérature occidentale, le Muḥammad des chansons de geste serait hérité, selon John Tolan, des chroniques de la première croisade – à l'exception des *Gesta Dei per Francos* de Guibert de Nogent⁵⁰³ –, qui dépeignent les Musulmans comme des polythéistes et les Chrétiens morts au combat comme des martyrs, faisant ainsi écho à la situation des Apôtres dans la Rome païenne⁵⁰⁴. Cette charge idéologique forte imputée au paganisme en fait « un élément clef de la justification de la croisade »⁵⁰⁵. Cette image aurait alors persisté et aurait été transmise aux chansons de geste, puis aux romans et autres textes, comme le *Jeu de Saint-Nicolas*.

Jean Subrenat voit à l'origine de ce panthéon l'exploitation de stéréotypes d'inspiration biblique qui attribuent aux Sarrasins des idoles à l'aspect vétérotestamentaire⁵⁰⁶. Il nuance toutefois son propos :

Il ne serait pas convenable d'accuser les chanteurs de geste d'ignorance ou de mépris ; ce sont des hommes cultivés qui ont construit et délibérément entretenu cet univers poétique étrange et cohérent qui fait semblant d'être reproduction du réel.⁵⁰⁷

Ainsi, les caractéristiques majeures des idoles sarrasines que nous avons exposées ci-dessus – matérialité, richesse, destructibilité, vacuité – font écho aux idoles bibliques. Jean Subrenat nuance toutefois son propos en disant qu'« [i]l n'y a évidemment pas eu chez les auteurs épiques un choix délibéré d'un cadre de

⁵⁰² Jean Damascène, *Écrits sur l'Islam*, prés., com. et trad. par Raymond LE COZ, Paris, Cerf, 1992, p. 218-221, § 5 ; *Dialogi* ; *Risālat al-Kindī*, éd. TARTAR, 1985, p. 213-216 ; SH, XXIII, c. 60 ; MH XXIV, c. 60.

⁵⁰³ Cf. Section I, c. 2.

⁵⁰⁴ John TOLAN, *Les Sarrasins*, op. cit., p. 158-159.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 163-173. P. 173

⁵⁰⁶ Jean SUBRENAT, « Les divinités sarrasines de l'épopée », art. cit., p. 441.

⁵⁰⁷ *Ibid.*, p. 443.

pensée biblique pour élaborer “leur” religion sarrasine [...]. Mais la cohérence du système oblige à constater un stéréotype établi pour créer le monde Sarrasin »⁵⁰⁸.

D’un côté, si c’est bel et bien de l’ignorance qui se trouve à l’origine de la création « accidentelle » du panthéon *Mahumet-Apollin-Tervagan*, cela n’exclut cependant pas l’idée que cette description ait été extrapolée à des fins littéraires en toute connaissance de cause par les trouvères. De l’autre, nous ne pouvons négliger l’hypothèse faisant prévaloir une création consciente d’un système polythéiste caricatural dans le but de calquer des comportements anti-chrétiens et chrétiens sur les rites sarrasins – par déformation de données historiques, par renversement polémique ou par reflet inversé des pratiques chrétiennes. Quoi qu’il en soit, que cette image déformée du culte des Sarrasins soit le fruit de l’ignorance ou d’une démarche intellectuelle consciente, elle contribue à créer une opposition symétrique entre Christianisme et Islam, et à en exacerber la teinte idéologique.

La vision de Muḥammad sous forme d’idole échappe bientôt au cadre la chanson de geste ou de la littérature des croisades, et tend à se diffuser dans plusieurs autres types d’ouvrages, comme dans le théâtre et surtout dans les romans.

Le *Jeu de Saint-Nicolas* est une pièce de théâtre de l’artésien Jean Bodel, écrite aux alentours des années 1200, près d’une dizaine d’années après l’échec retentissant de la troisième croisade. Le *Jeu de Saint-Nicolas* est une des premières pièces de langue française à se démarquer des pièces liturgiques (passions et mystères) par son thème et les lieux de son action. En effet, l’intrigue se déroule dans un univers composite, en d’autres termes dans un « carrefour idéologique »⁵⁰⁹ alliant familiarité et étrangeté, société arrageoise et société sarrasine. L’action est en effet partagée entre une taverne typiquement arrageoise et le palais de l’émir, tous deux situés en terre sarrasine⁵¹⁰. La pièce conte l’histoire

⁵⁰⁸ Jean SUBRENAT, « Les divinités sarrasines de l’épopée », art. cit., p. 455.

⁵⁰⁹ Jean-Charles PAYEN, « Les éléments idéologiques dans le *Jeu de Saint Nicolas* », in *Romania* 94, 1973, p. 484-504, p. 485.

⁵¹⁰ Jean DUFURNET, « Du double à l’unité : les Sarrasins dans le *Jeu de Saint Nicolas* », in Rupert T. PICKENS (éd.), *Studies in Honor of Hans-Erich Keller. Medieval French and Occitan Literature and Romance Linguistics*, Kalamazoo, Medieval Institute Publications, 1993, p. 261-274, p. 261-274, p. 261. Concernant la figure de l’émir, cf. Christine HORTON, « The role of the Emir d’outre l’Arbre Sec in Jean Bodel’s *Jeu de saint Nicolas* », in *Australian Journal of French Studies* 14, 1977, p. 3-31.

d'un prudhomme, tombé aux mains des Sarrasins et qui conserve avec lui une statue de saint Nicolas. Le captif parvient à convaincre l'Émir des Musulmans de confier son trésor à la statue du saint toute faite de bois, qui contraste drastiquement avec l'idole couverte d'or qu'adorent les Sarrasins. La nouvelle se répand et, bientôt, une poignée de voleurs se décide à dérober le trésor, devenu si facile d'accès. Toutefois, grâce à l'intervention du saint, le trésor est finalement restitué à l'Émir qui, face au miracle, se convertit, et l'idole sarrasine est détruite.

La relation entre les Sarrasins et leurs divinités est fondée sur le marchandage⁵¹¹, la hiérarchisation et le fonctionnement de la cour de l'émir est calqué sur l'organisation féodale occidentale⁵¹². Jean Bodel fait intervenir une idole de Tervagan, désignée à plusieurs reprises par le substantif masculin *mahommet*⁵¹³, la plaçant dans la lignée du Muḥammad des chansons de geste. À nouveau, Muḥammad est un personnage secondaire, l'accent est davantage porté sur l'émir et ses fidèles. Dans la description des Sarrasins, quelques éléments sont repris à la tradition épique, comme l'association des Musulmans à la richesse, à la cruauté, à la violence et au mépris de la religion chrétienne⁵¹⁴. Jean Dufournet souligne toutefois que Jean Bodel ne recourt à aucun moment à d'autres traits définitoires – attestés, mais non systématiques – du « Sarrasin épique », tels que la monstruosité physique, la félonie, les actions criminelles contre les Chrétiens⁵¹⁵. Par ailleurs, la présence de Muḥammad est avant tout formulaire⁵¹⁶.

L'intérêt fondamental de la présence discrète de Muḥammad au sein du *Jeu* réside dans la façon qu'il montre « how quickly tropes of alterity become available for resignification and redeployment in local contexts in which the Islamic

⁵¹¹ Pour plus de détails à propos de l'idéologie religieuse au sein du *Jeu de Saint Nicolas*, cf. Lynn TARTE RAMEY, « Jean Bodel's *Jeu de Saint Nicolas*: A Call for non-violent Crusade », in *French Forum* 27 : 3, 2002, p. 1-14 ; Henri REY-FLAUD, « Le sentiment religieux dans *Le Jeu de saint Nicolas* », in *Mélanges de langue et littérature françaises du Moyen Âge offerts à Pierre Jonin*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 1979, *Senefiance* 7, p. 568-577.

⁵¹² Jean DUFURNET, « Du double à l'unité », art. cit., p. 265, p. 270.

⁵¹³ Jean Bodel, *Le Jeu de Saint Nicolas*, éd. Albert HENRY, Genève, Droz, 1981, coll. Textes littéraires français ; v. 458, v. 465, v. 513, v. 585, v. 779 au sens de « fétiche », « idole ».

⁵¹⁴ Jean DUFURNET, « Du double à l'unité », art. cit., p. 267.

⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 268.

⁵¹⁶ *Jeu de Saint Nicolas*, éd. HENRY : a) **Mahom** : v. 115, v. 189, v. 218, v. 315, v. 321, v. 324, v. 339, v. 349, v. 386, v. 452, v. 1184, v. 1195, v. 1378, v. 1460, v. 1465, v. 1496, v. 1511 ; b) **Mahommet** : v. 378, v. 395, v. 1501 ; c) **Mahommés** : v. 327. Cette liste a été établie à partir de l'index des noms propres de l'éd. Henry, p. 174.

religion and Muslim people play remarkably little part »⁵¹⁷. Ce cas de figure est d'autant plus évident au sein du *Jeu*, qui doit être davantage considéré comme un miroir de la société arrageoise à l'aube du XIII^e siècle⁵¹⁸. Le texte est ainsi constellé de références à ce contexte précis. Par exemple, le *mahomet cornu* (renvoie à la statue de saint Nicolas) a été identifié comme étant une référence à Raoul de Neuville, dont le sobriquet était « chapeau cornu »⁵¹⁹.

Le personnage de Muḥammad fait également des apparitions aussi brèves que clairsemées dans les romans, en écho à ce que C. Gaullier-Bougassas nomme la « tentation de l'Orient ». Ce concept peut être défini par un rôle narratif croissant accordé à l'Orient au sein de la production romanesque occidentale, mise en avant de l'orientalisme toujours sous-tendue par un Christianisme enfoui qui reprend petit à petit le dessus, syncrétisme débouchant sur l'occidentalisation de l'Orient (*Partenopeu de Blois*), phénomène qui, comme nous le verrons dans les lignes qui suivent, est également observable dans des ouvrages tels que le *Roman de Mahon* ou le *Prologue de la Venjance*.

Dans ce cadre orientalisant, le « Muḥammad formulaire » est repris dans de très nombreux romans : *Blancandin* (XIII^e s.), le *Roman de l'Escoufle* (c. 1200-1202), *Prophétie Merlin* (c. 1276), *Mélusine* (XIV^e s.), le *Livre de Ponthus* (fin XIV^e s.) et dans beaucoup d'autres⁵²⁰. À nouveau, les références au personnage sont

⁵¹⁷ Sharon KINOSHITA et Siobhain B. CALKIN, « Saracens and Idolaters in European Vernacular Literatures », in David THOMAS et Alexander MALLETT (éds.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, vol. 4 (1200-1350), Leiden, BRILL, 2012, p. 34-35.

⁵¹⁸ Henry REY-FLAUD, *Pour une dramaturgie du Moyen-Âge*, Paris, PUF, 1980, p. 18.

⁵¹⁹ Sharon KINOSHITA et Siobhain B. CALKIN, « Saracens and Idolaters », art. cit., p. 51-2 ; Carol SYMES, *A Common Stage: Theatre and Public Life in Medieval Arras*, Ithaca – London, Cornell University Press, 2007, p. 51.

⁵²⁰ *Blancandin et l'orgueilleuse d'Amour. Roman d'aventure du XIII^e siècle*, éd. par Franklin SWEETSER, Paris-Genève, Droz, v. 1954, 1964, v. 2763, v. 3167, v. 3177, v. 3483, v. 3603, v. 3627, v. 5638, v. 5746, v. 4480, v. 5358 ; Jean d'Arras, *Mélusine ou la Noble Histoire de Lusignan. Roman du XIV^e siècle*, éd. par Jean-Jacques VINCENSINI, Paris, Livre de poche, Lettres Gothiques, 2003, (*la gent Mahomet*) : v. 640, en tant que divinité : v. 360, v. 410, v. 610, v. 616, v. 618, v. 624, v. 626, v. 632, v. 636, v. 638, v. 642 ; Jean Renart, *L'escoufle. Roman d'aventure*, éd. par Franklin SWEETSER, Paris-Genève, Droz, 1974, v. 1189, v. 1267 ; *Le roman de Ponthus et Sidoine*, éd. par Marie-Claude DE CRÉCY, Genève, Droz, 1997. Nous ne citons ici que les romans qui font allusion à Muḥammad à plusieurs reprises. Pour une liste plus complète, cf. Fernand LUTRE, *Table des noms propres avec toutes leurs variantes figurant dans les romans du Moyen Âge écrits en français ou en provençal et actuellement*

héritées de la tradition épique et le personnage de Muḥammad est quasi systématiquement invoqué à l'intérieur de formules optatives, exclamatives, injurieuses ou du panthéon tripartite qu'il forme avec Apollin et Tervagan. Une exception toutefois pour le *Livre de Ponthus* où Muḥammad est décrit comme étant le fils du diable. Le nom « Mahon » y est également utilisé en substantif féminin pour désigner l'Islam (*mais de laisser nostre loy pour prendre la Mahon ne ferons nous ja pour mourir*)⁵²¹ et dans la formation de syntagmes servant à désigner les Sarrasins : la *gent mahon* (*Mélusine*) ou la *geste mahon* (*Violette et Gerart de Nevers*). Notons que les éditeurs choisissent, dans la grande majorité des cas, d'éditer ces syntagmes en faisant de *mahon* un adjectif.

Toutefois, certains romans se démarquent en se montrant plus généreux en détails et en véhiculant des descriptions du Prophète de l'Islam oscillant entre tradition et innovation vis-à-vis du Muḥammad formulaire et de la simple idole.

Le premier cas sur lequel nous souhaitons nous arrêter est *Partenopeu de Blois*, roman courtois datant de la fin du XII^e siècle composé de plus de 14000 vers octosyllabiques⁵²² (avant 1188). Il narre les aventures de Partonopeu, neveu du roi de France Clovis, et de la fée Mélior, impératrice de Constantinople. Outre les invocations à Muḥammad en tant que divinité – seul ou aux côtés d'Apollin et Tervagan⁵²³, il est présenté une fois en tant que *maufés et en enfer toudis*⁵²⁴, et se voit mentionné par la fée Mélior, lorsque celle-ci parle de son éducation :

*Deus me donna gracie d'apprendre
Et d'écriture bien entendre.
Les .VII. ars tot premierement
Arpis et seuç parfitement.
Aprés apris tote mecine,
Quanqu'est en erbe et en racine,
[...]
Ains qu'eüsce .XV. ans pasés*

publiés ou analysés, Poitiers, Centre d'études supérieures de civilisation médiévale, 1962, p. 127, s.v. *Mahon*.

⁵²¹ *Le roman de Ponthus et Sidoine*, éd. par Marie-Claude DE CRÉCY, Genève, Droz, 1997, p. 5, v. 119.

⁵²² Selon l'édition d'Olivier Collet et Pierre-Marie Joris. Cf. *Le Roman de Partonopeu de Blois*, éd. par Olivier COLLET et Pierre-Marie JORIS, Paris, Livre de Poche, 2005.

⁵²³ *Partonopeu de Blois*, éd. COLLET-JORIS, v. 10997* (texte de A), v. 7824.

⁵²⁴ *Ibid.*, v. 12439.

*Oi mes maistres tos sormontés.
 Après appris espiremens,
 Nigromance et encantemens.
 Tant en retinç et tant en soi,
 Tuit autre en seurent vers moi poi.
 Cil qui tant puet faire d'esfors
 Qu'il sace bien a[r]gus et sors
 Et fisique et astronomie
 Et nigramance lor aïe,
 Tant seroit sages et poissans
 Qu'il en feroit mervelles grans.
 Par ço fist Mahons les vertus
 Dont il fu puis por deus tenus⁵²⁵*

Mélior s'inscrit, selon Catalina Girbea, dans la lignée des personnages féminins guérisseurs des romans médiévaux, mais également d'autre figures féminines savantes, telles que la Sybille ou Médée⁵²⁶. La fée est formée dans les sept arts libéraux, ainsi qu'en *nigromance* et en médecine⁵²⁷. Ces deux sciences, ainsi combinées aux sciences du *trivium* et du *quadrivium* opèrent alors une jointure entre la science encyclopédique occidentale (les sept arts libéraux) et les sciences issues des traditions gréco-arabes (médecine) et proprement arabe (*nigromance*). Notons toutefois que la *nigromance* « tend à s'infiltrer dans les arts libéraux » dès

⁵²⁵ *Partonopeu de Blois*, éd. COLLET-JORIS, v. 4577-4583 et v. 4595-4608 ; trad. p. 315 : « Avant d'avoir quinze ans, je surpassais tous mes maîtres. Je m'initiai alors aux arts magiques, aux sorts et aux enchantements, et mis tant de zèle à m'instruire que le savoir des autres était bien mince face au mien. Celui qui s'efforce de bien apprendre les artifices et les sortilèges, la médecine, l'astronomie et les ressources de la magie, et d'acquérir leur connaissance et leur maîtrise, peut accomplir de grands prodiges. C'est ainsi que Mahomet fit les miracles qui lui valurent d'être considéré comme un dieu [...] ».

⁵²⁶ Catalina GIRBEA, *Le bon Sarrasin*, op. cit., p. 200-201. Elle se réfère au v. 2199 e.s. du *Roman d'Eneas* (*Le Roman d'Énéas : édition critique d'après le manuscrit B. N. fr. 60*, éd. par Aimé PETIT, Paris, Librairie générale Française, 1997) et au v. 1221-22 du *Roman de Troie* (Benoît de Sainte-Maure, *Le roman de Troie*, éd. Léopold CONSTANS, Paris, Didot, SATF, 1904-1912).

⁵²⁷ À propos des arts libéraux dans la littérature médiévale, cf. également Edmond FARAL, *Recherches sur les sources latines des contes et romans courtois du Moyen Âge*, Paris, Champion, 1913, p. 348-351.

le XIII^e siècle⁵²⁸. Dans le cas précis du discours de Mélior, cette science est explicitement rattachée à l'Orient et à l'Islam, grâce à la référence à Muḥammad. C'est bien ce référencement qui nous intéresse, puisque l'auteur du *Partenopeu* présente Muḥammad sous les traits d'un homme versé dans les sciences qui, grâce à leur usage judicieux, parvint à se faire passer pour un dieu. Cette vision du Prophète est à mi-chemin entre celle que nous trouvons dans les chroniques dépeignant Muḥammad comme un homme rusé et celle qui fait de lui un personnage tout à fait adapté à la culture occidentale.

Ensuite, *l'Estoire del Saint Graal* (c. 1230-5) représente un cas intéressant au sein de cette liste de romans. Tout en ne dérogeant pas à la série des invocations formulaires, ce texte présente, au cours d'un unique paragraphe, une description de Muḥammad et des Sarrasins probablement issue de la tradition chronographique :

De chele cité issirent premierement Sarrasin et de Sarras furent il premierement Sarrasin apielé, ne ne font pas a croire chil qui dient ke Sarrasin furent apielé de Sarra, le feme Abreham, car che fu controvaile [invention mensongère], ne raisons ne samble che pas a estre : ne che n'est pas chose mesconeüe ke Sarra ne [explétif] fust juise et ses fiex, Ysaac, fu juis et juif furent chil qui de Ysaac descendirent, car par la grignour partie prent en le tout [car on peut généraliser à partir du plus grand

⁵²⁸ Christine FERLAMPIN-ACHER, « Roman et vulgarisation encyclopédique : du char d'Ampharias au charme d'Estienne », in Pierre NOBEL (éd.), *La transmission des savoirs au Moyen Âge et à la Renaissance : du XII^e au XV^e siècle*, Presses Univ. Franche-Comté, 2005, p. 155-172, p. 163, n. 26 ; Jean-Patrice Boudet constate également ce phénomène dans une enluminure du *Livre dou tresor* de Brunetto Latini issue du ms. Add. 30024, f. IV (c. 1300) de la British Library. On y voit Philosophie dominer trois colonnes de sept cases, la colonne de droit renvoie aux arts mécaniques (*nigromance*, alchimie, agriculture, métier de changeur, tisserand, charpentier et forgeron), la centrale aux sept arts libéraux (dominés par l'astronomie puis suivie, dans l'ordre, de la musique, de la géométrie, arithmétique, rhétorique, dialectique et grammaire) et la gauche à sept autres arts intellectuels et mécaniques (logique, droit canon (*decrés*), physique (médecine), lois, *harperie*, écriture et poterie (*peinterie*)). Celle de gauche, dédiée aux arts mécaniques est dominée par la *Nigromance*. Celle-ci est représentée par un homme qui invoque ou s'entretient avec un démon ailé noir (Cf. Jean-Patrice BOUDET, *Entre science et nigromance : astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XII^e – XV^e siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006, planche XIII. Toujours au sujet de la *nigromance* dans les sept arts libéraux, cf. Michel STANESCO, « *Nigromance* et université : scolastique du merveilleux dans le roman français du Moyen Âge », in Daniel Poirion (éd.), *Milieus universitaires et mentalités urbaines au Moyen Âge*, Paris, Presses Université Paris-Sorbonne, 1995, p. 129-144, p. 134-5.

nombre] ; et puis ke il descendirent juif de Sarra, dont ne samble il pas raisons ke li Sarrasin presissent lor non de li ; mais de chele cité qui avoit non Sarras furent apielé Sarrasin, pour che ke fu la premiere cités ou ichés gens prisent certaineté de savoir ke il aouroient et la fu controvee et establie la secte ke Sarrasin maintinrent puis juc'a la venue de Mahomet, qui fu envoiés pour aus sauver – mais il dampna soi avant et aus après pour sa glouternie – car devant che ke la secte fust qui establie fu en Sarras, n'avoient ches gens nule certaineté d'aourer, anchois aouroient toutes les choses qui lor plaisoient, si ke che qu'il aouroient un jour n'auroient il pas a l'autre ; mais lors establirent il a aourer le soleil et la lune et les autres planetes.

Dans ce paragraphe, l'auteur de *l'Etoire del Saint Graal* développe premièrement l'étymologie du nom Sarrasin qui, selon lui, ne provient pas du nom de Sarah, femme d'Abraham, car elle était juive – elle, ainsi que tous ses descendants, excluant de la sorte les Sarrasins de l'équation –, mais de la ville de Sarras dont les Sarrasins sont originaires⁵²⁹. Dans un second temps, il explique que Muḥammad a été envoyé aux Sarrasins afin de les sauver (*fu envoiés pour aus sauver*), mais que ce dernier fut détourné de sa mission à cause de sa *glouternie*. Dans un troisième temps, l'auteur défend que le culte des Sarrasins est fondamentalement inconstant (*n'avoient ches gens nule certaineté d'aourer*), car ceux qui le pratiquent adorent ce qui leur plaît et l'objet de leur dévotion varie d'un jour à l'autre (*anchois aouroient toutes les choses qui lor plaisoient, si ke che qu'il aouroient un jour n'auroient il pas a l'autre*). Par après, ils instaurèrent durablement (*establirent*) un culte du soleil et des planètes.

Le cas de *l'Etoire del Saint Graal* illustre parfaitement cette *translatio* du personnage de Muḥammad – et de certaines légendes qui lui sont associées – jusque dans les romans arthuriens, témoignant ainsi du transfert de tropes dans des contextes narratifs où l'Islam n'est pas directement, voire pas du tout concerné,

⁵²⁹ L'éditeur indique en note les diverses hypothèses de localisation de la ville de Sarras : « R. Heinzel (*Über die Französischen Gralromane...*, p. 138) propose diverses localisations en Orient pour cette ville de Sarras, en particulier la ville biblique de Saraa, souvent mentionnée dans l'Ancien Testament (Josué, 19, 41, 50 ; Juges, 13, 2, 25 ; 16, 31 ; 18, 2, 8, 11 ; etc.) Selon J. D. Bruce (« Galahad, Nascien... », *Modern Language Notes* 33, 1918, p. 135), c'est une ville purement imaginaire que l'auteur de *l'E.S.G.* a dénommée en supprimant la terminaison *-in* de *Sarrasin* ». L'éditeur, Jean-Paul Ponceau, considère la ville de Sarras comme étant la ville principale du royaume d'Evalach/Mordrain. *L'estoire del Saint Graal*, éd. par Jean-Paul PONCEAU, Paris, Champion, 1997, t. II, p. 587, p. 648.

tout comme Sh. Kinoshita et S. Calkin l'avaient relevé dans le cas du *Jeu de saint Nicolas*⁵³⁰.

b. *Mahons suy appelés* : l'apport des traductions et adaptations françaises de textes latins (1250-1400)

Dès la seconde moitié du XIII^e siècle, de nombreuses entreprises de traduction vernaculaire voient le jour, de même que des créations textuelles originales, dans le sens où celles-ci reposent également sur des sources latines, mais en exploitant différemment les informations qu'elles contiennent, dans le but de créer une nouvelle description, important ainsi dans la sphère « francophone » des informations héritées du corpus latin. Il s'agit d'initiatives plus ou moins couronnées de succès et dont l'ampleur de diffusion demeure irrégulière comme nous le verrons dans le cas du *Livre de l'Eschiele*. Un goût certain pour la littérature de voyage, amenant traduction (Jean le Long) et création originale (Marco Polo, Jean de Mandeville). En outre, le Muḥammad formulaire persiste dans les romans écrits après 1250, comme nous l'avons vu ci-dessus.

En 1258 dans la ville de Laon, Alexandre du Pont rédige une adaptation en langue française des *Otia de Machomete* de Gauthier de Compiègne, sous le titre de *Roman de Mahon*. Il est plus correct dans le cas de ce roman de parler d'adaptation plutôt que de traduction, dans la mesure où Alexandre du Pont remanie la matière laissée par Gauthier de Compiègne, en développant certains aspects de la légende, au moyen de digressions moralisantes, de développements narratifs et d'adjonctions d'*exempla*⁵³¹. Dans l'introduction de son édition, Yves Lepage note que l'adaptation d'Alexandre du Pont se caractérise surtout par la

⁵³⁰ À propos des Sarrasins en Grande-Bretagne, cf. Carol CHASE, « Des Sarrasins à Camaalot », in *Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistes* 5, 1998, p. 43-53.

⁵³¹ Alexandre du Pont en ajoute deux : le récit du Chevalier et de l'Écuyer (v. 227-284), ainsi que la légende des trois cierges et de la lampe merveilleuse (v. 1916-1951). Cf. éd. HUYGENS-LEPAGE, p. 86-91.

« verbosité [du] poète »⁵³². Un seul exemple suffit à mettre en lumière les différentes modifications qu’a apportées Alexandre du Pont⁵³³ :

<i>Urbs, ubi dicuntur Machometis</i>	<i>De Meke gist en la cité :</i>
<i>menbra sepulta,</i>	<i>Cest non a par s’iniquité,</i>
<i>Non sine portento Mecha vocata fuit :</i>	<i>Car cil nons Meke velt tant dire</i>
<i>nam Machomes inmunditie totius</i>	<i>Com cele ki fait avoutire,</i>
<i>amator</i>	<i>Car avoutire controuva</i>
<i>mechiam docuit, mechus et ipse fuit.</i>	<i>Mahons en la loy k’il trouva,</i>
	<i>Ensi com il le demoustra :</i>
	<i>Avoec les autres avoutra.</i>
	<i>Encore orendroites i dure</i>
	<i>Li vilains pechiés de luxure.</i>

Dans ce court extrait, Gauthier de Compiègne offre une étymologie tout isidorienne du nom de la Mecque, qui proviendrait du latin *mechus*, « adultère ». Alexandre du Pont reprend cette idée, mais lui adjoint plusieurs commentaires : tout d’abord, si *mechus* signifie effectivement « adultère », ce n’est pas le fruit du hasard : il a été choisi par Muḥammad, qui intègre l’adultère dans la loi qu’il a forgée. Ensuite, à l’heure où Alexandre du Pont rédige ces vers, le péché de luxure est toujours perpétré en ces lieux. Malgré les transformations subies par le texte latin, le *Roman de Mahon* conserve la trame narrative et l’intégralité des péripéties narrées dans les *Otia de Machomete*.

Un autre texte de langue française essentiel est le prologue à la *Vengeance nostre Seigneur* (mi-XIII^e s – 1311), dont l’unique version est conservée dans le manuscrit L. II 14 de la Biblioteca Nazionale di Torino⁵³⁴. Ce prologue a pour finalité

⁵³² *Roman de Mahon*, éd. LEPAGE, p. 86. Le *Roman de Mahon* présente 1997 vers, contre 1090 pour les *Otia*, doublant presque son matériau d’origine.

⁵³³ *Ibid.*, p. 206-207. *Otia de Machomete*, éd. HUYGENS-LEPAGE, v. 1077-1079 ; *Roman de Mahon*, éd. LEPAGE, v. 1956-1965.

⁵³⁴ Cette version de la *Vengeance Nostre Seigneur* est conservée dans plusieurs manuscrits : (cf. Alvin E. FORD, *La Vengeance de Nostre-Seigneur. The Old and the Middle French Versions*, Turnhout, Brepols, 1993, p. 2). Seul le manuscrit de la Bibliothèque nationale de Turin contient ce prologue original. La section concernant le débat entre Virgile et Néron a déjà été répertorié et retranscrit par Jan Ziolkowski et Domenico Comparetti. Domenico COMPARETTI, *Virgilio nel Medio Evo*, Livorno, 1872, vol. II (*Virgilio nella leggenda popolare*), p. 197-205. Le passage concernant Virgile et Néron a été récemment traduit en anglais : Jan

première d'expliquer les causes de l'intrigue de la *Venjançe*, en expliquant ce qui a provoqué, à l'origine, la lèpre de l'empereur Vespasien. Habituellement, la narration de la *Venjançe* débute *in media res* : l'empereur est déjà frappé par la maladie, l'origine de son *alèprement* est généralement passée sous silence ou ne mérite pas de plus amples détails. Le prologue s'ouvre sur un dialogue entre *Noiron li arabis* et son conseiller Virgile. Le premier vient d'achever la construction de son palais, symbole concret de son pouvoir, et interroge le second à propos de la durée de son règne (*Or me di, mestres, garde ni ait menti, / Combien durra mes grans palais votis [...] ?*). Virgile répond alors qu'il durera jusqu'à ce qu'une vierge mette au monde un enfant (*Et dist Vergilles : vos palais tant durra / Que une pucelle enfant aura*). Jugeant cet événement comme hautement improbable, Néron se rassure en imaginant que la déclaration de son conseiller lui augure un règne éternel (*Et dist Noirons grant piece durera ; / Che ne peut estre, ne ja chou n'avenra / Que une verge pucelle enfant aura*). Cependant, la naissance du Christ trouble rapidement sa quiétude et, convaincu d'avoir été mystifié par Virgile, Néron le rappelle et le sermonne vertement, persuadé d'une trahison (*Fis a putain, fel, treitres mastins, / L'avenement saviés bien Jhesu Crist !*). S'ensuit une *disputatio* par la force de la religion (*de loi*) entre les deux hommes, et celui qui sortira vainqueur de cette joute verbale pourra alors décapiter le perdant (*Or te tien coi, je voel a toi parler / De loi contre autre voel a toi estriver ; / Qui ert vaincus le chief ara copé*)⁵³⁵. Virgile l'emportant, il précipite Néron au fond des enfers. Intervient alors Muḥammad, que le rédacteur du *Prologue* présente comme le fils du démon Esgarinés, lui-même frère de Néron.

Muḥammad est contrarié du sort que connaît Néron, son oncle, qui croupit en enfer alors qu'il aurait dû gouverner Rome. Désireux de venger son oncle, Muḥammad lui demande alors de l'envoyer à Rome, en compagnie de son oiseau, une créature couverte d'or et de pierreries à l'éclat sans pareil, créée par *nigromanche ouvre* – par sorcellerie donc –, afin de faire comparaître Virgile à son lignage (*A son linage le ferai conparer*). Lorsqu'il arrive à Rome, Muḥammad

M. ZIOLKOWSKI et Michael C. J. PUTNAM, *The Virgilian Tradition. The First Fifteen Hundred Years*, New Haven-London, Yale University Press, 2008, p. 937-942. En outre, la section qui met en scène Muḥammad fait actuellement l'objet d'une édition et étude de notre part. Elle a toutefois déjà été signalée et transcrite par Arturo GRAF, « Spigolature per la leggenda di Maometto », in *Giornale storico della letteratura italiana* 14, 1889, p. 204-211.

⁵³⁵ Quant au sujet de la *disputatio*, qu'il serait trop long de développer ici, nous renvoyons aux textes de D. Comparetti et J. Ziolkowski.

rencontre l'empereur Vespasien et son fils, à qui il demande de rassembler le peuple dans un lieu bien en vue. Entre le moment où Muḥammad formule cette requête et le rassemblement du peuple, l'auteur offre une description peu conventionnelle du Prophète de l'Islam :

*Mahons fu bien et vestus et parés
D'uns dras de soie, n'ot el monde son per ;
Mainte escharboucle i avoit seelé,
D'or et d'argent estoient si sollar,
Le chief ot blond et le front bien plané,
Bouche bien faite et les dens bien serrés,
L'ueill en la teste vair et riant et cler,
Et fu bien fais de flans et de costés,
Les bras ot lons et les puins bien quarés,
Plenté de jambe et les piés bien fourmés.⁵³⁶*

Muḥammad est ici décrit selon les canons esthétiques de l'Occident chrétien médiéval et ne va pas sans rappeler, dans l'esprit d'un lectorat familier avec l'univers épique, la description de Ganelon dans la *Chanson de Roland*⁵³⁷. Une fois devant le peuple romain, le prophète d'un jour commence à prêcher (*sermonner*) la parole divine et les hauts faits du Christ. Au même instant, son oiseau est libéré, s'envole et vient se poser sur son épaule. Là, le volatile introduit son bec dans l'oreille de son maître, afin de picorer les grains qui y ont été déposés à son intention, feignant ainsi de révéler un message de la part de Dieu. Muḥammad tient une performance théâtrale en dialoguant avec cet oiseau devant la foule, en lui demandant haut et fort « Ange, que dis-tu ? Qu'est-ce que le roi du paradis, duquel nous tenons la première loi qu'il créa et envoya au prophète Moïse, qu'il rapporta du mont Sinaï et apporta aux Juifs de Judée, m'envoie ? » (« *Angles* » dist il « *qu'es chou que tu me dis ? / Que me mande li rois de paradis / Que nous tenons la premier loi qu'il fist / Qu'il bailla au prophete Moys / Qu'il aporta dou mont de Sineis / Qu'il bailla en Judé as Juis ?* »). Faussement préoccupé par cette « mise à jour » de la loi divine, Muḥammad s'excuse auprès du peuple romain, déclarant qu'il doit retourner dans son pays, afin de convertir son propre peuple selon ce qui lui a été révélé, le laissant en prise avec le choix de suivre ou non cette révélation. Peu de

⁵³⁶ Ms. L. II 14, f. 82r-83r.

⁵³⁷ *Chanson de Roland*, éd. GAUTHIER, laisse XX.

temps après être parvenu en Outre-mer, Muḥammad meurt, car le temps était venu (*Li termes vint que il dut trespasser, / Illec morut qu'il ne pot plus durer*), et le prophète est enterré dans un cercueil à six côtés fabriqué en pierre magnétique, suspendu dans les airs et largement révééré par son peuple. À Rome, l'empereur et son peuple embrassent la révélation faite par Muḥammad, puis abattent les autels et crucifix consacrés à Dieu. Face à cet abandon, ce dernier punit Vespasien en le frappant de la lèpre. C'est alors que le narrateur retombe sur la narration de la *Vengeance* et introduit un nouveau personnage, le sénéchal Gai (*De l'empereur vous voel avant parler, / C'uns senescal avoit norri souef / Gais ot a non, el monde n'ot son per*).

Ce prologue mobilise des matériaux et traditions différentes. Premièrement, il présente de nombreuses similitudes avec la matière des *Otia de Machomete*. En effet, il dépeint un récit très théâtral – où l'accent est mis sur les gestes grandiloquents et les paroles –, avec une version très occidentalisée de Muḥammad – dans le *Roman de Mahon*, Muḥammad est versé dans les arts libéraux et évolue dans une société féodale occidentale, et dans le prologue, il est dépeint conformément à l'esthétisme occidental. Aussi l'épisode de sa mort présente des points communs avec celui des *Otia*. En effet, il n'est point question d'une mort exagérément dégradante, comme ce fut le cas dans les chansons de geste abordées ci-dessus⁵³⁸, mais d'une mort que nous pourrions qualifier de naturelle : il meurt parce que le moment est venu et sa dépouille, d'abord embaumée, est placée dans un cercueil flottant. De plus, l'auteur du prologue exploite les traditions virgiliennes et néroniennes (la *disputatio* entre les deux hommes, hérauts des valeurs chrétiennes et païennes)⁵³⁹. Enfin, l'épisode est créé en vue d'être intégré à la narration de la *Vengeance nostre Seigneur*, et mobilise ainsi les personnages de Vespasien et du Sénéchal Gai.

⁵³⁸ Contrairement à la plupart des autres biographies latines et françaises de Muhammad où ce dernier est mutilé, déchiré, dévoré par des porcs ou des chiens. Voir à ce propos l'article très complet de John V. TOLAN, « Un cadavre mutilé : le déchirement polémique de Mahomet », in *Le Moyen Âge, Revue d'Histoire et de Philosophie* 104 : 1, 1998, p. 53-72 ; Cf. Section III, c. *L'image de l'Islam du Speculum historique au Miroir historial*.

⁵³⁹ À ce propos, Jan ZIOLKOWSKI et Michael C. J. PUTNAM, *op. cit.*, p. 937 ; Silvere MENEGALDO, « Les faiz Neron le cruel homme. La figure de Néron dans quelques textes français du Moyen Âge », in Denis BIAÏ et Silvere MENEGALDO (éds.), *Figures du tyran antique au Moyen Âge et à la Renaissance. Caligula, Néron et les autres*, Paris, Klincksieck, 2009, p. 33-56, p. 45-48.

Le *Livre de l'eschiele Mahomet* est une traduction en langue française du *Liber Scalae Mahumeti*, qui ne nous est parvenue que dans un seul manuscrit (Oxford Bodleian Libr., Laud. Misc. 537). À en croire son prologue, le *Livre de l'eschiele* aurait également été traduit en français par Bonaventure de Sienne à partir de la version espagnole d'Abraham, aux alentours de 1264, tout comme le *Liber Scalae Mahumeti*. Toutefois, il apparaît bien vite que le prologue de la version française est une traduction littérale du latin. Selon Peter Wunderli, la traduction française aurait été effectuée, en réalité, par un traducteur provençal anonyme peu de temps après la traduction latine de Bonaventure. L'unique copie que nous possédons date, selon toute vraisemblance, du début du XIV^e siècle et aurait été effectuée en Angleterre, comme le prouvent de nombreuses traces linguistiques de l'anglo-normand et les miniatures⁵⁴⁰. La version française reprend fidèlement les caractéristiques du texte latin, en ajoutant parfois certains éléments⁵⁴¹. Elle conserve donc la narration en « je » de Muḥammad, le côté répétitif et contradictoire, ainsi que la complexité de sa source⁵⁴². En outre, le texte exploite un matériel eschatologique musulman brut, sans qu'aucun traducteur (espagnol, latin ou français) ne propose d'éclaircissement sur la matière⁵⁴³.

Le *Devisement du Monde* de Marco Polo (1298) a probablement été rédigé par son compagnon de cellule, à qui il a dicté ses récits. Au chapitre 28, lorsqu'il raconte l'épisode du miracle de la montagne qui a entraîné la conversion d'un calife et de toute son armée au Christianisme, le narrateur explique qu'il existe une animosité déclarée des Sarrasins envers les Chrétiens parce que « la loi maudite que Muḥammad leur donna l'ordre » (*car la maloite loy que Mahoms leur donna si*

⁵⁴⁰ *Ibid.*, p. 26, p. 33-45.

⁵⁴¹ *Livre de l'eschiele*, éd. WUNDERLI, p. 80. Par exemple la traduction d'un verset coranique au chapitre XLIX.

⁵⁴² Peter Wunderli juge d'ailleurs le *Livre de l'eschiele* assez sévèrement : « Notre version est en effet très composite, elle semble fondre dans une seule plusieurs versions de la même légende. Mais cette fusion est faite sans aucun art [...]. Si Abraham fisicien a choisi cette version, c'est peut-être exactement pour cette variété d'aspects qui devait lui sembler donner le tableau le plus complet des croyances musulmanes ». *Ibid.*, p. 78.

⁵⁴³ Nous revenons sur la complexité du texte dans la troisième section de notre thèse, dans le chapitre dédié à l'analyse de l'au-delà musulman dans le *Miroir historial*. Cf Section III.

commande)⁵⁴⁴. Ensuite, aux chapitres 40 à 42, le voyageur vénitien s'attarde sur la figure du Vieux de la Montagne⁵⁴⁵. Ce dernier réside en la région de Mulecte, et *vaut a dire Mulecte en françois « dieu terrien »*⁵⁴⁶. Le rédacteur du récit de Marco Polo écrit que le personnage que les hommes appellent le Vieux de la Montagne a caché dans une vallée située entre deux montagnes, un jardin contenant tous les plaisirs du paradis : des demeures resplendissantes, des jeunes femmes avenantes, des fleuves d'eau, de miel, de vin et de lait. Le Vieux de la Montagne a fait faire ce *jardin de tel maniere que Mahomet dist que leur paradis seroit biaux jardins et plains de conduis de vin et de lait et de miel et d'yaue, et plain de belles femmes*⁵⁴⁷. Il continue sa parenthèse sur ce curieux personnage en expliquant comment il amène à lui ses Assassins (*Haçasis*), à grand renfort de boissons somnifères et de mensonges⁵⁴⁸.

Dans le courant des années 1330, Jean de Vignay traduit intégralement le *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais, à l'intention de Jeanne de Bourgogne. Les deux sections consacrées à l'Islam se trouvant alors au livre XXIV, c. 39-67 (*Risālat al-Kindī*) et au livre XXVI, c. 140-145 (*Dialogi contra Iudaeos* de Pierre Alphonse). Au livre XXIV, l'exposé sur l'Islam est, à quelques erreurs ou difficultés de traduction près, identique à celui développé dans le *SH* et s'articule toujours en trois points : biographie du Prophète, histoire du Qur'ān et exposé du culte et des croyances des Sarrasins.

Peu de temps après le *SH*, Jean de Vignay effectue une traduction de la *Legenda aurea* de Jacques de Voragine et, tout comme ce fut le cas pour le *SH*, il livre une traduction *ad verbum* de son texte source. Dès lors, la section consacrée à Muḥammad conserve son rôle de parenthèse à l'intérieur du chapitre consacré à

⁵⁴⁴ Marco Polo, *Le devisement du monde. Départ des voyageurs et traversée de la Perse* (t. I), éd. par Marie-Luce CHÊNERIE, Michèle GUÉRET-LAFERTÉ et Philippe MÉNARD, Genève Droz, 2001, p. 148-9. Cf. Partie III, c. 4.

⁵⁴⁵ Éd. Chênerie *e.a.*, p. 166-69. Le nom « Vieux de la Montagne » traduction erronée de *Sheikh al-jibal*, « seigneur de la Montagne ».

⁵⁴⁶ Il s'agit plutôt du participe passif de la racine *l-h-d*, *mulḥid*, signifiant « apostat, hérétique ».

⁵⁴⁷ Le devisement du monde, éd. CHÊNERIE - GUÉRET-LAFERTÉ, vol. 1, c. 40, l. 20-23 ; sur le réalisme du récit, cf. Leo OLSCHKI, *L'Asia di Marco Polo*, Florence, Sansoni, 1957, p. 371.

⁵⁴⁸ La version franco-italienne est plus développée sur les processus de sélection des meilleurs.

saint Pélage et les différentes versions de la biographie de Muḥammad développées par Jacques de Voragine dans l'original latin⁵⁴⁹.

Jean le Long (m. 1383), successivement abbé de l'abbaye bénédictine de Saint-Bertin à Saint-Omer et évêque d'Ypres, s'illustre par son activité de traducteur de récits de voyage. En effet, il réalise, au cours des années 1350, plusieurs traductions : l'*Itinerarium de mirabilibus orientalium Tartarorum* d'Odoric de Pordenone (1351), le *Liber de quibusdam ultramarinis partibus et praecipue de Terra Sancta* de Guillaume de Boldensele (1351) et le *De statu, conditione ac regimine magni Canis* (1351), sous le titre de *L'estat et la gouvernance du Grant Kaan de Cathay, souverain empereur des Tartres*. En 1354, il parachève une traduction du *Liber peregrinationis* de Riccoldo di Montecroce, sous le titre *Le livre des peregrinations*⁵⁵⁰. Conforme à l'usage, la traduction que Jean le Long propose reproduit fidèlement la structuration et les arguments du texte ainsi mis en roman. De cette façon, la présentation en dyptique (six qualités – six défauts) des Bagdadis musulmans est, pour ainsi dire, identique à la rédaction de Riccoldo di Montecroce.

En 1356, Jean de Mandeville rédige *Le livre des merveilles du monde*. Ce texte connaît une large diffusion (250 manuscrits, toutes versions confondues, et rédigés en plusieurs langues⁵⁵¹) et figure régulièrement dans des recueils de récits de voyage, comme le ms. fr. 2810 de la BnF ou le ms. 125 de la Burgerbibliothek de Berne, qui contiennent, en plus du *Livre des merveilles*, plusieurs traductions de Jean le Long et le *Livre du devisement du monde* de Marco Polo. Comme son titre le laisse présager, l'ouvrage de Jean de Mandeville inventorie les merveilles du monde, classées selon les régions que l'auteur déclare avoir visitées⁵⁵². Au

⁵⁴⁹ Légende 176, in Jacques de Voragine, *La Légende dorée. Édition critique, dans la révision de 1476 par Jean Bataillier, d'après la traduction de Jean de Vignay (1333-1348) de la Legenda aurea (c. 1261-1266)*, éd. Brenda DUNN-LARDEAU, Paris, Champion, 1997, p. 1154-1160.

⁵⁵⁰ Le texte est répertorié dans sept manuscrits et fait actuellement l'objet d'une édition critique dans le cadre d'une thèse de doctorat réalisée par Marco Robecchi à l'université de Vérone, débutée en novembre 2014. Pour notre part, nous avons utilisé le ms. fr. 2810 de la BnF, f. 268r-299r.

⁵⁵¹ Jean de Mandeville, *Le livres des merveilles du monde*, éd. Christiane DELUZ, Paris, CNRS éditions, 2000, p. 28-81.

⁵⁵² En effet, l'authenticité de ses pérégrinations est remise en doute. Pour plus d'informations au sujet de ce débat, cf. Christiane DELUZ, « Le livre de Jean de Mandeville

chapitre XV, celui-ci s'intéresse aux Sarrasins, dans le cadre d'un exposé en plusieurs points. Tout d'abord, Jean de Mandeville aborde divers aspects de la christologie musulmane : le statut de Jésus et Marie selon le Qur'ān (successivement nommé *Alkaron*, *Meshaf* et *Harne*, avant que le nom *Alkaron* ne soit systématiquement utilisé dans le texte)⁵⁵³. Ensuite, il loue la loyauté des Sarrasins, en ce qu'ils suivent religieusement la loi du Qur'ān, qui a été révélée à leur prophète Muḥammad par l'intermédiaire de l'ange Gabriel. Cette remarque lui permet ensuite d'ouvrir une parenthèse pour expliquer la biographie de Muḥammad : d'origine pauvre, il devient chamelier, ce qui l'amène à régulièrement accompagner des caravanes marchandes jusqu'en Égypte. Grâce à ces voyages, il rencontre de nombreux Chrétiens (il n'est nullement question des Juifs dans ce texte). Un jour, en traversant le désert d'Arabie, il se rend dans une chapelle où réside un ermite. Alors qu'il passe le seuil de la toute petite porte d'entrée, celle-ci s'agrandit jusqu'à devenir « aussi haute et large que celle d'un palais » (*et avoit un petite huyssherie et basse, adonquez l'entrée devient si grande et si haute come si ceo fust la porte d'un palais*)⁵⁵⁴. Ce curieux évènement est interprété par l'ermite comme le signe de la prophétie de Muḥammad et, nous dit Jean de Mandeville, comme étant le premier miracle que les Sarrasins attribuent à Muḥammad – laissant supposer qu'il y en a eu d'autres par la suite, mais ils n'apparaissent point dans le texte. Par après, Muḥammad prospère et devient successivement un *grant astronomyens*⁵⁵⁵, puis gouverneur de la terre de Corrodane. Il la gouverne *moult sagement*, à tel point que lorsque le prince de cette région vient à mourir, il lui succède et épouse sa veuve, *Gadryge* (Ḥadīja). Peu de temps après ses noces, il est frappé de crises d'épilepsie, provoquant l'ire sa femme, auprès de laquelle il tente de se justifier en lui disant qu'il reçoit les visites de l'ange Gabriel, dont il ne peut supporter la vue, mensonge auquel sa femme finit par croire. Ensuite, Jean de Mandeville rapporte que Muḥammad était en excellents termes avec un ermite. Rapidement, ses valets jalourent cette relation et décident de se défaire de l'ermite. Ils attendent que Muḥammad s'endorme ivre, dérobent son épée et exécutent l'ermite. Le lendemain, alors que Muḥammad cherche à venger son ami

(1356), plagiat ou réécriture ? », in *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 133 : 2, 1989, p. 394-403.

⁵⁵³ Qur'ān 3 : 37-42 ; 19 : 16-33 ; 43 : 57-57.

⁵⁵⁴ *Le livre des merveilles*, éd. DELUZ, c. XV, p. 281.

⁵⁵⁵ *Ibidem*.

en châtiant ses assassins, ses valets lui apprennent qu'il doit être tenu pour seul responsable, et que s'il en cherche une preuve, il trouvera son épée maculée du sang de son ami rangée dans son fourreau. C'est pour cette raison que Muḥammad prohibe la consommation de vin, ce qui n'empêche pas, rapporte Jean de Mandeville, certains Sarrasins de continuer de boire en cachette. Il ponctue cette dernière déclaration à l'aide d'une remarque portant sur les délicieuses boissons des Sarrasins : *Et si boivent mout bon beverage et douce et noriceant q'est fait de calamel, ceo est ce dont homme fait sucre, qe est de moult bon saveour, et fait bon peitrine*⁵⁵⁶. L'auteur enchaîne sur un descriptif de la généalogie de Muḥammad, descendant d'Ismaël, lui-même fruit de l'union entre Abraham et Agar, sa chambrière. À cause de cette ascendance, les Sarrasins sont tantôt appelés Ismaélites, tantôt Agariens. Jean de Mandeville clôture ce chapitre avec une mention à la *shahāda*, profession de foi que tout bon Musulman – de longue date ou fraîchement converti – doit prononcer. Il consigne également un alphabet, supposé être arabe, en 21 lettres, et livre une remarque intéressante sur la façon de parler des Arabes, tout en la comparant à l'anglais : *Et ceste IIII lettres ount ils unqore plus pur la deverseté de lour langage pur ceo q'ils parlent ensy la gorge aussy come nous avoms en nostre parlour en Engleterre II lettres plus qu'ils ne ount en lour a. b. c., c'est assavoir, p et z qe sont appelez thorn et zogh*⁵⁵⁷.

La plupart des informations contenues dans le *Livre des merveilles* sont puisées dans le *Tractatus de statu Sarracenorum* de Guillaume de Tripoli et, dans une moindre mesure, dans le *SH* de Vincent de Beauvais. D'autres informations, plus ponctuelles, comme le jeûne, l'étymologie du nom Ismaélites et les boissons sucrées proviennent de l'*Historia orientalis* de Jacques de Vitry⁵⁵⁸. Enfin, les remarques relatives à la prononciation de l'arabe proviennent du *Livres dou tresor* de Brunetto Latini⁵⁵⁹. Ainsi, toutes les informations contenues dans ce chapitre sont traçables jusqu'à d'autres textes, contribuant à démontrer que leur auteur ne les tient pas de ses propres séjours à l'étranger. D'autres indices viennent appuyer cette hypothèse, comme la présence de la *shahāda* musulmane translittérée, qui prend de drôles d'atours dans son texte : *La illec ella sila Machomet Roses Alla*

⁵⁵⁶ *Ibid.*, c. XV, p. 283.

⁵⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁵⁸ *Ibid.*, c. XV, p. 284, n. 1.

⁵⁵⁹ *Li livres dou tresor*, éd. BALDWIN-BARRETTE, III, 1, p. 291 : *Et nos veons que por nature ciaus qui abitent en orient parolent en la gorge, [...]*.

hec⁵⁶⁰. Une autre originalité dans le *Livre des merveilles*, malheureusement partiellement absente de l'édition, est la présence de plusieurs alphabets étrangers – composés des lettres dans leur « graphie d'origine » et translittérées –, dont celui de la langue sarrasine. Si dans le cas de l'hébreux l'alphabet correspond précisément à l'original, l'alphabet arabe n'a aucun rapport avec la langue réelle :

Hébreux	Alef	Bet	Gimmel	Dalet	Heh	Vav	Zayin	Chet	Tet	...
LMM	<i>Aleph</i>	<i>Beth</i>	<i>Gymel</i>	<i>Deleth</i>	<i>He</i>	<i>Van</i>	<i>Zai</i>	<i>Gy</i>	<i>Thet</i>	...
Arabe	Alif	Bā	Tā	Ṭā	Jin	Ha	Kha	Dal	Ḍal	...
LMM	<i>Almoy</i>	<i>Beth</i>	<i>Cachi</i>	<i>Deltoi</i>	<i>Estoi</i>	<i>Foithi</i>	<i>Gaiepi</i>	<i>Tothi</i>	<i>Heth</i>	...

Aux alentours de 1370, Jean d'Outremeuse compose une chronique, qu'il nomme *Le myreur des histors* et qui relate l'histoire du monde, de la prise de Troie jusqu'aux années 1340⁵⁶¹. Tout au long de son texte, l'auteur mêle histoire et légende, comme dans le cas de son chapitre consacré à Muḥammad, auquel il fait allusion pour la première fois lorsqu'il narre les hauts faits de l'année 606. Il y raconte que le pape Boniface envoya un de ses cardinaux, *Machomes*, en Perse pour convertir les locaux à la vraie foi catholique, *sicom dient alcunnes hystoires*⁵⁶². Cependant, nous dit-il, d'autres histoires circulent qui en font un enchanteur d'Arabie. Jean rapporte les deux récits dans sa chronique, en commençant par celle qui dit que Muḥammad était un grand clerc de Rome, qui a converti de nombreuses âmes en Perse et en Arabie, l'année où le roi Clovis d'Austrie prit la croix. La mention s'arrête là. Il reprend son récit en l'année 611 et raconte que Muḥammad, après avoir converti de nombreux peuples, revient à Rome. Il convoite alors le trône

⁵⁶⁰ *Le Livre des merveilles*, éd. DELUZ, XV, p. 283, comparé à la *shahāda* dans le *Livre de l'Eschielle* (éd. WUNDERLI, p. 67) :

Ar. : *Lā illāh illā allāh muḥammad rasūl allāh.*

LMM : *La illec ella sila Machomet Roses Alla hec.*

LE : *Le halla hilalla Muagmet raçur halla.*

⁵⁶¹ Il en existe une édition plutôt ancienne réalisée par Adrien Borgnet, en six volumes. Cf. Jean d'Outremeuse, *Ly myreur des histors, chronique de Jean des Preis dit d'Outremeuse*, éd. par A. Borgnet, Bruxelles, Hayez pour l'Académie royale de Belgique, 1864-1880, 6 t. ; Jean d'Outremeuse, *Ly myreur des histors. Fragment du second livre (années 794-826)*, éd. par André Goosse, Bruxelles, Académie royale de Belgique, Classe des lettres et des sciences morales et politiques (Anciens auteurs belges, 6), 1965.

⁵⁶² *Ly myreur des histors*, éd. BORGNET, p. 288, qui nous dit « Mahomet, transformé en cardinal romain, est idée assurément fort originale », note 2.

du pape Boniface, une fois celui-ci libéré par la mort de son occupant. À ses yeux, Muḥammad mérite le trône ayant *plus laboreit por l'englise que nuls altres*⁵⁶³, mais lorsque le moment arrive, il est mis en compétition avec un certain *Dieudonneit*. Il perd l'élection, et désespéré, renie Dieu et s'en retourne dans les terres qu'il a converties. Là, il pervertit sa foi, grâce à ses paroles et par *nygromanche*. Il accomplit divers miracles : il fait jaillir à ses pieds une source d'eau qu'il mue en vin, il fait fleurir et fructifier les arbres en hiver, et déplace les montagnes sur un simple ordre de sa part.

Jean d'Outremeuse enchaîne alors sur l'autre récit, qui fait de Muḥammad un pauvre garçon, berger d'agneaux. Il est de nature « subtile », ce qui l'amène à commercer avec le diable, et à apprendre de lui l'art de *nygromanche*. Lorsque le roi d'Arabie décède, il parvient, grâce à sa formation en sorcellerie, à usurper le trône vacant, à convaincre le peuple de sa légitimité et à épouser la veuve du roi. Cependant, écrit le chroniqueur, l'usurpateur est frappé d'épilepsie, mal honteux qu'il parvient à couvrir sous le mensonge des révélations de l'ange Gabriel dont il ne peut soutenir la grande beauté et la splendeur. Afin d'affermir son mensonge, il dresse en cachette des colombes à venir manger des pois dans son oreille, lorsqu'il est à table, imitant ainsi une révélation de l'Esprit Saint. Jean d'Outremeuse ajoute que Muḥammad entretient un rapport privilégié avec un ermite, avec lequel il discute des heures durant. Deux des écuyers du Prophète, jalousant l'influence de l'ermite, attendent que Muḥammad s'endorme d'ivresse, puis tuent l'ermite avec l'épée de leur maître, avant de la ranger, ensanglantée, dans son fourreau. Le lendemain, ils font croire à Muḥammad qu'il l'a tué sous l'emprise de l'alcool. Furieux, Muḥammad bannit toute consommation de boissons spiritueuses. Or, raconte Jean, il ne tient pas ses propres règles et recommence à boire *en une chambre secreement*. Un jour où il a abusé des plaisirs de l'alcool, il s'en alla chevauchant et croisa une truie et ses sept cochons de lait. Pris d'un accès de rage, il entreprend d'occire les petits qui, en hurlant de douleur, alertent leur mère. Mue par son instinct maternel, elle attaque Muḥammad, le fait choir, lui dévore le visage et l'étrangle – dans cet ordre. La dépouille du faux prophète est ensuite placée dans un *vaissel de cristal*, lui-même placé dans un *tralhie gaolle* (« cage à treillis »), placé dans un sarcophage d'aimant, permettant ainsi au tombeau de flotter dans les airs. Cette tombe était, selon l'auteur, placée dans la cité de Bersabée⁵⁶⁴, avant d'être

⁵⁶³ *Ibid.*, p. 294.

⁵⁶⁴ Il s'agit d'une localité de Galilée.

déplacée à la Mecque. L’auteur ne s’arrête pas là et déclare : *nous avons une altre hystoire de Machomes*, en plus des deux annoncées et à laquelle il semble accorder plus de crédit : Muḥammad descend de la lignée d’Abraham et d’Agar. Cependant, la suite étant trop longue à raconter, Jean conclut cette parenthèse consacrée à Muḥammad⁵⁶⁵.

Jean d’Outremeuse nous livre un récit curieux qui combine plusieurs traditions, mises en exergue dans le chapitre sur les *vitae Mahumeti: Liber Nycholae* (Muḥammad cardinal et frustré dans ses ambitions pontificales), le *De statu Sarracenorum* de Guillaume de Tripoli (l’épisode de la mort de l’ermite et l’interdiction de consommer de l’alcool). Nous y retrouvons également une influence épico-légendaire derrière l’épisode de la colombe – présentant de légères variantes, les colombes étant plusieurs –, celui de la mort dégradante de Muḥammad et celui du tombeau flottant. Enfin, l’histoire que Jean d’Outremeuse se contente de mentionner sans aucun autre développement pourrait dépendre des textes héritiers de l’*Historia tripartita* d’Anastase le Bibliothécaire.

Quelques années plus tard, Laurent de Premierfait effectue la traduction du *De Casibus* de Boccace, dont il propose une première version en 1400 et une seconde vers 1409. Cet ouvrage raconte l’ascension et la déchéance de plusieurs hautes personnalités de l’histoire. Laurent de Premierfait développe considérablement, à la fin du livre IX, un épisode qui traite de Muḥammad⁵⁶⁶.

Muḥammad est un jeune orphelin sous la tutelle de son oncle Abdamenef élevé dans un milieu idolâtre. Il entre ensuite au service d’une riche arabe, Cadige (Ḥadīja), en qualité de chamelier. Celle-ci est femme de Hulide, seigneur de Corozaine. Récemment veuve, elle accepte d’épouser Muḥammad qui est, par ailleurs, devenu capitaine des Sarrasins et *Turs* qu’il a rencontrés pendant ses missions commerciales. Laurent de Premierfait nous informe également que

⁵⁶⁵ *Ly myreur des histours*, éd. BORGNET, p. 297 : *mains ilh est long por escrire, et portant ne l’avons mie chi mis et lairons enssi, car vraiment tout chis linaige fut toudis si malvais que ons ne puet dire piour.*

⁵⁶⁶ Dans le texte latin de Boccace, cf. Giovanni Boccaccio, *De casibus virorum illustrium*, in Vittore BANCA (éd.), *Tutte le opere di Giovanni Boccaccio, Vol. 9 : De casibus virorum illustrium*, éd. Par Pier Giorgio RICCI et Vittorio ZACCARIA, Milan, Mondadori, 1983, p. 748. Boccace ne mentionne que très brièvement le figure de Muhammad. Lorsque Laurent de Premierfait traduit le *De casibus*, il augmente considérablement le récit consacré à Muḥammad, en se basant principalement sur le *SH* de Vincent de Beauvais.

Muḥammad, en plus d'être chamelier, est un sorcier magicien. Son statut de commerçant l'amène à rencontrer et à converser avec des Juifs et des Chrétiens au sujet des Ancien et Nouveau Testaments. Fort de son apprentissage et de ses capacités, et désireux de prendre le pouvoir sur son peuple, Muḥammad se fait passer pour le messie que les Juifs attendaient et appuie son mensonge à l'aide de subterfuges magiques. En effet, à défaut de pouvoir se faire passer pour un roi à cause de son lignage, il choisit la voie de la prophétie. Il parvient à convertir des hommes bestiaux et incultes, incapables de différencier un faux prophète d'un vrai. Ce faisant, Muḥammad s'attire les sympathies d'un clerc frustré dans ses ambitions ecclésiastiques. Ce dernier, lorsqu'il rencontre Muḥammad, lui promet de l'aider à parvenir à ses fins, en élaborant le subterfuge de la colombe. Une fois le statut prophétique de Muḥammad acquis, ce dernier commence à édicter de nouvelles lois, qu'il rassemble dans ce qu'il nomme son *Alcoran*. Il y mêle ce qu'il a volé dans l'Ancien et le Nouveau Testament. De plus, grâce au pouvoir qu'il exerce sur les siens, Muḥammad exhorte son peuple à attaquer les Perses. Ensuite, Laurent de Premierfait nous dit que Dieu, voulant révéler l'imposture et la vileté de Muḥammad, le frappe de crises d'épilepsie. En découvrant la maladie dont souffre son mari, Ḥadīja se courrouce. Muḥammad parvient alors à la calmer grâce au mensonge des visites insoutenables de l'ange Gabriel. L'auteur résume alors la situation : Muḥammad, homme de « lignage ignoble », est tout de même parvenu à gagner la réputation d'un homme noble, grâce à différentes ruses. Ce retour en arrière permet alors à Laurent de Premierfait d'intégrer le récit qu'il propose au sujet de Muḥammad dans la structure plus globale de l'œuvre de Boccace qu'il traduit : Fortune s'est montrée trop longuement aveugle à son égard, tant et si bien qu'il parvient à se faire passer pour le messenger de Dieu en imitant Moïse. Laurent de Premierfait reprend alors la série des trois faux miracles rencontrés dans le *Libellus de partibus transmarinis*. Lorsqu'il mentionne le faux miracle du taureau porteur du Qur'ān, il informe son lectorat que ce même livre a été rédigé pour Muḥammad par un certain moine nestorien, appelé Sergius. Ainsi, nous dit l'auteur, un simple et vulgaire chamelier, violent et belliqueux, est parvenu à devenir faux prophète. Cependant, les choses se rétablissent lorsque Muḥammad trouve la mort. Laurent de Premierfait rapporte plusieurs versions de sa mort : celle qui raconte qu'il est mort après une maladie de sept jours, celle selon laquelle il meurt empoisonné et, enfin, la version qui veut que Dieu abrègeât son existence par

vengeance. L'auteur ajoute même que Dieu a dépêché l'âme de Muḥammad en enfer, dans le fleuve *Flegeton*.

Laurent de Premierfait utilise comme source principale le *SH* de Vincent de Beauvais et y renvoie son lecteur, si ce dernier désire trouver de plus amples informations à ce sujet : *Pour ce donques que Vincent ou XXIII^e livre du Mireoir Hystorial moult diffuseement et en plusieurs chapiltres descript la vie de Machomet, je m'en passe atant*⁵⁶⁷. Toutefois, nous pouvons constater que Vincent de Beauvais n'est pas la seule autorité invoquée pour l'élaboration de ce récit. En effet, Laurent de Premierfait mobilise d'autres récits ne figurant pas dans le *SH*, comme l'épisode du tombeau suspendu, qui figurent, entre autres, dans les *Otia de Machometi* de Gauthier de Compiègne. Nous avons également pu noter que Laurent de Premierfait réorganisait et adaptait ses sources en fonction des visées de son œuvre, en mettant l'accent sur l'ascension et la déchéance de Muḥammad, ainsi que sur les moyens qu'il a employés afin de se hisser au rang de prophète⁵⁶⁸. Il s'écarte aussi vis-à-vis de ses sources au niveau du vocabulaire, en employant un langage plus agressif que celui de ses sources.

Au-delà de 1400, nous pouvons mentionner d'autres textes écrits en français abordant l'Islam, comme la *Mappemonde spirituelle* (1449) et le *Debat dou Crestien et Sarrazin* (1449), tous deux rédigés par Jean Germain, évêque de Châlons-sur-Saône, ainsi que *Miroir historial abrégé* (c. 1451), ouvrage bilingue latin-français réalisé à la demande de Charles VII et la traduction et continuation des *Chroniques Martinienues* de Martin d'Opava ou de Troppau par Sébastien Mamerot en 1458⁵⁶⁹. Ces œuvres sortent du cadre chronologique imposé par ce

⁵⁶⁷ BnF, ms. fr. 226, f. 249r ; Arsenal, ms. 5193, f. 360v.

⁵⁶⁸ Michelina DI CESARE, « The Prophet in the Book », art. cit., p. 24.

⁵⁶⁹ **Jean Germain : a) *Mappemonde spirituelle*** : David J. WRISLEY, « Situating Islamdom in Jean Germain's *Mappemonde spirituelle* (1449) », in *Medieval Encounters* 13 : 2, 2007, p. 326-346 **b) *Debat dou Crestien*** : le texte est renseigné dans les mss fr. 69, 70, 947 948 de la BnF ; Bibliothèque municipale de Moulins, ms. 7, cf. Marie-Elisabeth Bruel, « Un manuscrit d'Odard Bellosier, *Le débat du Chrétien et du Sarrazin* de Jean Germain (Bibliothèque municipale de Moulins, ms. 7) », in *Études bourbonnaises* 317, 2009, p. 24-40 ; ***Miroir abrégé*** : cf. Kathleen DALY, « The *Mirouer historial abregie de France*: Historical Culture and Politics at the Court of Charles VII », in Serge LUSIGNAN, Alain NADEAU et Monique PAULMIER-FOUCART (éds.), *Vincent de Beauvais : intentions et réceptions*, op. cit., p. 467-494. Un des manuscrits, l'Oxford Bodleian Libr. 968, contient au f. 72v une magnifique enluminure représentant Muḥammad au milieu du paradis décrit tel que décrit par le Qur'ān et le *SH* ;

chapitre, mais elles mériteraient d'être étudiées de façon plus approfondie, à la fois individuellement et à la lumière des vies de Muḥammad latines et françaises.

c. Remarques conclusives

Le corpus français se révèle le creuset de divers portraits, parfois tellement éloignés de la réalité que le personnage qu'ils mettent en scène n'a de commun avec son référent historique que le nom. Ainsi, ce corpus se caractérise majoritairement par un souci très réduit de l'historicité et par la création d'une image du Sarrasin et de Muḥammad qui évolue et s'adapte en fonction du contexte dans lequel celle-ci est amenée à servir. À partir de ce constat, nous avons pu dégager trois traitements différents de la figure du Prophète : le Muḥammad dieu/idole, le « Muḥammad acculturé » et le Muḥammad pseudo-historique.

Le premier décrit Muḥammad au prisme de la « théologie épique » en le représentant comme une divinité et une idole, souvent associées à un panthéon plus large. Dans ce cas de figure, le personnage du Sarrasin est largement mis en avant, reléguant Muḥammad au second plan. En effet, ce dernier est exploité en tant qu'élément constitutif du premier. Dès lors, il est un personnage *in absentia* régulièrement invoqué par les Sarrasins ou un objet de culte qui déçoit systématiquement ses fidèles par son inefficacité. Ensuite, la description offerte par la chanson de geste, bien que très éloignée de la réalité, continue d'être exploitée malgré un contact régulièrement renouvelé avec l'Islam (les différentes croisades) et une connaissance de cette religion qui s'affine (*Collectio toletana*, traductions en français, etc.), et se répand dans les romans (du XI^e au XIV^e siècle) ainsi que dans le domaine du théâtre, avec le *Jeu de saint Nicolas*. Signalons également que la description épique n'est ni figée, ni hermétique, et que nous avons pu constater une interpénétration de différentes versions du récit et légendes, comme en témoigne le *Couronnement de Louis* (v. 847-52). Quelle qu'en soit l'origine, le panthéon musulman demeure néanmoins exploité en tant qu'élément constitutif de l'identité du Sarrasin, ennemi du Christianisme par excellence.

Le deuxième traitement que connaît le personnage de Muḥammad est son assimilation au contexte narratif dans lequel il apparaît. Cette adaptation s'illustre en deux cas : l'occidentalisation pure et simple du personnage ou la construction

Chroniques martinienes : cf. Frédéric DUVAL, « Sébastien Mamerot », in *Romania* 116, 2009, p. 461-491.

d'un portrait hétérogène dans le but de correspondre à l'argument de l'œuvre dans laquelle il apparaît, via une sélection délibérée d'informations. Dans le premier cas, Muḥammad est dépeint sous les traits d'un personnage parfaitement acclimaté au contexte occidental, acclimatation observable à trois niveaux :

- Le personnage reçoit une éducation selon le modèle occidental. Dans le *Prologue*, *Partenopeu de Blois* et le *Roman de Mahon*, Muḥammad est versé dans les arts libéraux, ou éduqué par des entités appartenant à la culture européenne, comme les fées (*Prologue*) ;
- Le personnage peut apparaître sous des traits physiques typiquement occidentaux. C'est le cas du *Prologue*, où Muḥammad est décrit comme étant blond aux yeux clairs ;
- Le syncrétisme qui touche plus particulièrement la sphère sociale. Le personnage de Muḥammad évolue alors dans une société féodale, où se déroulent banquets (*Roman de Mahon*) et réunions mondaines (*Roman de Mahon*, *Prologue*), décrits conformément aux épisodes correspondants dans les romans arthuriens, chanson de geste et autres.

Dans le second cas, l'adaptation du personnage au contexte qui l'accueille concerne principalement les nouveaux portraits qui combinent des informations tirées de différentes sources. De cette façon, l'accent est mis sur la merveille dans le *Livre du devisement* du monde de Marco Polo (le jardin du Vieux de la Montagne), sur l'anecdotique chez Jean de Mandeville (qui donne une touche de vérité à son récit : les différents noms du Qur'ān, le premier miracle de Muḥammad, les boissons des Sarrasins) et sur les aléas biographiques du personnage chez Laurent de Premierfait (pour l'intégrer au thème du *De casibus*). Tant Jean de Mandeville que Laurent de Premierfait présentent un intérêt tout particulier, puisque l'un et l'autre puisent dans l'encyclopédie de Vincent de Beauvais, qui présente le portrait le plus complet de Muḥammad et de l'Islam dans l'Occident latin⁵⁷⁰. Les deux auteurs retiennent avant tout les éléments pertinents pour être intégrés dans l'œuvre, avec un goût prononcé pour les épisodes plus légendaires (le meurtre de l'ermite, les faux miracles, le tombeau flottant). Le choix de ces informations s'est fait en toute conscience, autant chez l'un que chez l'autre, procédant ainsi au détournement du courant d'information pseudo-historique.

Le troisième traitement est la représentation pseudo-historique de Muḥammad, qui est directement transposé du latin au français par le biais des

⁵⁷⁰ À l'exception de sa source elle-même, l'AK-Lat.

traductions. Cela concerne les ouvrages de Jean de Vignay, de Jean le Long et du traducteur du *Livre de l'eschiele*. Grâce à ces différentes traductions, des informations de première et seconde main sont réinjectées dans le corpus français.

Tout au long de ce parcours, nous avons pu noter une distanciation marquée des textes français par rapport au corpus latin au niveau du public qu'ils visent et de la finalité qu'ils poursuivent. En ce qui concerne le public, nous avons constaté que les *vitae* circulaient majoritairement dans les milieux ecclésiastiques et s'adressaient, par conséquent, à un lectorat familiarisé avec la problématique religieuse, voire amené à échanger avec des Musulmans. Comme l'a déjà constaté Peter Wunderli dans l'introduction de son édition du *Livre de l'Eschiele Mahomet*, la mise en français des textes entraîne une sortie du milieu strictement monastique dans lequel circulait la majorité des *vitae Mahomet*⁵⁷¹. Cela se voit confirmé par les déclarations contenues dans les prologues des diverses œuvres et traductions, ainsi que par leur contenu et support même⁵⁷². Ainsi, il n'est pas rare de lire que la traduction ou la rédaction d'un texte en français répond avant tout à la volonté de mettre les textes à disposition d'un public « non lettré » en latin. En concordance, le contenu et les finalités dévoilent une audience spécifique : le public de la *Chanson de Roland* est avant tout aristocratique, le *Jeu de saint Nicolas* s'adresse à la société arrageoise du début du XIII^e siècle, les traductions, telles que le *Miroir historial* et certains recueils de récits de voyage, comme le ms. fr. 2810 de la BnF, sont dédiés à d'illustres lecteurs⁵⁷³. En ce qui concerne la finalité de ces textes, il

⁵⁷¹ Peter WUNDERLI, *Etudes sur le livre de l'Eschiele Mahomet. Prolégomènes à une nouvelle édition de la version française d'une traduction alphonsine*, Thèse présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Zurich pour l'obt. du grade de docteur, Winterthur, Editions P. G. Keller, 1965, p. 8-9.

⁵⁷² *Miroir historial* livre I, éd. BRUN, p. 85 ; *Légende dorée*, éd. DUNN-LARDEAU, p. 87-88 ; *Le livre des merveilles du monde*, éd. DELUZ, p. 93.

⁵⁷³ De plus, les manuscrits de certains de ces récits offrent des indices intéressants quant au milieu de circulation. À propos des manuscrits du *MH*, cf. Vol. II. Pour les manuscrits contenant la traduction de Jean le Long, cf. Christine BOUSQUET-LABOUÉRIE, « Face à l'islam, Ricold de Monte Croce (1288) et son imagier (1405) » in *Pèlerinages et croisades*, préf. de Léon PRESSOUYRE, Paris, CTHS, 1993, p. 249-261. Dans cet article C. Bousquet-Labouérie évoque le cas du célèbre ms. fr. 2810 de la BnF, très connu via la fréquente exploitation de ses enluminures (p. 249). Le manuscrit a originellement appartenu à Jean sans Peur (cf. f.226r) et est entré en possession de François I^{er}, entre autres. Pour plus d'informations au sujet de ses différents possesseurs, cf. notice du ms. fr. 2810 disponible sur le site <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b52000858n> (consulté le 12 juin 2014) ; Il en va de

n'est plus question de dissuader les Chrétiens en contact quotidien avec l'islam de s'y convertir ou de les conforter dans leur foi, comme nous l'avons vu avec la production littéraire en territoire mozarabe, ni d'informer des lecteurs qui étaient amenés à rencontrer des Musulmans, comme Jean le Long l'indique dans le prologue de sa traduction du *Liber peregrinationis* : *[Riculd] fist cest livre en latin adfin que cil qui voudront en cel païs aller pour la foy de Dieu exauscier puissent par ce livre savoir quelle chose leur a mestier et en quel lieu et en quelle maniere ilz porroient proffiter*⁵⁷⁴. Bien au contraire, le nouveau public visé est, comme John Tolan l'a justement souligné, constitué de gens qui jamais ne rencontreront un véritable « Sarrasin » de leur vie⁵⁷⁵. La volonté qui anime les auteurs et les traducteurs est différente : il s'agit, d'une part, de procéder à la littérisation de la figure historique, à partir de laquelle émerge un personnage stéréotypé, condensant plusieurs traits caractéristiques, comme le séducteur, le sorcier ou le marchand rusé. À partir de ce stéréotype, les auteurs jouent sur l'un ou l'autre de ses traits saillants – toujours en fonction du genre littéraire qui l'accueille –, faisant de lui un « personnage caméléon », actualisable à l'envi. Les cas les plus représentatifs de cette démarche sont ceux du *Prologue* à la *Vengeance* et de Laurent de Premierfait. D'autre part, nous pouvons déceler derrière un fragment de cette production littéraire une volonté d'information ludique qui tend, dans certains cas, vers l'édification du public auquel il s'adresse, comme l'adaptation d'Alexandre du Pont et les traductions Jean de Vignay. Le travail de ce dernier est effectivement celui qui conserve le plus les motivations qui ont initialement poussé les auteurs latins à écrire, comme en témoignent les prologues aux différentes traductions⁵⁷⁶.

Ce parcours offre également un aperçu concret de la vie du *SH* de Vincent de Beauvais hors de son contexte de création, par la traduction de Jean de Vignay et par son utilisation chez Jean de Mandeville, Laurent de Premierfait et l'auteur du

même pour la traduction du *De casibus* de Boccace par Laurent de Premierfait, qui circule dans des manuscrits richement décorés. Cf. Michelina DI CESARE, « The Prophet in the Book », art. cit., p. 22. Elle propose, à la note 40, la liste des manuscrits et les folios où sont contenues des enluminures représentant Muḥammad en train d'accomplir ses faux miracles.

⁵⁷⁴ BnF, ms. fr. 1380, f. 53vb. Cette déclaration devient, tout au plus, un argument d'authenticité du texte traduit.

⁵⁷⁵ John TOLAN, *Les Sarrasins*, op. cit., p. 198.

⁵⁷⁶ Jean de Vignay, *MH* livre I, éd. BRUN, p. 85 ; *La Légende dorée*, éd. DUNN-LARDEAU, p. 87-88.

Mirouer historial abrégé de France. Enfin, si le *SH* se démarquait déjà du reste des *vitae* latines, le contraste entre le *MH* et le corpus des vies françaises est encore plus creusé. Il constitue le portrait le plus complet et surtout le plus réaliste disponible pour le lectorat français du XIV^e siècle, acquérant de la sorte une place singulière au sein du corpus des vies de Muḥammad françaises.

Partie II : décompiler le *Speculum historiale*

Chapitre 1 : réviser le *Speculum historiale* (livres XV-XXXI)

1. De Klosterneuburg à Douai : l'apparition de la matière orientale

La seconde moitié du *SH* [pars 2] a fait l'objet de nombreuses modifications, minutieusement répertoriées par J. Voorbij⁵⁷⁷. Laissant de côté les suppressions et réagencements, nous nous focalisons ici sur les additions touchant à la thématique orientale et des croisades⁵⁷⁸. Ce dernier champ englobe des adjonctions sur l'Islam (XXIII, 39-67), la société mongole (XXIX, 68-69 ; XXX, 95-98 ; XXX, 139-146) et un récit de la septième croisade (XXXI, 89-120), *L'Historia Damiatina* (XXX, 79-84, 86-94). Nous souhaiterions nous étendre sur la thématique orientale en lui adjoignant la polémique anti-Talmud (XXV, 118-145), régulièrement traitée en parallèle de l'Islam.

Aucune des thématiques mentionnées ci-dessus n'apparaît dans la toute première rédaction de l'*Historiale*, dite de Klosterneuburg (Hb), premier des deux témoins de la version du *Speculum bifarium* avec la version de Dijon (Ha). Ce constat a été initialement formulé à partir de la table des matières de Hb, seule partie alors conservée, et a pu être ultérieurement confirmé grâce au manuscrit R.341 de la bibliothèque de Wrocław, qui contient la seconde partie de la rédaction primitive de l'*Historiale*, démontrant ainsi l'absence du « matériel oriental » des plans initiaux du *Speculum*. En ce qui concerne l'Islam et son Prophète, seul se trouve le

⁵⁷⁷ Johannes B. VOORBIJ, *Het Speculum historiale van Vincent van Beauvais: een studie van zijn ontstaangeschiedenis*, Groningen, Rijkuniversiteit, 1991 ; Johannes B. VOORBIJ, « The *Speculum historiale*: some aspects of its genesis and manuscript tradition » in W. J. AERTS, E. R. SMITS et J. B. VOORBIJ (éds.), *Vincent of Beauvais and Alexander the Great*, Groningen, Egbert Forsten, 1986, p. 11-55.

⁵⁷⁸ Parmi les additions de nouveaux matériels, J. Voorbij a isolé trois thématiques majeures, autour desquelles gravite une constellation d'autres ajouts mineurs. Ces trois thématiques portent sur l'Orient – de façon générale –, sur la royauté (capétienne principalement) et sur l'adjonction de récits historiques ou appartenant au genre des annales. Cf. Johannes B. VOORBIJ, « La version de Klosterneuburg », art. cit., p. 120-1. Nous nous concentrons dans ce chapitre sur les modifications majeures relatives à l'Orient et aux croisades, spirituelles et militaires. Pour une synthèse des modifications rencontrées par le *SH* au cours de ses différentes rédactions, cf. Partie I, c. 1.3.

chapitre 47 extrait de la chronique d'Hugues de Fleury, qui se voit directement suivi de celui tiré de Sigebert de Gembloux, consacré au triomphe d'Héraclius sur les Sarrasins⁵⁷⁹.

Version de Klosterneuburg	Version de Douai
XXIII. 47. <i>De heresi Heraclii et Sarracenis et de sanctis illius temporis</i>	XXIII. 39. <i>De Heresi Heraclii et Principatu ac Lege Machometi</i>
XXIII. 48. <i>De triumpho Heraclii ex Sarracenis et de sanctis illius temporis</i>	XXIII. 68. <i>De triumpho Heraclii ex Sarracenis et de sanctis illius temporis</i>

Nous remarquons trois modifications majeures au sein du livre XXIII. Premièrement, la rétrogradation de la matière orientale. Anciennement chapitre 47, *De heresi Heraclii et Sarracenis et de sanctis illius temporis* devient le chapitre 39, à cause des révisions qui touchent notamment la réduction des écrits patristiques⁵⁸⁰. Deuxièmement, ce chapitre sert de socle à l'adjonction d'un nouveau matériau, tiré du *Libellus de partibus transmarinis de Machometi fallaciis* et de la version latine de la *Risāla*. Ce dernier changement entraîne le troisième : le titre de ce même chapitre a été réactualisé de façon substantielle, passant ainsi de l'intitulé « De l'hérésie d'Héraclius et des Sarrasins, et des saints de cette époque » à un propos recentré sur l'hérésie et ne concernant désormais qu'Héraclius, le renvoi à celle des Sarrasins étant remplacé par une référence à la loi et à la suprématie (*principatu*) de Muḥammad. D'autre part, il est intéressant de noter que ce chapitre n'a pas été intitulé *De heresi Heraclii et Machometi*, selon la syntaxe du titre initial, où *heresi* est accompagné d'un double génitif déterminatif. Le nouvel intitulé ajoute un deuxième complément prépositionnel dépendant du *de* et, de cette façon, scinde le contenu du chapitre en deux sections distinctes, en accordant à Muḥammad un traitement indépendant. Enfin, le titre du chapitre XLVIII/LXVIII demeure inchangé, tout comme son contenu.

Ces chapitres n'étant pas intégrés dans le plan initial du *SH* (Hb), il est intéressant de s'interroger sur les circonstances qui ont présidé à leur inclusion, ainsi que l'étape précise de l'évolution de l'*Historiale* dans laquelle ils apparaissent pour la première fois.

⁵⁷⁹ *SH*, ms. Wrocław R. 341, f. 135v-136r.

⁵⁸⁰ Cette réduction est étudiée en détails par Johannes B. VOORBIJ, « The *Speculum historiale*: some aspects of its genesis », art. cit., p. 35.

Toutes les additions de nouveau matériel sont attestées dès la rédaction de Dijon (Ha), considérée comme la deuxième et dernière représentante de la *pars historialis* du *SM bifarium*. Il est donc tentant de penser qu'elles remonteraient à un stade primaire de l'encyclopédie du compilateur dominicain⁵⁸¹. Néanmoins, la réalité est plus complexe qu'il n'y paraît, puisque ce que nous appelons aujourd'hui la version de Dijon est hybride et a été réalisée en deux étapes distinctes. Selon J. Voorbij, la *pars 2* de Ha (Ha-2) appartient en réalité à la rédaction de Douai (He) et a été apposée ultérieurement à la *pars 1*, plus ancienne.

En effet, Vincent de Beauvais envoie, dans un premier temps, la première partie de l'*historiale* [*pars 1* – allant des livres I à XV] qu'il juge complète au roi Louis IX, par l'entremise de l'abbé Raoul de Royaumont. Vincent de Beauvais joint à cet envoi cette *Epistola actoris*, dans laquelle il informe le roi des raisons qui l'ont poussé à n'envoyer qu'une version inachevée de son grand œuvre historique :

*Cuius videlicet hystorie mediam circiter partem ad presens in uno volumine completam videlicet a principio mundi usque ad mortem imperatoris Valentiniani, ubi terminatur cronica beati Ieronimi, per manum venerabilis abbatis predicti monasterii videlicet successoris eiusdem Radolfi, quoniam ab ipsis duobus eiusdem scripture sumptus acceperam, sublimitati vestre porrigendam decrevi. [...] paratus ero dante cuicumque benignitas vestra decreverit exemplar transcribendum libentissime commendare, dum tamen, ut prius dixi fuerit correctum diligenter, et etiam in fine per quasdam partium concordancias elucidatum breviter atque distinctum.*⁵⁸²

⁵⁸¹ Observations formulées à partir de la table des matières de certaines copies de ladite rédaction par J. Voorbij : « Moreover, the Dijon version shows some uncertainty regarding the arrangement of book XXIII. In some copies chapter 65 (*Descriptio paradise iuxta figmentum Machometi*) and 66 (*Adhuc de eodem*) are run together into one chapter, viz. 65 *Descriptio paradise iuxta figmentum Machometi*, whereas other copies have left blanks for the heading of chapter 66 ». In Johannes B. VOORBIIJ, « The *Speculum historiale*: some aspects of its genesis », art. cit., p. 29.

⁵⁸² Gregory GUZMAN, « Vincent of Beauvais' *Epistola actoris ad regem Ludovicum*: a Critical Analysis and a Critical Edition », in Serge LUSIGNAN, Alain NADEAU et Monique PAULMIER-FOUCART (éds.), *Vincent de Beauvais : intentions et réceptions d'une œuvre encyclopédique au Moyen Âge, actes du XIV^e colloque de l'Institut d'études médiévales, 27-30 avril 1988*, Paris, Bellarmin, 1990, p. 57-79, p. 77, 78-79. Trad. : « J'ai décidé d'offrir aujourd'hui à votre grandeur par la main du vénérable abbé de Royaumont, successeur de Raoul – car j'ai reçu de l'un et l'autre l'argent nécessaire à sa transcription – la moitié achevée de cet ouvrage

Le compilateur explique que la seconde partie doit encore être corrigée et dotée de tables de concordances. Il invite également le souverain à demander, s'il le souhaite, l'avis de personnalités telles que les maîtres de l'ordre dominicain ou les évêques de Paris et de Cambrai, à savoir Guillaume d'Auvergne et Guiard de Laon⁵⁸³. Cette information, ainsi que celles qui constellent le reste de l'*Epistola actoris* permettent de dater la *pars 1* de la rédaction de Dijon entre 1245 et 1246⁵⁸⁴. Celle-ci se présente alors comme une étape intermédiaire entre les rédactions de Klosterneuburg et de Douai⁵⁸⁵.

historique, en un volume, à savoir l'histoire allant du commencement du monde jusqu'à la mort de l'empereur Valentinien, là où se termine la chronique de saint Jérôme. [...] Le reste de cet ouvrage, c'est-à-dire la première partie qui contient l'histoire naturelle et toutes les propriétés des choses et la suite de la seconde partie qui poursuit l'histoire temporelle et contient des florilèges moraux des docteurs catholiques, si votre honneur ordonnait de la transcrire [...] je serais prêt à donner très volontiers l'exemplaire à transcrire [...], pour autant cependant, comme il est dit ci-dessus, qu'il ait été corrigé soigneusement, et aussi qu'il soit éclairé à la fin de brèves tables de concordances des parties ». In Monique PAULMIER-FOUCART, *Vincent de Beauvais et le Grand Miroir du monde*, op. cit., p. 135, 137.

⁵⁸³ Gregory GUZMAN, « Vincent of Beauvais' *Epistola actoris* », art. cit., p. 78 : *Unde et ego karitati vestre cum reverentia supplico, quatenus si ipsum opus aliquorum iudicio forsitan examinare cupitis, nequaquam certe vel inexpertis vel emulis, sed alicui, si placet, vel etiam aliquibus illorum qui et multorum libros diligenter inspexerunt, et ordinem nostrum in Christo veraciter diligunt, exemplar tradi iubeatis. [...] Ex quibus, ut arbitror, sunt domini et magistri nostri atque pontifices venerandi parisiensis et cameracensis. Hii nimirum et propter ipsorum librorum copiam seu notitiam de quibus excerpta sunt hec, rectius quidem ac verius, et propter dilectionis affectum quem habent ad ordinem nostrum, benivolentius ac mitius potuerunt de opere iudicare* ; trad. : « Aussi, je supplie avec révérence votre affection pour que, si vous désirez soumettre cette œuvre au jugement d'autrui, vous ordonniez de transmettre l'exemplaire non pas à ceux qui ne sont pas compétents ou qui sont nos rivaux, mais à des personnes, s'il vous plaît, qui ont lu avec soin beaucoup de livres et qui aiment en vérité notre Ordre dans le Christ. Parmi ceux-ci, sont, je le pense, les supérieurs et les maîtres de notre Ordre et les vénérables évêques de Paris et de Cambrai [Guillaume d'Auvergne et Guiard de Laon]. Ces derniers, à cause de leur connaissance de ces œuvres qui ont fourni les extraits, pourront porter un jugement plus droit et plus juste sur l'ouvrage, et aussi plus clément et plus tolérant, à cause de l'amour qu'ils ont pour notre Ordre ». In Monique PAULMIER-FOUCART, *Vincent de Beauvais et le Grand Miroir du monde*, op. cit., p. 136-7.

⁵⁸⁴ Indices internes relevés par G. Guzman, qui a proposé la datation que nous utiliserons. Cf. Gregory GUZMAN, « Vincent of Beauvais' *Epistola actoris* », art. cit., p. 60-65.

⁵⁸⁵ Voir Partie I, c. 1. 3. Cf. Johannes B. VOORBIJ, « The *Speculum Historiale*: some aspects of its genesis and manuscript tradition », in W. J. AERTS, E. R. SMITS et J. B. VOORBIJ, *Vincent of*

Comme annoncé dans l'*Epistola*, la partie offerte au roi (Ha-1) est destinée à être complétée par la *pars* 2, dont la correction doit encore être effectuée. Vincent de Beauvais n'ayant mentionné dans l'épître que des corrections et l'ajout de tables, nous pouvons supposer que les ajustements dont il est question devaient être restreints et aboutir à un texte similaire à celui de la seconde moitié de la version de Klosterneuburg (Hb-2). Cependant la *pars* 2 de Dijon fait état de modifications allant au-delà de la simple révision envisagée par le compilateur, sous-entendant que cette dernière n'a pas abouti. L'ampleur des transformations isolées en Ha-2 atteste un tournant dans les projets de correction de Vincent de Beauvais, qui coïncide avec son arrivée à l'abbaye de Royaumont en 1246. La remise en chantier du *SH* dont témoigne Ha-2 a par conséquent été décidée à partir de cette date⁵⁸⁶. En outre, cette actualisation du contenu de la *pars* 2 intègre des informations relatives à des événements allant jusqu'en 1254⁵⁸⁷.

La réalisation de Ha-2 est, par conséquent, effectuée entre 1246 et juillet 1254, huit ans après avoir finalisé Ha-1. Cet espacement d'une dizaine d'années entre l'envoi de la *pars* 1 au roi et l'annexion de la *pars* 2, ainsi que la correspondance quasi identique entre Ha-2, Hc-2 et He-2⁵⁸⁸ ont amené J. Voorbij à avancer l'hypothèse que He-2 a été successivement rattaché à Ha et Hc⁵⁸⁹,

Beauvais and Alexander the Great, Groningen, Egbert Forsten, 1986, p. 11-65, p. 21-24, appendices I-V, p. 39-43 et Monique PAULMIER-FOUCART, « L'Atelier Vincent de Beauvais. Recherches sur l'état des connaissances au Moyen Âge d'après une encyclopédie du XIII^e siècle », in *Le Moyen Âge* 85, 1979, p. 87-99, p. 95.

⁵⁸⁶ Cette datation est également fondée sur l'analyse des autres transformations du *SH*. En effet, la révision capétienne et autres adjonctions de chapitres faisant référence au règne de Louis IX, ainsi que les révisions inspirées par les Cisterciens renforcent l'hypothèse selon laquelle la remise en chantier du *SH* dépend en grande partie de l'arrivée de Vincent de Beauvais à l'abbaye de Royaumont.

⁵⁸⁷ Les derniers événements mentionnés, ainsi que l'ultime modification majeure rencontrée par le *SH* (supposée être la révision capétienne), sont datables de l'année 1254. Cf. Marie-Christine DUCHENNE, « Autour de 1254, une révision capétienne du *Speculum historiale* », in Serge LUSIGNAN, Alain NADEAU et Monique PAULMIER-FOUCART (éds.), *Vincent de Beauvais : intentions et réceptions*, op. cit., p. 141-166 ; Johannes B. VOORBIJ, *Het 'Speculum historiale'*, op. cit., p. 131.

⁵⁸⁸ Johannes B. VOORBIJ, « The *Speculum historiale*: some aspects of its genesis », art. cit., p. 25, n. 36, à l'exception de quelques « petits changements » (*Ibid.*, p. 29.) ; cf. également Partie I, c. 1. 3. Vincent de Beauvais et le *Speculum historiale*.

⁵⁸⁹ Johannes B. VOORBIJ, *Het 'Speculum Historiale'*, op. cit., p. 131-134. « In een later stadium zou de tweede helft voor de Cisterciënzers gekopieerd zijn, evenwel niet de tekst die oorspronkelijk bestemd was om met de eerste helft van Ha één geheel te vormen, maar

expliquant ainsi que ces trois versions soient pratiquement identiques et qu'elles s'opposent à la version de Klosterneuburg et, dans une moindre mesure, à celle de Saint-Jacques⁵⁹⁰. Vont dans le sens de cette hypothèse les modifications apportées à la *pars 1*, ainsi que l'existence de la version de Saint-Jacques, présentant un état d'avancement intermédiaire de la *pars 2*. Dès son arrivée à Royaumont, Vincent de Beauvais aurait alors remis l'intégralité de l'*Historiale* sur le métier aboutissant dans un premier temps à la version de Saint-Jacques (1253), et ensuite à celle de Douai (1254). À partir de cette ultime mouture, la *pars 2* est désolidarisée, pour ensuite être annexée aux rédactions de Dijon et de Vienne, faisant de celles-ci des ouvrages hybrides.

Les chapitres sur l'Islam appartiennent donc aux dernières rédactions du *SH*, dont la remise en chantier débute à partir de 1246, la collecte des nouveaux textes nécessaires à la mise à jour de l'*Historiale* s'étant vraisemblablement faite graduellement, avant d'être définitivement couchée sur parchemin dans un premier temps en 1253 (Hd), dans un second en 1254 (He). C'est dans l'espace de cette fourchette chronologique qu'il nous faut chercher les raisons qui ont poussé Vincent de Beauvais à aborder la matière orientale plus abondamment lors de la réécriture de l'*Historiale*.

2. L'insertion du *Libellus* et de la *Risāla* : le résultat d'une double politique orientale ?

L'écriture encyclopédique est intimement liée à son cadre épistémologique, mais également au contexte politico-culturel dans lequel elle s'inscrit⁵⁹¹. Selon ce principe, chaque modification de l'*Historiale* peut être expliquée et pensée à la lumière des événements contemporains. À terme, comprendre le contexte et les motivations des additions de matière qui nous

een latere versie: de tweede helft van He (*pars 2* van Hist-5) », p. 133-4 ; Johannes B. VOORBIJ, « The *Speculum historiale*: some aspects of its genesis », art. cit., p. 34.

⁵⁹⁰ La version de Saint-Jacques (Hd) diffère quelque peu et se présente comme une phase intermédiaire entre la *pars 2* de Klosterneuburg et de Dijon. En effet, sa rédaction est exécutée aux alentours de mars 1253, alors que celle de He (ainsi que Ha-2 et Hc-2) se fait après le 10 juillet 1254, faisant de Douai une révision de Saint-Jacques. Johannes B. VOORBIJ, *Het 'Speculum Historiale'*, op. cit., p. 142-146.

⁵⁹¹ Cf. Partie I, c. 1.

intéressent nous donnera des indices pour en saisir l'utilité, les destinataires, et la façon dont le compilateur a pu se procurer les textes dont il fait usage dans son encyclopédie.

Lorsque Vincent devient lecteur à l'abbaye de Royaumont, de nouvelles possibilités s'offrent à lui pour la constitution de son encyclopédie. En changeant d'environnement, le compilateur change également d'équipe et renouvelle ses relations. Cette nouvelle situation n'interrompt toutefois pas les contacts avec son ordre, et, durant son mandat, les influences dominicaine, royale et cistercienne s'entremêlent, chacune ayant des répercussions concrètes sur l'œuvre, tant sur le plan matériel qu'idéologique, tant sur le fond que sur la forme.

D'un côté, les Dominicains, grâce au dynamisme intellectuel qui caractérise leur ordre, ont procuré des sources contemporaines, rédigées par d'autres frères – on pensera particulièrement à Thomas de Cantimpré, Thomas d'Aquin et Albert le Grand dans le cas du *SN* –, notamment grâce aux *studia*, qui permettaient à des Dominicains des quatre coins du monde de se rencontrer et d'échanger de nouvelles sources d'informations, comme dans le cas des relations de voyage en terre mongole rédigées par les frères mendiants Jean de Plan Carpin et Simon de Saint-Quentin. D'un autre côté, Vincent a pu bénéficier d'une aide pécuniaire de la part du roi. Cette relation de mécénat est alors considérée par certains comme formatrice d'une partie du *SM*. Vincent de Beauvais ayant ajouté le *Libellus de partibus transmarinis de Machometi fallaciis*, ainsi que la *Risāla* latine à son catalogue sur l'Islam, il est intéressant de savoir quel milieu est à l'origine de l'inclusion et la communauté au besoin de laquelle elle répond. La raison et la façon dont ces œuvres sont arrivées en la possession du compilateur méritent également d'être approfondies. Une influence dominicaine est probable, puisque l'ordre a favorisé le partage de « traductions récentes d'ouvrages encore inconnus d'Aristote ou de quelque savant ou philosophe arabe »⁵⁹². Compte tenu de la nature et des ambitions de sa mission, l'ordre dominicain a pu entrer en possession d'œuvres telles que la *Collectio* de Pierre le Vénérable. De l'autre côté, le milieu royal a également pu jouer un rôle certain, le roi ayant favorisé l'accès à d'autres

⁵⁹² Louis-Jacques BATAILLON, « L'activité intellectuelle des Dominicains de la première génération », in Serge LUSIGAN et Monique PAULMIER-FOUCART, *Lector et compilator, op. cit.*, p. 9-19, p. 15.

bibliothèques, permettant ainsi au compilateur d'inclure dans son encyclopédie historique des ouvrages qu'il ne possédait ou ne connaissait pas auparavant.

En outre, Vincent de Beauvais relate des événements ou intègre des informations « en fonction d'une situation et diplomatique actuelle »⁵⁹³, certains ajouts dans la *pars 2* du *SH* reflètent dans le même temps l'application de la politique dominicaine et de Louis IX. Selon J. Voorbij, les additions relatives au monde oriental remplissent la tâche de « justifier et de contribuer à promouvoir la politique de Louis IX »⁵⁹⁴. En effet, la présence de Vincent de Beauvais à Royaumont l'a rapproché du milieu royal et, probablement, de personnalités qui ont encouragé certaines de ces modifications, comme ses nouveaux aides cisterciens ou des intermédiaires entre le roi et lui, comme Guillaume d'Auvergne. À l'heure actuelle, une majorité de ces additions relatives à l'Orient ont bénéficié d'études qui ont montré la corrélation entre le contexte direct dans lequel Vincent de Beauvais a rédigé son œuvre et la forme finale de celle-ci. L'inclusion des chapitres dédiés aux Mongols a été étudiée par Claude Kappler, qui s'est attaché à établir la relation entre le « remaniement d'information »⁵⁹⁵ opéré par Vincent de Beauvais et la politique de Louis IX. Selon lui, Vincent de Beauvais crée une ambivalence dans le portrait des Mongols, qui les représente tour à tour comme des ennemis et des alliés potentiels, laissant deviner que la situation et les relations avec les Mongols ne sont pas encore jouées⁵⁹⁶. Quant à l'addition d'extraits des *Dialogi contra Iudaeos*, Isabelle Draelants a prouvé que l'ajout du groupe de chapitres XXV, 118-145 dépend directement des débats et controverses qui ont animé les années

⁵⁹³ Claude KAPPLER, « L'image des Mongols dans le *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais », in Serge LUSIGNAN, Alain NADEAU et Monique PAULMIER-FOUCART (éds.), *Vincent de Beauvais : intentions et réceptions*, op. cit., p. 219-240, p. 220.

⁵⁹⁴ « In the final books of this version [Douai] Vincent incorporated material regarding the Oriental world as well as an account of the crusade that king Louis IX undertook in 1248. I suppose that there is a connection between these [...] topics. Vincent's interest in the Orient was probably aroused by the crusade of Saint Louis. [...] If my assumption is right, we must infer that the *Speculum Historiale* was adapted in order to justify and propagandize King Louis' political aims. » In Johannes B. VOORBIJ, « The *Speculum historiale*: some aspects of its genesis », art. cit., p. 30-31.

⁵⁹⁵ Il s'agit principalement de découpage et réassemblage des pièces ainsi obtenues, ainsi que des suppressions d'informations. Nous y reviendrons plus en détails dans la Partie II, c. 3. Utilisation des sources, ci-dessous.

⁵⁹⁶ Cependant, Vincent de Beauvais « abandonne la "question d'Orient" et ne complète pas la relation des années 1250-53, alors que la révision de 1254 le lui aurait permis » ; Claude KAPPLER, « L'image des Mongols », art. cit., p. 234-37.

1240 – particulièrement la condamnation du Talmud en 1248 –, et est le résultat d’une double impulsion, à la fois dominicaine et royale⁵⁹⁷.

Toutes les matières relatives à l’Orient ou à l’Autre religieux ainsi ajoutées dans la seconde moitié du *Speculum historiale* touchent à des sujets qui voient intervenir les sphères royale et dominicaine, parfois séparément (le compte-rendu de la première croisade de Louis IX), parfois conjointement (les lois anti-Talmud, les missions en Mongolie). Dès lors, en ce qui concerne la mise à jour de la matière sur l’Islam et son Prophète, la question de cette intervention mérite d’être posée, puisqu’elle renvoie à une politique étrangère partagée, au sein de laquelle « le roi et les Frères Prêcheurs ont le même objectif de croisade : étendre la *christianitas* par la lutte armée contre les infidèles pour l’un, par la parole missionnaire pour les autres »⁵⁹⁸.

Afin de circonscrire l’influence qu’ont joué les milieux dans lesquels Vincent a évolué dans l’augmentation des parties concernant l’Islam, nous abordons le contexte et les événements relatifs à cette matière, sous l’angle dominicain et royal, en évoquant plus brièvement la conjoncture relative aux autres additions, – portant sur l’exposition de la loi mosaïque, sur le portrait des Mongols et sur le compte-rendu de la septième croisade –, afin d’éclairer notre propos. Vincent de Beauvais a inclus le *Libellus* et la *Risāla*, de même que les autres sujets, entre 1246 et 1254, c’est à-dire dans un contexte politico-idéologique, perçu comme « religieusement sensible » centré sur les problèmes d’hérésie, d’hétérodoxie et peu à peu tourné vers l’Orient, suite à la décision de Louis IX de se croiser et à l’incursion mongole en Europe.

En 1239, Nicolas Donin, juif converti devenu frère dominicain de la Rochelle après son excommunication (*herem*) par les autorités rabbiniques, fait le relevé des passages offensants ou blasphématoires du Talmud, qu’il dénonce comme hérétique, et les envoie à Grégoire IX. À la suite de ce travail, les livres religieux des Juifs sont confisqués en mars 1240 et la « grande controverse » publique sur le

⁵⁹⁷ Isabelle DRAELANTS, « *Libellus elegans satis contra Iudeos et Sarracenos* : la rédaction du *Dialogus* dans le *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais », in Carmen CARDELLE DE HARTMANN et Philipp ROELLI (éds.), *Petrus Alfonsi and his Dialogus. Background, Context, Reception*, Firenze, Sismel – Edizioni del Galuzzo, 2014, p. 249-300, p. 289-290.

⁵⁹⁸ Monique PAULMIER-FOUCART, *Vincent de Beauvais et le Grand Miroir du monde*, op. cit., p. 83-84.

judaïsme a lieu à Paris le 25 juin 1240, sous l'égide de la reine mère Blanche de Castille et en présence d'Eudes de Châteauroux, légat du pape et chancelier de l'Université de Paris, de Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris, des évêques de Senlis et de Sens, et, du côté juif, principalement de Yehiel ben Joseph de Paris et de Moïse ben Jacob de Coucy. À l'issue de cette joute oratoire, les exemplaires du Talmud furent condamnés à être brûlés [...] en juin 1242, même si en août 1247, le pape Innocent IV ordonna de rendre aux Juifs les exemplaires du Talmud [...].⁵⁹⁹

Quelques années plus tard, le même Eudes de Châteauroux, alors cardinal et désigné par le pape pour prêcher la croisade, « condamn[e] définitivement avec force le Talmud dans un acte scellé par quarante et un clercs, le 15 mai 1248 », parmi lesquels figurent Guillaume d'Auvergne et Albert le Grand⁶⁰⁰. Les Dominicains jouent un rôle important dans cette controverse et dans les décisions qui en découlent, de même que Louis IX, qui applique avec zèle les décisions papales émanant de Grégoire IX et Innocent IV, entre 1242 et 1244.

Au cours de l'année 1244, l'esprit de Louis IX se détourne quelque peu de ces préoccupations, alors abandonnées aux Dominicains et aux autres personnalités religieuses précitées. À la fin de cette même année, le roi tombe gravement malade, à tel point que son entourage croit sa fin imminente et que seul un miracle pourrait le sauver. Louis IX formule alors le vœu de se croiser s'il parvient à retrouver la santé, comme le rapportent les chroniqueurs⁶⁰¹. Guillaume d'Auvergne, qui se trouve alors à son chevet, lui donne la croix au terme de sa maladie. Offrant son soutien au souverain dans son projet et demeurant à ses côtés⁶⁰², il l'accompagne lors d'une entrevue avec le pape Innocent IV à Cluny⁶⁰³.

Louis IX mûrit longuement son expédition, du moment où il formule son vœu jusqu'en 1248, date à laquelle il s'embarque avec son armée au port d'Aigues-Mortes. « Pour Louis, la croisade (ou du moins son concept) devient rapidement le

⁵⁹⁹ Isabelle DRAELANTS, « *Libellus elegans satis contra iudaeos et Sarracenos* », art. cit., p. 255.

⁶⁰⁰ *Ibid.*, p. 256.

⁶⁰¹ Cf. Jean de Joinville, *Vie de Saint Louis*, éd. et trad. par Jacques MONFRIN, Paris, Garnier, 1995, rééd. Livre de poche, « Lettres gothiques », 2002, c. XXIV ; Matthieu Paris, *Chronica maiora*, V, 3-4.

⁶⁰² Francesco SANTI, « Guglielmo d'Auvergne e l'ordine dei Domenicani », in Franco MORENZONI et Jean-Yves TILLIETTE, *Autour de Guillaume d'Auvergne († 1249)*, Turnhout, Brepols, 2005, p. 136-153, p. 147-8.

⁶⁰³ Monique PAULMIER-FOUCART, « Les protecteurs séculiers », art. cit., p. 217 ; Jean RICHARD, *Saint Louis*, Paris, Fayard, 1983, p. 172.

moyen d'expression fondamental de sa piété »⁶⁰⁴. Cet idéal religieux, couplé à une certaine volonté d'émancipation vis-à-vis de sa mère Blanche de Castille, a décuplé son ardeur et son dévouement⁶⁰⁵. C'est sous cette apparence de croisé extrêmement zélé que Louis IX est décrit sous la plume de Jean de Joinville, en plusieurs endroits de sa *Vie de Saint Louis*.

Le pèlerinage armé est un projet d'ampleur et fort coûteux qui nécessite de nombreux préparatifs, se faisant à plusieurs niveaux. Tout d'abord, il demande de prendre en compte l'aspect matériel de la croisade, qui consiste à récolter des fonds, rassembler des navires, l'armement nécessaire, et prévoir un ravitaillement important, pouvant subvenir aux besoins des hommes et des bêtes. Ensuite, l'expédition requiert une préparation logistique et stratégique, comme la désignation d'un port de départ, qui aboutit à la construction du port d'Aigues-Mortes et la maîtrise de l'espace méditerranéen⁶⁰⁶. Outre l'aspect pratique de ces préparatifs, le départ en croisade demande également un travail diplomatique, visant à rallier à sa cause d'autres têtes couronnées européennes⁶⁰⁷. Toutefois, cette démarche n'a pas l'effet escompté : Frédéric II avertit les Musulmans de l'arrivée du roi de France, et les Castellans et Aragonais sont occupés par la *Reconquista*. Cette entreprise nécessite également une préparation psychologique. Comme le souligne William C. Jordan, ce vœu de croisade est vu d'un mauvais œil par les proches de Louis IX pour différents motifs, au premier rang desquels l'échec des premières tentatives de croisade. De plus, le départ du souverain en croisade engendre des problèmes relatifs à la régence, ainsi qu'à d'éventuelles dispositions à suivre au cas où il trouverait la mort au cours de l'expédition. Une insistance certaine de la part du roi, ainsi que sa forte personnalité ont pu, écrit William C. Jordan, faire pencher la balance en faveur d'une nouvelle croisade⁶⁰⁸. Enfin, cela peut impliquer une éventuelle « préparation intellectuelle » du souverain en vue de son départ en croisade, pour laquelle nous n'avons que très peu d'informations certifiées. Les chroniqueurs de l'époque, comme Matthieu Paris, tiennent un discours vague, et certainement enjolivé. Celui-ci prête au roi des propos attestant

⁶⁰⁴ « For Louis the crusade (or the idea of it) quickly became the fundamental vehicle for his profound piety », in William C. JORDAN, *Louis IX and the Challenge of the Crusade: A Study in Rulership*, Princeton, Princeton University Press, 1979, p. 8.

⁶⁰⁵ *Ibid.*, p. 8-9.

⁶⁰⁶ Jacques LE GOFF, *Saint Louis*, Paris, Gallimard, 1996 p. 175.

⁶⁰⁷ *Ibid.*, p. 177-8.

⁶⁰⁸ William C. JORDAN, *Louis IX and the Challenge of the Crusade*, op. cit., p. 3.

son intérêt pour les lois musulmanes et la vie de Muḥammad⁶⁰⁹. Cette idée n'est pas impossible *a priori*, au vu des contacts du souverain avec les frères mendiants et avec d'autres personnalités pour lesquelles la question de l'Islam est relativement familière. À ce propos, M.-Th. D'Alverny avance que « Saint-Louis, lui-même, malgré sa familiarité avec les missionnaires, ne devait pas en savoir bien long, et il ne paraît pas avoir souhaité acquérir une connaissance approfondie des croyances des infidèles »⁶¹⁰. Cette opinion est corroborée par Jacques le Goff :

Mais il ne semble pas que Saint Louis était bien préparé ou ait sérieusement songé à se préparer à connaître les Musulmans auxquels il allait s'affronter. Il ne considère pas les Musulmans comme des païens mais comme les membres d'une secte absurde et ridicule. Il a sans doute eu des échos des idées que professait à leur égard, dans son *De fide et legibus*, Guillaume d'Auvergne, [...]. Il y a dans la loi des Sarrasins un mélange de bien et de mal mais on ne doit avoir aucune faiblesse pour cette secte. Saint Louis prisonnier discutera avec des émirs mais conservera la même horreur pour leur religion.⁶¹¹

D'après l'historien, Louis IX n'aurait pas été préparé, ou s'il l'a véritablement été, que superficiellement. L'affirmation de l'historien contraste néanmoins avec ce que rapporte Matthieu Paris à cet égard, mais Jacques Le Goff n'exclut pas qu'il y ait eu des démarches pour se renseigner, comme la brève mention à l'évêque de Paris, figure sur laquelle il serait intéressant de s'attarder. Des échanges entre le monarque et l'évêque de Paris sont rapportés, par exemple, par Jean de Joinville⁶¹², et l'évêque de Paris est demeuré proche du roi lors des préparatifs de sa croisade. Si tant est qu'il y ait eu des entretiens à ce sujet entre l'évêque et le roi, il est

⁶⁰⁹ Propos rapportés par Jacques LE GOFF, *Saint Louis, op. cit.*, p. 790. Lors de son dialogue avec le sultan : « Le roi reprit aussitôt : "Voilà pourquoi je puis assez m'étonner que vous, qui êtes des hommes discrets et circonspects, vous ajoutiez foi à cet enchanteur Mahomet, qui commande et permet tant de choses déshonnêtes. En effet, j'ai regardé et examiné son Alcoran – et je n'y ai vu qu'ordures et impuretés, tandis que, d'après les sages anciens, voire les païens, l'honnêteté est le souverain bien dans cette vie !" ».

⁶¹⁰ Marie-Thérèse D'ALVERNY, « La connaissance de l'Islam au temps de Saint Louis », in Louis CAROLUS-BARRÉ (éd.), *Septième centenaire de la mort de Saint Louis. Actes des colloques de Royaumont et de Paris, 21-27 mai 1970*, Paris, CNRS – Belles Lettres, 1976, p.235-246, p. 235.

⁶¹¹ Jacques LE GOFF, *Saint Louis, op. cit.*, p. 111. Fait également écho à un discours de Louis IX avec le Sultan rapporté par Matthieu Paris.

⁶¹² Jean de Joinville, *Vie de Saint Louis*, éd. J. MONTFRIN, p. 22-25.

nécessaire de relativiser cette notion de « connaissance approfondie ». Guillaume d'Auvergne est une figure reconnue, principalement pour l'approche assez novatrice qu'il propose dans son *De fide*, tant au niveau des contenus que des sources qu'il exploite pour construire sa réflexion sur l'Islam. L'évêque de Paris représente un point de contact entre les pensées arabo-musulmane et chrétienne, via les tentatives de conciliation entre théologie chrétienne et aristotélisme qu'il tente d'accomplir tout au long de son œuvre. Il est ainsi, selon M.-Th. d'Alverny, un « des meilleurs esprits de la chrétienté vis-à-vis de l'Islam »⁶¹³. S'il n'est pas prolix au sujet de l'Islam et de son Prophète dans le *De fide*, l'évêque de Paris mobilise toutefois une série de références importantes, mêlant ses lectures de philosophes arabes – comme en témoigne sa mention à al-Battānī –, à la *disputatio* entre un Chrétien et un Musulman, la *Risālat al-Kindī*. Cette dernière œuvre, source majeure du *SH* (XXIII, 39-67), offre une synthèse très détaillée, surtout pour l'époque, où les informations fiables ne sont pas diffusées, qui brosse un panorama complet des informations qu'il serait intéressant de connaître avant de se confronter aux Sarrasins⁶¹⁴.

Au début des années 1240, lorsque les Mongols font une entrée aussi rapide que brutale en Europe, l'espoir des Chrétiens que les envahisseurs soient des disciples du légendaire prêtre Jean et, par conséquent, des alliés providentiels s'efface pour faire place à la crainte qu'ils mettent l'Europe à feu et à sang⁶¹⁵. Les Franciscains et Dominicains ont sans doute été initialement dépêchés pour prêcher la croisade contre ce nouvel ennemi. La mort du grand Khân Ögödeï, survenue en 1241, met toutefois un frein à la conquête mongole de l'Europe, perturbant vraisemblablement les plans initiaux des frères mendiants⁶¹⁶. Par après, grâce aux plans de croisade relancée par Louis IX, à la survivance de la légende du prêtre Jean, ainsi qu'au foisonnement de diverses théories sur la nature et l'origine de ces

⁶¹³ Marie-Thérèse D'ALVERNY, « La connaissance de l'islam au temps de Saint Louis », art. cit., p. 241.

⁶¹⁴ Voir Partie I, c. 2.

⁶¹⁵ Claude KAPPLER, « L'image des Mongols », art. cit., p. 223. Nous nous basons également sur l'ouvrage de Peter Jackson, auquel nous renvoyons pour plus de détails. Cf. Peter JACKSON, *The Mongols and the West, 1221-1410*, Harlow, Pearson Longman, 2005.

⁶¹⁶ Léon CRISTIANI, *Les Fils de Saint François et de Saint Dominique chez les Mongols*, Liège, La pensée catholique, 1932, coll. Études religieuses 284, p. 1-2.

peuples⁶¹⁷, les Mongols continuent à symboliser autant une menace militaire qu'un espoir d'alliance contre les Musulmans.

Au lendemain du concile de Lyon (1245), le pape Innocent IV envoie deux missions différentes, autant dans le but d'apporter aux Mongols le Christianisme et de les rallier à sa cause que de sonder leurs intentions envers la Chrétienté. Une première ambassade est envoyée à destination de la cour du grand khān, avec à sa tête le frère franciscain Jean de Plan Carpin, à la fin des années 1245. Après un voyage éprouvant et de nombreuses tribulations, ce dernier rejoint Karakorum, peu de temps après la mort de l'empereur. Il assiste alors aux festivités liées à l'élection du successeur au trône, en la personne de l'empereur Güyük, occasion pour lui de rassembler des informations précieuses quant au fonctionnement de la société mongole. Le frère Jean revient de son expédition en 1247, à la suite de quoi il rédige son *Historia Mongolorum*. À la même époque, le dominicain Simon de Saint-Quentin accompagne Ascelin, lui-même envoyé par Innocent IV en 1245, au sein d'une délégation destinée à rejoindre le général des armées mongoles en Perse. Elle parvient au campement du général Baidjou le 24 mai 1247. Cependant, les relations entre les deux groupes se dégradent rapidement et les émissaires dominicains échappent de peu à leur exécution grâce à l'intervention de l'épouse du général. Ils regagnent ensuite l'Europe avec une réponse négative, doublée d'une sommation enjoignant le pape à se soumettre à l'empereur mongol. Le frère Simon de Saint-Quentin rédige une relation de ce périple probablement au retour de l'expédition, au cours de l'année 1248. Il ne demeure aucune trace de ce texte, excepté le témoignage qu'en donne Vincent de Beauvais dans le *SH*.

⁶¹⁷ Riccoldo di Montecroce transmet le récit selon lequel les Mongols prétendent descendre de Gog et Magog (*Ipse uero dicunt se descendisse de Gog et Magog [...]*, in Riccoldo de Monte Croce, *Pérégrination en Terre Sainte et au Proche Orient. Texte latin et traduction ; Lettres sur la chute de Saint-Jean d'Acre. Traduction*, Paris, Honoré Champion, 1997, p. 96-99), Matthieu Paris les présente comme des anciens Juifs, ayant abandonné la Loi de Moïse en faveur du culte du Veau d'Or (cité par Claude KAPPLER, « L'image des Mongols », art. cit., p. 224 ; éd. LUARD, IV, p. 77). Pour plus de détails, cf. Claude KAPPLER, « L'image de Mongols », art. cit., p. 223-224 ; Anna-Dorothee VON BRINCKEN, « Die Mongolen in Weltbild des Lateiner um die Mitte des 13. Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung des 'Speculum historiale' des Vincenz von Beauvais O.P. », in *Archiv für Kulturgeschichte* LVII, 1975, p. 119-140, p. 123-124 : elle y traite des appartenances au Judaïsme des Mongols ; Jean RICHARD, « Ultimatus mongols et Lettres apocryphes », in *Central Asiatic Journal* XVII: 2-4, 1973, p. 212-222, p. 219.

Au mois d'août de la même année, le roi et son armée quitte la France. Une première étape les mène à Chypre, où le roi reçoit une missive de la part des Mongols, qui sous-entend une possible entente entre les deux camps, ce à quoi Louis s'empresse de répondre par une expédition menée par le dominicain André de Longjumeau, envoyé en 1249 auprès l'empereur Baïdjou. Ce dernier a malheureusement trouvé la mort peu de temps auparavant et Möngke, qui prend sa succession, ne présente pas le même état d'esprit vis-à-vis de la Chrétienté que son prédécesseur, empêchant ainsi de donner suite à la lettre que le roi reçut à Chypre. Ce dernier atteint ensuite l'Égypte en mai de la même année. À partir de son arrivée en Afrique, les événements s'enchaînent, en commençant par la prise de Damiette par les croisés le 5 juin 1249. Cependant, Louis IX et ses hommes essuient les revers de fortune avec une épidémie meurtrière qui décime leurs rangs⁶¹⁸, suivie de leur défaite et de leur capture, due à des défauts de stratégie⁶¹⁹. En 1250, le roi est libéré après l'acquittement d'une rançon, au terme d'un mois de captivité. Plutôt que de regagner la France après avoir essuyé un tel échec, le roi prolonge son séjour en Orient qu'il est pourtant contraint d'interrompre en 1254, suite à la mort de Blanche de Castille qui a exercé jusque-là la régence en l'absence de son fils.

Face au zèle déployé par le roi pour prendre la croix, les Dominicains semblent davantage réticents vis-à-vis d'une politique contre l'Islam. Nous avons pu voir dans le chapitre précédant que les frères mendiants sont liés depuis la fondation de leur ordre à la poursuite de l'hérésie. Cependant, comme l'a judicieusement relevé Robin Vose, la conversion des Musulmans ne fait cependant pas pour autant partie des plans initiaux de saint Dominique. L'ordre est plutôt dévoué à une lutte centrée sur les problèmes internes au royaume de France ainsi que sur les déviances propres au seul Christianisme qu'à une politique externe visant la conversion de peuplades étrangères à la *christianitas*. Cette prise de position s'illustre dans l'intervention importante de l'ordre dans la controverse contre le Talmud. Avec le temps, les Dominicains commencent à montrer un intérêt modéré pour la conversion des Musulmans. Le prosélytisme envers ces derniers, ou du moins les préoccupations qu'il génère, atteint son paroxysme durant la

⁶¹⁸ Jean de Joinville nomme ce mal la *maladie de l'ost*. Cf. *Vie de Saint Louis*, éd. MONTEFRIN, p. 102.

⁶¹⁹ Pour plus de détails, cf. Jacques LE GOFF, *Saint Louis*, *op. cit.*, p. 191-2.

direction de l'ordre par Humbert de Romans (1254-63)⁶²⁰. Malgré un intérêt plus marqué, la place accordée à cette question dans l'œuvre du cinquième maître de l'ordre reste secondaire et fluctue en fonction des mouvements de l'échiquier politique⁶²¹.

Comme l'a remarqué R. Vose, l'Islam ne figure pas en priorité dans les rapports d'activité d'Humbert de Romans, lorsqu'il parle des missions « fructueuses » menées par l'ordre⁶²². Les problèmes causés par la présence musulmane en Europe sont relégués à la branche espagnole de l'ordre, dans le cadre de la *Reconquista*⁶²³. Or, nous avons vu que les auteurs espagnols traitent régulièrement de l'« hérésie mahométane » en marge de la lutte contre le Judaïsme. Les deux sont liées et la première dépend souvent de la seconde, comme en témoignent les œuvres qui y sont consacrées⁶²⁴. À nouveau, le but des Dominicains espagnols est avant tout d'éviter que les erreurs issues du Judaïsme et de l'Islam ne se diffusent dans les communautés chrétiennes qui vivent quotidiennement en contact avec les infidèles⁶²⁵. Sous l'influence de personnalités telles que Ramon Martí, l'ordre dominicain s'engage dans la mise sur pied d'écoles de langue, mais cela ne concerne qu'un nombre très restreint de frères, et ces établissements sont surtout fondés en Espagne et en Orient. Il faut attendre le

⁶²⁰ Avant d'être maître de l'ordre, Humbert de Romans exerce le provincialat de France, entre 1244 et 1254. Durant cette période, il s'est impliqué dans la controverse contre le Talmud, bien qu'il fût absent du chapitre de 1245. C'est également lui qui est à l'origine du choix d'envoyer les frères Ascelin et André de Longjumeau auprès des hauts dignitaires Mongols.

⁶²¹ Robin Vose, *Dominicans, Muslims and Jews in the Medieval Crown of Aragon*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, Cambridge Studies in Medieval life and thoughts, p. 44.

⁶²² Il s'agit d'une encyclique datant de 1256 et faisant état des avancées et succès rencontrés par certains membres de l'ordre. Humbert de Romans fait plutôt allusion aux missions auprès des Cumans, Prusses, Géorgiens, Maronites.

⁶²³ Robin Vose, *Dominicans, Muslims and Jews*, *op. cit.*, p. 47-48.

⁶²⁴ Par exemple, il n'existe aucun équivalent adapté au combat contre l'Islam du *Pugio Fidei*. Cf. John TOLAN, *Les Sarrasins*, *op. cit.*, p. 314 ; cf. Partie I, c. 2. 2. De même, au sein des *Dialogi* de Pierre Alphonse, seul un *titulus* sur cinq est dédié à l'Islam, et il dépend intégralement de l'argumentaire visant à démontrer l'erreur du Judaïsme, l'Islam n'étant invoqué par Moïse qu'en guise de réflexion annexe.

⁶²⁵ Notons que la plupart des actions entreprises par les frères espagnols, que ce soit l'étude ou la réfutation de l'Islam et du Judaïsme, ont davantage pour finalité la défense des Chrétiens que de montrer aux Juifs et aux Musulmans leurs erreurs et d'ainsi les pousser à la conversion, bien que cette intention ne soit pas absente des plans dominicains. Cf. Robin Vose, *op. cit.*, p. 257-8.

concile de Vienne de 1311/12, pour que soit décidée la création d'écoles d'hébreu, d'arabe et de grec dans les universités de Paris, Oxford, Bologne, Salamanque et Rome⁶²⁶. Humbert de Romans s'intéresse à la problématique, sous l'angle des croisades, lorsque Louis IX planifie sa seconde expédition⁶²⁷. C'est durant cette période, entre 1266 et 1268, qu'Humbert rédige le *De praedicatione sanctae crucis contra saracenos*, qu'il destine aux frères sur le départ pour prêcher contre les Musulmans. Penny Cole décrit l'*opus* comme étant une collection de tout ce qu'il faut savoir sur les croisades, jusqu'à l'époque d'Humbert de Romans⁶²⁸. Ce dernier y consigne en effet de nombreux *exempla* servant au prêche, développant les motifs qui, selon lui, rendent le départ en croisade indispensable et recommande aux frères désireux d'approfondir le sujet la lecture de différents ouvrages, parmi lesquels les *Dialogi* de Pierre Alphonse, le Qur'ân latin, qu'il cite nommément, ainsi que *aliis scriptis multis*, de « nombreux autres écrits »⁶²⁹. Il est curieux de ne voir apparaître dans cette liste aucune des autres œuvres de la *Collectio toletana* de Pierre le Vénérable, comme la *Risāla* latine, abondamment utilisée par Vincent de Beauvais. De cette manière, il encourage les croisés et missionnaires à se renseigner sur l'Islam.

⁶²⁶ Michèle MULCHAHEY, « *First the Bow is Bent in Study* »: *Dominican Education Before 1350*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1998, p. 349.

⁶²⁷ Il s'agit ici de la huitième croisade, décidée le 24 mars 1267 par Louis IX, son départ effectif ne se fait qu'en 1270. Le roi y trouve la mort, en août 1270 lors du siège de Tunis. Voir Jacques HEERS, *Histoire des croisades*, Paris, Perrin, 2014.

⁶²⁸ Elle parle, dans le texte original, d'un « omnibus, a reference collection of ideas and information about crusading up to [Humbert's] own day », in Penny COLE, « Humbert of Romans and the Crusade », in Marcus BULL et Norman HOUSLEY (éds.), *The Experience of Crusading*, Vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 157-174, p. 164.

⁶²⁹ Les oeuvres ici conseillées sont abordées dans le chapitre XXIX de son *tractatus* : cité par Isabelle DRAELANTS, « *Libellus elegans satis contra iudaeos et Sarracenos* », art. cit., p. ; John TOLAN, *Petrus Alfonsi and his medieval readers*, Gainesville, University Press of Florida, 1993, p. 108 ; ailleurs dans son oeuvre, Humbert de Romans mentionne également les *Gesta Caroli magni in Hispania* du Pseudo-Turpin et l'*Historia transmarina* de Jacques de Vitry (l'*Historia transmarina* renvoie à l'*Historia orientalis* de Vitry), cf. Edward BRETT, *Humbert of Romans: His Life and Views of Thirteenth-Century Society*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984, p. 173. E. Brett traite plus en détails du *De praedicatione sanctae crucis* aux p. 167-175.

3. Remarques conclusives

Au terme de ce parcours, il apparaît que l'adjonction des chapitres sur l'Islam est davantage en lien avec la sphère royale. En effet, l'influence dominicaine semble avoir eu une influence moindre en ce sens dans la mesure où l'ordre, durant la période de temps qui nous intéresse, privilégie le combat contre les hérésies avec lesquelles il est quotidiennement en contact plutôt que contre celles qui touchent des terres plus lointaines, comme l'Islam au Proche-Orient. Les habitants chrétiens de la péninsule ibérique, où l'Islam est traité principalement en marge du Judaïsme, représentent une exception. Le combat contre l'« hérésie mahométane » gagne en importance et devient explicite dans les plans dominicains sous la plume d'Humbert de Romans, en parallèle aux préparatifs de la seconde croisade de Louis IX, c'est-à-dire une dizaine d'années après la finalisation de l'ultime version du *SH*, et deux à quatre ans après la mort de Vincent. Nous avons également noté que, parmi les œuvres citées comme faisant autorité au sujet de la loi de Muḥammad, aucune d'entre elles ne correspond aux sources textuelles exploitées par Vincent de Beauvais.

Nous constatons une corrélation importante entre les additions de la *pars* 2 du *SH* et les événements majeurs qui jalonnent la politique extérieure de Louis IX entre 1246 et 1254. En effet, au moment où Vincent de Beauvais rejoint l'abbaye cistercienne de Royaumont, le roi est, depuis déjà deux ans déjà, entièrement absorbé par la mise sur pied de son projet croisade. Il est donc légitime de penser que le compilateur a rapidement pris connaissance de ce qui préoccupe alors l'esprit du souverain et qu'il a intégré les chapitres tirés du *Libellus de partibus transmarinis* et de la *Risāla* latine, soit par la suggestion d'une tierce personne, soit de sa propre initiative. L'addition est donc contemporaine à celle des chapitres tirés des *Dialogi* de Pierre Alphonse, incorporés à la fin du livre XXV entre 1246 et 1250, à la suite des réformes, des lois et des procès à l'encontre du Talmud et la littérature rabbinique⁶³⁰. Les insertions du *Libellus* et de la *Risāla* d'un côté et des *Dialogi* de l'autre font donc partie des premières additions planifiées au cours de la révision générale du *SH*.

⁶³⁰ Isabelle DRAELANTS, « *Libellus elegans satis contra iudaeos et Sarracenos* », art. cit., p. 290.

Au sein de ce contexte se démarque la figure de Guillaume d’Auvergne, qui apparaît comme un point de convergence entre les différents événements historiques des années 1240, la sphère royale et le compilateur dominicain. Il est un acteur de premier plan dans les polémiques anti-Talmud et dans les préparatifs de la septième croisade, en qualité de conseiller de Louis IX. Il se distingue également sur un plan culturel : par son goût pour les nouveaux savoirs, ainsi que sa tendance à intégrer Aristote dans sa pensée, Guillaume d’Auvergne est un point de contact entre les cultures juive, musulmane et chrétienne, comme l’illustrent parfaitement des œuvres telles que son *De anima* ou son *De fide et legibus*. Ses accomplissements et son érudition l’amènent à être tenu en haute estime par Vincent de Beauvais, qui le considère comme une des rares autorités compétentes et favorables, avec Guiard de Laon, pour porter un jugement sur son projet encyclopédique⁶³¹. De prime abord, aucune preuve ne semble indiquer une relation textuelle entre le *SM* et les ouvrages de l’évêque de Paris⁶³², mais l’influence de ce dernier sur le *Speculum* est d’un tout autre ordre. M. Paulmier-Foucart parle de lui comme ayant « une prise de position favorable à la nouveauté », adoptant le même mouvement intellectuel que l’ordre dominicain⁶³³. Son patronage est pensé comme un des moteurs de la dynamique aristotélicienne dans le *Speculum maius*⁶³⁴. Dans le cas qui nous intéresse, Guillaume d’Auvergne peut avoir tenu le rôle de personne-relais entre les événements de l’actualité politico-religieuse et le compilateur dominicain. Dès lors, son implication dans la condamnation du Talmud, sa présence auprès du roi, au moment des préparatifs de la croisade, ainsi que son ouverture d’esprit et sa curiosité intellectuelle, enfin ses rapports avec Vincent de Beauvais en font le candidat le plus probable pour avoir encouragé ce dernier à traiter de sujets en lien direct avec l’actualité religieuse des années 1240. Dans un premier temps, son implication dans la polémique anti-juive nous amène à penser qu’il a pu suggérer l’inclusion d’extraits des *Dialogi* de Pierre Alphonse au livre

⁶³¹ Monique PAULMIER-FOUCART, « Les protecteurs séculiers de Vincent de Beauvais », art. cit., p. 215-216.

⁶³² *Ibid.*, p. 220 : « [I]l faudrait donc une analyse fine des passages *Actor*, pour trouver une influence des idées de Guillaume sur les positions doctrinales proposées dans le *Speculum maius*. »

⁶³³ *Ibid.*, p. 218.

⁶³⁴ *Ibid.* p. 225-6.

XXV⁶³⁵. Il peut en être de même pour la section sur l'islam, tirée de la *Risāla* latine. Cette œuvre est nommément citée par l'évêque de Paris dans son *De fide*, faisant de cet ouvrage l'une des premières attestations documentées des retombées de l'entreprise de Pierre le Vénérable dans l'entourage de Vincent. En effet, la *Risāla* ne bénéficie pas du titre d'*auctoritas* en matière de polémique antimusulmane, de la même façon que les *Dialogi* de Pierre Alfonse pour la polémique anti-juive⁶³⁶. Elle est également absente des lectures conseillées par Humbert de Romans et ne semble pas avoir été exploitée par un autre membre de l'ordre, confortant l'hypothèse que Vincent en ait pris connaissance grâce à Guillaume d'Auvergne.

Si nos hypothèses s'avèrent exactes, nous pouvons dater l'inclusion des chapitres sur Muḥammad et l'islam entre 1246, date de l'arrivée de Vincent à l'abbaye de Royaumont, et 1248/9, correspondant au départ en croisade de Louis IX et à la mort de l'évêque de Paris. Nous proposons par ailleurs le tableau récapitulatif suivant afin d'établir et de clarifier la corrélation entre les événements

⁶³⁵ *Ibid.*, p. 220. Ceci expliquerait peut-être que, comme I. Draelants l'a remarqué, la rédaction des *Dialogi* contenue dans le livre XXV de l'*historiale* ne correspond à aucune version actuellement connue du texte original. De plus, les divergences entre les deux versions du texte ne peuvent s'expliquer par les méthodes habituelles d'*excerptio* mise en œuvre par Vincent de Beauvais et son équipe. I. Draelants a alors formulé l'hypothèse que Vincent de Beauvais a eu accès soit à une version remaniée des *Dialogi*, soit à une version différente, perdue à l'heure actuelle. Au vu du contexte, mais surtout du succès et de l'autorité de l'œuvre de Pierre Alfonse, il serait probable que celle-ci ait servi à construire un argumentaire contre le judaïsme, destinée à servir lors de la controverse de 1248. Vincent de Beauvais l'aurait ultérieurement récupéré, par l'intermédiaire direct ou non de Guillaume d'Auvergne, qui a participé au procès. Cette théorie demande toutefois une étude plus approfondie.

⁶³⁶ Cette différence de statut est soulignée par le nombre de témoins manuscrits des deux œuvres en circulation. Le texte des *Dialogi* nous est conservé dans plus d'une centaine de témoins – complets ou fragmentaires –, alors que la *Risāla* latine est transmise par onze manuscrits, selon l'édition de Fernando G. Muñoz, cf. *Id.*, *Exposición y refutación del Islam. La versión latina de la epístolas de al-Hāšimī y al-Kindī*, Coruña, Universidade da Coruña, 2005, p. XCV-CXV. De plus, le *Titulus V* des *Dialogi* étant basé sur la *Risāla* latine, il est tout aussi probable que la rédaction de Pierre Alfonse ait éclipsé l'original, comme Humbert de Romans semble le démontrer en citant les *Dialogi* plutôt que la *Risāla* comme lecture nécessaire pour se familiariser avec l'islam. À l'époque où Vincent de Beauvais compile son *SH*, seuls deux auteurs – en l'état actuel de la recherche – ont cité et utilisé la *Risāla* latine : Pierre Alfonse et Guillaume d'Auvergne.

et les modifications qu'ils ont amenées dans la mise à jour de la matière dans la pars 2 du *SH*.

Dates	Évènements	Impact sur le <i>SH</i>
c. 1244		Première édition <i>bifaria</i> du <i>SM</i> (Hb)
c.1246	Arrivée de Vincent de Beauvais à Royaumont	Révision de l'intégralité du <i>SH</i>
c. 1247	• Mort de l'abbé Radolphus (?)⁶³⁷ • Mort de Guiard de Laon (évêque de Cambrai)	• Insertion des chapitres relatifs à l'Islam
1248	• Condamnation du Talmud • Départ en Croisade de Louis IX • Relation de la mission de Jean de Plan Carpin (Franciscain) • Relation de la mission de Simon de Saint Quentin (Dominicain)	• Insertion des <i>Dialogi</i>
1249	• Mort de Guillaume d'Auvergne (évêque de Paris) • Arrivée de Louis IX à Damiette	• Insertion des relations de missions
1250	Capitulation des Français et captivité de Louis IX	• Insertion du compte-rendu de la croisade
1253		• Version Hd
1254	Retour en France de Louis IX (fin de la 7 ^{ème} croisade)	
Après 1254		• Révision capétienne • Version He
1258		Première édition <i>trifaria</i> du <i>SM</i>

Si l'adjonction des chapitres sur l'Islam au *SH* a été planifiée durant la phase de préparation de la septième croisade, elle servirait une finalité double. Elle pourrait premièrement, comme l'a suggéré J. Voorbij, servir la propagande royale. En effet, le compte-rendu sur l'Islam offert par le compilateur fournit tous les

⁶³⁷ L'existence de ce personnage et sa fonction d'abbé de Royaumont sont incertaines. Cf. Gregory GUZMAN, « Vincent of Beauvais' *Epistola actoris* », art. cit., p. 62-65

éléments servant à démontrer la fausseté de la loi mahométane : le caractère vil de l'existence terrestre de son Prophète, la confection artificielle du Qur'ân et le ridicule de ses rituels et croyances⁶³⁸. Un tel portrait justifie la croisade et la rend, d'une certaine façon, nécessaire. Une même démarche peut avoir motivé l'ajout d'extraits des *Dialogi* de Pierre Alphonse, qui dressent un portrait similaire des erreurs du Judaïsme, toujours selon un point de vue chrétien. La controverse sur le Talmud faisant rage dans les années 1240, fournir un descriptif des erreurs et déviations de la loi mosaïque répondrait au même besoin.

Enfin, que la mise à jour historiographique de l'*Historiale* serve avant tout la politique royale n'exclut nullement les Dominicains de l'horizon de lecture du *SH*. Nous l'avons vu, ces derniers participent à la politique étrangère royale – que ce soit dans les ambassades auprès des Mongols, ou au cours de la septième croisade –, avant de développer une politique missionnaire tournée vers l'Orient, cependant plus tardive. Cette mise à jour n'est pas incompatible avec le développement de l'esprit missionnaire des Dominicains⁶³⁹.

⁶³⁸ Nous revenons plus en détails sur construction de cette section du *SH* dans la Partie II, c. 3. Utilisation des sources.

⁶³⁹ Isabelle DRAELANTS, « *Libellus elegans satis contra iudaeos et sarracenos* », art. cit., p. 266.

Chapitre 2 : sélection des sources

Vincent de Beauvais a virtuellement à sa disposition un nombre considérable de textes partiellement ou intégralement consacrés à l'Islam, appartenant tous aux trois catégories textuelles majeures des XII^e et XIII^e siècles que nous avons isolées dans la partie précédente⁶⁴⁰. Il convient, avant d'aborder les méthodes d'*excerptio*, de nous pencher sur les méthodes de travail en matière de *selectio* et de *collectio* de textes appliquées par Vincent de Beauvais. Il s'agit, tout au long des pages qui suivent, de savoir quels ouvrages traitant de Muḥammad et de l'Islam Vincent de Beauvais avait alors à disposition et parmi lesquels il a opéré sa sélection. Nous commençons par formuler un commentaire général sur les méthodes de *selectio* et de *collectio*, avant de les appliquer au cas qui nous intéresse. En outre, un tour d'horizon des sources possibles peut nous permettre de comprendre les critères qui ont présidé à la sélection des sources, et de mettre en exergue, au terme de ce chapitre, les rouages internes de la constitution du « livre des livres ».

Compte tenu de la finalité de l'œuvre et du milieu qui la voit naître, tout texte n'a pas sa place dans le *Speculum maius*, car il doit donc correspondre à des critères que nous pouvons reconstituer grâce aux indices disséminés tout au long du *SM* et du *Libellus apologeticus*. L'encyclopédie repose sur le concept d'*auctoritas*, lui-même sous-tendu par un modèle inspiré de la hiérarchisation des sources telle que décrite dans le décret du Pseudo-Gélase⁶⁴¹. Cependant, lors de la révision du *SM* dans son intégralité, les frontières quasi-hermétiques des catégories de cette hiérarchie sont adaptées aux besoins nouveaux de l'encyclopédie. Vincent de Beauvais présente ainsi trois niveaux d'entrée : le premier niveau englobe les saints docteurs, canonisés par l'Eglise romaine et dont les livres sont approuvés par les conciles des pontifes, le second concerne les docteurs catholiques non canonisés, et le troisième reprend les écrits apocryphes, les philosophes et poètes païens ou « Gentils »⁶⁴².

⁶⁴⁰ Le Muḥammad légendaire, les textes descendant de la traduction d'Anastase le Bibliothécaire et les textes s'inspirant directement de sources arabes.

⁶⁴¹ *LA*, éd. LUSIGNAN, c. 11-12.

⁶⁴² *Ibid.*, c. 13.

Une fois le système de sélection bibliographique du *SM* établi, le compilateur et son équipe ont alors la tâche de se procurer les livres que le premier a repérés en amont, en fonction de ce classement hiérarchique, pour les thématiques abordées par l'encyclopédiste. Certains d'entre eux ont pu facilement parvenir entre leurs mains, par le biais de l'université de Paris ou des collections appartenant à l'ordre. Ces deux milieux, foyers de l'évolution des savoirs qui se reflète à la fois dans la révision des programmes universitaires et dans les échanges entre *studia* dominicains⁶⁴³, ont très certainement facilité l'intégration des nouveaux textes et savoirs, principalement au niveau des sciences naturelles, mais également la circulation des textes canoniques. La compilation du *Speculum maius* est, en conséquence, dynamique et se caractérise par de nombreux échanges et une certaine mobilité, tant de la part du compilateur que des œuvres qu'il emploie. Vincent de Beauvais fréquente en effet plusieurs bibliothèques. Nous savons de source sûre qu'il est alors en contact avec des personnes travaillant dans des bibliothèques, comme celles rattachées au couvent de Saint-Jacques et à l'abbaye de Saint-Denis⁶⁴⁴. Il s'est également rendu en personne dans certaines bibliothèques, notamment à celle de l'abbaye de Saint-Martin de Tournai, dans le but de compiler plusieurs ouvrages d'histoire, comme en témoigne plus tardivement Gilles li Muisis :

*Et habebat dictus frater Vincentius a domino rege auctoritatem videndi liberarias in regno Francie. Et contigit quod venit in nostro monasterio S. Martini dictus frater et aperta est ei liberaria nostris antiquis et viventibus tunc temporis quod dictus frater dixerat quod in nullo monasterio cuiuscumque ordinis invenerat tam bonos libros et sufficientes et vera originalia moralia et antiquas hystorias, sicut invenerat in nostra liberaria.*⁶⁴⁵

Ce témoignage fait transparaître plusieurs éléments qu'il est important de souligner. Tout d'abord, le statut d'autorité dont Vincent de Beauvais a été investi

⁶⁴³ Monique PAULMIER-FOUCART, *Vincent de Beauvais et le Grand Miroir du Monde*, op. cit., p. 30-31.

⁶⁴⁴ *Ibid.*, p. 81-2.

⁶⁴⁵ Cité par Jean SCHNEIDER, « Recherches sur une encyclopédie du XIII^e siècle : le *Speculum maius* de Vincent de Beauvais », in *Académie des Inscriptions et belles-lettres, comptes-rendus des séances*, 1976, p. 174-189, p. 184, n. 35 ; Serge LUSIGNAN, *Préface au Speculum maius*, op. cit., p. 58, n 27.

par le roi. L'intervention de Louis IX indique toutefois que Vincent de Beauvais s'est rendu à l'abbaye de Saint-Martin après avoir achevé la première rédaction du *Speculum maius* (1244/6). Après lui avoir adressé la version de Dijon, Vincent reçoit du souverain le droit de visiter et de consulter les bibliothèques du royaume de France (*liberarias in regno Francie*). De plus, cet extrait témoigne que le compilateur a déjà accumulé une certaine expérience du terrain, qui se révèle en filigrane du compliment qu'il adresse à l'égard de la collection de Saint-Martin (*in nullo monasterio cuiuscumque ordinis invenerat tam bonos libros [...]*). Enfin, se dégage de ce témoignage une certaine fierté de la part de Gilles li Muisis qui se traduit par une mention dans sa chronique, mais également par la répétition de l'adjectif possessif *nos* (*nostro/nostris/nostra*).

En réalité, Vincent de Beauvais n'a certainement pas parcouru en personne toutes ces *liberarias*. Il est probable qu'il envoie quérir des volumes par des frères ou qu'il « commande » certains volumes dans les *studia* réputés les posséder. L'enluminure du Ms. Reg. Lat. 538 de la Bibliothèque vaticane qui représente Vincent de Beauvais à sa table de travail, avec deux de ses aides qui lui apportent les livres dont il a besoin, renforce cette idée de circulation de manuscrits qui peuvent être trouvés soit parmi les étagères représentées dans l'enluminure, soit dans une autre collection. Ainsi la tâche de ses frères, qu'ils appartiennent à un *studium* dominicain ou cistercien, est, en plus de l'assister pour la lecture et l'*excerptio*⁶⁴⁶, de lui faire parvenir les ouvrages dont il a besoin. Ce procédé se révèle aussi dans certains fragments du *Speculum maius* :

*Actor. De hac quidem scientia nullum speciale volumen a quoquam editum usquequaque potui reperire, quamquam pulcherrimum Xenofontis Socratici librum economicum, in nostram linguam, eleganti sermone, legatur Hieronymus transtulisse. Sed quoniam is liber ad manus nostras huc usque pervenire non potuit, ex ceteris authorum libris pauca capitula de his que ad eandem spectant scientiam, utrinque colligere placuit.*⁶⁴⁷

Vincent de Beauvais expose à son lecteur les écueils qu'il rencontre, alors qu'il cherche un ouvrage relatif à la science économique. Le compilateur se tourne vers

⁶⁴⁶ Cf. LA, éd. LUSIGNAN, c. 17 ; cf. Partie I, c. 2.

⁶⁴⁷ *Speculum doctrinale*, VI, c. 1, troisième citation sous la rubrique *Actor*. Vincent de Beauvais fait à nouveau référence à une situation similaire dans le *SH VIII*, c. 131 : *Sunt et alia eius monimenta ingenii que in nostras manus non pervenerunt*.

l'élégant discours (*eleganti sermone*) de Xénophon le Socratique. Malheureusement, l'œuvre idoine ne parvenant jamais entre ses mains (*ad manus nostras*), il doit se contenter de rassembler des extraits issus d'autres ouvrages. Ce passage du *Speculum doctrinale* révèle les étapes du travail et le *modus operandi* de Vincent de Beauvais. Ce dernier procède par thématique, à partir de laquelle il recherche les ouvrages qui en traitent. Du fait de sa formation et de ses nombreuses lectures, il s'oriente ensuite vers tel ou tel auteur faisant autorité dans le domaine. Il sait donc où chercher, ce qui induit que les autorités qu'il sélectionne le sont en fonction du sujet traité. Si l'œuvre ou l'autorité requise sont indisponibles, Vincent de Beauvais procède alors par élimination : il peut soit se référer au suivant sur la liste, soit, le cas échéant, se reporter à une œuvre ou à un auteur cité par l'autorité faisant défaut, comme nous le démontrons ci-dessous dans le cas des récits hagiographies avec Anastase le Bibliothécaire. En outre, l'incorporation d'ouvrages d'auteurs contemporains, tels que Thomas de Cantimpré et Thomas d'Aquin, sous-entend qu'elle peut être le fruit de suggestions externes, contournant quelque peu le système de hiérarchisation des sources. Ces conseils peuvent émaner des hautes instances de l'ordre dominicain ou des maîtres séculiers de Vincent de Beauvais, comme nous avons pu le voir dans le chapitre précédent sur les raisons extérieures qui ont amené à l'insertion des chapitres *Sh* XXIII, 40-67. Le *SM* est donc une composition dynamique, à la fois sur le plan intellectuel et matériel, largement débitrice d'un « croisement d'œuvres »⁶⁴⁸, témoignant de la pratique du travail en commun chez les Dominicains, ainsi que de la mobilité des matériaux qui le constituent. Cette pratique encourage les échanges entre le compilateur et d'autres auteurs contemporains, appartenant à l'ordre ou non⁶⁴⁹, permettant l'enrichissement réciproque de leur propre composition.

Toutefois, la mobilité et l'accessibilité aux sources dont bénéficie Vincent de Beauvais ne lui sont octroyés qu'après avoir remis au roi l'exemplaire dédié du *SH*, événement datable aux environs de 1244/46. Avant cela, le compilateur ne semble pas avoir la même liberté ni les mêmes possibilités, comme il l'indique lui-même dans la version de Klosterneuburg :

⁶⁴⁸ L'expression est utilisée dans la thèse de doctorat de Régis RECH, *Géraud de Frachet. L'engagement d'un historien au XIII^e siècle*, Thèse de l'École Nationale des Chartes, Paris, 1992, cité par Monique PAULMIER-FOUCART, *Vincent de Beauvais et le Grand Miroir du Monde*, *op. cit.*, p. 82.

⁶⁴⁹ Géraud de Frachet ou les *Gesta Philippi Augusti* de Rigord et de Guillaume le Breton. Monique PAULMIER-FOUCART, *Vincent de Beauvais et le Grand Miroir du Monde*, *op. cit.*, p. 82.

*Hec de temporibus Ludouici prout ego uel apud me ipsum recolere uel ab aliis audire potui breuiter hic adieci, quia per negligentiam uel incuriam clericorum atque monachorum nostri temporis parum uel minus aut nichil omnino de hiis isquequaque per diuersas ecclesias et monasteria reperire ualui.*⁶⁵⁰

Il se plaint de l'absence de sources, particulièrement à propos du début du règne de Louis IX. Il blâme pour ce fait les clercs et moines peu consciencieux qui, par négligence ou incurie (*negligentiam uel incuriam*), ne s'adonnent pas comme ils le devraient à l'écriture de l'histoire. La négligence ici dénoncée par le compilateur peut s'appliquer à l'histoire contemporaine dans son ensemble, plutôt que de la limiter au début du règne de Louis IX. La révision de la matière étudiée entre Klosterneuburg et Douai en est un témoin parlant, puisqu'elle touche des éléments d'histoire contemporaine dépassant le cadre du règne du roi de France. Par ailleurs, le reproche formulé par Vincent disparaît des phases postérieures de l'*Historiale*⁶⁵¹.

Ainsi, les sources citées nous offrent deux images différentes du compilateur. Nous avons, d'un côté, celle du frère-chercheur, poussé par la curiosité intellectuelle, qui explore personnellement les bibliothèques du royaume de France et qui repère et trouve (*invenire, reperire*) les ouvrages qui seront amenés à nourrir sa compilation. De l'autre côté, ces témoignages renvoient de Vincent de Beauvais le portrait du compilateur qui bénéficie de l'aide de frères subalternes qui lui font parvenir les manuscrits dont il a besoin, démontrant que ces derniers circulent (*is liber ad manus nostras [...] pervenire non potuit*).

1. Sources disponibles

Afin de dresser une liste des œuvres traitant de Muḥammad qui étaient disponibles et que Vincent de Beauvais a pu mobiliser pour la compilation de son *SM*, nous avons parcouru deux champs d'investigation.

⁶⁵⁰ *SH XXX*, c. 94, ms. Wrocław, Bibl. Uniw. R. 341, f. 294v.

⁶⁵¹ Monique PAULMIER-FOUCART, *Vincent de Beauvais et le Grand Miroir du Monde*, op. cit., p. 83.

Dans un premier temps, nous établissons une liste des sources fondée sur l'analyse des marqueurs de citations dans l'ensemble du *SM*⁶⁵². Cette méthode pose toutefois quelques difficultés : souvent, les marqueurs de citation ne procurent pas au lecteur toutes les informations nécessaires à l'identification de la source qu'ils renseignent. Parfois, seul le nom de l'auteur ou de l'œuvre est mentionné. Il est donc nécessaire d'approfondir l'enquête afin de déterminer si, au-delà des données délivrées par les marqueurs de citation, l'ouvrage ou l'auteur exploités par Vincent de Beauvais correspondent à un de ceux qui abordent l'Islam, ou s'il s'agit d'une attribution erronée. Une difficulté supplémentaire provient du fait que Vincent de Beauvais a régulièrement accès à des données de deuxième main, comme dans le cas des florilèges d'un auteur, ou des œuvres-relais⁶⁵³. Dans ce genre de situation, Vincent ne mentionne pas l'intermédiaire par lequel il a pris connaissance des informations qu'il cite ou range ces données sous la rubrique *Actor*.

Dans un second temps, nous nous intéressons aux auteurs connus ou dont les ouvrages composent les rayons des *liberarias in regno Francie*. Parmi ces auteurs, nous considérons ceux que Vincent de Beauvais connaît personnellement, ainsi que ses confrères dominicains. Cependant, nous ne proposons qu'un aperçu superficiel des sources possiblement disponibles. En effet, les hypothèses préliminaires formulées dans les pages qui suivent nécessiteraient une inspection approfondie des contenus (comparaison entre la source et le résultat compilé dans le *SM*). De plus, la tradition manuscrite de ces textes, comme c'est le cas de Jacques de Vitry (que nous approfondissons ci-dessous), est trop large pour être prise en compte dans le cadre de cette thèse. Une telle étude nécessiterait également d'avoir à disposition une idée plus claire des collections et bibliothèques mises à disposition de Vincent de Beauvais pour composer son grand œuvre.

⁶⁵² Nous prenons en compte autant les marqueurs de citations explicites que les plus vagues, à l'instar des marqueurs de citation renvoyant à des œuvres d'historiographie contemporaine (*ex chronicis*). Ces résultats peuvent donc être révisés. Par ailleurs, nous excluons Pierre Alphonse de la liste des sources non retenues pour traiter de l'Islam, dans la mesure où l'extraction vise avant tout un discours sur le Judaïsme, auquel le discours sur l'Islam est juxtaposé. Cette insertion crée ainsi un doublon de cinq chapitres (XXV, 140-145). Nous avons utilisé le site *Soucencyme* (<http://sourcencyme.irht.cnrs.fr/>) pour effectuer la recension des marqueurs de citation et pour consulter le texte du *SH*.

⁶⁵³ La catégorie des œuvres-relais concerne principalement la *Chronique* d'Hélinand de Froidmont.

Grâce aux marqueurs de citation présents tout au long du *Speculum maius*, nous avons pu isoler sept auteurs qui correspondent *a priori* à nos critères de sélection : Anastase le Bibliothécaire (*SH* : cinq livres et huit chapitres)⁶⁵⁴, Guillaume de Malmesbury (*SH* : cinq livres et 55 chapitres)⁶⁵⁵, Sigebert de Gembloux (*SH* : onze livres et 247 chapitres)⁶⁵⁶, Olivier de Paderborn (*SH* : un livre et 15 chapitres)⁶⁵⁷, Jean Damascène (*SH* : quatre livres et 69 chapitres)⁶⁵⁸, Jacques de Vitry (*SH* : un livre et 51 chapitres ; *SN* : six livres et neuf chapitres ; *SD* : un livre et neuf chapitres)⁶⁵⁹, Thomas d'Aquin (*SN* : un livre et onze chapitres)⁶⁶⁰. À cette liste s'ajoutent les auteurs contemporains de Vincent de Beauvais qui n'ont pas été cités dans le *SM*, mais qui sont néanmoins connus du compilateur ou issus de l'ordre Dominicain, à savoir Jacques de Voragine et de Guillaume d'Auvergne.

Dans les pages qui suivent, nous traitons individuellement les auteurs listés ci-dessus, afin de déterminer comment Vincent de Beauvais a pu y avoir accès et d'approcher au mieux les raisons pour lesquelles ils n'ont pas été retenus pour la mouture finale de la notice consacrée à Muḥammad. L'analyse est répartie en deux temps, chaque auteur étant classé en fonction de la rédaction du *Speculum historiale* dans laquelle il apparaît pour la première fois, dans la mesure où les chapitres sur l'Islam n'ont pas le même statut d'une version à l'autre. Nous inversons ensuite ce questionnement pour déterminer les critères qui ont présidé à la sélection des textes qui figurent désormais dans le volet historique de l'encyclopédie de Vincent de Beauvais.

⁶⁵⁴ *SH* X, c. 87 ; XI, c. 88 ; XIII, c. 149-150 ; XIV, c. 91-93 ; XIX, c.4.

⁶⁵⁵ *SH* VIII, c. 56-57 ; XXII, c. 12 ; XXIII, c. 133, c. 150 ; XXIV, c. 45-46, c. 50, c. 52, c. 54, c64-65, c. 69-71, c. 82-85, c. 89-90, c. 94, c. 98-100, c. 107.

⁶⁵⁶ *SH*, livres XVI-XXVI.

⁶⁵⁷ *SH*, XXX, c. 79-84, c. 86-94.

⁶⁵⁸ *SH*, VII, c. 77 ; VIII, c. 23 ; XVI, c. 1-64 ; XVIII, c. 103-105.

⁶⁵⁹ *SH* : XXXI, 11-51 ; *SN* : V, c. 30 ; XII, c. 43 et c. 54, XIII, c. 62 ; XVI, c. 40 et c. 54 ; XIX, c. 91 et c. 128 ; XX, c. 23. *SD* : XV, c. 41, c. 70-71, c. 73, c. 95, c. 97, c. 109, c. 151, c. 155, Introduit par quatre marqueurs de citation : *Iacobus*, *Iacobus Tusculanus*, *Iacobus de Vitriaco* et *Iacobus Achonensis*. Certaines de ces mentions sont accompagnées de *in Orientali historia* ou *Ex libro de natura rerum in oriente mures*.

⁶⁶⁰ *SN*, XXVI, c. 74 et 101-111.

a. Version de Klosterneuburg

Lors de la confection de la version de Klosterneuburg, l'espace dédié à l'Islam est considérablement réduit vis-à-vis de He, puisqu'il n'occupe que 80% du chapitre 47 du livre XXIII, *De heresi Heraclii et Sarracenis et de sanctis illius temporis*⁶⁶¹. L'exposé de l'« hérésie mahométane » est intégré, de par la source qu'utilise Vincent de Beauvais, au sein de la description des hauts faits qui caractérisent le règne d'Héraclius, ce dernier ayant été confronté à l'Islam à cause de sa propre hétérodoxie. Cet exposé, ainsi inféodé à un autre discours, ne bénéficie pas d'un traitement indépendant et sa présence ne se justifie que dans ce cadre.

Le premier auteur concerné par la recension des sources pour la version de Klosterneuburg est Jean Damascène. Vincent de Beauvais fait une utilisation abondante dans son *Speculum* de l'histoire de Josaphat et Barlaam, qui lui est attribué de manière erronée⁶⁶². Cela concerne 64 chapitres sur les 69 attribués à Jean Damascène au sein du *SH* (XVI 1-64). Ensuite, Jean Damascène est cité au livre XVII, (103. *De Ioanne Damasceno*) des chapitres 103 à 105, issus de *flores*. Par après, il est à nouveau mobilisé pour les livre VII, c. 77 (*De conceptione filii Dei ex Virgine*) et VIII, c. 23 (*Testimonia Iosephi de Iohanne Baptista et de Domino Ihesu et eius facie corporali*), sous le marqueur *Iohannes damascenus IIIlo libro*. Ces deux derniers fragments font référence au *De fide Orthodoxa*, œuvre initialement traduite en latin par Burgundio de Pise en 1153-4 (à l'intention du pape Eugène III)⁶⁶³, ensuite par Robert Grosseteste⁶⁶⁴. Les deux autres volets de la somme dogmatique à laquelle appartient le *De fide*, ainsi que la *Disputatio Christiani et Saraceni*⁶⁶⁵, ne semblent pas avoir bénéficié d'une traduction latine à la même

⁶⁶¹ 323 mots sur 406 sont dédiés à la description du règne des Sarrasins et à leur hérésie.

⁶⁶² Attribution fautive due à la mention d'un certain Jean le moine. Il s'agirait plutôt d'Euthymius (m. 1028), cf. David M. LANG (éd.), « St. Euthymius the Georgian and the Barlaam and Iosaph Romance », in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London 17, n° 2, 1955, p. 306-25, p. 306-7.

⁶⁶³ Saint Jean Damascène, *De fide orthodoxa : versions of Burgundio and Cerbanus*, éd. Marie E. BUYTAERT, New York, St. Bonaventure University - Franciscan Institute, 1955.

⁶⁶⁴ Pieter BEULLENS, « Burgundio of Pisa », in Thomas F. GLICK, Steven LIVESY et Faith WALLIS (éds.), *Medieval Science, Technology, and Medicine: An Encyclopaedia*, New York/London, Routledge, 2014, p. 104-5.

⁶⁶⁵ Cf. Partie I, c. 2.

époque, ou avoir été connues à l'époque où Vincent de Beauvais compile son encyclopédie, contrairement au *De fide orthodoxa*. Il est très facile de s'en procurer une copie au moment de la compilation du *SM*. Dans les manuscrits qui nous sont parvenus, au moins huit appartenaient à la Sorbonne au XIII^e siècle⁶⁶⁶, dont un ayant appartenu à Robert de Sorbon, chapelain de Louis IX⁶⁶⁷. Le texte apparaît aux côtés de Saint Augustin, Saint Anselme ou Boèce, mais jamais avec un autre fragment de la *Source de la connaissance*. Compte tenu de la relation entre les Dominicains et l'université de Paris, il est alors aisé de se procurer un exemplaire du *De fide orthodoxa* ou un florilège destiné à l'enseignement.

L'utilisation d'Anastase le Bibliothécaire et de son *Historia tripartita* est trois fois renseignée par marqueur de citation⁶⁶⁸. Cette œuvre étant présentée comme une des sources principales de l'*Historia ecclesiastica* d'Hugues de Fleury⁶⁶⁹, qui est elle-même très fréquemment utilisée dans l'*Historiale*, il est tentant de supposer que Vincent y a eu accès par l'intermédiaire de la seconde. Nonobstant l'usage intensif qu'en fait Hugues de Fleury dans son *Historia ecclesiastica*, Anastase et l'*Historia tripartita* sont systématiquement cités en dehors de l'usage qu'en fait Hugues de Fleury. Ceci invite à penser que Vincent de Beauvais a utilisé Anastase en complément, afin de traiter de Démétrios de Thessalonique (livre XIII, c. 149-150), d'Antoine le Grand (XIV, 91-3) et de Jean Chrysostome (livre XIX, c. 4).

Dans le premier cas, Anastase ne mentionne pas l'histoire de Démétrios de Thessalonique dans son *Historia tripartita*, même s'il relate des événements auxquels Démétrios a participé. Par exemple, lorsque le chroniqueur évoque la

⁶⁶⁶ Bnf mss lat. 15682, 15686, 15687, 15695, 15699, 15724, 16360, 16364.

⁶⁶⁷ *De fide orthodoxa*, éd. BUYTAERT, p. XXXI.

⁶⁶⁸ Nous avons obtenu ce résultat en effectuant une recherche sur le marqueur *Anastasius* sur *Sourcencyme*. Anastase est également cité dans quatre passages libellés **Actor** : X, 87, XI 88, XIII 150 (*Actor Huius martyris sollempnitas qui multis preter hec claruit miraculis celebratur VIIIo idus octobris, cuius vitam Anastasius de greco in latinum transtulit et imperatori Karolo transmisit.*) ; **Ex gestis eorum (Felix Tubzacensis)**, XIII 37. Cependant ces mentions se réfèrent aux autres traductions d'Anastase le Bibliothécaire.

⁶⁶⁹ MGH 9, p. 357. Le récit consacré à Muḥammad chez Anastase, *Theophanis Chronographia, praecedit Anastasii Bibliothecarii Historia Ecclesiastica*, Immanuelis BEKKER (éd.) vol. II, Impensis Ed. Weberi, 1841, p. 164. Cependant, même si l'*Historia tripartita* est la source principale à ce sujet pour l'*Historia ecclesiastica*, ce dernier texte ne reprend pas toutes les informations contenues dans l'*Historia tripartita*. Elles n'apparaissent pas non plus chez Vincent de Beauvais.

dernière persécution des Chrétiens ordonnée par Dioclétien en l'an 303 – la 6^e année du règne de Dioclétien –, durant laquelle le saint est captif, il ne le nomme à aucun moment⁶⁷⁰. Or cette captivité est un fait majeur de l'hagiographie de Démétrios, puisqu'elle marque le début de son martyre. L'extrait présent dans le *SH* se rapporte en réalité à une œuvre consacrée à saint Démétrios, qu'Anastase a traduit du grec au latin à l'intention de Charles le Chauve⁶⁷¹.

Dans le second cas, l'*Historia tripartita* d'Anastase le Bibliothécaire est mobilisée pour narrer la biographie d'Antoine le Grand. Or, le marqueur présent dans le *SH* renvoie plutôt à un certain *Athanasius*. Cette erreur d'attribution est confirmée par l'absence d'une biographie d'Antoine le Grand dans l'*Historia tripartita*, ainsi que par la rubrique précédant celle-ci en XIV, c. 91 et qui référence le *De viri illustribus* de *Hieronimus Stridonensis* (Saint Jérôme). Au chapitre CXXV de ce dernier ouvrage, son auteur nomme Saint Antoine, mais renvoie son lecteur à une biographie rédigée par Athanase, avant d'être traduite du grec au latin par Évrage, évêque d'Antioche :

*Evagrius, Antiochiae episcopus, acris ac ferventis ingenii, cum adhuc esset presbyter, diversarum hypotheseon tractatus mihi legit, quos necdum edidit; Vitam quoque Beati Antonii de Graeco Athanasii in sermonem nostrum transtulit.*⁶⁷²

Cette œuvre est en réalité la *Vita Beati Anthonii* d'Athanase d'Alexandrie (295-373), écrite en grec aux alentours de 356, après la mort du saint qu'Athanase connaissait personnellement⁶⁷³. En l'absence de matériel chez saint Jérôme, Vincent de Beauvais se tourne alors vers la source que ce dernier renseigne,

⁶⁷⁰ *Historia tripartita*, éd. BEKKER, p. 42.

⁶⁷¹ Pierre RICHÉ, *Les Carolingiens, une famille qui fit l'Europe*, Paris, Hachette, 1983, coll. Pluriel, p. 318. Vincent de Beauvais renseigne également les traductions d'Anastase offertes à Charles en XIII, c. 150.

⁶⁷² PG, 26, p. 825. Cette version est également mentionnée par Reinhart HERZOG, *Restoration und Erneuerung: die lateinische Literatur von 284 bis 374 n. Chr.*, München, C. H. Beck, 1989, p. 536-7.

⁶⁷³ Nadine HENRARD, *Le théâtre religieux médiéval en langue d'Oc*, Genève, Droz, 1998, p. 242-6. La version est consignée dans J.-P. MIGNE, *Patrologia Graeca* XXVI, col. 833-976. Il en existe une traduction française : A. HAMMAN, A. D'ANDILLY et B. LAVAUD (éds.), *Vie des Pères du désert. Textes essentiels*, Paris, Bernard Grasset, 1961.

jouissant elle-même d'une très large diffusion au Moyen Âge⁶⁷⁴, par le *De viri illustribus*.

Dans le troisième et dernier cas, lorsqu'il aborde Jean Chrysostome, Vincent de Beauvais reprend quasi à l'identique le passage correspondant dans l'*Historia* d'Anastase (année 5890, incarnation 390)⁶⁷⁵.

Des trois utilisations renseignées, une seule dépend véritablement de l'*Historia tripartita* (notice relative à Jean Chrysostome). Il s'agit cependant d'un extrait isolé, au contenu hagiographique, et il n'est pas impossible que, au vu de l'influence d'Anastase, il ait été diffusé par le biais de florilèges⁶⁷⁶. L'argument peut être subverti, dans la mesure où, compte tenu de la diffusion de l'*Historia* d'Anastase, il est tout à fait probable que Vincent ait pu avoir sous la main une copie intégrale. Cependant, aucune preuve textuelle ou matérielle nous permet de l'affirmer avec certitude et il nous faut nous poser la question de savoir ce qui a dissuadé le compilateur de l'utiliser, s'il avait réellement une copie à disposition. Ainsi, le fait que Vincent n'ait pas complété la notice sur Muḥammad tirée d'Hugues de Fleury à l'aide du texte d'Anastase peut être expliqué de deux autres façons. Dans le

⁶⁷⁴ Nadine HENRARD, *Le théâtre religieux*, op. cit., p. 243.

⁶⁷⁵ *Historia tripartita*, éd. BEKKER, p. 58-9.

Ht, p. 58-9)	SH XIX, c. 4
<i>Macedonianus autem quidam per huius doctrinam accessit ad eccelsiam, qui propriam uxorem hortatus ut converteretur et communicaret, vix persuadere praevaluit : illa vero dans communionem ancillae suae, quae erat ex Macedonianis, iussit habere secum, cumque accessisset ad Chrysostomum, suscepta ex sanctis manibus eius communione, hanc se fingens sumere postremo porrexit ancillae, et acceptam Macedonianorum communionem ad os offert, et invenit eam lapidem factam. Tum deterrita et tremefacta pedibus incurvatur Ioannis, temeritatem confitens et sinceriter ad eccelsiam rediens. Porro lapis repositus est in vasorum custodiaro.</i>	Anastasius cronographus <i>Quidam macedonius conversus per Iohannem crisostomum, vix potuit persuadere uxori suae ut converteretur, et ei communicaret, illa vero communionem, quae erat ex Macedonianis, dans ancille suae, ut haberet secum, accessit ad Crisostomum, et perceptam ex eius manibus communionem, fingens eam se sumere, porrexit eam ancille, et receptam Macedonianorum communionem ad os offert, quam invenit lapidem factam. Tunc illa territa et tremefacta, pedibus Iohannis advolvitur, temeritatem confitens. Lapis autem ille adhuc reservatur in vasorum custodiaro.</i>

Notons qu'Hugues de Fleury ne mentionne le saint qu'à une seule reprise, afin d'informer qu'il est mort en exil. Cf. Hugo Floriacensis, op. cit., p. 120. Ce passage n'est pas repris dans la MGH.

⁶⁷⁶ Cette opinion est corroborée par la présence de fragments issus de l'*Historia tripartita* d'Anastase dans des extraits libellés *Actor*.

premier cas, Vincent de Beauvais utilise la notice d'Hugues de Fleury, qui procure un des compte-rendu les plus complets parmi les œuvres à sa disposition lors de la première rédaction de l'*Historiale* (Klosterneuburg) et qui cite Anastase comme source de ce même passage. Se fiant au témoignage d'Hugues de Fleury, le compilateur n'a perçu aucune nécessité de chercher un complément d'information. Dans le second cas, cette absence peut être comprise à la lumière de l'utilisation de la *Chronique* de Sigebert de Gembloux, dont l'utilisation par Vincent de Beauvais est largement attestée⁶⁷⁷. Lorsque Sigebert aborde la figure de Muḥammad, il le fait certes plus brièvement qu'Hugues de Fleury (cf. ci-dessous), mais il conserve des détails présents chez Anastase et omis chez Hugues à propos du paradis musulman. Vincent de Beauvais ne complète toutefois pas la notice d'Hugues de Fleury à l'aide des informations complémentaires trouvables chez Sigebert. Cette absence nous invite à penser que les développements davantage portés sur les croyances de l'Islam n'intéressaient pas Vincent au moment où il compile la première version de l'*Historiale*. Cette dernière explication ne concerne que la mention au paradis musulman. Le reste de la notice de l'*Historia tripartita* comporte de nombreuses autres mentions historiques de la biographie de Muḥammad qu'Hugues de Fleury n'a pas repris pour son propre ouvrage⁶⁷⁸. Il nous semble donc plus probable que Vincent de Beauvais se soit uniquement fié au témoignage de ce dernier.

Le dernier ouvrage dont Vincent de Beauvais pouvait disposer pour la rédaction de Klosterneuburg est la *Chronique* de Sigebert de Gembloux. Celle-ci représente une des sources majeures qui est en concurrence avec la chronique d'Hugues de Fleury. Le choix se fait en fonction de la quantité et de la qualité de l'information entre les deux sources, comme nous l'illustrons ci-dessous, à propos des raisons qui ont amené Vincent de Beauvais à n'utiliser que cette chronique dans un premier temps.

b. Version de Douai

⁶⁷⁷ Elle est d'ailleurs employée à la suite du chapitre tiré d'Hugues de Fleury (*De heresi Heraclii*).

⁶⁷⁸ Cf. Partie I, c. 2.

Lors de la révision, le compilateur pouvait davantage s'investir dans la recherche documentaire des domaines visés par la mise à jour de la matière, sans perdre de vue que la révision du *SN* en deux volets est initiée contemporanément. Étant donné que l'addition des chapitres sur l'Islam s'inscrit dans une révision qui touche plus largement le monde oriental, le nombre de sources pouvant avoir servi pour le livre XXIII vient allonger la liste établie ci-dessus pour Hb. Les auteurs concernés sont Jacques de Vitry, Guillaume de Malmesbury, Olivier de Paderborn, Thomas d'Aquin, Guillaume d'Auvergne et Jacques de Voragine.

Vincent de Beauvais utilise deux œuvres de Jacques de Vitry. La première est la *Vie de Sainte Marie d'Oignies*, dont l'utilisation est limitée au *Speculum historiale*, et qui ne correspond pas aux critères du listage des sources potentielles sur l'Islam. La seconde est l'*Historia orientalis* que Vincent déclare utiliser, à la fois dans les *Specula naturale* et *doctrinale*, par l'intermédiaire d'un autre Dominicain :

Actor. *De natura et motu terre et eius zonis ac regionibus variis; de lapidibus quoque communibus et gemmis, ac mineris et glebis, que in superficie terre iacent, vel intra eius viscera continentur, multa quidem in historia naturali superius a nobis descripta sunt, pauca tamen adhuc et de his; et de ceteris rerum naturis, etiam hoc in loco adiicere placuit, que ex libello quodam edito nuper a magistro Iacobo de Vitriaco et ex quibusdam aliis auctoribus, a quodam e nostris collecta, postmodum ad manus nostras devenerunt.*⁶⁷⁹

Cet autre Dominicain est Thomas de Cantimpré, à l'œuvre duquel Vincent a eu accès par l'intermédiaire de leur ordre. L'utilisation que le compilateur en fait implique qu'il a eu accès aux extraits préalablement choisis par Thomas de Cantimpré⁶⁸⁰, excluant l'idée d'un accès direct à l'œuvre de Jacques de Vitry dans

⁶⁷⁹ *SD* XV, c. 32. Nous traduisons : « Au sujet de la nature et du mouvement de la terre, et de ces zones et régions variées, des pierres, autant communes que des gemmes, et des minéraux et des glèbes (*glebis*), qui se trouvent sur la surface de la terre, ou qui sont contenues dans ses entrailles, ».

⁶⁸⁰ Afin d'illustrer l'utilisation que Vincent de Beauvais fait de Thomas de Cantimpré, nous utilisons une reprise brève dépendant d'une rubrique *actor*, contenant un renvoi à l'*Historia orientalis* interne à la notice. La citation d'Isidore est légèrement remaniée – le vocabulaire et les données sont similaires –, la dernière ligne n'est pas reprise ; apparition de Platearius, en lieu du *Circa instans*, incipit d'un prologue de Platearius (*Incipit liber de Simplicii medicina secundum Platearium, dictus Circa instans*).

son intégralité et, par conséquent, aux chapitres que ce dernier consacre à Muḥammad et à l'Islam dans les premiers chapitres de l'*Historia orientalis*. Nous nous devons toutefois d'émettre une réserve quant à cette hypothèse, car, en remontant quelque peu en amont de ces utilisations, la situation s'avère plus épineuse. En effet, si Thomas de Cantimpré y a eu accès grâce aux Dominicains, il est plus que probable qu'un exemplaire de l'*Historia orientalis* circulait dans un *studium* dominicain et que, en théorie, Vincent de Beauvais ait pu y avoir eu accès dans son intégralité.

De plus, l'*Historia* a connu une large diffusion, puisqu'elle est contenue dans pas moins d'une centaine de manuscrits, et il est certain qu'au moins l'un d'entre eux se trouvait dans une des bibliothèques que Vincent de Beauvais a fréquentées ou dans une des collections mises à contribution pour la rédaction du *Speculum maius*. C'est le cas du manuscrit Add. 40075 de la British Library⁶⁸¹. Ce manuscrit, daté du XIII^e siècle, était conservé à l'abbaye de Saint-Martin à Tournai à la même époque⁶⁸², et contenait originellement la *Vie de Sainte Marie d'Oignies*,

<i>De natura rerum</i>	<i>Speculum naturale</i>
Aloes arbor in India atque Arabia nascitur, ut dicit Ysidorus, odoris summi ac suavissimi. Lignum ipsius vice thymiamatum altaribus adoletur, et inde dicitur aloes. Dicit tamen Iacobus Aconensis episcopus in Orientali historia et liber ›Circa instans‹, <u>quod nemo huius ligni arborem deprehendere potuit, sed rami impulsione ventorum ex temporis vetustate de montibus cadentes in flumine Babylonico retibus capiuntur. Unde quidam dicunt, quod de terrestri paradiso per mediterraneos fluvios lignum aloes deferatur.</u> [Lignum aloes optimum cognoscitur ex eo, quod est ponderosum in suo genere et nodosum et valde aromaticum, subamari saporis, subnigri coloris vel subruffi.]	[actor] Aloe est arbor aromatica, quam nasci dicit Isidorus in India et in Arabia. Dicunt tamen magister Iacobus de Vitriaco et Platearius, <u>quod huius ligni arborem nemo comprehendere potuit, sed expulsione ventorum rami de montibus ex temporis vetustate cadentes, in flumine babylonico retibus capiuntur. Unde a quibusdam dicitur, quod de terrestri paradiso per mediterraneos fluvios lignum aloes deferatur.</u> (XIII, 62)

⁶⁸¹ L'histoire du manuscrit a été retracée avec détails. La version actuellement conservée à la British Library est fragmentaire. Jacques de Vitry, *Historia orientalis/Histoire orientale*, intro., édition et trad. par Jean DONNADIEU, Turnhout, Brepols, 2008, p. 45. Jean Donnadiou renvoie à la thèse doctorale de Thierry LIBERT, *La dispersion du patrimoine codicologique d'une communauté médiévale : l'exemple de Saint-Martin de Tournai*, III vols., Louvain, Université catholique de Louvain, 1987.

⁶⁸² Selon une indication au f. 88r (BL, ms. Add. 40075).

à la suite de l'*Historia orientalis*⁶⁸³. Ayant fréquenté ladite bibliothèque et usé de cet autre texte de Jacques de Vitry, Vincent de Beauvais a pu, par ce biais, prendre connaissance de l'*Historia*. En outre, comme nous l'avons vu ci-dessus, Vincent s'est rendu à Saint-Martin avec l'aval du roi, ce qui a dû se produire après 1246⁶⁸⁴. Or, la biographie de la sainte apparaît dès la première version de Klosterneuburg⁶⁸⁵, c'est-à-dire à une étape de l'*historiale* où Vincent n'a pas encore ambitionné de donner une suite à la notice extraite de l'*Historia tripartita* d'Hugues de Fleury. Par ailleurs, Vincent de Beauvais semble effectuer ses recherches à partir d'un domaine ou d'un sujet précis, comme dans le cas de Xénophon le Socratique et de l'économie (cf. ci-dessus). Dès lors, l'*Historia* peut avoir été renseignée au compilateur, puisqu'au moment où il visite Saint-Martin, la révision de l'*Historiale* est en cours et porte partiellement sur la mise à jour de la matière d'Orient.

Quant à la méthode de recherche par thème ou sujet, un autre point de détail doit être pris en compte : les titres donnés à l'*Historia orientalis* dans les manuscrits. En effet, l'œuvre est renseignée sous diverses rubriques qui, selon les cas, mettent l'accent sur différents aspects de l'œuvre : *Historia transmarina*, *Liber Mahometi*, *Liber de ymagine mundi*, *Liber de mirabilibus mundi*, *Liber de redemptione et captione terre sancte*⁶⁸⁶. En fonction du titre accolé au texte, l'*Historia orientalis* apparaît tantôt comme un texte d'histoire naturelle, tantôt comme une chronique sur les terres d'Orient. Les différents titres traduisent les diverses réceptions de l'œuvre par son lectorat. Ceci, jumelé au fait que Thomas de Cantimpré considère l'ouvrage comme une autorité en matière de sciences naturelles, a pu amener Vincent de Beauvais à rejeter ce texte du *SH* pour cette simple raison. Une autre raison qui a pu pousser Vincent de Beauvais à écarter l'*Historia orientalis*, s'il l'a véritablement compulsée, est que le portrait de

⁶⁸³ Le codex a été fragmenté à la suite de la dispersion de la bibliothèque de Saint-Martin. Cf. Thierry LIBERT, *La dispersion du patrimoine codicologique*, op. cit.

⁶⁸⁴ Au sein de ce manuscrit, le texte commence comme suit : *Incipit hystoria lherosolimitana abbreviata a magistro Iacobo Acconensi episcopo*.

⁶⁸⁵ Johannes B. VOORBIJ, *Het Speculum historiale van Vincent van Beauvais: een studie van zijn ontstaansgeschiedenis*, Groningen, Rijksuniversiteit, p. 258. Ces chapitres figurent en Hb XXX, 9-50, équivalent à He XXXI, 10-51.

⁶⁸⁶ *Historia orientalis*, éd. DONNADIEU, p. 12. L'œuvre est appelée *Historia orientalis* par Thomas de Cantimpré et, en conséquence, par Vincent de Beauvais.

Muḥammad et de l'islam brossé par Jacques de Vitry est très proche du contenu de la *Risāla* latine⁶⁸⁷, à laquelle Vincent de Beauvais a eu antérieurement accès.

Que les citations de l'*Historia* au sein des *SN* et *SD* concordent avec le *De natura rerum* et que Vincent ne semble jamais s'en éloigner ou citer la source de façon directe nous amène malgré tout à penser qu'il n'a pas eu accès à une copie complète, ou du moins qu'il n'a pas jugé nécessaire de s'y référer.

Un autre auteur, Guillaume de Malmesbury, est concerné par la diffusion par œuvre-relais. Vincent de Beauvais en prend acte par l'intermédiaire de la *Chronique* d'Hélinand de Froidmont, qui utilise les *Gesta regum Anglorum* de Guillaume de Malmesbury pour tout ce qui touche à l'histoire d'Angleterre⁶⁸⁸. Nonobstant le thème premier de sa chronique, Guillaume de Malmesbury développe de l'intérêt pour la question de l'islam, comme en témoignent les deux extraits présents dans les *Gesta regum anglorum*, mais également dans le *Commentaire aux Lamentations*. Dans cette dernière œuvre, il propose un récit augmenté de celui rédigé par Hugues de Fleury⁶⁸⁹, mais le *Commentaire* n'entre toutefois pas dans notre réflexion, étant donné que sa diffusion s'est limitée, pour autant que l'on sache, aux îles britanniques⁶⁹⁰. Quant aux informations contenues dans les *Gesta*, elles sont moindres au niveau de la quantité de l'information vis-à-vis de celles que le compilateur a déjà à disposition⁶⁹¹. De plus, elles correspondent peu ou prou à ce qui est contenu dans la *Risāla*.

⁶⁸⁷ Il a probablement utilisé une source émanant de la tradition de la *Risāla* pour composer son propre ouvrage, telle que le rapport grégorien. Cf. Partie I, c. 2. 2.

⁶⁸⁸ Marie-Christine DUCHENNE, « Un historien et sa source : l'utilisation de la Chronique de Sigebert de Gembloux par Vincent de Beauvais », in *Spicae* 4, 1986, p. 31-79, p. 54, n. 25 ; Monique PAULMIER-FOUCART, *Vincent de Beauvais et le Grand Miroir du Monde*, op. cit., p. 101, 282. De plus, l'*Historia regum anglorum* est transmise par environ 35 manuscrits, ainsi que par le *Speculum historiale*, ce qui tend à diffuser les récits tirés de ce premier texte et à en accroître l'influence, comme la légende de Gerbert d'Aurillac. Jean-Patrice BOUDET, *Entre science et nigromance : astrologie, divination et magie dans l'occident médiéval (XIIe-XVe siècles)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006, p. 270, n. 237.

⁶⁸⁹ Rodney THOMSON, *William of Malmesbury*, Woodbridge, Boydell, 2003, p. 168-177.

⁶⁹⁰ Cette supposition a été formulée à partir du seul manuscrit de l'œuvre, le Bodl. Libr. MS Arch. Seld. B. 16.

⁶⁹¹ Michelina DI CESARE, *The Pseudo-Historical Image of the Prophet Muḥammad in Medieval Latin Literature: A Repertory*, op. cit., p. 215-9 : les mentions ne couvrent qu'une dizaine de lignes.

L'*Historia damiatina* d'Olivier de Paderborn est principalement utilisée par Vincent de Beauvais pour le compte-rendu qu'elle offre de la cinquième croisade, à laquelle son auteur a participé, et de la prise de Damiette. Olivier de Paderborn évoque Muḥammad à deux reprises dans sa chronique. La première fois, il en propose une description plus biographique, axée sur l'épisode de la confection du Qur'ān et sur la luxure qui a caractérisé la vie terrestre de Muḥammad. Vincent de Beauvais n'annexe toutefois pas cette description à celle consignée au livre XXIII, ce qui aurait pour effet de rendre l'ajout redondant avec ce qui précède, mais la transpose au chapitre 86 du livre XXXI, intitulé *De captione Ierusalem per coradinum Turqui soldanum*. Comme ce titre l'indique, l'allusion à Muḥammad et à la confection du Qur'ān ne figurent pas au cœur de ce chapitre et agit tout au plus comme une anecdote. La seconde mention à Muḥammad dans l'*Historia* parle en l'espace de deux lignes d'une prophétie. À nouveau, Vincent de Beauvais ne l'intègre pas au livre XXIII, mais ne l'exclut pas pour autant du *SH*, puisqu'il la conserve au chapitre 92 du livre XXXI⁶⁹².

Le dernier auteur à être exploité dans le *SM* est Thomas d'Aquin⁶⁹³. Son utilisation se limite toutefois au volet doctrinal, dont la révision est effectuée au moment où la version de Douai est déjà achevée. De plus, l'œuvre de Thomas d'Aquin qui y est utilisée est le *De veritate*. La *Summa contra Gentiles* n'est pas

⁶⁹² Olivier de Paderborn, Édition HOOGHEWEG, p. 231 :

<i>Historia damiatina</i> (1894)	<i>SH</i> , XXXI, c. 92
<i>Addit etiam, Damiatam a Christianis fore capiendam ; Saladini nomen non ponit, sed per nigros oculos et crocea vexilla ipsum designat. Insuper predixit, quendam regem Christianorum Nubianorum Mecham civitatem debere destruere et ossa Machometi pseudoprophete dispersa proicere et quedam alia, que nondum evenerunt, sed si completa fuerint, ad exaltationem Christianitatis et depressionem Agarenorum evenient.</i>	<i>Addidit etiam Damiatam a christianis fore capiendam, Saladini nomen non posuit, sed per nigros oculos et crocea vexilla ipsum designat. Insuper predixit quendam regem christianum Nubianorum Mecham civitatem debere destruere, et ossa Machometi pseudo prophete dispersa proicere et quedam alia que nondum evenerunt, sed si completa fuerint ad exaltationem christianitatis et depressionem Agarenorum evenient.</i>

⁶⁹³ Il est répertorié douze fois sous le marqueur *Thomas de Aquino*.

encore achevée au moment de la révision du *SM*. Outre la dissonance chronologique, Thomas d'Aquin aborde sa matière d'un point de vue théologique, et non historique, rendant les données qu'il présente incompatibles avec les ambitions du *SH*, focalisé sur la narration des *gesta*.

Cet argument est également valable pour écarter l'utilisation du *De fide et legibus* de Guillaume d'Auvergne. Son cas est plus particulier dans la mesure où l'évêque de Paris est peut-être à l'origine de l'utilisation de la *Risāla* au sein du *SH*. Outre cet aspect, la raison qu'a pu avoir le compilateur de ne pas directement utiliser le *De fide et legibus* dans son opus encyclopédique est plus pragmatique. En effet, l'Islam est abordé dans le *De fide* sous un angle théologique plus poussé et incompatible avec l'ambition déclarée du *SH* de narrer les *gesta*.

Finalement, il est également intéressant d'aborder le cas de la *Legenda aurea* du Dominicain Jacques de Voragine. Il a été démontré que ce dernier a largement puisé dans le *SM* de son collègue, qui s'apparente parfois à un légendier hagiographique, très utile afin de nourrir son propre ouvrage. Dans le chapitre consacré à saint Pélage, Jacques propose une longue parenthèse sur Muḥammad qui ne correspond que partiellement à ce qui est écrit dans le *SH*. Stefano Mula postule que Jacques de Voragine a utilisé, d'une part, Hugues de Fleury par l'intermédiaire de Vincent de Beauvais et, d'autre part, le *Titulus V* des *Dialogi* de Pierre Alphonse⁶⁹⁴. Si certains éléments de la *Legenda aurea* sont effectivement traçables jusqu'aux *Titulus V* et au *SH* et la *Legenda aurea*, d'autres ne trouvent aucune correspondance avec aucune de ces œuvres, comme l'interdiction de consommer de la chair de porc, car cet animal a été engendré à partir de la fiente de chameau⁶⁹⁵. Par ailleurs, cette information est transmise par Jacques de Vitry⁶⁹⁶.

⁶⁹⁴ Stefano MULA, « Muḥammad and the Saints », in *Romance Philology* 101 : 2, 2003, p. 175-188, p. 178-9.

⁶⁹⁵ Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*, éd. de Giovanni Paolo MAGGIONI, Firenze, Sismel, 1998, p. 1262 (*Quod ex fimo cameli porcus post diluuium fuerit procreatus et ideo tamquam immundus a mundo populo est uitandus*)

⁶⁹⁶ Comme remarqué par Óscar DE LA CRUZ PALMA, « La *Vita Magumethi* de Voragine – Iacobus a Voragine (Iacopo da Varazze) c. 1226-1298 », in *Mirandum* 19, 2008, p. 5-34, p. 20 :

Un autre fragment du texte de la *Legenda* pose problème : celui de la colombe dressée, dont Jacques de Voragine renseigne, en guise de source, une certaine chronique (*in quadam chronica*⁶⁹⁷). Cette indication n’offre aucune information exploitable pour remonter jusqu’à l’origine du récit. Stefano Mula signale qu’il n’a pas pu identifier cette *chronica*, alors que Óscar de la Cruz Palma renvoie à Hugues de Fleury pour ce passage⁶⁹⁸. Il est légitime, à partir de ces informations, de se poser la question de savoir s’il existait une source écrite commune entre les deux auteurs, que chacun aurait alors exploitée à sa manière.

Le texte ainsi composé par Jacques de Voragine est une véritable mosaïque, dont certaines tesselles n’ont toujours pas été identifiées. Il faudrait approfondir l’étude des sources employées par Jacques de Voragine pour constater si cela s’applique à d’autres passages que celui de la colombe. Dans tous les cas, cela démontre la circulation d’un certains nombres de sources relatives à l’Islam en milieu dominicain, certaines communes aux deux auteurs, d’autres non.

2. Sources retenues

a. L’*Historia ecclesiastica* d’Hugues de Fleury

L’*Historia ecclesiastica* d’Hugues de Fleury représente une des sources historiographiques majeures de l’*Historiale*. Vincent de Beauvais y fait également appel dans le cinquième chapitre du *LA*, afin de justifier la découpe chronologique qu’il applique à une vaste partie de ce volet historique du *SM*, régi par une datation par règne ou empire. Cette fragmentation permet une datation plus juste que celle par année, jugée parfois trop dissonante d’un auteur à l’autre.

Pourquoi avoir préféré Hugues à Sigebert ? Le premier s’avère être un « informateur mieux autorisé », dont l’utilisation « est en fonction de la qualité et

Vnde secundum ritum iudeorum circundiduntur Saraceni, carnes autem porcinas non comedunt, cuius rationem cum uellet Mahometus assignare, dicit quod ex fimo cameli porcus post diluuium fuerit procreatus.

Quod ex fimo cameli porcus post diluuium fuerit procreatus et ideo tamquam immundus a mundo populo est uitandus.

⁶⁹⁷ *Legenda aurea*, éd. MAGGIONI, p. 1261.

⁶⁹⁸ Óscar DE LA CRUZ PALMA, « La Vita Magumethi de Voragine », art. cit., p. 17.

de la quantité d'informations dont dispose Vincent de Beauvais pour un sujet traité »⁶⁹⁹. En ce qui concerne la notice consacrée à Muḥammad, l'*Historia ecclesiastica* contient un texte mieux informé :

Hugues de Fleury	Sigebert de Gembloux
<i>Hac preterea tempestate Saraceni, qui et Turci dicuntur, Machomet Pseudopropheta eis ducatum praebente, a suis sedibus exierunt, et imperium Heraclii graviter devastare coeperunt. Porro iste Machomet, Saracenorum et Arabum Princeps et Pseudopropheta, fuit de genere Ismael filii Abrahae. Qui cum in primaeva aetate sua esset mercator, pergebat frequenter cum camelis suis ad Aegyptum et Palaestinam, et conversabatur cum Iudaeis et Christianis, a quibus tam Novum quam Vetus Testamentum didicit ; sed et magus perfectissimus effectus est ; et cum hac illacque discurreret, contigit ut Chorozeaniam ingrederetur provinciam. Cuius provinciae domina Cadiga nominabatur; quae cum diversas species, quas secum Machomet attulerat, miraretur, coepit ei praefata mulier familiaris adhaerere. Quam Machomet incantationum suarum praestricam phantasmate, coepit astu paulatim in errorem inducere, dicens ei quod ipse esset Messias, quem esse venturum adhuc Iudaei expectant. Suffragabantur verbis</i>	<i>Hoc tempore Arabum sive Saracenorum princeps erat Muhammad, qui pseudopropheta ex orphano et inope, per heresis suae prestigia ad regnum provectus est. Hic de progenie Ismahelis ortus, cum esset pauper et orphanus ad quandam cognatam suam predivitem nomine Chadigam, primo ut mercenarius, deinde ut sponsus se coniungens, per eam ditatus est. Quae cum aegre ferret, illum epileptico morbo vexari, ille dicebat hoc non esse morbum, sed visionem archangeli Gabrihelis se interim videre, et quia aspectum eius ferre non posset, mente defecta cadere. Hic communicabat Christianis et Iudaeis, ex eorum scripturis suam pseudoprophetiam in aliquibus confirmans. Hic docebat, quod hi qui inimicum occidunt vel qui ab inimico occiduntur, paradisum ingrediantur. Paradisum vero esse carnalis cibi ac potus ; ibique esse fluvium vini, lactis ac mellis, et mixturam feminarum non presentium, sed aliarum multo tempore futuram, et affluentem voluptatem, et multa</i>

⁶⁹⁹ Monique PAULMIER-FOUCART, « La compilation dans le *Speculum historiale* : le cas de Hugues de Fleury », in Jean-Philippe GENET (éd.), *L'Historiographie médiévale en Europe. Actes du colloque organisé par la Fondation Européenne de la Science au Centre de Recherches Historiques et Juridiques de l'Université de Paris I* (29 mars – 1^{er} avril 1989), Paris, Éditions du CNRS, 1991, p. 51-66, p. 55.

<i>eius tam incantationum praestigia quam calliditatis eius ingenium copiosum; qua opinione non solum potens mulier decepta est, sed et omnes Iudaei, ad quos fama eius pertingere poterat, ad eum cum Saracenis catervatim confluebant, attoniti tanta novitate rei; quibus coepit novas leges fingere, et eis tradere, adhibens ipsis legibus testimonia de utroque Testamento. Quas leges Ismaelitae appellant suas, eumque suum legislatorem esse fatentur. Praefata quoque mulier, videns hominem Iudaeorum et Saracenorum pariter contubernio vallatum, existimabat in illo divinam latere maiestatem; et cum esset vidua, assumpsit eum sibi maritum; sicque Machomet totius provinciae illius obtinuit principatum. Demum vero Arabes ei adhaerentes, regnum Persidis infestare coeperunt, ac demum orientalis imperii fines usque ad Alexandriam contra Heraclium invadere. Post haec vero Machomet coepit cadere frequenter epileptica passione; quod Cadiga cernens oppido tristabatur, eo quod nupsisset impurissimo homini et epileptico; quam ille placare desiderans, demulcebat eam, dicens quia “Gabrielem archangelum loquentem mecum contemplor, et non ferens splendorem vultus eius, utpote carnalis homo, deficio, et cado”. Credidit ergo mulier, et omnes Arabes et</i>	<i>huiusmodi. Hic est Muhammad, cui gentiles adhuc cultum deitatis exhibent.</i>⁷⁰⁰

⁷⁰⁰ Nous utilisons l’édition de la MGH (cf. MGH 6, p. 300-374, p. 323, l. 6-22). Celle-ci, ainsi que le texte contenu en PL 160, cols. 57-546, présente le nom du Prophète curieusement graphié sous *Muhammad*. C’est la première fois que nous rencontrons ce nom écrit d’une telle manière dans la littérature occidentale (et même orientale) de langue latine. Dès lors, nous pensons qu’il s’agit d’une graphie insérée plus tardivement, probablement par l’éditeur.

<i>Ismaelitae, quod ex ore archangeli Gabrielis illas susciperet leges, quas suis discipulis dabat, eo quod Gabriel archangelus saepe a Deo mittatur hominibus sanctis.</i>	

Sigebert de Gembloux dresse un portrait plus synthétique de la biographie de Muḥammad, mais également plus proche de sa source (Anastase le Bibliothécaire) que le récit proposé par Hugues de Fleury. Les deux textes partagent certains épisodes et informations : Muḥammad est ismaélite et orphelin, il occupe une fonction de marchand, qui est à l'origine de son mariage avec Ḥadīja, mariage qui est l'élément déclencheur de son ascension sociale, et il est frappé de crises épileptiques, qu'il justifie par les visites de l'ange Gabriel. Sigebert, s'il se concentre sur les mêmes faits qu'Hugues de Fleury, n'étoffe pourtant pas autant sa narration que ce dernier. En effet, celui-ci insiste davantage sur les répercussions des missions commerciales effectuées par Muḥammad, notamment sur sa relation avec les Juifs et les Chrétiens, responsables de ses connaissances de l'Ancien et du Nouveau Testament.

À l'inverse, certaines informations sont absentes de l'une ou l'autre version. Ainsi, Sigebert de Gembloux aborde brièvement le paradis musulman, tout comme Anastase le Bibliothécaire, qu'Hugues de Fleury délaisse. Enfin, Sigebert de Gembloux conclut sa parenthèse sur Muḥammad avec une curieuse mention, selon laquelle les Sarrasins vénèrent encore à ce jour leur pseudo-prophète comme une divinité (*cui gentiles adhuc cultum deitatis exhibent*).

Le texte présenté par Hugues présente le double avantage de fournir, sur une base d'éléments historiographiques et biographiques, un récit plus riche et plus construit. Il offre, en outre, une contextualisation des faits qui autorisera l'apposition d'un approfondissement de la matière avec les chapitres suivants.

i. Description de la source

Hugues, moine à l'abbaye bénédictine de Fleury, rédige l'*Historia Ecclesiastica*, chronique universelle qui connaît deux recensions. La seconde rédaction (1109-1110) consiste en une version augmentée de la première ; une de ses additions majeures est l'utilisation de la traduction d'Anastase le bibliothécaire

de la *Chronique* de Théophane le Confesseur, lui permettant d'ainsi ajouter de nombreux détails, négligés dans la première version de la chronique, comme la biographie de Muḥammad⁷⁰¹. Cet usage inscrit le moine bénédictin dans la longue liste des auteurs tributaires de la traduction d'Anastase de Bibliothécaire au sujet de l'Islam⁷⁰². Toutefois, Hugues s'écarte fréquemment de son modèle d'origine : outre de nombreuses inversions dans le déroulement narratif de la notice, l'auteur ajoute de nouvelles informations, laissant ainsi supposer qu'il a eu accès à une autre source, qui ne nous est malheureusement pas parvenue.

Afin de déterminer le degré d'écart entre Hugues de Fleury et sa source, nous procéderons à une comparaison systématique des deux notices⁷⁰³.

Tant Anastase le Bibliothécaire qu'Hugues de Fleury présentent l'histoire selon une datation et une scansion par empires et règnes, au sein desquels ils abordent des faits plus ponctuels ou des biographies qui méritent d'être pointées. Ainsi, s'ils inscrivent tous deux la notice sur Muḥammad parmi les événements relatifs au règne d'Héraclius, au cours duquel les Sarrasins jouent un rôle prépondérant, ils ne le font pas sous le même angle. Le premier mentionne Muḥammad car ce dernier est assassiné en 622 (sic), à la suite de quoi *Abubacharo* (Abū Bakr) lui succède, ce qui provoque la crainte (*et omnes extimuerunt*). La raison de cette crainte est simple : au début de l'apostolat de Muḥammad, les Juifs crurent qu'il était le messie qu'ils attendaient. Ils le virent cependant consommer de la viande de chameau, acte qui leur fit prendre conscience qu'ils se fourvoient à l'égard du « soi-disant messie ». Par crainte de représailles, ils n'abandonnèrent toutefois pas la loi que Muḥammad prêchait. Conscient de cette situation, Anastase déclare, par l'intermédiaire de la source qu'il traduit, qu'il est nécessaire de revenir sur les origines de ce personnage (*necessarium autem reor enarrandum de generatione huius*). Le second expose la situation délicate dans laquelle l'empire d'Héraclius se trouvait alors : dévoyé par Cyr, évêque d'Alexandrie, et Serge, patriarche de Constantinople, l'empereur s'abandonne à l'hérésie monothélite. À cause de cela, son empire est dévasté par les Sarrasins, qui ont à leur tête le calife

⁷⁰¹ Michelina DI CESARE, *The Pseudo-Historical Image of the Prophet*, op.cit., p. 71.

⁷⁰² Cf. Partie I, c. 2.

⁷⁰³ Pour le texte d'Anastase le Bibliothécaire, nous utilisons d'une part l'édition de 1841 (p. 164-5) et, d'autre part, la retranscription chez Michelina DI CESARE, *The Pseudo-Historical Image of the Prophet*, op.cit., p. 52-54. En ce qui concerne l'*Historia ecclesiastica*, nous utilisons l'édition de 1638.

‘Umar (634-644, successeur d’Abū Bakr) et dont la victoire sur Héraclius est entièrement justifiée par l’hérésie de ce dernier. Hugues de Fleury s’attache alors à expliquer les événements qui ont amené les Sarrasins à entreprendre de telles conquêtes militaires.

Les deux chroniqueurs commencent par retracer la généalogie de Muḥammad, le *princeps Saracenorum* et *pseudopropheta* :

HT : *ex una generalissima tribu oriundus erat, Hismaelis videlicet, filii Abrahæ*

HE : *fuit de genere Ismael filii Abrahæ*

Même s’ils rattachent Muḥammad aux mêmes ancêtres (Abraham et son fils Ismaël), Anastase fournit davantage de détails à propos de cette même généalogie :

*Nizarus enim, Hismaelis pronepos, pater eorum omnium dicitur. hic gignit filios duos, Mudarum scilicet et Rhabian. Mudarus gignit Curasum et Kaison et Theomimen et Asadum et alios ignotos.*⁷⁰⁴

Tous parmi cette descendance sont nomades (*omnes habitabant Madianitem heremum*) et certains, dont le jeune Muḥammad, commercent avec leurs chameaux (*quidam sane isporum negotiabantur in camelis suis*). Hugues de Fleury se défait de ces détails dans son *Historia ecclesiastica*, dans la mesure où seule l’origine de la généalogie est d’intérêt et fait sens pour un lecteur occidental.

Cette généalogie étant établie, Anastase et Hugues enchaînent sur les années précédant la révélation, en expliquant l’occupation de Muḥammad, avant qu’il ne devienne (ou ne s’auto-proclame) « pseudo-prophète », ainsi que sa rencontre avec Ḥadīja. Anastase narre brièvement comment Muḥammad, orphelin et issu d’une tribu de marchand, entre au service de Ḥadīja, une riche veuve. Une fois engagé, il voyage pour elle jusqu’en Égypte et en Palestine. Il gagne progressivement la confiance de cette dame, avant de l’épouser. Hugues de Fleury entame son récit en des termes similaires, dévoilant de semblables informations

⁷⁰⁴ Il parle de Nizār (*Nizarus*), arrière-petit-fils d’Ismaël (*pronepos*), qui eut deux fils Mudar (*Mudarum*) et Rabī’a (*Rhabian*). Le premier des deux eut beaucoup d’autres descendants : Quraish (*Curasum*), Qais (*Kaison*), Tamīm (*Theomimen*), Asad (*Asadum*) et d’autres inconnus (*alios ignotos*). Cf. Cyril MANGO e.a., *The Chronicle of Theophanes Confessor : Byzantine and Near Eastern History, AD 284-813*, Oxford, Clarendon, 1997, p. 465, n. 3.

sur la profession de Muḥammad, mais en décomposant et en réarrangeant la trame narrative de sa source :

<i>Historia tripartita</i>	<i>Historia ecclesiastica</i>
<i>Cum autem inops et orphanus praedictus esset Moamed, visus est sibi ad quandam introire mulierem locupletem et cognatam suam, nomine Chadigan, mercennarius ad negotiandum cum camelis apud Aegyptum et Palaestinam. paulatim autem fiducia penes ipsam percepta mulierem, quae vidua erat, et accepit eam uxorem, et habuit camelos ipsius atque substantiam ; cumque veniret in Palaestinam, conversabatur cum Iudaeis et Christianis. Capiebat autem ab eis quasdam scripturas.</i>	<i>Qui cum in primaeva aetate sua esset mercator, pergebat frequenter cum camelis suis ad Aegyptum et Palaestinam, et conversabatur cum Iudaeis et Christianis, a quibus tam Novum quam Vetus Testamentum didicit; sed et magus perfectissimus effectus est; et cum hac illacque discurreret, contigit ut Chorozeaniam ingrederetur provinciam. Cuius provinciae domina Cadiga nominabatur; quae cum diversas species, quas secum Machomet attulerat, miraretur, coepit ei praefata mulier familiariter adhaerere. Quam Machomet incantationum suarum praestricam phantasmate, coepit astu paulatim in errorem inducere, dicens ei quod ipse esset Messias, quem esse venturum adhuc Iudaei expectant. Suffragabantur verbis eius tam incantationum praestigia quam calliditatis eius ingenium copiosum; qua opinione non solum potens mulier decepta est, sed et omnes Iudaei, ad quos fama eius pertingere poterat, ad eum cum Saracenis catervatim confluebant, attoniti tanta novitate rei; quibus coepit novas leges fingere, et eis tradere, adhibens ipsis legibus testimonia de utroque Testamento. Quas leges Ismaelitae appellant suas, eumque suum legislatorem esse fatentur. Praefata quoque mulier, videns hominem Iudaeorum et Saracenorum pariter contubernio vallatum, existimabat in illo divinam latere maiestatem; et cum esset</i>

	<i>vidua, assumpsit eum sibi maritum; sicque Machomet totius provinciae illius obtinuit principatum.</i>

Selon Anastase, Muḥammad devient marchand indépendant après avoir épousé Ḥadīja et obtenu d'elle de nombreuses richesses. Ce n'est qu'après, lorsqu'il parcourt la Palestine, qu'il entre en contact avec des Juifs et des Chrétiens, avec lesquels il converse au sujet de leur loi (*capiebat autem ab eis quasdam scripturas*). Au contraire, Hugues de Fleury part du postulat que Muḥammad s'est déjà familiarisé avec le Judaïsme et le Christianisme lorsqu'il atteint la province de Ḥadīja, la *provinciam Chorozaia*, détail qui ne figure pas dans la version d'Anastase⁷⁰⁵. À partir de ce point, le chroniqueur bénédictin expose avec force détails les raisons qui ont motivé Ḥadīja à prendre Muḥammad comme époux, causes qui ne sont, à nouveau, nullement abordées par Anastase. Dans un premier temps, Ḥadīja tombe sous le charme du jeune marchand, autant par les merveilles qu'il transporte que par ses enchantements. Il s'agit là d'une des modifications majeures qu'Hugues de Fleury fait subir au personnage de Muḥammad, vis-à-vis de sa source, puisqu'il en fait un enchanteur et un homme très rusé. Ces deux caractéristiques du personnage se voient soulignées par l'apparition de deux champs sémantiques qui constellent la notice d'Hugues de Fleury : celui de la magie (*magus, incantationum, praestigia, phantasmata*) et celui de la manipulation (*inducere, ingenium*). Le chroniqueur enchaîne en déclarant que la riche veuve n'est cependant pas la seule victime de ses paroles et de ses stratagèmes : les Juifs, à qui Muḥammad se présente comme le messie qu'ils attendaient encore, en font également les frais. Cette croyance des Juifs occupe chez Anastase, comme nous l'avons vu dans les lignes qui précèdent, une autre fonction, puisqu'elle n'est jamais explicitement présentée comme le résultat avoué des ambitions de Muḥammad. Grâce à la nouveauté de ce que prêche ce dernier, de nombreuses personnes viennent à lui, des Juifs aux Sarrasins (*confluebant, attoniti tanta novitate rei*). Après quoi, l'aura divine qui émane de Muḥammad et est mise en évidence par sa ruse et ses mensonges amène Ḥadīja à l'épouser.

⁷⁰⁵ Selon Norman Daniel, le texte d'Hugues de Fleury demeure la toute première mention de cette province dans la littérature dédiée à Muḥammad. Norman DANIEL, *Islam and the West. The Making of an Image*, op. cit., p. 31.

À la suite de cet événement, Hugues de Fleury antépose un autre épisode présent chez Anastase : il explique que Muḥammad, fort de son nouveau statut de messie et de son enrichissement, dévaste le royaume de Perse jusqu'à atteindre le territoire d'Héraclius. Anastase mentionne également cet événement, à la différence qu'il l'inscrit plus justement dans les actions du règne d'Abū Bakr, successeur de Muḥammad, là où Hugues de Fleury décrit ces événements comme s'étant produits du vivant de ce dernier.

Hugues de Fleury rejoint ensuite la trame narrative d'Anastase le Bibliothécaire, tous deux évoquant alors l'épilepsie dont Muḥammad est victime. Ce dernier cherche alors à justifier cet état, source de honte et de colère pour sa femme, en lui expliquant que ces crises régulières ne sont pas dues à la maladie, mais aux apparitions de l'ange Gabriel, dont il ne peut supporter la vue, tant l'ange est sublime :

HT : procurat vero ipse placare illam taliter dicens, quia "visionem quandam angeli Gabrihelis dicti contemplor et haud ferens huius aspectum mente deficio et cado".

*HE : quam ille placare desiderans, demulcebat eam, dicens quia "Gabrielem archangelum loquentem mecum contemplor, et non ferens splendorem vultus eius, utpote carnalis homo, deficio, et cado".*⁷⁰⁶

À partir de ce point, les récits divergent à nouveau. Anastase le Bibliothécaire fait intervenir à la suite de cette excuse un personnage particulier, nommé le *pseudomonachi*, qui a pour rôle de conforter Ḥadīja. Il se réfère à Waraqa Ibn Nawfal, cousin nestorien de Ḥadīja que celle-ci consulte pour savoir que faire lorsque son mari subit une de ces « crises ». Il est à noter que la littérature chrétienne, qu'elle soit orientale ou occidentale, s'empare du *pseudomonachus*, qui subit, au fil des siècles, de nombreuses métamorphoses, devenant tour à tour un personnage dont on recherche les conseils ou le précepteur hérétique de Muḥammad⁷⁰⁷. La façon dont Anastase décrit le *pseudomonachus* le rapproche

⁷⁰⁶ *Historia tripartita*, éd. BEKKER, p. 164 ; *Historia ecclesiastica*, éd. ROTTENDORF, p. 149.

⁷⁰⁷ Dans les *Vitae Mahumeti*, intervient souvent un personnage allant d'un ermite, voire d'un mage qui va reconnaître la prophétie chez Muḥammad, à un précepteur qui se charge de former Muḥammad aux rudiments des religions monothéistes. Nous retrouvons par exemple la figure de l'ermite dans les *Otia de Machomete* (v.). La polémique chrétienne a ensuite tendance à superposer ce personnage avec celui de Serge-Bahīrā. La figure du précepteur chez Vincent de Beauvais (c. 51), le tenant lui-même de la *Risālat al-Kindī*

davantage des récits figurant dans la *Sunna* et de la figure du cousin de Ḥadīja, malgré l'absence de tout lien de parenté explicite :

Ipsa vero cum haberet adulterum quendam propter infidelitatem ibidem exulem habitantem, amicum suum, indicavit ei omnia et nomen angeli. At ille volens eam reddere certam dixit ei: "veritatem locutus est: etenim iste angelus mittitur ad cunctos prophetas". Ipsa ergo prima suscepto pseudomonachi verbo credidit ei et praedicavit id aliis mulieribus contribulibus suis, prophetam eum esse.

Ce *pseudomonachus* rassure alors Ḥadīja en lui certifiant que Muḥammad dit la vérité, car l'ange Gabriel est celui qui est envoyé aux prophètes. Une fois convaincue, Ḥadīja contribue à propager la nouvelle loi prêchée par son époux. Hugues de Fleury délaisse cet épisode et déclare que Ḥadīja et, à sa suite, tous les Arabes et Ismaélites crurent en ses mensonges, puisque Muḥammad les tient de l'ange qui est généralement envoyé aux hommes saints (*Credidit ergo mulier, et omnes Arabes et Ismaelitae, quod ex ore archangeli Gabrielis illas susciporteret leges, quas suis discipulis dabat, eo quod Gabriel archangelus saepe a Deo mittatur hominibus sanctis*), en reprenant l'argument du *pseudomonachi* présent chez Anastase. Sur ce dernier aspect, Hugues de Fleury clôture sa notice consacrée à Muḥammad, terminant ainsi son récit plus tôt que celui d'Anastase le Bibliothécaire.

En effet, ce dernier prolonge son récit en décrivant brièvement le paradis auquel aspirent tous les bons Musulmans :

Docuit autem auditores suos, quod, qui occidit inimicum vel ab inimico occiditur, in paradisum ingrediatur. Paradisum vero carnalis cibi ac potus et commixtionis mulierum perhibebat fluviumque vini ac mellis ac lactis et feminarum non praesentium sed aliarum et mixturam multorum annorum futuram et affluentem

(Georges TARTAR, *Dialogue islamo-chrétien sous le calife al-Ma'mûn (813-834) : les épîtres d'al-Hashimî et d'al-Kindî*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1985, p. 180-1) ; cf. Barbara ROGGERA, *The Legend of Sergius-Bahîrâ. Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*, Leiden, BRILL, 2008 ; Sidney H. GRIFFITH, « The Prophet Muḥammad, his Scripture and his Message According to the Christian Apologies in Arabic and Syriac from the First Abbasid Century », in Toufic FAHD (éd.), *La vie du prophète Mahomet. Colloque de Strasbourg*, octobre 1980, Paris, Presses Universitaires de France, 1983.

*voluptatem nec non et alia quaedam luxuria et stultitia plena, compati tamen invicem et auxiliari patienti.*⁷⁰⁸

Il l'expose en deux parties, en commençant par expliquer comment l'on peut accéder à un tel endroit. Ainsi seuls les guerriers de l'Islam et les hommes morts au combat y auront accès. Il évoque ensuite la nature de ce lieu, avant tout charnel (*carnaliter, luxuria, commixtionis mulierum perhibebat*), et irrigué par différents fleuves, eux-mêmes composés de lait, de miel et de vin.

Pour conclure la parenthèse qu'il dédie au « pseudo-prophète », Anastase enchaîne sur quelques remarques concernant le règne et les actions d'Abū Bakr, successeur de Muḥammad, remarques qu'Hugues de Fleury conserve plus loin dans l'*Historia Ecclesiastica*⁷⁰⁹.

ii. Remarques conclusives : Muḥammad selon Hugues de Fleury

Hugues de Fleury présente une biographie de Muḥammad à la fois hybride et inédite, qui tend à rassembler tous les griefs que la Chrétienté (occidentale surtout) reproche au « *pseudopropheta* ». En effet, le portrait de Muḥammad qui y est dressé allie certains fragments de la tradition musulmane (orphelin marchand, mariage avec Ḥadīja, visite de l'ange Gabriel), des légendes européennes (la sorcellerie présumée de Muḥammad) et de la polémique classique (ruse liée à son statut de marchand, mélange des religions monothéistes préexistantes caractérisant sa loi, doublé d'ajouts personnels). Le chroniqueur altère en plusieurs endroits le texte de sa : suppression de quelques passages, réagencement d'autres et, enfin, addition de nombreux éléments, de la simple séquence narrative à des champs sémantiques spécifiques.

Laissant de côté les considérations portant sur la généalogie ou sur le paradis musulman, Hugues de Fleury se focalise sur la biographie même de Muḥammad, en inversant l'ordre du déroulement du récit d'Anastase. Il confère ainsi au personnage qu'il décrit une intentionnalité que ce dernier n'avait pas dans l'*Historia tripartita*. Le portrait dressé par Hugues de Fleury met ainsi en avant l'ambition qui dévore le « pseudoprophète », ambition doublée d'une certaine

⁷⁰⁸ *Historia tripartita*, éd. BEKKER, p. 165.

⁷⁰⁹ *Historia ecclesiastica*, éd. ROTTENDORF, p. 153.

violence (illustrée ici par ces conquêtes), argument auquel la littérature chrétienne recourt souvent contre Muḥammad. Le réagencement de la narration provoque également quelques anachronismes, Hugues de Fleury laissant entendre que la majorité de ces conquêtes, comme celle du nord de l'Afrique ou la bataille contre les Perses se sont faites du vivant du prophète.

Cette nouvelle organisation du récit entraîne à son tour des additions qui viennent développer les transformations qu'elle induit. Hugues de Fleury insiste davantage sur son apprentissage de l'Ancien et du Nouveau Testament, apprentissage qui sert de base à la construction de son *persona* de prophète. Il attribue en outre à Muḥammad des activités au parfum de soufre. Dès lors, le jeune marchand, en plus de se familiariser avec l'Ancien et le Nouveau Testament, devient *magus perfectissimus*. Le récit ainsi reformé par Hugues de Fleury souligne les traits saillants de la personnalité de Muḥammad à l'aide de deux champs sémantiques : d'un côté, le sémantisme de la magie (*magus, incantationum, praestigia, phantasmata*) et, de l'autre, celui de la ruse et de la manipulation (*inducere, ingenium*). Muḥammad assume pleinement et consciemment son rôle de prophète et devient *legislatorem* des Juifs, Chrétiens et Sarrasins qui se sont ralliés à lui.

Ces manipulations convergent vers la création du portrait d'un homme conscient et surtout maître de ses actions, le rapprochant de la figure de l'Antéchrist⁷¹⁰, et confèrent un « climat eschatologique »⁷¹¹ au résultat final. Cet aspect se voit renforcé par des allusions symboliques, comme la mention à la province Corozane (*provinciam corozaniam*). Barbara Roggema propose de voir derrière ce nom celui de la région de Chorazim (Mt, 11, 21)⁷¹², maudite par le Christ et dans laquelle l'Antéchrist aurait été éduqué. L'assimilation de Muḥammad à l'Antéchrist est également visible, selon Michelina di Cesare, en d'autres aspects du récit d'Hugues de Fleury : l'Antéchrist se fait passer pour le messie des Juifs et séduit les puissants de ce monde et leurs peuples (caste sociale représentée ici par Ḥadīja, qualifiée de *domina*). Selon elle, la légende corozane qui dépeint Ḥadīja

⁷¹⁰ Il se rapproche en cela de textes tels que les *Otia de Machomete* de Gauthier de Compiègne. Cf. Partie I, c. 2. 2.

⁷¹¹ Jean FLORI, *L'Islam et la fin des temps*, Paris, Seuil, 2007, p. 267.

⁷¹² Barbara ROGHEMA, *The Legend of Sergius-Baḥīrā*, op. cit., p. 185, n. 19 ; Michelina DI CESARE, *The Pseudo-Historical Image of the Prophet*, op. cit., p. 5.

comme la *domina* de cette région participe d'une construction subtile visant à créer cette association dans l'esprit du lecteur⁷¹³.

b. Le *Libellus de partibus transmarinis de Machometi Fallaciis*

i. Le choix du *Libellus*

Le fameux *Libellus* est sans doute un ouvrage fictif qui reprend un récit d'abord diffusé dans les productions du genre romanesque, puis qui tend à se répandre dans les récits de tous genres. À cause de son contenu fantaisiste, l'insertion du *Libellus* dans le *SH* soulève plusieurs interrogations. En effet, l'utilisation massive de la *Risāla* laisse supposer que Vincent de Beauvais s'est employé à ne chercher qu'une information fiable et de qualité. Or ce dernier insère une matière dont plusieurs auteurs ont pris leur distance, comme Guibert de Nogent, Jacques de Voragine et Pierre le Vénérable. Cet ajout est décrit par Marie-Thérèse d'Alverny comme un fait étrange, mais néanmoins symptomatique de l'état des connaissances concernant l'Islam dans le nord de l'Europe au temps de Louis IX :

Il ne convient pas d'attribuer une importance exagérée à ces contes, mais le fait que Vincent de Beauvais ne les a pas exclus montre quelle difficulté éprouvaient les Occidentaux à discerner dans les textes à leur portée ce qui relevait de la pure fantaisie et ce qui correspondait réellement aux croyances et à l'histoire des musulmans.⁷¹⁴

Le jugement ici formulé par M.-Th. d'Alverny mérite d'être nuancé. Tout d'abord, la place que Vincent de Beauvais accorde à ces récits est extrêmement réduite, contrairement aux autres témoignages que nous trouvons de ces récits dans les *Gesta Dei per Francos* de Guibert de Nogent, dans la *Legenda aurea* de Jacques de Voragine et dans les *Otia de Machomete* de Gauthier de Compiègne⁷¹⁵. En outre, Vincent de Beauvais range ce contenu sous la rubrique *Actor*, choix tout sauf

⁷¹³ *Ibidem*.

⁷¹⁴ Marie-Thérèse D'ALVERNY, « La connaissance de l'Islam au temps de saint Louis », in Louis CARROLUS-BARRÉ (éd.), *Septième centenaire de la mort de saint Louis, Actes de colloques de Royaumont et de Paris (21-27 mai 1970)*, Paris, CNRS – Société d'édition « Les Belles Lettres », 1976, p. 235-246, p. 240.

⁷¹⁵ Cf. Partie II, c. 3. Utilisation des sources.

anodin, puisque cette rubrique indique que le contenu qui en dépend peut être soit l'expression d'une opinion trouvée chez les contemporains du compilateur, soit une matière dont la provenance est peu certaine ou issue de l'opinion publique. Cette dernière option est renforcée par l'imprécision qui nimbe les origines du *Libellus*⁷¹⁶. Ensuite, l'apparente notoriété de ces récits est telle au moment où Vincent de Beauvais rédige son œuvre que ces historiettes font alors partie intégrante du portrait de Muḥammad dans l'imaginaire populaire qui se reflète partiellement dans les productions latine et française du XIII^e siècle. Ce succès s'accroît avec l'adaptation en langue française des *Otia de Machomete* de Gauthier de Compiègne par Alexandre du Pont en 1258. En outre, Richard de Cluny fait allusion, dans sa chronique, à un poème très connu à l'époque (*iam publice in Francia*), faisant également référence aux *Otia de Machomete*⁷¹⁷. Par conséquent, la large diffusion et la popularité de ces légendes font office de critère de validité, aspect qui a pu encourager Vincent de Beauvais à les inclure dans le *SH* non pas par ignorance, mais par souci d'exhaustivité.

En effet, au-delà de cette « incapacité de discerner le vrai du faux », nous pouvons voir derrière cette insertion une tentative encyclopédique d'embrasser toutes les facettes d'un même personnage à un moment donné, raison pour laquelle Vincent de Beauvais combine au sein de son *Speculum* trois sources aux tons et contenus hétérogènes – une chronique, une littérature de type romanesque et une *disputatio* religieuse. De plus la mise en résonance d'opinions opposées est un procédé commun de l'encyclopédisme médiéval. Dans le *LA*, Vincent de Beauvais avertit d'ailleurs son lecteur qu'il peut rencontrer ce cas de figure et qu'il ne doit pas s'en offusquer. C'est le cas ici puisque le contenu du chapitre 40 contenant le *Libellus* est en porte-à-faux avec une déclaration de Muḥammad rapportée par Vincent de Beauvais au chapitre 46 :

Ipse quoque ista omnium mendacissima esse testatur cum in maiori scriptura sua dicat signa sibi non esse data. [...] Unde vero apertius aut manifestius ipso teste falsa esse illa omnia comprobantur, quam ex suis iterum dictis quibus in alcorano

⁷¹⁶ Cette option est renforcée par l'utilisation d'un passif (*fertur autem esse libellus*) pour marquer la voie de transmission de ces récits, ainsi que par une référence vague à la région dont le *Libellus* est originaire (*de partibus transmarinis*). Il s'agit d'un *topos* commun de la littérature médiévale, voir la sous-section Description du *Libellus*, ci-dessous.

⁷¹⁷ Cf. Partie I, c. 2. 2. Richard de Cluny et son *Chronicon*, c. 1150 : *Scriptissem et enim de eo plura nisi errores libri eius iam publice in Francia a quodam metrice scripti legerentur*.

*sic loquitur : "Quicquid inveneritis scriptum pro me, conferte illud cum alcoran. Et si ei non concordaverit, scitote quia innocens sum ab illa scriptura et non est mea." Ergo secundum istam regulam signa illa omnia respuenda sunt, que nullatenus in alcoran inveniuntur.*⁷¹⁸

Au moment où Vincent de Beauvais compile son encyclopédie, il opère une synthèse qui reprend les trois portraits de Muḥammad les plus fréquents en France au milieu du XIII^e siècle, et chacun de ces portraits possède son ancrage référentiel propre. Par conséquent, ces données contradictoires n'en demeurent pas moins « vraies », puisqu'actualisées dans le contexte du XIII^e siècle. En ce qui concerne les légendes contenues dans le *Libellus de partibus transmarinis*, elles se développent fondamentalement en France à partir du XII^e siècle, dans le sillage des premières croisades. En ce sens, le *SH* se fait le reflet d'un « climat culturel » d'appel à la croisade, climat à l'intérieur duquel les auteurs sacrifient l'objectivité sur l'autel de l'idéologie. Ces récits répondent fondamentalement à une optique de propagande, dont le but premier est de caricaturer l'ennemi, en en grossissant certains traits ou en subvertissant des motifs chrétiens – dépeignant ainsi l'Islam comme étant l'antithèse des valeurs fondatrices de la Chrétienté –, afin de justifier au mieux la prise de la croix⁷¹⁹. Nous rejoignons l'opinion de M.-Th d'Alverny selon laquelle « l'histoire romancée a plus d'attraits que l'érudition pour la plupart des hommes »⁷²⁰. Elle a surtout, en plus d'un attrait plus prononcé, une force de conviction bien supérieure à un traité théologique fouillé. Vincent de Beauvais allie donc ce portrait fantaisiste à sa contrepartie historique, promue par Pierre le Vénérable, permettant ainsi la cohabitation de deux codes différents pour traiter d'une même réalité. De plus, cet enchaînement d'informations a pour effet d'associer ces différentes interprétations du personnage de Muḥammad derrière un unique nom.

⁷¹⁸ *SH* XXIII, c. 46.

⁷¹⁹ Certains de ces récits sont d'ailleurs ouvertement associés à des récits de croisade, ou se proposent de fournir une explication à la notion même de combat contre l'infidèle. Par exemple, le prologue à la *Vengeance nostre Seigneur*, dans le manuscrit de la Biblioteca nazionale de Turin, L II 14. Cf. Partie I, c. 2. 4. Les vies de Muḥammad dans la littérature française.

⁷²⁰ Marie-Thérèse D'ALVERNY, « Pierre le Vénérable et la légende de Mahomet », in *À Cluny. Congrès Scientifique. Fêtes et cérémonies liturgiques en l'honneur des saints abbés Odon et Odillon*, 9-11 juillet 1949, Dijon, Société des Amis de Cluny avec le CNRS, 1950, p. 161-170, p. 165

ii. Description : le *Libellus de partibus transmarinis* de Vincent de Beauvais

Tel que Vincent de Beauvais le présente, le *Libellus de partibus transmarinis de Machometi fallaciis* est un texte qui demeure non identifié et dont l'origine, voire l'existence, n'a pas encore été établie avec certitude. Nous n'en trouvons aucune trace avant le *SH* et toutes les références ultérieures dépendent de Vincent de Beauvais. Dès lors, les seules informations que nous possédons à son sujet découlent uniquement de ce que le compilateur nous en dit.

Il s'agira donc, dans les lignes qui suivent, de mener une enquête sur la nature, l'origine et les sources du *Libellus*, dans le but d'infirmer ou de confirmer l'existence de ce texte. Nous commencerons par étudier l'attitude qu'adopte Vincent de Beauvais à l'égard de cette source et ce qu'elle peut révéler. À partir de là, nous reviendrons sur les différentes hypothèses concernant son origine et tentatives d'identification qui ont été formulées jusqu'à présent. Nous nous intéresserons ensuite aux autres textes qui contiennent des parcelles de la tradition du *Libellus de partibus transmarinis*.

• Présentation de la source

Le compilateur amorce le quarantième chapitre introduisant les deux nouvelles sources qu'il entend exploiter pour traiter de Muḥammad et de l'Islam par une brève description du *Libellus* :

*Fertur autem esse libellus in partibus transmarinis de Machometi fallaciis in quo legitur quod ipse volens sibi concialare animos populi Arabum dicebat se esse prophetam [...]*⁷²¹

Vincent de Beauvais situe l'origine de ce livret en région d'outremer et précise qu'il contient toutes les actions fallacieuses accomplies par Muḥammad afin d'attirer l'adhésion de ceux qu'il tente de convertir. Il semble traiter cet ouvrage avec précaution comme en attestent différents éléments. Tout d'abord, le contenu du

⁷²¹ *Sh*, c. 40. *De quibusdam libellis in quibus agitur de ipsius fallaciis*.

livret est placé sous l'autorité d'une rubrique *Actor* qui, comme nous l'avons vu, peut introduire, entre autres, un discours tenu par les contemporains de Vincent de Beauvais ou dont l'origine n'est pas définie avec certitude. Cette dernière possibilité est renforcée par la tournure passive qui introduit la source (*fertur autem*, « on rapporte en effet ») et par le recours au syntagme *in partibus transmarinis*, qui renvoie à une vaste zone dont les limites sont mouvantes. Ensuite, le statut problématique du livret est également appuyé par des indices codicologiques : la source se voit refuser le statut de marqueur de citation, puisqu'il n'est ni rubriqué – comme *Hugo (floriacensis) ubi supra libro VI* (c. 39) et le *Libellus disputationis Sarraceni et Christiani* (c. 41 et suivants) en tête de chapitre –, ni souligné, comme dans le cas des marqueurs internes au corps du chapitre.

Vincent de Beauvais enchaîne ensuite sur le contenu du livret, « dans lequel on peut lire que, voulant se concilier les âmes du peuple arabe, [Muḥammad] déclara être prophète ». Le livret décrit Muḥammad comme un prophète autoproclamé et détaille les actions fallacieuses que ce dernier élabore afin de faire croire à l'authenticité de sa mission, et d'ainsi faciliter l'obtention du pouvoir qu'il désire exercer sur les Sarrasins. Les actions fallacieuses dont il est question sont au nombre de trois et la teneur du contenu du *Libellus de partibus transmarinis* permettrait alors d'en préciser l'origine, en la situant dans la communauté chrétienne orientale. En effet, le compilateur conte ces trois faux miracles sous la forme d'un ensemble cohérent et logique, selon une mise en scène inspirée de la révélation de Moïse sur le Mont Sinai⁷²². Le premier de ces faux miracles raconte comment Muḥammad a dressé une colombe à venir picorer des grains dans son oreille, afin de faire croire qu'il s'agit de l'Esprit Saint lui portant une révélation divine. Le deuxième est celui du bovidé sur les cornes duquel le Qur'ān a préalablement été fixé, bovidé également dressé pour l'apporter à Muḥammad au moment opportun. Le troisième et dernier subterfuge est celui des vasques de miel

⁷²² Muhammad rassemble le peuple à un endroit, à un moment donné (*populum assignata die convocavit ad certum locum*), pour faire semblant de recevoir la loi des cieux, *ad instar Moysi*. Cf. Mattia CAVAGNA et Florence NINITTE, « Cronotopi biblici in alcune leggende relative a Maometto nella tradizione francese medievale », in G. LALOMIA, e. a. (éds.), *Forme del tempo e del cronotopo nelle letterature romanze e orientali, Atti del Convegno SIFR (Roma, 25-29 set. 2012)*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2014, p. 543-560.

et de lait, ensevelies par Muḥammad dans un emplacement connu de lui seul, de manière à pouvoir faire semblant de les retrouver sur le conseil de Dieu⁷²³.

- **Hypothèses d'identification et de datation du *Libellus de partibus transmarinis***

À partir des informations laissées par le compilateur dominicain, certains chercheurs ont tenté de proposer des hypothèses sur l'origine et des tentatives d'identification du *Libellus de partibus transmarinis*, allant de la simple ébauche à une enquête plus fouillée des sources orientales. Nombre d'entre eux ont succombé à la tentation de voir derrière le *Libellus* un ouvrage correspondant à la description que Vincent de Beauvais en donne, à savoir une œuvre isolée proposant une narration construite des tromperies de Muḥammad, incluant les trois faux miracles.

Norman Daniel, dans son ouvrage fondateur *Islam and the West*, considère brièvement les origines plausibles du *Libellus* :

The account called the *libellus in* [sic] *partibus transmarinis de Machometi fallaciis* from Vincent of Beauvais is connected with the account that begins *Bonifacii papae temporibus*; there is no reason not to think that this statement, which related the false miracles of the ox with the Qur'an on its horns, and the dove that whispers, as messenger of God, in Muḥammad's ear, originates, as Vincent says, in Syria, among Christian Arabs.⁷²⁴

Il associe le récit du *Libellus de partibus transmarinis* avec un autre dont l'incipit est *Bonifacii papae temporibus*, qui ne semble correspondre qu'à la légende rapportée par Jacques de Voragine⁷²⁵. Il ne voit aucune raison de ne pas accorder de crédit à

⁷²³ Pour une analyse de la structure de ce chapitre et une étude approfondie de sa symbolique, cf. Partie III, c. 2.

⁷²⁴ Norman DANIEL, *Islam and the West*, op. cit., p. 31.

⁷²⁵ *Legenda aurea*, éd. MAGGIONI, p. 1261 : *Huius Bonifacii tempore mortuo Phoca et regnante Eraclio circa annos domini DCX Magumethus pseudo propheta et magus Agarenos siue Ismaelitas, id est Saracenos, hoc modo decepit, sicut legitur in quadam hystoria ipsius et in quadam chronica* ; Trad. : « Du temps de ce Boniface, après la mort de Phocas et sous le règne d'Héraclius, vers l'an du Seigneur 610, Mahomet, faux prophète et magicien,

ce que déclare Vincent de Beauvais au sujet du *Libellus* et de son origine orientale. Cependant, N. Daniel extrapole quelque peu les informations en sa possession, en précisant que ce livret proviendrait du milieu chrétien syriaque, ce que Vincent de Beauvais ne mentionne à aucun moment.

En étudiant les sources de la *vita Mahumeti* conservée dans la *Legenda aurea* de Jacques de Voragine, Stefano Mula revient quant à lui sur l'origine possible du récit de la colombe dressée présent dans le recueil hagiographique. Il écarte l'hypothèse faisant du *SH* la source de ce récit et, ce faisant, propose de voir derrière le *Libellus* un renvoi à la chronique d'Hugues de Fleury, héritier de la polémique anti-islamique byzantine, dont le compilateur s'est déjà abondamment inspiré pour le chapitre 39⁷²⁶. S. Mula insinue donc que les récits de faux miracles sont issus de la polémique byzantine. Toutefois, si le chapitre précédent dépend effectivement de l'*Historia ecclesiastica*, ce qui est contenu dans le quarantième n'y apparaît nulle part. Nous pouvons conclure ici à une attribution trop hâtive et erronée.

Une autre hypothèse fréquemment rencontrée est celle faisant de l'*Historia in partibus transmarinis* de Guillaume de Tyr la source de ce *Libellus*⁷²⁷. À ce sujet, Alberto Saviello a récemment rappelé que « [e]s wurde vermutet, dass es sich bei der von Vincenz selbst als *Libellus in partibus transmarinis* bezeichneten Quelle um die 1182 von Wilhelm von Tyrus verfasste *Historia Rerum in partibus transmarinis gestarum* handelte. In dieser findet sich die Geschichte mit der abgerichteten Taube jedoch nicht »⁷²⁸. Ce rapprochement entre les deux œuvres a sans doute été induit par la ressemblance entre leur titre. Cette piste révèle toutefois un détail intéressant, même si ce dernier demeure invérifiable dans l'état

séduisit les Agaréniens ou Ismaélites, autrement dit Sarrasins, de la manière suivante, d'après ce qu'on lit dans son histoire et dans une chronique », trad. ROZE, t. II, p. 427.

⁷²⁶ Stefano MULA, « L'histoire des Lombard », in Barbara FLEITH et Franco MORENZONI (éds.), *De la sainteté à l'hagiographie. Genèse et usage de la Légende Dorée*, Genève, Droz, 2001, p. 85-86.

⁷²⁷ Mariecke VAN AECKER, *Mahomet dans ses biographies occidentales du Moyen Âge : entre anti-saint et antéchrist*, Mémoire sous la dir. du Prof. M. VAN UYTFANGHE, Faculteit Letteren en Wijsbegeerte Taal- en Letterkunde : Romaanse Talen, Universiteit Gent, 1998-1999, p. 113, n. 341 ; Alberto SAVIELLO (cf. Note suivante).

⁷²⁸ Alberto SAVIELLO, *Imaginationen des Islam. Bildliche Darstellungen des Propheten Mohammed im westeuropäischen Buchdruck bis ins 19. Jahrhundert*, Berlin, De Gruyter, 2015, p. 97-98, n. 46.

actuel des recherches et à cause du manque de données à notre disposition. Dans le premier chapitre de son *Historia*, Guillaume de Tyr écrit :

*Quis autem fuerit praedictus Mahumeth, et unde, et quomodo ad hanc proruperit insaniam, ut se prophetam mentiri et a Deo missum dicere praesumeret; cujus porro vitae et conversationis; quandiu regnaverit, et ubi; et quos demum habuerit successores; et quomodo pene orbem universum pestiferis ejus repleverint dogmatibus, qui eum in eodem errore secuti sunt, alibi disseruimus diligenter, sicut ex subsequentibus datur intelligi manifeste.*⁷²⁹

Il renvoie le lecteur de l'*Historia* à une autre de ses œuvres, si celui-ci souhaite en apprendre davantage sur Muḥammad (*alibi disseruimus diligenter*). Óscar de la Cruz Palma suggère de voir cette œuvre-ci plutôt que l'*Historia rerum in partibus transmarinis* comme source possible du *Libellus de partibus transmarinis* de Vincent de Beauvais⁷³⁰. Malheureusement, l'ouvrage, dont le titre même n'est pas connu avec certitude – il est usuellement nommé *De gestis orientalium principum* ou *Historia de gestis orientalium principum* –, demeure perdu à ce jour. Peter Edbury et John Rowe expliquent qu'il était déjà tombé dans l'oubli à l'époque de Vincent de Beauvais :

*Compared to the Historia it was a failure: to the best of our knowledge, after the second half of the thirteenth century, no one read it. As Professor R. H. C. Davis has aptly commented, to Christians in Medieval Europe 'crusades were interesting, but Muslim were not'.*⁷³¹

L'ouvrage semblant être égaré depuis la seconde moitié du XIII^e siècle, il nous est difficile de vérifier la probabilité qu'il soit à l'origine du *Libellus de partibus transmarinis*.

⁷²⁹ <http://www.thelatinlibrary.com/williamtyre/1.html>, consulté le 23 novembre 2012.

⁷³⁰ Óscar de la Cruz Palma, « La *Vita Magumethi* de Voragine », art. cit., p. 16.

⁷³¹ Peter W. EDBURY et John GORDON ROWE, *William of Tyre: Historian of the Latin East*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 24.

- **La tradition des faux miracles hors du *Libellus de partibus transmarinis***

Les différentes hypothèses énoncées ci-dessus n'offrent que des résultats peu satisfaisants. De plus, les informations laissées par Vincent de Beauvais sont insuffisantes pour approfondir la question. En l'absence d'indices précis pour procéder à l'identification de ce *Libellus* et de ses origines, il nous faut étendre notre champ d'investigation. Nous avons déjà mis en exergue dans la section précédente que les récits de faux miracles apparaissent de façon éclatée dans d'autres textes occidentaux, que nous proposons d'étudier⁷³².

- **Les différentes occurrences**

Dans sa *Vita Mahumeti* (XII^e siècle), Adelphe explique qu'avec l'aide de son précepteur, Muḥammad dresse un bovidé afin qu'il lui amène la loi écrite, et qu'en plus de cela, il dissimule des sources d'eau qu'il fait ensuite semblant de découvrir, le moment venu.

Dans le texte suivant, le poème latin d'Embricon de Mayence intitulé lui aussi la *Vita Mahumeti* (1010-77), l'auteur insère dans sa narration un épisode ayant la même finalité que ceux des œuvres précitées, mais présentant des traits tout à fait inédits. Tout d'abord, l'animal dont il est question ici n'est pas seulement un bovidé, mais un monstre hybride⁷³³. Cette créature est dressée par un certain *Magus*, précepteur de Muḥammad, non plus dans le but d'apporter à ce dernier une nouvelle loi attachée à ses cornes, mais dans celui de détruire la ville et de ne pouvoir être calmé que par Muḥammad⁷³⁴. Par ailleurs, un message est gravé sur

⁷³² Pour plus d'informations au sujet de ces textes, cf. Partie I, c. 2.

⁷³³ Embricon de Mayence, *Vita Mahumeti*, éd. CAMBIER, v. 369-386.

⁷³⁴ Guy CAMBIER, « L'épisode des taureaux dans la Légende de Mahomet (Ms. 50, Bibl. du Sém. de Pise), in *Hommages à Léon Herrmann*, Latomus, vol. XLIV, Bruxelles-Berchem, 1960, p. 228-236. Au sein de cet article, Guy Cambier analyse les faux miracles présents dans cette *Legenda Mahumeti*, en se focalisant, comme le titre de l'article l'indique, sur l'épisode des taureaux, qui est une histoire composite, qui s'inspire des textes d'Embricon de Mayence et de Gauthier de Compiègne. Il revient longuement sur la mise en scène décrite par Embricon de Mayence, témoin d'une version très rare d'un de ces faux miracles, dont il plus que probablement l'auteur (p. 232-3).

les cornes de la bête disant que celui qui parviendra à la dompter prouvera qu'il est un envoyé de Dieu⁷³⁵.

Dans la *Gesta Dei per Francos* (1053-1125), Guibert de Nogent explique que Muḥammad a dressé une vache puis fixé sur ses cornes une loi rédigée avec l'aide de son précepteur, le tout dans le but de faire croire aux Sarrasins qu'il est envoyé par Dieu⁷³⁶.

Gauthier de Compiègne, lui, relate deux des trois mises en scène dans ses *Otia de Machomete* (1137-55) : celle du bovidé porteur de la loi écrite et des vasques cachées de miel et de lait. À la différence des autres textes cités ci-dessus, Muḥammad ne bénéficie pas de l'aide d'un moine hérétique, et élabore ces mises en scène seul, tout comme dans le *SH*⁷³⁷.

Tous ces textes présentent une matière et une fonction semblables, ce qui leur vaut d'être souvent étudiés ensemble, mais « [aucun] ne paraît être la source ou l'archétype des trois autres »⁷³⁸.

L'auteur suivant à relayer les faux miracles est Vincent de Beauvais, auxquels il adjoint pour la première fois celui de la colombe, en les regroupant tous les trois sous l'étiquette de *Libellus de partibus*⁷³⁹. Nous pouvons également mentionner à cet égard la *Legenda Aurea* de Jacques de Voragine (c. 1261-66), rédigée très peu de temps après le *SH*. Jacques de Voragine y présente deux versions de la biographie de Muḥammad, dont la première rapporte une version du récit de la colombe qui se démarque de celle de Vincent de Beauvais. Dans la version de la *Legenda aurea*, c'est un moine frustré dans ses ambitions et désirant faire passer Muḥammad pour l'envoyé de Dieu qui est à l'origine de la mise en scène. Pour y donner du crédit, le moine dresse une colombe à venir picorer des grains dans l'oreille de Muḥammad, mais il n'est nullement fait référence aux deux autres faux miracles. Ces différences entre les deux versions suggèrent que le *SH*

⁷³⁵ Embricon de Mayence, *Vita Mahumeti*, éd. CAMBIER, v. 677-8. *Hunc Deus elegit, qui me seruire coegit/Sic ego missus ei sum pietate Dei.*

⁷³⁶ Cf. Partie I, c. 2.

⁷³⁷ Cf. Partie I, c. 2.

⁷³⁸ John TOLAN, *Les Sarrasins*, op. cit., p. 196.

⁷³⁹ Alessandro d'Ancona est le premier à avoir considéré le récit de la colombe que nous trouvons chez Vincent de Beauvais comme étant la première attestation connue du récit (Alessandro d'ANCONA, *La leggenda di Maometto in Occidente*, Roma, Salerno Editrice, 1994, p. 59). La datation de la première attestation de ce récit a été récemment renouvelée par Alberto SAVIELLO, *Imaginationen des Islam*, op. cit., p. 91.

n'est probablement pas la source de Jacques de Voragine, sans pour autant permettre d'exclure qu'il puisse y avoir une source commune entre les deux textes.

Tous ces récits de faux miracles ont en commun d'avoir été principalement rédigés dans le territoire correspondant à la France actuelle, mais ont toutefois été véhiculés au travers de genres littéraires spécifiques différents. En effet, nous les voyons tout d'abord apparaître dans des poèmes, consacrés exclusivement à la vie de Muḥammad (Adelphe, Embricon de Mayence et Gauthier de Compiègne), avant qu'ils ne contaminent d'autres genres littéraires : une chronique de croisade (Guibert de Nogent), un texte encyclopédique (Vincent de Beauvais) et un recueil hagiographique (Jacques de Voragine). Afin de nous permettre de mieux visualiser la répartition de ces récits de faux miracle au sein des textes précités, nous la récapitulons dans le tableau ci-dessous qui nous permet de mieux visualiser le caractère éclaté de cette tradition :

	Adelphe	Embricon de Mayence	Gauthier de Compiègne	Guibert de Nogent	Vincent de Beauvais	Jacques de Voragine
Oiseau	-	-	-	-	X	X
Bovidé	X	X	X	X	X	-
Vasques	X	-	X	-	X	-

Nous pouvons formuler plusieurs observations à la suite de ce parcours. Tout d'abord, que l'historiette fonctionne seule (Embricon de Mayence, Guibert de Nogent, Jacques de Voragine) ou qu'elle soit combinée à l'une voire deux des autres (Adelphe, Gauthier de Compiègne, Vincent de Beauvais), elle survient au même moment de la narration : pour le personnage de Muḥammad, celui de présenter des preuves concrètes de l'origine divine de sa mission prophétique et, pour le lecteur, de les discréditer. Le fait que ces récits de faux miracle jouent le même rôle au sein de la narration d'un texte à l'autre les rend interchangeables. Ensuite, cette distribution nous invite à remettre en cause l'hypothèse de l'existence du *Libellus de partibus transmarinis* de Vincent de Beauvais – un livre unique présentant une narration réfléchie des trois faux miracles –, et induit que chaque histoire posséderait une origine indépendante des deux autres. Il nous faut donc nous distancier de la méthode de la critique moderne relevée ci-dessus, qui a étudié la

tradition des faux miracles comme un ensemble homogène et nous intéresser à chaque historiette prise individuellement.

- **Analyse individuelle des faux miracles**

Le bovidé porteur du Qur'ān

En s'intéressant à l'origine du motif du veau blanc qui apporte le Qur'ān à Muḥammad, Yves Lepage attire notre attention sur un texte chrétien oriental, l'*Apocalypse de Baḥīrā*, qui contient la première attestation du subterfuge du taureau et représente une source plausible de la version que nous rencontrons en Occident. L'*Apocalypse de Baḥīrā* est un ouvrage qui est daté du premier siècle de la dynastie 'Abbaside (750-850), en ce qui concerne trois des quatre recensions du texte⁷⁴⁰. La dernière est plus tardive, mais est certainement antérieure aux années 1250. Ces quatre recensions sont distribuées dans une aire géographique allant de l'Iraq à l'Égypte⁷⁴¹. Une des visées principales de ce récit est d'expliquer la dépendance de Muḥammad envers les Ancien et Nouveau Testaments ainsi que le rôle du moine Baḥīrā dans l'avènement de l'Islam⁷⁴². C'est dans cette partie de l'*Apocalypse* que nous retrouvons l'histoire du bovidé porteur du Qur'ān. Les premières versions de l'*Apocalypse* sont les recensions syriaques qui présente ce subterfuge comme suit :

Muḥammad said to him: 'If they say to me "Bring us testimony so that [we] may verify your promise to us", what shall I say to them?'

Sergius said to him: 'I will write a book for you and I will teach you. Then on a Friday I will put it on the horn of a cow. You go and gather your people in one place, sit with them and say to them: "Today God will send you from heaven a great book [of] commandments and laws according to which you shall live all day of your life". Then, when you see the cow coming, you get up from your place and go towards it

⁷⁴⁰ Pour rappel, deux de ces recensions sont syriaques et sont dites « recensions synoptiques », grâce à la grande proximité de leur contenu. Les deux autres recensions sont de langue arabe. La recension courte, datable de la même période que les recensions syriaques, et la recension longue. Voir le chapitre premier : Histoire et Islam.

⁷⁴¹ Barbara ROGGEA, *The Legend of Sergius-Baḥīrā*, op. cit., p. 65.

⁷⁴² Jean FLORI, *La première croisade : l'Occident chrétien contre l'Islam (aux origines des idéologies occidentales)*, Bruxelles, Editions Complexe, 2001, p. 192.

and take the book from its horn, before the eyes of all your people, and say to them "This book has come down from heaven, from God. The earth was not worthy to receive it, so this cow received it on her horn". From that day until today, that book is called the 'Chapter of the Cow'.⁷⁴³

Cet extrait explique la genèse et la nécessité de recourir à cette mise en scène. Muḥammad éprouve une inquiétude certaine à l'idée que le peuple puisse lui demander un signe visible et concret, une preuve que ce qu'il avance ressort bel et bien d'une révélation divine. Baḥīrā imagine alors de lui faire parvenir une loi écrite par ses soins par l'intermédiaire d'une vache, car l'humanité n'est pas digne de la recevoir directement de la main du Créateur. Il décide également que le miracle doit avoir lieu un vendredi, lorsque Muḥammad aura rassemblé son peuple. Cette histoire permet alors d'expliquer l'importance que revêt le vendredi aux yeux des Musulmans⁷⁴⁴, mais également le titre qui a été donné à la deuxième sourate du Qur'ān (*sūrat al-baqara*). En effet, les noms de sourate inspirés d'animaux ont régulièrement provoqué la perplexité des auteurs chrétiens, qui s'en sont ensuite servis afin de discréditer le contenu du Livre sacré, sans avoir à le lire en profondeur⁷⁴⁵. Ensuite, nous retrouvons cette histoire dans la recension arabe courte :

فقال له فانهم قالوا اتينا بعلامه وشهاده نصدقك بها ونتحقق كلامك ماذا اقول لهم.

⁷⁴³ *Apocalypse de Baḥīrā*, éd. ROGGEA, p. 354-5. La recension syriaque orientale est presque identique : « Muḥammad said: 'And if they say to me: "give us a testimony that your promise to us is true" what shall I say to them?' Sergius said: 'I will write a book for you and teach it to you. And on Friday I will put it on the horn of a cow and you go and gather all of the sons of your people in one place. Sit down with them and say to them: "know that today God sends to you from heaven a great book of commandments and laws according to which you shall live every day of your lives". And when you see the cow coming, stand up from your place, go towards her and take the book from her horn in the presence of all of them. And say to them: "this book descended from heaven, from God. The earth was not worthy to receive it, so this cow received it on her horn".' And until this day it is called the 'Scripture of the Cow'. » *Ibid.*, p. 283-4.

⁷⁴⁴ Le vendredi est appelé *yawm al-jamī'a*, le « jour de l'assemblée ».

⁷⁴⁵ Nous retrouvons, par exemple, cette problématique chez Euloge de Cordoue ou Vincent de Beauvais, qui, par l'intermédiaire de sa source, mentionne des noms de sourates inspirés d'animaux qui dévaluent fortement leur contenu. Cf. également *SH XXIII*, c. 51, *Qualiter Alchorani Liber confectus sit*.

فقال له بحيرا انا اكتب لك كتاب بكلما تريد واجعله علي قرذ البقره واجلس ينت حيث تكون تجلس وانا احتال بتلميذي حتي يصير بها الي موضعا تدخل فيه الي مجمعهم حيث تكون قاعد ويكون ذلك يوم الجمعة وادهب انت واجمع بني عمك وقول لهم انه ينزل علي الوحي يوم الجمعة قال له بحيرا اذا رايت البقره قد اقبلت فقوم مبادرا وامضي خلفها وخذ الكتاب وقول هذه كتاب رب العالمين وما استطاعت الارض ان تقبله فقبلته هذه البقره⁷⁴⁶.

Tout comme dans les recensions syriaques, la genèse de cette mise en scène découle d'une crainte de la part de Muḥammad que le peuple lui demande des preuves concrètes de la vérité du statut qu'il prétend avoir (بعلامه وشهادته فانهم قالوا اتينا). Toutefois, le passage relatif au nom du chapitre a été supprimé. Cette version se rapproche davantage de celle narrée en Occident, malgré l'ajout ou la suppression de certains détails⁷⁴⁷. Est-ce que cette section de l'*Apocalypse* a pu se diffuser et inspirer les auteurs occidentaux ?

Elle constitue un candidat tout à fait plausible pour être l'inspiration des récits occidentaux. Nous retrouvons en effet des traces de l'influence de ce fragment de Baḥīrā en Arménie, à une période quasi contemporaine aux attestations du récit en Occident. Ainsi, l'historien arménien Mxit'ar d'Ani (fin XII^e) insère au chapitre 26 de sa chronique ce récit :

Now when he had told them what he had to say and had proclaimed himself a messenger, then they begged him to lay down laws for themselves. He promised them to ask God the next day what he might command, and dismissed them. He had a heifer that had just given birth brought to that public square and the calf kept

⁷⁴⁶ Barbara ROGGEA, *The Legend of Sergius-Baḥīrā*, op. cit., p. 408. Trad. : « And Muḥammad said to him : 'And if they say "give us a sign and testimony by which we can believe in you, so that we may know that your words are true" what shall I say to them?' Baḥīrā said to him: 'I will write a book for you containing all you want and I will put it on the horn of a cow. And you should sit down wherever you sit down and I will use a trick with my pupil, in that he will go with her to a place from where she will go to their gathering place, while you will be sitting there, and that will be on Friday, and you go and gather your folk together and say to them: "Revelation will descend upon me on Friday".' Baḥīrā said to him: 'when you see the cow approaching, stand up immediately and go after her, take the book and say: "This is the Book from the Lord of all Being. The earth was not able to receive it, so this cow received it".' », Ibid, p. 409.

⁷⁴⁷ Par exemple, chez Gauthier de Compiègne, il y a une emphase sur le dressage et l'apparence du bovidé, la notion spatio-temporelle est plus vague et, enfin, la mise en scène ne dépend pas de Baḥīrā, mais de Muhammad lui-même. La version est plus proche de celle laissée par Guibert de Nogent, qui ne mentionne simplement pas le vendredi.

*at home. And whatever he himself desired he wrote down and fixed to the heifer's horn, then led it to the desert. Than at the time of the assembly, he ordered the heifer to be released. He and the assembly awaited its arrival, as if for some visitation from above. When the heifer appeared making an uproar, he offered up thanks. Taking the writing he read it with veneration and ceremony, as the law that had come from heaven.*⁷⁴⁸

Mxit'ar s'arrête ici, mais un autre historien arménien du XIII^e siècle, Vardan Areveltsi (1198-1271)⁷⁴⁹, a, à partir de la même traduction en arménien d'une version syriaque, repris l'histoire dans son entièreté, incluant un détail précis. Il ajoute que Muḥammad s'empara du fragment apporté par la vache et en fit l'introduction du Qur'ān, connue depuis sous le nom de *sūrat al-baqara* (سورة البقرة). Il s'agit d'un des extraits repris presque textuellement de l'*Apocalypse de Baḥīrā* dans ces chroniques arméniennes, montrant ainsi la migration du récit vers des régions plus au nord. Cela témoigne du succès de l'historiette et nous permet de postuler qu'une influence de l'*Apocalypse* dans les textes occidentaux est tout à fait possible.

Nous savons par ailleurs que l'*Apocalypse de Baḥīrā* arrive tardivement en Europe, grâce à une traduction latine contenue dans deux témoins manuscrits, datant des XIII^e et XIV^e siècles⁷⁵⁰. Cependant, cette traduction repose plutôt sur une adaptation de la partie apocalyptique. La partie purement historique et biographique qui nous intéresse en est absente. Ainsi que mentionné, ce texte a connu un certain succès et différentes formes, comme en témoignent les quatre recensions possédant chacune leurs caractéristiques et épisodes propres, nous fournissant ainsi un indice capital sur la mouvance de ce texte. La traduction latine

⁷⁴⁸ Robert W. THOMSON, « Muḥammad and the Origin of Islam in Armenian Literary Tradition », in *Studies in Armenian Literature and Christianity*, London, Variorum, 1994, p. 829-858 ; ID., « Armenian variations of the Bahira Legend », in *Harvard Ukrainian studies* 4, 1980, p. 884-895 ; Seta B. DADOYAN, *The Armenians in the Medieval Islamic World. Vol. III: Medieval Cosmopolitanism and Images of Islam. Thirteenth to Fourteenth Centuries*, New Brunswick – London, Transaction Publishers, 2013, p. 176.

⁷⁴⁹ Dans sa *Compilation Historique (Havakumn Patmutsyun)*, traduction française de J. MUYLDERMANS, *La domination arabe en Arménie : extrait de l'Histoire universelle de Vardan*, Paris, Geuthner, 1927. Robert W. THOMSON, « Muḥammad and the Origin of Islam in Armenian Literary Tradition », art. cit., p. 854.

⁷⁵⁰ Jeanne BIGNAMI-ODIER et Giorgio LEVI DELLA VIDA, « Une version latine de l'Apocalypse syro-arabe de Serge-Baḥīrā », in *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 62, 1950, p. 125-148.

susmentionnée en est une preuve supplémentaire, mais montre également que le texte a connu, outre sa diffusion, un fractionnement et a voyagé en plusieurs morceaux. Si la partie apocalyptique a connu ce sort, la partie biographique peut avoir, selon toute vraisemblance, bénéficié d'un traitement similaire.

Or, l'une des caractéristiques principales de la légende de Baḥīrā, mise en exergue par Barbara Roggema suite à une analyse minutieuse des quatre recensions, est qu'elle est malléable, tout en possédant comme noyau une trame narrative commune. De là, des récits s'ajoutent ou se détachent. Des récits isolés peuvent, par exemple, s'y greffer, en fonction de leur compatibilité avec la forme, la finalité et le ton de l'*Apocalypse de Baḥīrā*. C'est par exemple le cas du récit selon lequel Muḥammad prétend que, trois jours après son décès, des anges viendraient prendre sa dépouille mortelle. Ce récit isolé vient s'associer à l'histoire de la recension arabe courte. Le cas de figure inverse est dès lors probable et des morceaux de la légende ont pu se détacher de la trame globale de l'*Apocalypse* et voyager ainsi, jusqu'à être exploités dans les textes latins que nous étudions.

Les sources de miel et de lait

L'historiette racontant la découverte feinte d'amphores de miel et de lait par Muḥammad est sans doute la plus obscure des trois. Elle est la moins répandue et n'apparaît qu'en binôme avec celle du bovidé et connaît deux versions différentes. La première nous a été transmise par les *Otia de Machomete* et le *SH*⁷⁵¹. La seconde, plus ancienne, est rapportée par Adelphe. Le récit diffère toutefois sous sa plume. Il explique que Muḥammad a entraîné à sa suite le peuple dans le désert pendant trois jours, afin d'y recevoir la révélation. Le climat aride du désert aidant, les gorges s'assèchent. Muḥammad fait alors mine de découvrir des sources d'eau, dissimulées auparavant par Nestorius, son précepteur, afin d'étancher la soif du peuple⁷⁵². Nous sommes face à une variante de l'histoire moins extravagante que la version trouvée chez Gauthier de Compiègne et Vincent de Beauvais, qui revêt un aspect bien plus vraisemblable, derrière lequel nous pourrions voir se

⁷⁵¹ Fernando GONZALES MUÑOZ, « La leyenda de Mahoma en los *Otia de Machomete* de Walter de Compiègne », in DÍAZ et DÍAZ (ed.), *Poesía latina medieval (siglos V-XV)*, Firenze, Sismel, 2015, p. 1077-1089, 1081.

⁷⁵² Adelphe, *Vita Machometi*, éd. BISCHOFF, v. 181-193 ; v. 194-6.

dessiner les contours d'un récit issu de la piété populaire, voire d'un fait historique réel enjolivé au cours du temps.

En s'intéressant à la littérature orientale, nous avons relevé différents textes construits autour du récit de la création miraculeuse d'une abondante source d'eau. La *Risāla* rapporte un récit semblable, lorsque son auteur énumère les nombreux miracles attribués à Muḥammad :

Quant au récit relatif au vase des ablutions dans lequel Muḥammad introduisit la main, faisant jaillir l'eau et donnant à boire aux hommes et aux bêtes, ce récit fut rapporté par Muḥammad b. Ishāq et par al-Zuhrī, mais il considéré comme faible par les narrateurs et son authenticité n'est pas admise par tous les musulmans.⁷⁵³

Le miracle que présente al-Kindī se base sur un *ḥadīṭ* répandu :

(4) ونبع الماء من بين أصابعه، فشرب منه العسكر كلهم وهم عطاش، وتوضأوا كلهم، كل ذلك من قَدَحٍ صغير ضاق عن أن يبسط فيه صلى الله عليه وسلم يده المكرّمة. وأهراق من وضوئه في عين تبوك، ولا ماء فيها، ومرة أخرى في بئر الخديبية، [...]، فشرب من عين تبوك أهل الجيش، وهم ألوف، حتى رزوا كلهم، وفاضت إلى يوم القيامة. وشرب من بئر الخديبية ألف وأربعمائة، حتى رزوا كلهم، ولم يكن فيها قبل ذلك ماء.⁷⁵⁴

Il est tout à fait plausible que ce récit rencontré chez Adelphe soit le fruit d'une déformation de ce miracle, forgé originellement par des Musulmans selon un modèle christique, avant de tomber entre les mains de croisés et voyageurs chrétiens et de subir un renversement progressif pour aboutir à la version des *Otia de Machomete* ou du *SH*.

⁷⁵³ *Risālat al-Kindī*, éd. TARTAR, 1985, p. 165.

⁷⁵⁴ Nous traduisons : « L'eau jaillit d'entre ses doigts, et toute l'armée en but – car ils étaient assoiffés – et tous firent leurs ablutions ; et tout cela d'un petit bol trop étroit pour que [le Prophète] – que la paix et la bénédiction soient sur lui – y étende sa noble main. Et l'eau de ses ablutions coula dans la source de *Tabūk*, alors qu'il ne s'y trouvait point d'eau, et une autre fois dans le puits de *Ḥudaybiya* ; [...]. Les gens de l'armée burent de la source de *Tabūk*, et ils étaient au nombre de mille, au point que tous étanchèrent leur soif, et l'eau en jaillira jusqu'au jour de la Résurrection. Mille quatre-cents personnes burent du puits de *Ḥudaybiya*, jusqu'à étancher leur soif. Et avant cela, il ne s'y trouvait point d'eau ». Cf. IBN ḤAZM, *Jawāmi' as-sīra wa-khamas rasā'il ukhrā*, Iḥsān 'Abbās e.a. (éds.), Le Caire, Dār al-Ma'ārif, 1955, p. 8-9, n°4. Il est repris par de nombreux autres *muḥadithūn* (spécialistes des *aḥādīṭ*) comme al-Buḥārī, livre 4, *ḥadīṭ* 169.

L'historiette susmentionnée fait partie, comme l'indique Abdelmajid Charfi, d'un ensemble plus étendu inspiré d'un modèle très spécifique :

Mais la piété du musulman n'a point admis que son prophète [...] soit démuné [de miracles], qu'il ne soit qu'un simple humain chargé d'une mission divine. Divers récits ont alors été forgés progressivement pour établir, sur le modèle des miracles de Jésus en particulier, que Muḥammad a bien réalisé des miracles, dont la multiplication de la nourriture, le jaillissement de l'eau entre ses doigts, la guérison des malades et des blessés, l'influence sur les éléments naturels [...].⁷⁵⁵

La tendance soulignée par A. Charfi de remanier la biographie de Muḥammad à la lumière de celle du Christ est née de la confrontation entre l'Islam et le Christianisme et du débat tour à tour apologétique et polémique ainsi engendré⁷⁵⁶. Il est donc tout à fait probable qu'un lecteur chrétien confronté à un tel récit en reconnaisse aisément l'origine et l'exploite à des fins polémiques.

À partir de là, il nous faut expliquer les modifications du contenu des vasques, passant de l'eau au miel et au lait. F. G. Muñoz, comme d'autres avant lui, voit derrière cette historiette une « parodie des fleuves de miel et de lait qui parcourent le paradis musulman »⁷⁵⁷. Le Qur'ān explique effectivement que l'endroit est irrigué par quatre fleuves d'eau, de vin, de miel et de lait (Qur'ān 47 : 15). L'Occident chrétien n'ignore pas cette spécificité du paradis musulman, puisqu'elle apparaît dès la traduction de la *Chronique* de Théophane le Confesseur par Anastase le Bibliothécaire. À partir de cette traduction, la description se répand rapidement dans les textes occidentaux. Il est donc plausible que les auteurs de ces biographies légendaires aient pu prendre connaissance de cette information et l'exploiter à des fins polémiques.

⁷⁵⁵ Abdelmajid CHARFI, « La fonction de la polémique islamo-chrétienne à l'époque abbasside », in Samir KHALIL SAMIR (éd.), *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750-1258)*, Leiden, Brill, p. 44-56, p. 52.

⁷⁵⁶ Voir Sarah STROUMSA, « The Signs of Prophecy: The Emergence and Early Developments of a Theme in Arabic Theological Literature », in *Harvard Theological Review* 78 : 1-2, 1985, p. 101-114 et Partie III, c. 2.2. Authentifier la prophétie.

⁷⁵⁷ Fernando GONZALES MUÑOZ, « La leyenda », art. cit., p. 1081-82 : « Es el caso de la artimaña de los depósitos de leche y miel, [...], y que seguramente constituye una parodia de los ríos de leche y miel que corren por el paraíso musulmán ».

Nous pensons toutefois que l'explication est beaucoup plus simple : l'historiette pourrait avoir été réécrite à la lumière de son contexte narratif. En effet, nous avons remarqué qu'elle fonctionne, dès sa première attestation dans la littérature chrétienne (occidentale), en binôme avec celle du bovidé porteur du Qur'ān, selon une mise en scène inspirée par Moïse. Le contact entre les deux récits aurait alors provoqué les modifications du contenu des vasques par analogie avec la référence à Moïse, homogénéisant de la sorte la composante symbolique des deux historiettes. Cela nous invite à penser que, contrairement à ce qui est ordinairement avancé, l'imagerie véhiculée par ce subterfuge n'est pas issue de la description du paradis coranique, mais de celle de la terre promise⁷⁵⁸, puisqu'il fonctionne en interaction avec un modèle jouant sur la subversion de motifs vétérotestamentaires. Cette explication n'exclut toutefois pas celle défendue par F. G. Muñoz, et toutes deux pourraient même être compatibles. Si nous supposons que le récit repose sur un détournement de la description coranique, nous devons nous poser la question de savoir pourquoi les auteurs ont choisi de se focaliser sur les fleuves de miel et de lait, laissant ainsi de côté les fleuves d'eau et de vin. Si un tel choix a bel et bien été opéré, nous maintenons que ce dernier a très certainement été influencé par l'imagerie de la terre promise. En témoigne un auteur comme Alain de Lille qui est un des premiers auteurs occidentaux à établir explicitement un parallèle entre les fleuves du paradis musulman et la description de la terre promise⁷⁵⁹. Cette analogie a, bien entendu, pu venir à l'esprit d'autres auteurs, d'autant plus que la description du paradis selon la traduction d'Anastase s'est diffusée sous bien des formes et n'était pas l'apanage d'un cercle théologique restreint. Nous pouvons conclure de ce parcours que, quelle que soit l'imagerie à l'origine du subterfuge des sources de miel et de lait, celui-ci est tributaire du motif vétérotestamentaire de la terre promise, bien plus parlant à un lecteur chrétien et

⁷⁵⁸ Genèse 13:15

⁷⁵⁹ *Contra paganos*, éd. D'ALVERNY, p. 338 : *Aiunt enim Deum Iudeis, si bene agerent, promississe terram manantem lacte et melle ; sed hoc intelligi non potest de materiali terra promissionis, quia illa non manat lacte et melle ; hoc ergo referunt ad paradisum, in qua beati reficientur lacte et melle*. Nous traduisons : « Ils disent en effet que Dieu a promis aux Juifs, s'ils agissent bien, une terre regorgeant de lait et de miel. Mais ceci ne peut être compris au sujet de la terre matérielle de la promesse, puisque celle-ci ne regorge pas de lait et de miel. Donc ils rattachent cela au paradis, où les bienheureux seront restaurés de lait et de miel ».

cohérent avec l'économie globale du récit, le public visé et la symbolique exploitée jusque-là.

La colombe dressée

La première attestation de ce récit est plus tardive que les deux précédentes et coïncide avec le chapitre 40 du *SH* de Vincent de Beauvais. Elle est attestée peu de temps après dans la *Legenda aurea* de Jacques de Voragine. Il est intéressant de noter que ces deux textes constituent tous deux le point de départ de la diffusion de deux versions différentes de cette historiette. En effet, Vincent de Beauvais servira de source ou influencera des textes comme les *Gesta imperatorum* de Thomas Tuscus (après 1270), le *Fortalitium Fidei* d'Alphonse de Spina (1458) ou la traduction française du *De casibus* de Boccace par Laurent de Premierfait (1411-1414). Jacques de Voragine sera, quant à lui, le point de départ de la diffusion du récit sous forme d'*exemplum*, par l'intermédiaire de sa reprise par l'*Alphabetum Narrationum* d'Arnold de Liège (XIV^e siècle). Dans la langue vernaculaire, nous en trouvons une autre occurrence dans le prologue à la *Vengeance nostre Seigneur*, préservée dans le manuscrit de Turin L II 14⁷⁶⁰.

Nous n'en trouvons aucune trace explicite dans la littérature orientale, malgré la remarque de Barbara Roggema, formée à partir d'un passage quelque peu elliptique de la quatrième et dernière recension de l'*Apocalypse de Baḥīrā*, à savoir la version arabe longue :

تن رجع الي وهو مهموم وقال لي أن قومي قالوا نريد أن تبين لنا وتصيح أن كنت نبيا وان كان كلامك حق حتي نؤمن انك أرسلت إلينا بالنبوه لتحديدنا عن عبادة الهنا.

فقلت له تقول لهم أن الله ترسل إلي كتابا من السماء وقد وعدني به إلي أسبوع ياتيني به رسولا لا يتكلم يبشرني كما بشر نوح في السفينه مع رسول لا يتكلم بانصراف الماء عن وجه الأرض كذلك ياتيكم الهدا بانصراف الضلاله عن قلوبكم وتبات الإيمان في صدوركم بالوصايا والأخبار والقصص ويشهد بالنبوة والرسالة.⁷⁶¹

⁷⁶⁰ Le récit est également attesté en espagnol : Pseudo Pedro Pascual, *Sobre la se[c]ta mahometana*, éd. Fernando GONZALES MUÑOZ, Valence, PUV, 2011, p. 20.

⁷⁶¹ L'*Apocalypse de Baḥīrā*, éd. ROGHEMA, p. 487, {16.4} : « Then he returned to me worried, saying : 'my people have said 'we want you to prove and substantiate for us that you are a prophet and that your words are true, in order to believe that you have been sent to us with a prophetic mission to make us relinquish the worship of our gods.'" And I said to him: 'Say them 'God will send me a book from heaven and he has promised it to me in a week. It will

Elle présente une variante du faux miracle imaginé par Baḥīrā, là où les trois autres mentionnent explicitement une vache. La version arabe longue ne donne qu’une seule précision sur l’animal qui apportera le Qur’ān : il ne parle pas (لا يتكلم). En outre, cette version se distingue des autres car elle dresse un parallèle entre les actions présentes et futures de Muḥammad et celles de Noé. Ce parallèle a poussé Barbara Roggema à formuler la remarque suivante : « Because of the reference to the story of Noah, ‘a messenger who does not speak’ is probably a reference to the dove with the ‘newly plucked olive leaf’ that showed Noah that the flood had withdrawn (Gen. 8:8-12), similar to the cow that brings the Qur’ān to Muḥammad, also called ‘a messenger who does not speak’ ». B. Roggema suggère que la référence à l’épisode de Noé peut très bien avoir engendré dans l’esprit d’un lecteur chrétien, parallèlement à celui de la vache, le récit de la colombe. Ce n’est que plus tard dans le récit que Baḥīrā précise, après avoir été questionné par Muḥammad, que ce messenger qui ne parle pas et lui apportera le Livre est également une vache. Cependant, cette piste nous semble peu envisageable dans la mesure où le récit présent chez Vincent de Beauvais ne joue pas sur les mêmes symboles, et toute référence à Noé est absente. Il nous faut donc chercher ailleurs.

Du côté occidental, nous rencontrons la figure de l’oiseau messenger sous une forme plus ancienne tout à fait différente et isolée. Dans son *Liber apologeticus*, Euloge de Cordoue raconte que Muḥammad reçoit ses révélations par l’intermédiaire d’un vautour au bec d’or se faisant passer pour l’ange Gabriel. Cette version est antérieure à celles mettant en scène la colombe. L’idée que la version d’Euloge puisse être à l’origine du récit présent chez Vincent de Beauvais, Jacques de Voragine et le *Prologue* peut être écartée. En effet, même s’ils présentent tous les deux un oiseau messenger supposé transmettre la parole divine, les deux récits n’occupent pas la même fonction narrative dans les récits. Dans le texte d’Euloge, l’épisode du vautour remplace l’épilepsie présente dans d’autres récits. L’apparition du vautour au bec d’or symbolise la révélation, et fonctionne

be brought to me by a messenger who does not speak who brings me good tidings with a messenger, who does not speak, through the withdrawal of the water of the face of the earth. Likewise guidance will reach you through the withdrawal of the error from your hearts and the establishment of faith in your breasts by means of commandments, histories and tales, and it will testify to prophethood and apostleship”. »

donc comme élément déclencheur de la pseudo-mission prophétique de Muḥammad, rôle tenu ailleurs par l'épilepsie. Une dernière différence est que derrière cette apparition se cache le diable, se faisant passer pour l'ange Gabriel. L'intervention du vautour procède d'une influence extérieure et néfaste, dont la volonté première est de nuire. Dans le cas de la colombe, il s'agit simplement d'un animal dressé grâce à l'ingéniosité humaine⁷⁶². Le subterfuge de la colombe, quant à lui, devient nécessaire à cause de la maladie de Muḥammad. Ce dernier tente en effet de prouver que cette maladie dont il est victime résulte de la vision de l'ange Gabriel, dont il ne peut supporter la vue tant l'ange est sublime. La colombe messagère intervient donc en tant que mise en scène destinée à prouver publiquement que Muḥammad est bien inspiré par Dieu. Cette supercherie a donc un rôle d'authentification et de légitimation : l'oiseau vient après la « révélation », il n'en est nullement la cause. Les deux récits se démarquent fondamentalement l'un de l'autre : ils n'occupent pas le même rôle dans la narration, ils mobilisent des symboles différents.

Plutôt que de voir ces deux récits comme dépendants l'un de l'autre, il nous semble plus plausible que les deux récits puissent être deux déformations indépendantes l'une de l'autre d'un même passage de la biographie de Muḥammad, comme le suggère Yves Lepage :

La petite notice trouvée au monastère de Leyra et transmise par Euloge Cordoue contient déjà une version de la rencontre avec l'ange Gabriel, qui, pour être plus proche de la Chronique de Tabari, n'en constitue pas moins un aspect tout aussi étonnant qu'original de la légende que nous analysons : */L'esprit du mal (erroris spiritus) lui apparut ensuite sous la forme d'un vautour ; le visage recouvert d'or, il prétendit être l'ange Gabriel. Mahomet réussit ainsi à se faire passer pour prophète./* Insolente méchanceté, qui devait engendrer, parallèlement à ce que nous oserons appeler la légende orthodoxe de l'ange, la légende de l'oiseau qui vient picorer dans l'oreille de Mahomet et qui, devant la foule crédule, passe pour un ange ou pour le Saint-Esprit.⁷⁶³

⁷⁶² Dans la plupart des récits, l'épilepsie est une maladie qui frappe Muḥammad en dehors de toute volonté transcendante. Ce n'est cependant pas toujours le cas. L'épilepsie peut intervenir comme une forme de punition divine, visant à punir Muhammad pour une mauvaise action antérieure. Cf. Partie I, c. 2.

⁷⁶³ Yves LEPAGE, *op. cit.*, p. 40.

Ainsi, les deux récits que nous rencontrons chez Euloge de Cordoue et chez Vincent de Beauvais puiseraient leurs racines dans la « légende orthodoxe » de l'ange Gabriel. Dans le premier cas, nous sommes face à une diabolisation de la légende, puisque derrière le pseudo-ange Gabriel se cache le diable. Dans le second cas, à une réappropriation de cette légende au moyen d'un détournement du motif de l'Esprit Saint sous forme d'un oiseau⁷⁶⁴.

Ceci constitue une piste beaucoup plus sérieuse et pertinente pour expliquer la confection du faux miracle. En effet, la colombe comme incarnation de l'Esprit Saint est un motif très répandu et connaît plusieurs avatars. Parmi ceux-ci figure celui de la colombe comme apportant une révélation – conduisant parfois à une conversion – ou comme élection, rôle que Carlo Donà nomme *l'elezione colombina*, « l'élection colombine »⁷⁶⁵. D'autres courants littéraires se sont emparés de ce motif évangélique et nous le retrouvons donc dans le genre chronographique mais aussi le genre épique, comme par exemple dans l'extrait suivant de la geste d'*Otinel*⁷⁶⁶ :

*A ces paroles vint .l. colon volant.
Saint Esprit sus Otinel descent,
Le cuer li mue par le Jhesu commant (v. 572-574)*

Troisièmement, son attestation la plus récurrente et la plus connue se présente sous la forme d'un motif iconographique associé à la figure de Grégoire le Grand⁷⁶⁷. La version présentée dans les biographies de Muḥammad à partir de Vincent de Beauvais subvertit alors les traits constitutifs de cette imagerie. Ainsi, plutôt que de recevoir une révélation en privé, à l'instar de saint Grégoire,

⁷⁶⁴ Fernando GONZALES MUÑOZ, « Apuntes sobre el tratamiento literario del profeta Mahoma en Occidente », in Juan Pedro MONFERRER-SALA et Miguel RODRÍGUEZ-PANTOJA MÁRQUEZ, *La cultura clásica y su evolución a través de la Edad Media*, Córdoba, Servicio de Publicaciones Universidad de Córdoba, 2014, p. 93-106, p. 102. Alberto SAVIELLO, *Imaginationen des Islam*, op. cit., p. 98-99.

⁷⁶⁵ Carlo DONÀ, *Per le vie dell'altro mondo : l'animale guida e il mito del viaggio*, Soveria Mannelli, Rubettino Editore, 2003, p. 117-126.

⁷⁶⁶ Premièrement évangélique (Matt. 3 : 16 ; marc 1 : 10 ; Jean 1 : 33) ; Eusèbe de Césarée (livre VI, c. 29).

⁷⁶⁷ La colombe messagère est un motif iconographique très répandu, que nous retrouvons dans de nombreux manuscrits : *Passionnaire de Weissenau*, f. 172v ; BnF, ms. Latin 18014, fol. 75 ; BnF, ms. Latin 13745, fol. 90 ; BnF, ms. Latin 760, fol. 362v ; etc.

Muḥammad en fait une mise en scène publique. La révélation divine spontanée devient le fruit d'une supercherie reposant sur le dressage de l'oiseau, donc sur une action longuement préméditée. S'ensuit un détournement du symbolisme derrière l'iconographie relative à Grégoire le Grand supposé conférer une légitimation aux proclamations de prophétie de Muḥammad. De plus, la mise en scène de la colombe ne puise pas ses racines dans l'explication d'un point curieux de la doctrine musulmane ou dans la subversion d'un autre miracle, mais mobilise une image entièrement chrétienne, à savoir la manifestation de l'Esprit Saint sous forme de colombe. Plus précisément, elle fait appel à une exploitation typiquement occidentale du motif relatif à Grégoire le Grand. Cela offre une historiette incohérente dans l'optique de la théologie musulmane, puisque faire appel à l'Esprit Saint entre en totale contradiction avec l'un des points fondamentaux de la théologie musulmane, l'unicité divine, qui rejette donc tout concept se rapprochant de celui de la Trinité.

L'influence de l'iconographie relative à Grégoire le Grand nous semble être une hypothèse plus recevable et ferait donc du récit de la colombe une déformation de la légende, déplaçant ainsi son lieu de création de l'Orient en Occident, et en en faisant un produit de facture chrétienne avant tout. Elle serait donc née indépendamment des deux autres historiettes, hypothèse confortée par son apparition plus tardive et isolée.

- **Transmission et diffusion des récits des faux miracles**

Deux des trois récits soi-disant colportés par le *Libellus de partibus transmarinis* ont une origine orientale avérée. Nous tenterons de proposer dans les lignes qui suivent des pistes pouvant expliquer la circulation que ces récits ont rencontré jusqu'à aboutir à l'ensemble cohérent présenté dans le *SH*.

***Plebeia opinio* et transmission orale**

Tout dans la compilation de Vincent de Beauvais semble indiquer une origine « rapportée » (usage du verbe *fertur*) et orientale. Cette même idée est corroborée – partiellement ou intégralement – par Adelphe, Guibert de Nogent et Gauthier de Compiègne. Tous trois prennent distance de ces sources qu'ils

exploitent pourtant. Adelphe prétend avoir pris connaissance de ces données par l'intermédiaire d'un Grec :

*Greci omnium pene artium aut inventores aut scriptores, quorum urbana facetia de veteri utre in novum vas deducta plurima Latina turget pagina, nil tam fabulose editum reliquere, in quo non pura veritas intus quasi tecta reperiatur, si eo lumine, quod ab ipsorum silice Latina vigilantia cudebat, curiose investigatur. Quorum nimirum Grecorum ex sententia, qua ipsi cum Sarracenis disceptare solent, hoc, quod stili offitio commendare in presens disposui, quasi unius de curiosis cyclicis collegi. Collegi autem hac occasione. Dum frequenter Saracenos monstrum quoddam Machomet horrendum vocis sono [...]. Antiocham ab Hierosimilis in redeundo advenissem, Greculum quendam tam Latine quam Saracene lingue sciolum super huiusmodi conveni et, quod vel unde illud monstrum oriundum credere deberem, omnia qua poteram cuatela sciscitatu sum.*⁷⁶⁸

Le processus de collection des données est clairement présenté par Adelphe dans cet extrait. Ce dernier est intrigué lorsque les Sarrasins invoquent leur « dieu » Muḥammad – il fait sans doute référence aux muezzins lors de l'appel à la prière – et s'interroge sur la nature de ce « dieu ». Après avoir quitté Jérusalem pour Antioche, il apprend de la bouche d'un « petit Grec » tout ce qu'il est nécessaire de « croire » à propos de ce personnage. La matière de sa *Vita* découle alors d'une source orale, qu'il tient des terres d'outremer. Adelphe insiste sur la faible fiabilité de sa source, en la justifiant par la trop forte imagination des Grecs.

⁷⁶⁸ Adelphe, éd. Bernhard BISCHOFF, *Anecdota Novissima. Texte des vierten bis sechzehnten Jahrhunderts*, Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters Band VII, Stuttgart, Hiersemann, 1984, p. 113 ; « Les Grecs sont les inventeurs ou les auteurs de presque tous les arts. Leur esprit – ancien et moderne – emplît maint ouvrage latin. Il n'est d'histoire si fabuleuse qu'elle ne contienne quelque point de vérité pure qu'on puisse trouver caché en elle si l'on cherche avec empressement en employant cette lumière que la vigilance latine peut faire naître d'un silex grec. Parmi ces propos des Grecs, il y a ceux qu'ils tiennent sur les Sarrasins. Je les ai recueillis comme autant de curiosités encyclopédiques et les ai disposés dans le style qui convient dans le présent ouvrage. J'ai souvent entendu les Sarrasins invoquer cet horrible monstre Mahomet par le son de leur voix [...]. Abasourdi, je revins de Jérusalem à Antioche, où je trouvai un petit Grec (Greculus) qui savait à la fois le latin et la langue des Sarrasins. Auprès de lui, je m'efforçai avec diligence d'apprendre ce que je devais croire de la naissance de ce monstre. » Traduction de John TOLAN, *Les Sarrasins*, op. cit., p. 196-7.

Guibert de Nogent expose une situation similaire dans ses *Gesta Dei per Francos*. Il dénonce lui aussi les origines incertaines et le manque d'autorité du récit qu'il rapporte :

*Plebeia opinio est quendam fuisse qui, si bene eum exprimo, Mathomus nuncupetur, qui quondam eos a Filii et Spiritus sancti prorsus credulitate diduxerit. [...], non ob aliud scilicet nisi quia aecclesiasticorum doctorum neminem contra eius spurcitiam scripsisse repperio. Cuius mores vitamque cum nusquam scripta didicerim, quae a quibusdam disetioribus dici vulgo audierim nulli debet esse mirum si dicere velim.*⁷⁶⁹

Il prend véritablement distance vis-à-vis des événements qu'il rapporte et insiste sur le fait qu'il s'est vu contraint d'utiliser cette *plebeia opinio*. La raison pour laquelle il a été obligé de se servir de ces « racontars » est explicitement mise en avant : il s'est trouvé bien incapable de dénicher des informations viables, et surtout fiables, pour aborder le sujet auprès des docteurs chrétiens (*non ob aliud scilicet nisi quia aecclesiasticorum doctorum neminem contra eius spurcitiam scripsisse repperio*). L'ensemble de la biographie, incluant l'épisode du taureau, est à considérer avec méfiance.

Gauthier de Compiègne, dans les tout premiers vers de ses *Otia de Machomete*, adopte une attitude similaire :

*Abbas iam dictus monacho monachus michi dixit,
immo testatus est michi multociens,
quod quidam, cui nomen erat Paganus, honestus
clericus et Senonum magnus in ecclesia,
secum detinuit aliquanto tempore quondam
qui Machomis patriam gesta que dixit ei,*

⁷⁶⁹ Guibert de Nogent, *Dei Gesta per Francos*, *Corpus christianorum, Continuatio mediaevalis*, 127°, éd. R. B. C. HUYGENS, Brepols, Turnhout, 1996, p. 94 ; trad. : « L'opinion populaire veut qu'il y ait eu jadis un homme qui avait pour nom, si je le formule bien, Mathome, et qui avait complètement détourné les Orientaux de la croyance au Fils et au Saint Esprit » ; « mais je n'ai d'autre raison de le croire que celle de n'avoir jamais trouvé personne, parmi les docteurs de l'Église, qui ait écrit contre son infamie. Aucun texte ne m'ayant non plus renseigné sur ses mœurs ni sur sa vie, nul ne doit s'étonner que je m'en tienne à répéter ce que j'ai entendu dire ici ou là par des gens bien informés. » in Guibert de Nogent, *Geste de Dieu par les Franks. Histoire de la première croisade*, intro, trad et notes par Monique-Cécile GARAND, Turnhout Brepols, 1998, p. 60.

*qui de progenie gentili natus et altus
Christi baptismum ceperat atque fidem.*⁷⁷⁰

L'auteur présente une chaîne de transmission des données qui lui permet également de se distancier par rapport à la matière, tout en lui octroyant une autorité apparente. Ainsi, nous pouvons remonter jusqu'à un Sarrasin converti au Christianisme, qui aurait raconté son récit à un chanoine de la cathédrale de Sens, qui aurait à son tour transmis ces informations à Warnerius (*Abbas iam dictus*), supérieur de Gauthier⁷⁷¹. Le rapport à la vérité ici exposé par Gauthier est différent, comme dans le cas d'Adelphe : si quelque lecteur désire remettre en doute la véracité des informations contenues dans ce qu'il lit, il doit en imputer la faute au sommet de la chaîne de transmission (le Sarrasin converti, ou le Grec issu d'un peuple d'affabulateurs). Contrairement à Guibert de Nogent, qui ne semble accorder aucun crédit à ce qu'il raconte, mais le transmet malgré tout, faute de mieux.

Nous en revenons au cas des auteurs dominicains Vincent de Beauvais et Jacques de Voragine. L'opinion du premier nous est désormais familière. Le second s'inscrit parfaitement à sa suite. Tout d'abord, avant de raconter le récit de la colombe dressée, il expose sa source, qualifiée de *quadam chronicam*. Puis, une fois le récit terminé, il souligne l'obscurité qui entoure la « chronique », tout en soulignant la nature « vulgaire » du récit (*uulgariter dicitur*) :

*Hoc quidem uulgariter dicitur, sed uerius est quod inferius habetur.*⁷⁷²

Les auteurs cités, d'Adelphe à Jacques de Voragine, prétendent tous travailler à partir de sources orales, ou ayant voyagé, selon toute vraisemblance, sous cette forme, et « dont ils se distancient fortement, mais [qu'ils] utilisent quand même »⁷⁷³. Ils s'accordent, à l'exception de Guibert, pour dire que cette tradition

⁷⁷⁰ *Otia de Machomete*, éd. HUYGENS, v. 11-18, in Yves LEPAGE (éd), *Le Roman de Mahomet de Alexandre du Pont (1258), avec le texte des Otia de Machomete de Gautier de Compiègne (XII^e siècle), établi par R.B.C. Huygens*, Paris, Éditions Klincksieck, 1977, p. 96.

⁷⁷¹ Il est mentionné aux vers 5-6 : *Nam si vera michi dixit Warnerius abbas, / me quoque vera loqui de Machomete puta.*

⁷⁷² *Legenda aurea*, éd. MAGGIONI, p. 1261 ; Trad. : « Voilà ce qu'on dit vulgairement, mais le récit qu'on va lire est plus certain », trad. ROZE, t. II, p. 427.

⁷⁷³ John TOLAN, *Les Sarrasins*, op. cit., p. 196.

prend sa source en Orient. Il s'agit d'un *topos* littéraire bien connu que de citer une source fictive, afin de prendre ses distances vis-à-vis de ce qui est raconté. Cependant, dans ce *topos* peuvent être trouvés des indices utilisables pour comprendre la genèse et la diffusion de tels récits même en l'absence de toute mention à une œuvre précise et nonobstant le caractère peu détaillé de ces indications.

En nous basant sur ces informations laissées dans les textes médiévaux, nous formulons dès lors l'hypothèse d'une transmission orale, à l'instar de M.-Th. d'Alverny, laquelle encourage à mettre en parallèle l'apparition de ces récits au cours du XII^e siècle avec les croisades :

Néanmoins, les informations recueillies par eux [les croisés] auprès des Chrétiens syriens et grecs laissaient une grande part à l'imagination et aux préjugés, et l'on vit apparaître au début du XII^e siècle des légendes qui, s'enjolivant de bouche en bouche et de poème en chronique, connurent une belle fortune tant en latin qu'en langue vulgaire pendant plus de deux siècles.⁷⁷⁴

Selon elle, ce sont les chrétiens syriens et grecs qui, à cause du contact répété et prolongé avec l'ennemi de la chrétienté, ont initié le processus de formation de ces légendes. Le reste du travail a été fait grâce aux croisés qui ont déformé et ramené ces récits jusque dans leurs terres natales. Cette hypothèse sous-entend une transmission orale des récits, ce que corrobore les déclarations des auteurs médiévaux. Plusieurs hypothèses ont ensuite été avancées dans le but de mettre un texte précis ou un auteur derrière ce *Libellus*.

- **Voies de transmission**

Il nous reste donc à essayer d'identifier des voies de transmission possibles pour les deux récits de faux miracle ayant une origine orientale avérée.

Le *Liber apologeticus* d'Euloge de Cordoue nous apporte des éléments intéressants à ce sujet et a, en outre, attiré l'attention de nombreux chercheurs par son caractère composite, incitant ces derniers à formuler des hypothèses quant à

⁷⁷⁴ Marie-Thérèse D'ALVERNY, « Pierre le Vénérable et la légende de Mahomet », art. cit., p. 162.

sa provenance. Nous nous concentrerons ici sur celles émises par M.-Th. D'Alverny, Janna Wasilewski et John Tolan.

Tout d'abord, Euloge affirme qu'il s'est inspiré d'une biographie trouvée à Leyre pour élaborer son portrait de Muhammad. Toutefois, M.-Th. D'Alverny déclare à ce propos que certains traits de ce récit sont indépendants de la fameuse notice et seraient plutôt d'origine orientale, puisque nous en retrouvons des attestations dans des textes originaires de ces régions⁷⁷⁵. Elle focalise son attention sur le récit de l'ascension : « le détail des trois jours d'attente de la résurrection [sic] de Mahomet se trouve dans la légende syriaque traduite par Gottheil [...] »⁷⁷⁶, et dans l'Apologie du pseudo-Kindi, [...]. Sa présence dans un texte qui a peut-être été rédigé à la fin du VIII^e siècle, mais qui pourrait en fait dater du premier quart du IX^e siècle nous paraît un indice des influences orientales sur les chrétiens d'Espagne »⁷⁷⁷. Elle mentionne des influences orientales, sans dire un mot des éventuelles voies de transmission. Or, nous savons que ces deux textes finissent par atteindre l'Occident – étant donné que, comme mentionné plus haut, l'*Apocalypse* connaît une traduction latine⁷⁷⁸, de même que la *Risāla*, même si nous savons grâce à Pierre Alphonse que ce texte était déjà présent et utilisé avant sa traduction en latin. Cependant, dans le cas d'Euloge, l'influence de la *Risāla* est à écarter. En effet, nous supposons habituellement qu'elle a été composée dans la première moitié du IX^e siècle (sous le règne du calife al-Ma'mūn (813-834)) à Baghdād. D'autres érudits doutent de la date proposée, et la place en revanche entre les X^e et XI^e siècles, dans d'autres régions orientales que Baghdād. Dans le premier cas, la *Risāla* ne peut avoir voyagé si vite et influencé un texte quasi contemporain⁷⁷⁹ ; dans le second

⁷⁷⁵ Marie-Thérèse D'ALVERNY, « La connaissance de l'islam en Occident du IX^e au milieu du XII^e siècle », art. cit., p. 588.

⁷⁷⁶ Elle fait ici référence à l'édition réalisée par R. Gottheil (R. GOTTHEIL, « A Christian Bahira Legend », in *Zeitschrift für Assyriologie* 13, 1898, p. 189-242 ; 14, 1899, p. 203-268 ; 15, 1900, p. 56-102 ; 17, 1903, p. 125-166) ; ce texte a récemment fait l'objet d'une nouvelle édition, par Barbara Roggema, que nous utiliserons au long de cette étude. B. ROGGEMA, *The Legend of Sergius-Bahīrā. Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*, Leiden, Brill, 2008.

⁷⁷⁷ Marie-Thérèse D'ALVERNY, « La connaissance de l'islam en Occident du IX^e au milieu du XII^e siècle », art. cit., p. 589, n. 22.

⁷⁷⁸ Jeanne BIGNAMI-ODIER et Giorgio LEVI DELLA VIDA, « Une version latine de l'Apocalypse syro-arabe de Serge-Bahīrā », in *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, n°62, 1950, p. 125-148.

⁷⁷⁹ Fernando Gonzáles Muñoz arrive à une conclusion similaire : « Por otra parte, la hipotética conexión entre las cartas que nos ocupan y las obras de los mozárabes hispanos, además de implicar necesariamente una datación temprana de las primeras, abre el

cas, un texte antérieur. En ce qui concerne l'*Apocalypse de Baḥīrā*, l'influence est plus plausible, compte tenu du caractère éparpillé des récits qui ont voyagé individuellement et du fait que cet épisode apparaît dans une recension datable du premier siècle 'abbaside (750-850)⁷⁸⁰.

Ensuite, la nature composite de la biographie retrouvée dans le *Liber apologeticus* d'Euloge a également attiré l'attention de John Tolan et de Janna Wasilewski. Toutefois, ils pointent l'influence de la polémique byzantine sur l'Islam. L'un comme l'autre constatent que de nombreux épisodes présents dans le *Liber apologeticus* sont fort répandus dans les textes byzantins, comme celui du mariage avec la Juive, Zayd. De là, une partie de la biographie composée par Euloge serait un ajout à ce qui a été trouvé à Leyre et proviendrait directement d'Orient. Selon John Tolan, « [o]n pourrait se demander d'ailleurs si les textes de Jean [Damascène] ou d'autres auteurs orientaux n'ont pas été connus par Euloge et Alvare. Après tout, un des martyrs, Georges, était un moine venu précisément de Mar Sabas, le monastère où Jean Damascène a composé ses textes anti-islamiques [...] »⁷⁸¹. Cependant, J. Tolan rappelle que la biographie de Muḥammad utilisée par Euloge n'est pas originaire de Mar Sabas, mais de Leyre, écartant ainsi une influence directe de la polémique byzantine⁷⁸².

C'est précisément le cas de la recension arabe courte, la seule à intégrer cet épisode dans sa trame narrative. Cela ne prouve pas une influence directe de l'*Apocalypse*. Néanmoins, cela prouve que ces textes ont proliféré en Orient et qu'ils ont connus assez tôt une large diffusion et différentes adaptations entre Baghdād et Cordoue, puisque nous le retrouvons dans un laps de temps assez court dans la *Risāla*, l'*Apocalypse de Baḥīrā* et dans le *Liber* d'Euloge.

problema de determinar los canales a traves de los que estos textos se habrían transmitido en el curso de muy pocos años desde Siria o Mesopotamia hasta al-Andalus. [...] la hipótesis de un conocimiento directo de las epístolas por parte de Eulogio [...] me parece muy improbable », in Fernando G. MUÑOZ, *Exposición y Refutación*, op. cit., p. lxxix-lxxx.

⁷⁸⁰ Barbara ROGGEA, « The Legend of Sergius-Baḥīrā. Some Remarks on its Origin in the East and its Traces in the West », in Krijna Nelly CIGGAAR, Herman G. B. TEULE (éds.), *East and West in the Crusader States: Context, Contacts, Confrontations II: Acta of the Congress Held at Hernen Castle (May 1997)*, vol. 2, Louvain, Peeters Publishers, 1999, p. 107-124, p. 110.

⁷⁸¹ John TOLAN, « Réactions chrétiennes aux conquêtes musulmanes. Étude comparée des auteurs chrétiens de Syrie et d'Espagne », in *Cahiers de civilisations médiévales* 176, 44^e année, octobre-décembre 2001, p. 349-367, p. 361.

⁷⁸² *Ibid.*, p. 361.

Janna Wasilewski, quant à elle, pense que le matériel supplémentaire provient de textes tels que celui de Jean Damascène, par l'intermédiaire, entre autres, du moine Georges, originaire de Mar Sabas et martyr à Cordoue. Elle a, à partir de ce postulat, tenté de montrer une éventuelle voie de transmission de la polémique byzantine vers l'Occident tout en nous permettant d'avoir un aperçu de ce qu'elle appelle « un phénomène habituellement invisible dans les sources médiévales : une transmission non-textuelle des idées »⁷⁸³. Incidemment, ce second point semble confirmer l'hypothèse présentée plus haut, concernant la probabilité d'une transmission orale de ces récits de faux miracle. En effet, grâce à la comparaison du texte d'Euloge et d'une rédaction retrouvée dans une lettre de Jean de Séville adressée à Paul Alvare, dépendant elle aussi de la tradition textuelle de la notice de Leyre⁷⁸⁴, elle a dégagé les éléments probablement ajoutés par Euloge de Cordoue. Cependant, elle prend ses précautions en affirmant qu'il n'y a aucune certitude pour délimiter et démarquer précisément les éléments empruntés à la polémique orientale. Notamment grâce à une étude poussée de l'épisode de Zayd, elle a démontré que celui-ci est très peu développé chez les auteurs byzantins tels que Théophane, mais qu'il se retrouve bien chez Damascène⁷⁸⁵. Or, cet épisode n'a laissé aucune trace écrite entre son apparition chez Damascène et chez Euloge, ce qui conforte l'hypothèse du transfert oral. Cela tend à démontrer que des idées issues de la polémique byzantine ont très bien pu cheminer jusqu'à ce qu'Euloge de Cordoue en prenne connaissance. Afin d'expliquer concrètement le cheminement de cette transmission, Janna Wasilewski propose de prendre en considération la route nord-africaine⁷⁸⁶, fruit des contacts commerciaux établis lorsque Byzance dominait la région. Cette route commerciale a pu survivre après la disparition de la mainmise byzantine sur la zone et il n'est dès lors pas exclu qu'au fil des rencontres, ces récits aient été transmis et traduits⁷⁸⁷. Elle attire de ce fait l'attention sur la composante humaine de ces voyages qui apporte « des méthodes moins formelles d'échanges intellectuels et culturels dans

⁷⁸³ « An event normally invisible in medieval sources : a non-textual transmission of ideas », in Janna WASILEWSKI, « The 'Life of Muhammad' in Eulogius of Córdoba », in *Early Medieval Europe*, vol. 16, n°3, Août 2008, p. 333-353, p. 334.

⁷⁸⁴ Ce qui fait que les deux textes ont un ancêtre commun : Janna WASILEWSKI, « The 'Life of Muhammad' in Eulogius of Córdoba », art. cit., p. 335.

⁷⁸⁵ *Ibid.*, p. 344.

⁷⁸⁶ *Ibid.*, p. 343.

⁷⁸⁷ *Ibidem*.

son sillage »⁷⁸⁸. L’auteur postule ainsi qu’il existait à l’époque certaines voies d’accès qui ont permis la transmission orale, voire la traduction, de récits isolés ou non, issus de la polémique byzantine.

S’il nous semble donc possible que certaines historiettes présentes chez Jean Damascène aient pu se retrouver dans le *Liber* d’Euloge grâce aux anciennes routes de commerce byzantines, il est tout aussi probable que cet espace de transfert ait pu être emprunté par des éléments de la polémique syro-arabe, grâce à l’activité humaine, militaire ou commerciale à l’œuvre dans ces contrées. C’est en cela que l’hypothèse de l’*Apocalypse de Bahīrā* revêt tout son intérêt. L’étude de ce texte par B. Roggema nous permet d’avancer que des parcelles de la légende voyageaient beaucoup, indépendamment ou non de la trame narrative de celle-ci, et qu’elles pouvaient se regrouper, ou s’attacher à un autre récit avec lequel elles pouvaient être compatibles. Le mouvement inverse est donc plus que probable, une histoire de la légende peut avoir été extraite de son contexte original et être véhiculée par d’autres moyens, jusqu’à rejoindre l’Occident et commencer à apparaître dans les textes d’Adelphe, d’Embricon de Mayence, de Gauthier de Compiègne, de Guibert de Nogent et, enfin, de Vincent de Beauvais.

- **Les faux miracles et leur rapport à l’Islam**

Contrairement à ce que nous avons pu voir dans un texte comme celui d’Hugues de Fleury, le récit que le *Libellus* nous propose ne dépend en rien d’un élément issu de l’histoire musulmane. Pour toutes les religions du Livre, le miracle est le signe d’une intercession divine. Là où les prophètes comme Moïse et Jésus ont été accompagnés d’un cortège de miracles, Dieu le refusa à Muḥammad. Le Qur’ān abonde dans ce sens en expliquant à plusieurs reprises pourquoi Dieu n’a pas octroyé de miracle à son prophète :

وما منعنا ان نرسل بالآيات الا ان كذب بها الاولون واتينا ثمود الناقة مبصرة فظلموا
بها وما نرسل بالآيات الا تخويفا.⁷⁸⁹

⁷⁸⁸ « [A] less formal methods of intellectual and cultural exchange in its wake » in *Ibid.*, p. 343.

⁷⁸⁹ Qur’ān, 17 : 59. Trad. : « Rien ne nous empêche de faire des miracles sinon que les anciens les ont [déjà] traités de mensonge. Nous avons fourni la chamelle aux Thamūdites comme [miracle] visible. Mais ils se comportèrent injustement [en la tuant]. En outre, Nous

Cette absence de miracle devient rapidement un argument de poids dans les premières réactions polémiques, de Byzance au Nord de l'Afrique :

Running like a refrain through all of the Christian apologies of the first Abbasid century is the contention that miraculous signs, worked by the prophets in the name of God, [...], are the only sufficiently reasonable warranty for accepting Christianity, or, indeed any scripture, anyone claiming divine inspiration [...]. The reason of this insistence is the notable lack of personal miracles ascribed to Muḥammad, along with the Qur'ān's rejection of miracles as criterion for religious credibility.⁷⁹⁰

Cet argument est issu d'une démonstration assez simple : si la religion chrétienne est considérée comme la seule juste, elle sert de point de comparaison avec l'autre religion, dont il faut mesurer la validité ou, au contraire, le degré d'hérésie. Sidney Griffith nous dit que, aux yeux d'un Chrétien, un prophète doit être accompagné d'une série de miracles, dont le rôle premier est de prouver l'intercession divine, de montrer ainsi que Dieu cautionne les actes et paroles de son envoyé. Muḥammad ne bénéficie pas d'un tel support, de plus les révélations ne se font que très rarement, voire pas du tout en présence de témoins. La plupart d'entre elles surviennent en effet dans son sommeil ou à l'abri des regards. Ces révélations, occultées aux yeux du public, provoquent alors la méfiance des auteurs chrétiens, pour qui cette dissimulation est la preuve de la supercherie de Muḥammad et de l'absence de garantie divine.

Il est intéressant de noter que cette situation engendre rapidement la création de récits relatant des miracles accomplis par Muḥammad, du côté musulman. Ce mouvement de création est un revers de la polémique islamo-chrétienne :

n'usons de signes [miraculeux] qu'à titre de menace ». Le Coran, trad. en français par le Cheikh Si Ḥamza Boubakeur, t. I, Paris, Fayard, 1979, p. 896-897.

⁷⁹⁰ Sidney GRIFFITH, « The Prophet Muḥammad, his Scripture and his Message according to the Christian Apologies in Arabic and Syriac from the first Abbasid Century », in T. FAHD (éd.), *La vie du prophète Mahomet (Colloque de Strasbourg, 1980 ; Paris 1983)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1983, p. 99-146, p. 141-142.

Que peut-on déduire de cet intérêt accordé aux prophéties et aux miracles sinon que l'originalité de l'Islam est ici battue en brèche par ceux-là mêmes qui la défendaient parce qu'ils s'étaient vus contraints sous l'effet de la conscience mythique dominante à rechercher des racines dans le fonds biblique disponible afin de mieux asseoir ce qu'ils considéraient comme les attributs indispensables de tout prophète et, à plus forte raison, du dernier et du plus illustre à leurs yeux [Jésus].⁷⁹¹

Abdelmajid Charfi fait ici référence à toute une production apocryphe de miracles attribués à Muḥammad calquée sur Jésus : « Divers récits ont alors été forgés progressivement pour établir, sur le modèle des miracles de Jésus en particulier, que Muḥammad a bien réalisé des miracles, dont la multiplication de la nourriture, le jaillissement de l'eau entre ses doigts, la guérison des malades et des blessés, l'influence sur les éléments naturels [...] »⁷⁹². Cette situation a été vivement soulignée par al-Kindī dans sa lettre de réponse à al-Hašimī⁷⁹³. Il met l'accent sur la formation de récits du côté musulman, parmi lesquels nous retrouvons des épisodes de type miraculeux bien connus comme l'épaule d'agneau, la brebis de 'Umm Mabid ou l'arbre marchant⁷⁹⁴. Ce qu'il y a d'intéressant dans le texte d'al-Kindī, c'est qu'il énumère ces récits merveilleux en prenant bien garde de distinguer ce qui est dit par le Qur'ān et par le peuple. En effet, l'esprit populaire a rattaché ultérieurement ces récits à la prophétie de Muḥammad afin d'en prouver

⁷⁹¹ Abdelmajid CHARFI, « La fonction de la polémique islamo-chrétienne à l'époque abbasside », in S. KHALIL SAMIR et Jørgen S. NIELSEN (éds.), *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750-1258)*, Leiden, Brill, p. 44-56, p. 52.

⁷⁹² *Ibidem*. Ces histoires circuleront ensuite pour atteindre, par exemple, l'Occident via la Risālat al-Kindī. Nous retrouvons des traces de ces histoires et de leur processus de création dans des textes arméniens (cf. Robert W. THOMSON, « Muḥammad and the Origin of Islam in Armenian Literary Tradition », art. cit., p. 852). Il mentionne la chronique de Mxit'ar d'Ani (fin XII^e), au chapitre 26, où celui-ci tient ces récits de miracle pour preuve que Muhammad s'est inspiré de Moïse et de Jésus.

⁷⁹³ En arabe, Georges TARTAR, *Dialogue islamo-chrétien sous le calife al-Ma'mūn (813-34) : les épîtres d'al-Hashimī et d'al-Kindī*, Thèse, Strasbourg, Faculté de théologie protestante, 1977, p. 77 ; en français, Georges TARTAR, *Dialogue Islamo-chrétien sous le calife al-Ma'mūn (813-834)*, Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1985, p. 161-166.

⁷⁹⁴ Ces récits se retrouvent chez des auteurs musulmans comme Al-Bīrūnī, *Sāqīāt al-aṭār al-bāqīya*, éd. Eduard SACHAU, annoté par Khalīl 'UMRĀN AL-MANŠŪR, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2000 ; Ibn Hišām, *كتاب سيرة رسول الله*, *Das Leben Muhammed's nach Muhammed Ibn Ishāk bearbeitet von Abd el-Malik Ibn Hishām*, éd. Ferdinand Wüstenfeld, 2t, Göttingen, 1858-9, Frankfurt, Minerva, 1961, t. 1, p. 258 ; Ibn Hishām, trad. A. GUILLAUME, p. 680.

l'authenticité. Or, nous dit al-Kindī, rien de tel n'est dit dans le Qur'ān, les esprits savants rejettent ces « contes de bonnes femmes » et cela s'est passé contre la volonté même de Muḥammad.

Comme nous l'avons vu plus haut, la littérature chrétienne attribue elle aussi des miracles à Muḥammad, à la différence que ceux-ci sont créés de toute pièce par celui-ci ou par son précepteur, en mettant en avant des notions de ruse, de manipulation, voire de magie. L'apparition de ces faux miracles est liée et participe à la création d'un personnage antithétique qui reprend et subvertit les codes des biographies hagiographiques et des anciens prophètes. Muḥammad est ainsi interprété par le biais d'une grille de lecture toute chrétienne. En effet, les faux miracles de Muḥammad s'inspirent directement d'éléments textuels ou iconographiques religieux, qu'il a appris de la bouche soit de son précepteur, un moine chrétien hérétique, soit de Chrétiens et de Juifs qu'il a rencontrés durant les voyages commerciaux, effectués dans sa jeunesse.

La forme et le contenu de ces biographies en disent long sur leurs finalités et sur le public visé. Elles sont écrites par des Chrétiens et uniquement à destination d'un public chrétien. Dans le but soit de discréditer Muḥammad en en révélant la supercherie, soit, dans un contexte d'exaltation des croisades, de caricaturer ainsi l'ennemi de la foi chrétienne, ce qui justifie de prendre les armes contre lui.

- **Remarques conclusives**

Au terme de ce parcours, notre hypothèse semble se confirmer : le *Libellus*, tel que Vincent de Beauvais le décrit, n'existerait pas et relèverait plutôt d'une invention ultérieure. Si tel est le cas, il est difficile de déterminer le moment exact du rassemblement des trois récits de faux miracles. Le *Libellus* peut alors avoir été constitué avant et indépendamment de la démarche compilatoire du *SH*, et lui aurait ensuite servi de source. Il peut également avoir été assemblé durant l'élaboration de l'encyclopédie, soit par Vincent de Beauvais lui-même, soit par son équipe d'aides. La version citée par Vincent de Beauvais représente, dans tous les cas, un moment précis de cette tradition mouvante, fruit de longues pérégrinations, comme le présente Yves Lepage à propos des légendes similaires contenues dans le *Roman de Mahon* :

Les éléments légendaires qu'utilise Alexandre du Pont et au moyen desquels il réussit à retracer une « vie » de Mahomet, lui ont bien sûr été transmis tels quels

par Gautier de Compiègne ; mais ils s'étaient d'abord formés lentement, par bribes, au fil des siècles, parfois indépendamment les uns des autres, pour enfin s'unir intimement chez nos deux auteurs.⁷⁹⁵

Le point de départ réel de ces légendes reste obscur, mais elles semblent avoir été effectivement formées indépendamment les unes des autres, malgré le recours à un réservoir symbolique et religieux commun. Nous avons relevé plusieurs indices allant dans le sens d'une formation indépendante de ces récits. Dans un premier temps, les premières attestations de ceux-ci se font à des moments et lieux variés : la polémique chrétienne orientale pour le bovidé, un récit apocryphe musulman pour les sources et un motif iconographique occidental détourné pour la colombe. Le contenu de ces légendes est un alliage savant d'éléments d'hérésiologie chrétienne, de légendes musulmanes et d'histoire, fondus dans le creuset de la légende. Si ces récits remplissent tous la même fonction narrative – une mise en scène destinée à mystifier un public – ils jouent sur des images et symboles différents, laissant entrapercevoir des origines variées.

Comment le *Libellus* s'est-il formé ? Le cas de l'*Apocalypse de Baḥīrā* peut nous apporter des informations éclairantes : une trame narrative à laquelle se sont greffés des récits à la finalité compatible ou semblable. Le rassemblement de ces éléments légendaires a pu être rendu possible grâce à leur compatibilité et leurs fonctions narratives similaires, le contact ayant permis l'évolution du récit, jusqu'à aboutir à la structure cohérente et logique du *Libellus*. Il est plausible que le récit du bovidé – le seul qui se rencontre dans la littérature sémitique et dans une version très proche de celle qui se répand en Occident – ait été extrait de l'*Apocalypse de Baḥīrā* et ait servi d'élément fédérateur pour les autres récits, afin de forger le *Libellus* utilisé par Vincent de Beauvais.

En outre, l'arrivée des historiètes relatives au bovidé et aux sources a pu se faire par les voies de transmission soulignées par Marie-Thérèse d'Alverny et Janna Wasilewski, suite à leur analyse du *Liber Apologeticus* d'Euloge de Cordoue, à savoir la route commerciale nord-africaine et les itinéraires suivis par les croisés pour se rendre en Orient. Cette hypothèse cadre parfaitement avec les conclusions premières auxquelles nous sommes parvenue et qui postulaient à l'utilisation de l'oralité comme principal vecteur de diffusion des récits de faux miracles.

⁷⁹⁵ Yves LEPAGE, *op. cit.*, p. 16.

Quant à l'historiette de la colombe, si notre hypothèse est correcte, elle se trouvait déjà sur place et fait écho au Nouveau Testament. Les allégations du *SH* sont donc partiellement avérées : l'origine orientale de deux des trois récits est certaine.

Une autre observation à tirer de ce parcours est l'engouement fort pour ces récits dans des zones périphériques et éloignées du centre du *Dār al-islām*. Il s'agit d'une invention purement chrétienne avec ou sans racine historique réelle du côté musulman, puisque la faculté d'accomplir des miracles n'a pas été octroyée à Muḥammad. Ce traitement littéraire caricatural tend à se répandre dès le XII^e siècle et dans la zone correspondant à la France actuelle, coïncidant avec le contexte d'exaltation des croisades, particulièrement évident avec le texte de Guibert de Nogent, mais également celui de Vincent de Beauvais et Jacques de Voragine, tous deux issus du contexte dominicain, dont le rapport avec l'Orient et les cinquième et sixième croisades n'est plus à démontrer⁷⁹⁶.

c. La *Risālat al-Kindī*

i. Choix de la *Risāla*

La troisième et dernière source que Vincent de Beauvais sélectionne au livre XXIII est également celle qu'il exploite le plus abondamment. Les raisons d'un tel choix sont sans doute multiples, et certaines d'entre elles ont déjà été mises en lumière dans les pages qui précèdent. La *Risāla* acquiert une autorité croissante, au point d'être ultérieurement qualifiée de « source d'information la plus sérieuse sur l'Islam » au Moyen Âge⁷⁹⁷. La *Risāla*, ainsi que le reste de la *Collectio* viennent combler une lacune dénoncée quelques années auparavant par Guibert de Nogent, condamné à se faire le chantre de légendes en l'absence d'écrits patristiques sur le sujet⁷⁹⁸. Nonobstant un rayonnement plus circonscrit que celui de l'*Historia*

⁷⁹⁶ Dans le cas plus précis de Vincent de Beauvais, voir la Partie II : Décompiler Vincent de Beauvais, c. 1.

⁷⁹⁷ Marie-Thérèse D'ALVERNY, « La connaissance de l'Islam au temps de Saint Louis », art. cit., p. 239.

⁷⁹⁸ Guibertus Novigenti, *Dei gesta per Francos*, éd. R. B. C. HUYGENS, Turnhout, Brepols, 1996, p. 94-106, p. 94 : *non ob aliud scilicet nisi quia aecclesiasticorum doctorum neminem contra eius spurcitiem scripsisse repperio. Cuius mores vitamque cum nusquam scripta didicerim, quae a quibusdam disertioribus dici vulgo audierim nulli debet esse mirum si dicere velim* ; Pour la version française, cf. Guibert de Nogent, *Geste de Dieu par les Francs : histoire de la*

d'Anastase le Bibliothécaire, la valeur de la *Risāla* est rapidement reconnue, puisqu'elle constitue une des premières sources offrant un portrait de Muḥammad précis qui puise ses informations directement dans les sources historiques et canoniques arabo-musulmanes. Il existe plusieurs témoignages qui mettent en exergue la valeur de la *Risāla* latine, comme celui de Pierre le Vénérable, qui vante avec de nombreux superlatifs l'originalité et l'utilité de cette œuvre dans sa lettre à Bernard de Clairvaux⁷⁹⁹ : « Sans doute cet exposé clair [la *risāla*], rédigé par un auteur qui n'ignorait pas les normes de la logique grecque et professait la même foi, fut-il pour l'Abbé la voie d'accès la plus facile pour pénétrer dans un monde inconnu »⁸⁰⁰. Dans l'articulation même de la *Collectio*, la *Risāla* est mise en exergue dès le prologue général de la collection⁸⁰¹. Cet aspect n'aura pas échappé à Vincent de Beauvais, qui a pris connaissance de cet « arsenal d'arguments prêts à servir »⁸⁰² par l'intermédiaire, selon toute vraisemblance, de Guillaume d'Auvergne.

Au-delà de l'influence probable de l'évêque de Paris pour ce choix, d'autres raisons peuvent être soulignées dans l'introduction que donne Vincent de Beauvais de sa source. Pour ce faire, le compilateur reprend *verbatim* la rubrique précédant la *Risāla* latine dans les manuscrits de la *Collectio*.

Dans un premier temps, Vincent de Beauvais cite les trois intervenants de ce *Libellus disputationis*, à savoir un Musulman, un Chrétien arabe et le calife, l'*Emithelmomini* (déformation du syntagme *amīr al-mu'minīn*, « prince des croyants ») :

Hic enim pauca libet inserere de libello disputationis cuiusdam Sarraceni et cuiusdam christiani de Arabia super lege Sarracenorum et fide christianorum inter se. Qui ambo probati philosophi et in secta sua perfecti, Emithelmomini regi

première croisade, intro., notes et trad. par Monique-Cécile GARAND, Turnhout, Brepols, 1998, p. 60-66, p. 60.

⁷⁹⁹ Marie-Thérèse D'ALVERNY, « Deux traductions latines du Coran au Moyen Âge », in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 16, 1948, p. 69-131, p. 72.

⁸⁰⁰ Marie-Thérèse D'ALVERNY, « Pierre le Vénérable et la légende de Mahomet », art. cit., p. 169.

⁸⁰¹ Cf. Chapitre description des sources. *Risālat al-Kindī*.

⁸⁰² Marie-Thérèse D'ALVERNY, « Quelques manuscrits de la *Collectio Toletana* », in Giles CONSTABLE, James KRITZECK (éds.), *Petrus Venerabilis 1156-1956: Studies and Texts Commemorating the Eight Centenary of his Death*, Studia Amselmiana XL, Rome, Pontificum Institutum S. Anselmi, 1956, p. 202-218, p. 202.

Sarracenorum erant familiares ac noti, sibi invicem amici karissimi. (SH XXIII, c. 40)

Les deux interlocuteurs de la *disputatio* sont d'abord mentionnés en des termes élogieux. Une telle présentation a pour effet de mettre en valeur et de souligner les capacités et connaissances des deux savants, tant le Musulman que le Chrétien. Ils sont décrits tous les deux comme étant des philosophes éprouvés et d'une « attitude parfaite » dans leur « secte respective » (*qui ambo probati philosophi et in secta sua perfecti*), promettant et garantissant la qualité des informations qui ont été mobilisées. De plus, cela peut avoir aussi un effet plus insidieux. Souligner les qualifications aussi bien du Musulman que du Chrétien en en faisant les champions de leur foi respective permet, *in fine*, de rendre plus éclatante et inexorable la « victoire » du Chrétien et le rend maître d'une vérité alors inattaquable. Faire intervenir le calife est d'autant plus intéressant, car cela confère une autorité supplémentaire à ce qui est ensuite dit dans l'*Historiale*. Souligner les accointances et familiarités des théologiens avec le chef spirituel de Baghdād renforce leur autorité de par la place privilégiée qu'ils occupaient alors au sein de la vie intellectuelle et du califat de Baghdād.

En deuxième lieu, Vincent de Beauvais n'omet pas de mentionner les pérégrinations de sa source, qui débutent en Arabie (*pars arabiae*). Ensuite, l'ouvrage est traduit en latin *ex arabico* par Pierre de Tolède et Pierre de Cluny à la demande de Pierre le Vénérable. La source est nommément rattachée à l'entreprise de l'abbé du Cluny, qui tend, comme nous l'avons vu, à être exploitée de plus en plus régulièrement :

Hunc autem librum fecit dominus Petrus abbas cluigiensis de arabico in latinum transferri a magistro Petro toletano iuvante Petro monacho scriptore, [...] (SH XXIII, c. 40)

Vincent de Beauvais a une pleine conscience de l'origine arabe de sa source, dont la mention est importante à conserver au sein du *Speculum historiale*, car elle confère une autorité supplémentaire, un souci de pertinence et de l'origine de la source.

En troisième et dernier lieu, la rubrique se clôture sur une mention de la prise de Coria, ville de la province de Cáceres en Estrémadure, en juin 1142 par

l'empereur Alfonse VII de León, offrant ainsi à un lecteur des détails lui permettant d'estimer l'âge relatif de la source.

[...] cum esset idem abbas in Hyspaniis constitutus cum imperatore Adefonso, eo anno quo idem imperator Choriā civitatem cepit et inde Sarracenos fugavit. (SH XXIII, c. 40)

Ce dernier fragment de la chronique confère donc une fourchette chronologique à la source et indique un aspect relativement récent.

Nous observons une démarche parallèle de la part du compilateur lorsqu'il dresse le portrait des peuplades mongoles :

Et hic ergo frater Iohannes de hiis que apud Tartaros vel oculis propriis vidit vel [a] christianis fidedignis qui inter illos captivi erant audivit, libellum hystorialem conscripsit, qui et ipse ad manus nostras pervenit. De quo etiam hic quasi per epylogum inserere libet aliqua videlicet ad supplementum eorum que desunt in predicta fratris Symonis hystoria. (SH XXXII, c. 2)

Vincent de Beauvais expose les critères qualitatifs qui ont conduit au choix des textes qu'il exploite. En ce qui concerne le texte de Jean de Plan Carpin, ce dernier privilégie les informations de première main (*oculis propriis vidit*) et, lorsque celles-ci viennent à faire défaut, il se tourne vers le témoignage de Chrétiens dignes de foi et qui ont été autrefois fait captifs par les Mongols (*christianis fidedignis qui inter illos captivi erant audivit*). Vincent de Beauvais nous indique également qu'il a eu recours au texte de Jean de Plan Carpin en supplément du texte de Simon de Saint-Quentin, affirmant que la relation de ce dernier est lacunaire. En quelques lignes, Vincent de Beauvais manifeste son souci de compiler une notice complète au sujet des Mongols et établit l'autorité des sources qu'il emploie : elles sont récentes, écrites par des auteurs qui sont des témoins directs des événements qu'ils relatent.

ii. Description de la source

- La version latine

Auteurs

La *Risālat al-Kindī* est la cinquième et dernière traduction de la *Collectio toletana*, corpus de textes destiné à procurer à l'Occident les armes pour une croisade spirituelle⁸⁰³. Elle y occupe une place prépondérante. Nous reprenons ici l'organisation du manuscrit de l'Arsenal, considéré comme l'original du corpus, afin d'illustrer la place qu'y tient une telle œuvre⁸⁰⁴ :

1r. Notes liminaires à la *Collectio*

1r-3v. *Summa totius heresis ac diabolice secte sarracenorum.*

3v-4v. *Epistula domni Petri abbatis ad domnum Bernardum Clare Vallis abbatem de translatione sua qua fecit transferri ex arabico in latinum sectam siue heresim Sarracenorum.*

5r. *Fabulae sarracenorum.* [prologue à la *Chronica mendosa*, écrit par Robert de Ketton].

5r-10v. *Chronica mendosa et ridicula sarracenorum.*

11r-18r. *Liber generationis Mahumet nuncii Dei, oratio Dei super eum et salus.*

18v. *Blanc.*

19r-25v. *Item doctrina Mahumet, que apud sarracenos magnae auctoritatis est, ab eodem Hermanno translata, cum esset peritissimus utriusque lingue, latine scilicet atque arabice.*

26r-138r. *Lex Mahumet que arabice Alchoran, id est, collectio preceptorum uocatur.*

138r. [note sur l'auteur et la datation de la traduction du Coran].

138v. [Blanc].

140r-146r. <*Epistula sarraceni*>.

⁸⁰³ « This collection provided the weapons for a non-military, spiritual crusade against Islam ». In Pieter Sjoerd VAN KONINGSVELD, « The Apology of al-Kindī », in Théo L. HETTAMA et Arie VAN DER KOOIJ (éds.), *Religious polemics in context: papers presented to the second international conference of the Leiden Institute for the study of religions held at Leiden 27-28 April 2000*, Leiden, Leiden University, 2004, p. 69-92, p. 70. Pour un détail des contenus de chaque œuvre de la *Collectio*, cf. Partie I, chapitre 2.

⁸⁰⁴ Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, ms. 1162. À partir de Fernando G. MUÑOZ, *Exposición y refutación del Islam*, op. cit., p. xcvi-xcviii.

146r-177v. *Rescriptum christiani ad sarracenum*.

Le manuscrit de l'Arsenal offre une collection qui possède des contours bien définis grâce à sa cohérence thématique. Cette cohérence est ressentie par les copistes ultérieurs qui ont tendance soit à conserver l'ordonnancement du recueil initial⁸⁰⁵, soit à lui adjoindre des textes thématiquement proches, comme dans le cas du manuscrit BnF lat. 14503, appartenant à Jean Lamasse de Saint-Victor, manuscrit qui comporte à la suite de la *Collectio* originale des textes comme le *Liber Nicholay*. C'est également le cas du manuscrit Vat. Lat. 4072, dans lequel le recueil tolédan est augmenté du *Liber scalae Mahumeti*.

Nonobstant la cohésion de l'entreprise de Pierre le Vénérable, la *Risāla* se distingue sur plusieurs plans du reste des textes traduits dans la version primaire de la *Collectio toletana*.

Premièrement, la *Risāla* se démarque grâce à ses qualités intrinsèques. En effet, elle est majoritairement écrite par un Chrétien d'Orient, au contraire des autres ouvrages de la *Collectio*, issus de la littérature musulmane ou du corpus canonique de l'Islam (le Qur'ān). L'appartenance religieuse de son auteur contribue grandement à son intérêt et sa spécificité : elle offre au lecteur un « arsenal d'arguments prêts à servir »⁸⁰⁶, eux-mêmes issus de l'usage massif de sources historiques et de textes appartenant au corpus canonique des deux religions. Cela confère à la *Risāla* une utilité fondamentale pour la lutte intellectuelle contre l'Islam, dont l'authenticité s'appuie sur la mixité et l'autorité des sources employées, aspects évoqués dans le petit compte-rendu figurant en tête de la majorité des manuscrits de la *Collectio*. Il en existe une première version dans le manuscrit de l'Arsenal :

Si uis scire quis fuerit uel quid docuerit maximus precursor Antichristi, et electus discipulus diaboli Mahumet, prologum istum intente lege. In quo breuiter continentur omnia que liber iste continet siue de genealogia eius turpissima et et mendosissima siue de uita ipsius uel doctrina incestissima et nefanda, siue de fabulis tam ab ipso quam a sequacibus eius confictis, omni ridiculositate et

⁸⁰⁵ Ordre qui subit à de rares occasions des altérations. Cf. Marie-Thérèse D'ALVERNY, « Quelques manuscrits de la *Collectio Toletana* », art. cit. ; La description des manuscrits utilisés pour l'utilisation de Fernando G. MUÑOZ, *Exposición y Refutación*, op. cit., p. xcv-cxv.

⁸⁰⁶ Marie-Thérèse D'ALVERNY, « Quelques manuscrits de la *Collectio Toletana* », art. cit., p. 202.

*deliramento plenis. Sane in fine codicis huius legere non omittas librum utilem et necessarium, epistolas scilicet duas, quas ibi inuenies, unam cuiusdam Sarraceni quendam sanctum Christianum et doctum ad legem suam inuitantis, alteram uero eiusdem christiani ei plenissime respondentis et quam detestabilis uitae simul atque doctrinae fuerit Mahumet ueracissime atque luculentissime ostendentis.*⁸⁰⁷

Une seconde version existe qui supplante la première et se diffuse dans les manuscrits plus tardifs. Le témoin le plus ancien est le manuscrit d'Oxford, Corpus Christi College 184 (XIII^e s.)⁸⁰⁸ :

*In hoc libro continentur ista: prologus in primis cuiusmodi fuerit uita seu doctrina Mahumet. Deinde, chronica mendosa Sarracenorum de creatione mundi et de quibusdam prophetis, et de ortu atque nutritura et sublimatione eiusdem Mahumet in regem, et gestis ipsius pudendis et crudelibus, atque successorum suorum. Item, alie fabule portentuose de generatione et nutritura eius. Item, gesta quedam siue ridiculosa disputatio eius et questionum stultarum solutiones friuole cum quoda Abdia iudeo. Deinde, corpus Legis quam ipsi Alchoran uocant, id est collectionem preceptorum, que sibi per angelum Gabrielem a Deo missa Mahumet more suo mentitus est. Item, sequitur epistula cuiusdam Sarraceni quemdam sanctum et doctum Christianum ad legem suam uerbis stultis et inanibus inuitantis. Deinde, rescriptum siue responsio eiusdem Christiani uehementer et copiose multisque probabilibus argumentis et rationibus totam impiam sectam cum auctore suo destruentis et ad nichilum redigentis.*⁸⁰⁹

C'est cette version du compte-rendu qui est consignée en tête des manuscrits diffusés ultérieurement, à quelques menues différences près⁸¹⁰. Le texte du

⁸⁰⁷ Ms. 1162 de l'Arsenal, f. 1r. Repris de Fernando G. MUÑOZ, *Exposición y Refutación*, op. cit., p. xcvi. « À la fin de ce manuscrit n'omet pas de lire un ouvrage utile et nécessaire. Tu trouveras là deux lettres, l'une écrite par un Sarrazin, qui invite un saint et docte et chrétien à adopter sa loi ; l'autre contient la réponse décisive de ce dit chrétien, démontrant avec autant de vérité que d'abondance à quel point sont exécrables la vie et la doctrine de Mahomet ». Marie-Thérèse D'ALVERNY, « Deux traductions latines du Coran au Moyen Âge », art. cit., p. 87.

⁸⁰⁸ Cf. Rodney M. THOMSON, *A Descriptive Catalogue of the Medieval Manuscripts of Corpus Christi College, Oxford. Western Manuscripts*, Cambridge, D. S. Brewer, 2011, p. 90-91. Rodney Thomson date cependant ce manuscrit du XIV^e siècle.

⁸⁰⁹ Oxford, ms. Corpus Christi College 184, f. 1r.

⁸¹⁰ Celles-ci n'altèrent jamais le sens ou le contenu du compte-rendu. Il s'agit de variantes ponctuelles. Par exemple, le manuscrit Corpus Christi College 184, f. 1r propose : *Item, sequitur epistula Sarraceni*, alors que le manuscrit BnF Lat. 3390, f. 1r : *Deinde sequitur epistula Sarraceni*.

manuscrit d'Oxford diffère de celui de l'Arsenal principalement au niveau du vocabulaire utilisé dans le résumé des contenus des œuvres. Celui de l'Arsenal se caractérise en effet par un lexique agressif, ce qui se cristallise dans l'emploi d'adjectifs négatifs, souvent au superlatif (*turpissima, mendosissima, incestissima*), que le manuscrit d'Oxford tend à mettre au second plan au profit d'un aspect plus descriptif. En ce qui concerne la description de la *Risāla*, elle bénéficie d'un commentaire plus volumineux en taille et en détails que les textes qui la précèdent. Dans les deux cas, l'accent est mis sur le statut du Chrétien (*sanctum* et *doctum*) et sur l'exhaustivité et la finalité de l'argumentaire de ce dernier. Dans le manuscrit de l'Arsenal, le Chrétien répond pleinement à l'invitation du Sarrasin (*plenissime respondentis*), alors que dans le manuscrit d'Oxford, le texte insiste davantage sur la richesse, la complétude et le caractère combatif de cette réponse (*responsio [...] uehementer et copiose multisque probabilibus argumentis et rationibus*). Dans les deux cas, cette « pleine réponse » démontre avec justesse l'erreur de cette « secte impie » et de son créateur.

Deuxièmement, Pierre le Vénérable vante lui-même la valeur et l'originalité de la *Risāla* à travers ses écrits, qui recèlent nombre d'indices pour comprendre l'articulation de son recueil et sa finalité. L'intérêt que porte l'abbé de Cuny à ce texte est évident dans la lettre qu'il adresse à Bernard de Clairvaux :

*J'ai envoyé aussi, bien cher ami, une nouvelle traduction exécutée par nos soins, contenant une argumentation contre l'exécrable et nuisible hérésie de Mahomet. Elle a été récemment, sur mon ordre, tournée d'arabe en latin, lors de mon séjour en Espagne. Je l'ai faite traduire par maître Pierre de Tolède, qui connaît bien les deux langues. Mais comme la latine ne lui est pas aussi familière que l'arabe, je lui ai adjoint un homme instruit, notre bien cher fils et frère Pierre, qui nous sert de secrétaire et que Votre Révérence connaît bien. Il a corrigé et redressé le texte latin incorrect et confus qui lui était soumis, et a mis la dernière main à cette lettre, ou plutôt cet opusculé que je crois destiné à servir grandement, en raison des renseignements qu'il nous apporte sur un sujet inconnu. Je n'ignore pas que cet écrit [...] ne deviendra pas bienfaisant du fait qu'il est traduit en latin. Mais ce sera peut-être un bienfait pour quelques Latins de s'instruire de choses qu'ils ignorent, et de se rendre compte à quel point cette hérésie est pernicieuse, afin qu'ils puissent la combattre et la rejeter.*⁸¹¹

⁸¹¹ Traduction de Marie-Thérèse D'ALVERNY, « Deux traductions latines du Coran au Moyen Âge », art. cit., p. 72 ; Pierre le Vénérable, *Ep. Lib. IV, XVII, PL CLXXXIX*, p. 339-340.

L'abbé de Cluny attire l'attention de son correspondant sur plusieurs points de son projet qui méritent, selon lui, d'être mis en valeur. La traduction, parfois « incorrecte et confuse » a été soumise à la révision linguistique de Pierre de Poitiers, de façon à ce que la version finale soit à la fois plus agréable à lire et plus juste. De cette façon, Pierre le Vénérable accroît l'accessibilité, la facilité d'utilisation et la clarté des œuvres qu'il entend mettre à disposition de l'Occident chrétien. Enfin, les épîtres répondent à un besoin, puisqu'elles tentent de pallier l'ignorance des contemporains de Pierre le Vénérable. Ce dernier insiste sur le caractère novateur de son projet, aspect explicitement souligné dans son épître, lorsqu'il parle de « nouvelle traduction » à propos d'un « sujet inconnu ».

Troisièmement, la *Risāla* se démarque de la structure même de la *Collectio*. À propos de l'agencement du corpus au sein du manuscrit Arsenal 1162, Thomas Burman suggère que le Qur'ān latin de Robert de Ketton est encadré par d'autres textes de façon à être « placé au sein d'un cadre conçu pour faciliter la compréhension [du Qur'ān] et de contrôler la façon dont il est compris »⁸¹². La notion de « contrôle » ici mise avant par T. Burman mérite d'être remise en perspective. Cette fonction s'exerce davantage dans les différents prologues aux œuvres traduites et, sans doute, dans la traduction de la *Risāla*, seule œuvre écrite par un Chrétien et dont le but avoué est de réfuter rationnellement l'Islam et ses lois telles qu'elles sont développées dans la *Lex Mahumeti*. De plus, la traduction latine du Qur'ān a été effectuée à l'aide de commentaires arabes (*tafsīr*)⁸¹³ et possède de nombreuses notes marginales, probablement rédigées par la même équipe à l'origine de la *Risāla* latine⁸¹⁴. Se référer à la seule *Lex Mahumeti* est donc suffisant. Selon nous, le reste des textes d'origine musulmane établissent un contexte informatif, développant plus en avant l'histoire du monde arabe depuis l'avènement de l'Islam (*Chronica mendosa*), les doctrines musulmanes (*Doctrina Mahumet*) et la biographie du prophète (*Liber generationis Mahumet nuncii Dei*). La place toute particulière que lui accorde l'abbé de Cluny a invité James Kritzeck à

⁸¹² « [P]laced within a frame intended to make it easier to understand and to control how it is understood », in Thomas BURMAN, *Reading the Qur'ān in the Latin Christendom*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2007, p. 61.

⁸¹³ Thomas BURMAN, « Tafsīr and Translation: Traditional Arabic Qur'ān Exegesis and the Latin Qur'āns of Robert of Ketton and Mark of Toledo », in *Speculum* 73 : 3, 1998, p. 703-732.

⁸¹⁴ Thomas BURMAN, *Reading the Qur'ān in the Latin Christendom*, op. cit., p. 75.

formuler l'hypothèse selon laquelle la *Risāla* est le texte qui a servi de noyau autour duquel le reste de la collection s'est formée⁸¹⁵.

Le traducteur Pierre de Tolède

La biographie du traducteur de la *Risāla* demeure obscure en de nombreux points, et les maigres informations récoltées jusqu'à présent sont le fruit de conjectures effectuées à partir des lettres de Pierre le Vénérable ou de certains aspects de sa traduction. Pierre de Tolède serait, comme son nom l'indique, originaire de Tolède, ou y aurait tout du moins exercé son activité de traducteur. Derrière son patronyme, F. Muñoz a cru reconnaître une ascendance mozarabe⁸¹⁶. Ceci est d'autant plus probable que Pierre le Vénérable dévoile, dans sa lettre à Bernard de Clairvaux, que sa maîtrise toute relative du latin est contrebalancée par sa connaissance et sa familiarité avec la langue arabe, raison pour laquelle il lui adjoint Pierre de Poitiers (*sed quia lingua latina non adeo ei familiaris uel nota erat ut arabica, dedi ei coadiutorem doctum uirum dilectum filium et fratrem Petrum notarium nostrum*). Il était en effet fréquent pour les mozarabes d'avoir pour langue maternelle l'arabe, contrairement au latin dont la maîtrise reste somme toute secondaire, comme en témoignent les glossaires latin-arabe, dont le meilleur exemple est celui conservé à Leiden. Chaque vocable latin est alors accompagné de plusieurs synonymes en arabe, voire d'équivalents en langues romanes⁸¹⁷.

Le traducteur a fait l'objet de plusieurs tentatives d'identification. Il a été très rapidement associé à Pierre Alphonse. Cette hypothèse est récusée par Ugo Monneret de Villard, qui pointe une dissonance chronologique : né en 1062, il est

⁸¹⁵ James KRITZECK, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton, Princeton University Press, 1964, p. 34 et 57-58, n. 31.

⁸¹⁶ Fernando G. MUÑOZ, *Exposición y Refutación*, op. cit., p. lxiii.

⁸¹⁷ Pieter S. VAN KONINGSVELD, *The Latin-Arabic Glossary of the Leiden University Library. A Contribution to the study of Mozarabic Manuscripts and Literature*, Leiden, New Rhine Publishers, 1977 ; Federico CORRIENTE, *El léxico árabe estándar y andalusí del Glosario de Leiden*, Madrid, Complutense, 1991. Cette situation linguistique complexe, ainsi que les circonstances culturelles, historiques et politiques qui en sont à l'origine, sont exposées en détail par Charles BURNETT. Cf. ID., « The Coherence of the Arabic-Latin Translation Program in Toledo in the Twelfth Century », in *Science in Context* 14 (1/2), juin 2001, p. 249-288, p. 249-252.

peu probable que Pierre Alphonse se soit attaqué à une telle traduction en 1142⁸¹⁸. Cela n'a pas empêché P. van Koningsveld de réactualiser ladite hypothèse une quarantaine d'années plus tard⁸¹⁹. Un examen linguistique entre les *Dialogi* de Pierre Alphonse et le *Libellus disputationis* de Pierre de Tolède et de Poitiers suffit à écarter cette théorie. En effet, les deux textes se distinguent l'un de l'autre par un écart considérable tant au niveau du style du latin employé que de la justesse de la traduction :

Pierre Alphonse (col. 0599D)	Pierre de Tolède
[...] <i>quemadmodum ipse in Alcorano suo testatur, dicens Deum sibi dixisse: Orphanus fuisti, et te suscepi, in errore, et te direxi, pauper, et locupletavi.</i>	[...] <i>in sua scriptura testificatur dicens, ita dictum sibi fuisse: « Nonne tu fuisti pupillus et collectus es, et in errore et iustificatus es, et pauper et ditatus es? »</i>

Pierre Alphonse traduit le mot arabe *yatīm* (« orphelin ») par *orphanus*, dont le sens est bien moins ambigu que celui proposée par Pierre de Tolède, *pupillus* (pouvant signifier « orphelin », mais également « jeune enfant », comme Jean de Vignay le traduira plus tard en moyen français).

F. Muñoz liste également une série de trois références à un *magister Petrus* ayant exercé à Tolède ou dans ses environs, entre 1115 et 1157. En l'absence d'arguments plus probants, chacun de ces trois *magister Petrus* pourrait correspondre au signalement de celui à l'origine de la traduction de la *Risāla*⁸²⁰.

⁸¹⁸ Ugo MONNERET DE VILLARD, *Lo studio dell'Islām in Europa nel XII e nel XIII secolo*, Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1844, p. 14. James Kritzeck s'y oppose également. Cf. James KRITZECK, *Peter the Venerable and Islam*, *op. cit.*, p. 56.

⁸¹⁹ Pieter S. VAN KONINGSVELD, « La apología de al-Kindī en la España del siglo XII. Huellas toledanas de un 'Animal disputax' », in *Estudios sobre Alfonso VI y la Reconquista de Toledo. Actas del II Congreso Internacional de Estudios Mozárabes (Toledo, 20-26 mayo de 1985)*, Tolède, Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes, 1987-1989 (4 v.), vol. III, p. 107-129, p. 116-120. La théorie qu'il défend est à nouveau rapidement contrée, principalement par Fernando G. MUÑOZ. Cf. ID., « La versión latina de la Apología de al-Kindī y su tradición textual » in Miquel BARCELÓ et José MARTÍNEZ GÁZQUEZ (éds.), *Musulmanes y cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII*, Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra, 2005, p. 25-40, p. 28, n. 18 : « [...] pero que recientemente ha sido reeditada por Van Koningsveld (1986) con argumentos poco convincentes »; ID., *Exposición y refutación*, *op. cit.*, p. lxiii-lxiv.

⁸²⁰ *Ibid.*, p. lxiii.

Adeline Rucquoi suggère une identification supplémentaire, avançant qu'il pourrait s'agir du même *Petrus Toletanus archidiaconus*, participant au chapitre de Ségovie, tenu en 1161⁸²¹, et en fait un traducteur occasionnel, et non professionnel.

Selon James Kritzeck, Pierre de Tolède n'est pas simplement un traducteur recruté par Pierre le Vénérable, mais serait en réalité à l'origine de l'édition de la *Collectio* ; il aurait pu fournir des manuscrits arabes à l'équipe, dont la *Risāla*, et serait l'auteur d'une partie des gloses que nous trouvons en marge de la traduction du Qur'ān de Robert de Ketton⁸²² ; nous savons également qu'il a effectué sa traduction en binôme avec Pierre de Poitiers, secrétaire personnel de l'abbé de Cluny. De ce fait, F. Muñoz suppose que le secrétaire n'a pas pu être relevé de ses fonctions le temps de la traduction et qu'il est probable que Pierre de Tolède ait accompagné Pierre le Vénérable durant sa tournée d'inspection⁸²³.

Remarques sur la traduction latine⁸²⁴

La *Risāla* a été transposée en latin selon la méthode de la traduction en duo, système fréquent pour les traductions arabo-latines du XII^e siècle. Marie-Thérèse d'Alverny définit le processus comme suit : le premier membre du binôme traduit le texte arabe, en dictant une traduction en latin ou en langue romane à une

⁸²¹ Adeline RUCQUOI, « Littérature scientifique aux frontières du Moyen Âge hispanique : textes en traduction », in *Euphrosyne. Rivista de filologia clásica*, Nova Serie XXXVII, 2009, p. 193-210, p. 196. Le personnage étant renseigné comme *Petrus, Toletanus archiepiscopus*. *Ibid.*, p. 109 ; Luis-Miguel VILLAR GARCÍA, *Documentación medieval de la catedral de Segovia (1115-1300)*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1990, p. 108-109.

⁸²² José Martínez GÁZQUEZ, « Las traducciones latinas del Corán », in A. MUSCO e G. MUSOTTO (éds.), *Coexistence and cooperation in the middle ages. IV European Congress of Medieval Studies F.I.D.E.M. (Federation Internationale des Instituts d'Études Medievales)*, Palermo 23-27 June 2009, Palermo, Officina di Studi Medievali, 2013, p. 875-889.

⁸²³ Fernando G. MUÑOZ, *Exposición y Refutación*, *op. cit.*, p. lxi.

⁸²⁴ Nous utilisons les versions arabe et française de Georges Tartar : Georges TARTAR, *Dialogue islamo-chrétien sous le calife Al-Ma'mûn (813-834) : Les Épîtres d'Al-Hashimi et d'Al-Kindi (Thèse)*, Strasbourg, Université des Sciences Humaines de Strastbourg, 1977, notée Ak-ar. dans le texte ; *Id.*, *Dialogue islamo-chrétien sous le calife al-Ma'mûn (813-834). Les épîtres d'Al-Hashimî et d'Al-Kindî*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1985, notée Ak-fr. dans le texte ; pour l'édition latine, nous utilisons l'édition de Fernando G. Muñoz (cf. note 2), notée dans le texte Ak-Lat.

seconde personne, chargée de coucher la version dictée sur parchemin⁸²⁵. La lettre de Pierre le Vénérable à Bernard de Clairvaux semble confirmer cette répartition des tâches linguistiques entre Pierre de Tolède et Pierre de Poitiers, le premier s’attelant à déchiffrer l’arabe, le second à redresser le texte latin qui lui est proposé. Cependant, l’équipe a probablement fonctionné d’une façon relativement différente. Selon Fernando G. Muñoz, il est plus plausible, compte tenu des modifications rencontrées par le texte arabe lors de son passage en latin, que les deux Pierre aient collaboré de façon plus proactive, selon un « processus certes plus lent, mais autrement efficace », fait d’échanges et de débats, jusqu’à parvenir au résultat que nous connaissons⁸²⁶. En effet, nous constatons des différences de qualité tout au long de la traduction, qui apparaît tantôt littérale et beaucoup plus lourde, tantôt remaniée et plus élégante⁸²⁷.

L’approche adoptée par les deux traducteurs est généralement *ad verbum*, s’opposant ainsi à la traduction *ad sensum*, qui privilégie un transfert du sens sur la littéralité de la traduction⁸²⁸, malgré les interventions répétées de Pierre de Poitiers. Cette approche mixte est particulièrement évidente pour la traduction de passages coraniques, que nous pouvons comparer à la traduction de Robert de Ketton qui est, quant à elle, *ad sensum* :

Sourate 55 : 50-59	Pierre de Tolède	Robert de Ketton ⁸²⁹
فِيهِمَا عَيْنَانِ تَجْرِيَانِ فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ فِيهِمَا مِنْ كُلِّ فَاكِهَةٍ زَوْجَانِ	Dixit iterum Deus, gloriosus et excelsus, in descriptione paradisi : « Sunt in eo duo fontes currentes – opera	Qui timuerit, coram Deo stans, duas paradisos rerum multiplicium omnimodique boni foecundas,

⁸²⁵ Marie-Thérèse D’ALVERNY, « Les traductions à deux interprètes, d’arabe en langue vernaculaire et de langue vernaculaire en latin », in Geneviève CONTAMINE (éd.), *Traduction et traducteurs au Moyen Âge, Colloques internationaux du CNRS/IRHT (26-28 mai 1986)*, Paris, Éditions du CNRS, 1989, p. 193-206.

⁸²⁶ Fernando G. MUÑOZ, *Exposición y Refutación del Islam*, op. cit., p. lxxv.

⁸²⁷ *Ibidem*.

⁸²⁸ Charles BURNETT, « Strategy of Revision in Arabic-Latin Translations from Toledo: the Case of Abū Ma’shar’s *On the Great Conjunctions* », in Jacqueline HAMESSE (éd.), *Les traducteurs au travail, leurs manuscrits et leurs méthodes. Actes du Colloque international organisé par le « Ettore Majorana Centre for Scientific Culture » (Erice, 30 septembre – 6 octobre 1999)*, Turnhout, Brepols, 2001, p. 51-114, p. 56-57.

⁸²⁹ Anthony John LAPPIN (éd.), *Alchoran Latinus. Vol. III, Editiones Theodori Bibliandri (1543 & 1550)*, Rome, Aracne, 2011, § 374-5.

فَيَأَيَّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ مُتَّكِئِينَ عَلَى فُرُشٍ بَطَآئِنُهَا مِنْ إِسْتَبْرَقٍ وَجَنَى الْجَنَّتَيْنِ دَانٍ فَيَأَيَّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ فِيهِنَّ قَلْصِرَاتُ الْطَّرْفِ لَمْ يَطْمَثْنِ إِنْسٌ فَلَهُمْ وَلَا جَانٌّ فَيَأَيَّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ كَأَنَّهُنَّ الْيَاقُوتُ وَالْمَرْجَانُ فَيَأَيَّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَنِ إِلَّا الْإِحْسَنُ⁸³⁰	Dei uestri semper in ueritate manebunt - Sunt in eo de cunctis fructibus bis bina – opera Dei uestri semper in ueritate manebunt - Sunt in eo speciosissime, quas nec homines nec demones attigerunt, ut margarite fulgentes – opera Dei uestri semper in ueritate manebunt - An possunt retribui pro bonis nisi bona? – opera Dei uestri semper in ueritate manebunt – [...] »	fontiumque fluxu iocundas, haereditatem accipiet: Ubi sunt omnium pomorum pariles. An aliquid horum factorum Dei contradictis? Illic quidem credentes accubabunt tapetis sericis, stramentisque purpureis, omnibusque sibi dilectis perpetuo potentur, ducentque puellas formosissimas, ut hyacinthus et margaritae, ab hominibus atque diabolis nunquam deuirginatas, nec menstruatatas. An horum aliquid abnegatis? Bonorum solum praemiorum bonum est occasio. An hic aliquis contradicis ?

La sourate originale est caractérisée par la répétition, au rythme d'un verset sur deux, de la formule « فَيَأَيَّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ » (fr. : « Lequel des bienfaits de votre Seigneur nierez-vous ? » ; lat. : *opera Dei uestri semper in ueritate manebunt*). Plusieurs différences sont à noter entre le texte arabe original et les versions latines. Tout d'abord, nous remarquons l'absence des versets 53-54, et la fusion

⁸³⁰ Traduction : « Deux sources y couleront. Lequel des bienfaits de votre Seigneur nierez-vous ? De tous les fruits il y aura deux espèces. Lequel des bienfaits de votre Seigneur nierez-vous ? [Les bienheureux] y reposeront sur des tapis doublés de brocart et le fruit [des deux jardins] seront, pour être cueillis, à leur portée. Lequel des bienfaits de votre Seigneur nierez-vous ? Là, il y aura celles dont les regards sont chastes et que ni homme ni démon n'aura touchées avant eux. Lequel des bienfaits de votre Seigneur nierez-vous ? [Aussi belles] que l'hyacinthe et le corail. Lequel des bienfaits de votre Seigneur nierez-vous ? La récompense du bien est-elle autre chose que le bien ? Lequel des bienfaits de votre Seigneur nierez-vous ? » ; Le Coran, trad. en français par le Cheikh Si ĤAMZA BOUBAKEUR, t. II, Paris, Fayard, 1979, p. 1752-1755.

des versets 55 et 57, faisant ainsi disparaître le verset 56. Il n'est pas improbable qu'il y ait eu un saut du même au même de la part du traducteur ou du copiste responsable du manuscrit utilisé pour la traduction⁸³¹. Ensuite, le verset formulaire n'est pas une traduction littérale du verset arabe, malgré un sémantisme proche induisant l'intervention du secrétaire de Pierre le Vénérable, mais est toutefois scrupuleusement reproduit à l'identique par Pierre de Tolède, à l'inverse de Robert de Ketton, qui semble vouloir éviter cette redondance. En effet, ce dernier, s'il répète également le verset, propose systématiquement une nouvelle formulation de celui-ci. Par ailleurs, cet exemple va dans le sens de l'hypothèse selon laquelle les traductions de la *Collectio* ne se sont pas faites en concertation, ou de façon coordonnée⁸³².

Un autre aspect de la traduction est son rapport à la translittération. Celle-ci concerne majoritairement les termes renvoyant à des concepts doctrinaux, juridiques et culturels propres au monde islamique et qui, par conséquent, n'ont aucun équivalent ni dans la langue latine, ni dans la culture occidentale⁸³³. À cet égard, Pierre de Tolède et Pierre de Poitiers procèdent de deux façons. Dans le premier cas, le terme translittéré est expliqué dans une note marginale⁸³⁴ :

Si enim ieiunaueritis et scieritis quod hominibus utile est, et iustificationis testimonia et Alfurcan, propriam mercedem habebitis.

[Note marginale] *Alfurcan : diuisio legis uel diuisio inter licitum et illicitum*.⁸³⁵

⁸³¹ Dans l'édition critique proposée par Georges Tartar, la citation est complète. Cf. AK-fr., p. 99.

⁸³² Cependant, la question des gloses marginales trouvées dès le manuscrit de l'Arsenal dans la traduction du Qur'ân de Robert de Ketton suggère que cette dernière traduction a été faite après celle de la *Risāla* et, d'après le contenu desdites gloses, elles auraient été probablement annotées par l'équipe des deux Pierre.

⁸³³ Appartenant ainsi à la deuxième catégorie de translittération selon Charles Burnett : « A differentiation, however, should be made between 1) transliterations of Arabic words because the translator does not understand their significance, 2) transliterations of technical terms for which there is no suitable, or known, Latin equivalent, and 3) Arabic words which have already become part of the vocabulary of the translator's society ». In Charles BURNETT, « Strategy of Revision in Arabic-Latin Translations from Toledo », art. cit., p. 70.

⁸³⁴ Ces notes sont présentes dès le manuscrit de l'Arsenal et se voient reproduites dans la majorité des manuscrits.

⁸³⁵ Ak-Lat., §13, p. 11.

Dans le second cas, la translittération est accompagnée d'une incise explicative dans le corps du texte, ou d'un commentaire linguistique proposant un équivalent en langue latine du terme arabe translittéré :

*Oportet te etiam peregre profisci, quod arabice dicitur alahagh, uulgari latino romeria.*⁸³⁶

Fernando G. Muñoz suggère également que la tâche de Pierre de Poitiers ne s'est pas limitée à la correction du texte latin, comme Pierre le Vénérable le décrit à Bernard de Clairvaux dans sa lettre : outre l'embellissement du latin, il aurait été chargé de la tâche de débarrasser la traduction de certains aspects douteux, et d'adapter, au besoin, les dires d'al-Kindī à l'orthodoxie occidentale, ainsi que le texte pour son nouveau lectorat⁸³⁷. En effet, le texte original étant destiné à des lecteurs issus des communautés chrétiennes orientales, ces références nécessitent parfois d'être adaptées à la mentalité d'un lecteur occidental⁸³⁸. La comparaison entre texte latin et arabe a toutefois atteint ses limites, puisque nous ne conservons aucun témoin du texte arabe qui aurait pu servir de base à Pierre de Tolède⁸³⁹, ou qui corresponde parfaitement à la traduction latine. Samir Khalil, après avoir comparé le contenu des deux traductions, a observé que seuls 52% des deux versions correspondent⁸⁴⁰. Des paragraphes entiers apparaissent ou disparaissent d'une version à l'autre, ainsi que des citations (coraniques ou bibliques) manquantes. De ce fait, il est parfois difficile de savoir si ces altérations sont dues à l'action des deux traducteurs ou d'un copiste du texte arabe, ou si elles doivent être considérées comme des erreurs de compréhension/traduction ou comme des modifications volontaires de la part des traducteurs. Cependant, certaines altérations sont directement imputables aux deux traducteurs (et non à un modèle arabe perdu).

⁸³⁶ Ak-Lat., § 27, p. 22.

⁸³⁷ Fernando G. MUÑOZ, *Exposición y Refutación*, op. cit., p. lxxv.

⁸³⁸ *Ibidem*.

⁸³⁹ Fernando G. Muñoz suggère, dans l'introduction de son édition critique, que la traduction latine a pu être effectuée à partir d'un manuscrit issu de la famille du ms. Gotha Forschungs-bibliothek, Ar. 2884, copié en 1656 sur base d'un modèle datant de 1173.

⁸⁴⁰ Samir KHALIL SAMIR, « La version latine de l'Apologie d'al-Kindī (vers 830 ap. J.-C.) et son original arabe », in Cyrille AILLET, Mayte PENELAS et Philippe ROISSE (éds.), *¿Existe una identidad mozárabe ? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2008, p. 33-82, p. 65-66.

Par exemple, al-Kindī mentionne le personnage de Serge, supposé avoir aidé Muḥammad à constituer le Qurʾān. Dans la version arabe, il raconte que Serge s’est fait exiler de sa communauté et qu’il cherche à se racheter auprès d’elle :

AK-ar	AK-Lat
فأراد ان يفعل فعلا يكون له به تمحيص ذنبه و حجة عند أصحابه النصارى ⁸⁴¹	[38] <i>Volensque aliquid facere unde monachis illis qui eum expulerant, placeret et reconciliari mereretur, [erant enim heretici nestoriani, qui dicunt Mariam non peperisse Deum nisi hominem tantum], omni studio et conamine persuadebat ei ut ab idolis recederet et christianus [nestorianus] esset.</i>

Dans cet extrait, la traduction latine apporte une précision absente du texte arabe original, portant sur la branche de l’Église chrétienne orientale à laquelle appartient l’actant de cette proposition (Serge)⁸⁴². Là où le texte arabe ne fait allusion qu’à des Chrétiens (أصحابه النصارى), la version latine parle de Chrétiens nestoriens, précision doublée d’une incise explicative qui indique en quoi les Nestoriens sont considérés comme des *heretici* par leurs coreligionnaires occidentaux.

Dans d’autres cas, le texte arabe subit une « occidentalisation » de son argumentation. Par exemple, al-Kindī décrit avec force détails les rites et origines du pèlerinage à la Mecque :

AK-Ar	Ak-Lat
فليت شعري، أليس هو الموضع الذي عرفناه جميعنا حق معرفته، وقفنا على أصول أسبابه، وكيف كانت القصة في ثباته، وكيف جرى أمره	[55] <i>Duarum quarumdam gentium Indie, que uocantur Zemchia et Albarahimia antiqua consuetudo fuit nudos et decaluatos, magnisque ululatibus</i>

⁸⁴¹ Ak-fr., p. 180 : « S’étant repenti de ce qu’il avait fait, il voulut accomplir une action pour racheter sa faute et se faire pardonner par ses amis chrétiens ».

⁸⁴² Le rattachement de l’auteur aux Nestoriens peut être déterminé par le contenu de l’épître d’al-Hashimī, ou dans les indices laissés par al-Kindī lui-même lorsqu’il défend le Christianisme ou lors du premier chapitre de son épître portant sur l’unicité et trinité. Les théories qu’il défend sont similaires à la pensée nestorienne.

إلى هذه الغاية، وإن ما يُفعل فيه فعل الشمسية والبراهمة الذين يسمّونه النسك لأصنامهم بالهند؟

فانهم يفعلون في بلدهم هذا الفعل بعينه الذي يفعله المسلمون اليوم، من الحلق والتعري الذي يسمونه الحرام، والطواف ببيوت أصنامهم إلى هذا الوقت على هذه الحالة. فلم تزد أنت عليه شيئاً، ولا نَقَصْتَ منه ذرّة. فانت أخذ بذلك الفعل الذي تسمّيه النسك، متمسكاً بتلك العادة، محتذ تلك السبيل، ألا أنك تفعله في السبة مرّة واحدة في وقت مختلف، وأولئك يفعلونه في السبة مرّتين في دفعتين معروفتين، عند دخول الشمس أوّل دقيقة من الحمل، وهو الربيع، وفي دخولها أوّل دقيقة من الميزان، وهو الخيف. فالأوّل لدخول الصيف والثاني لدخول الشتاء. وهم يضحّون كما تضحّي أنت، وينسكون كنسك لأصنامهم واندازهم. فهذا سبب حجك ونسكك، ومقامك تلك المقامات، وافعالك تلك الأفعال.⁸⁴³

personantes, simulacra demonum circuire, angulos quoque osculari et proicere lapides in acerruum, qui quasi pro honore diis extruebatur. Inde enim est quod in libro Salomonis dicitur : « qui proicit lapidem in acerruum Mercurii ». Faciebant autem hoc bis in anno, sole scilicet existente in primo gradu Arietis et rursum cum esset in primo gradu Libre, hoc est, in initio ueris et autumnii. Hec ergo consuetudo, cum ab indis ad arabes descendisset eamque suo tempore apud Mecham Mahumet in honore Veneris celebrari reperisset, sic illam manere precepit, cum tamen cetera idolatrie prestigia remouisset. Illud uero soli Veneri in illa celebratione dicitur exhiberi solitum ut lapilli retro, hoc est, sub genitalibus membris, proicerentur eo quod Venus illis maxime partibus dominetur. Unde adhuc ita fit in domum Dei, quam tu uocas illicitam, id est, ubi nichil licet nisi quod sacrum est. Verumtamen, cum olim a nudis ex toto hominibus semper fieri soleret, non tulit hoc humana uerecundia sed instituerunt aliqui ut proiectores

⁸⁴³ AK-Ar., p. 140 ; Trad. Ak-fr., p. 213-4 : « J'aimerais savoir, n'est-ce pas là un sujet que nous connaissons tous parfaitement, dont nous avons examiné les origines et tracé le récit de sa permanence et comment ils se pratiquent jusqu'à maintenant, dont les rites sont ceux des adorateurs du soleil et des Brahmanes, rites appelés 'dévotions' aux idoles en Inde ? En effet les Brahmanes accomplissent, dans leur pays, exactement les mêmes rites que pratiquent les musulmans aujourd'hui : Ils se rasent, se dépouillent de leurs vêtements pour la sacralisation, tournent autour des temples de leurs idoles, rites pratiqués jusqu'à maintenant et de la même manière. [...] Cependant tu les accomplis une seule fois par an, à une date différente, tandis qu'eux, ils les pratiquent deux fois par an, à deux époques déterminées : la première au printemps, quand le soleil pénètre dans la Constellation de l'Agneau, et la deuxième en automne, quand le soleil pénètre dans la Constellation de la Balance. La première marque le début de l'été, et la seconde le début de l'hiver. Ils offrent des sacrifices semblables à ceux que tu fais, et ils pratiquent les mêmes rites par dévotion à leurs idoles et par vœu. C'est là l'origine de ton pèlerinage, de tes actes de dévotion, des rites que tu pratiques et des actes que tu accomplis. »

	<i>lapidum paruo saltem linteolo renes obtegerent, ne homines denudati omnino canum impudentiam imitarentur.</i>

Dans la version arabe, al-Kindī dénonce les origines brahmaniques du pèlerinage, alors que, dans la version latine, le pèlerinage musulman est décrit comme un travestissement d'un culte porté antérieurement à Vénus. Cette altération est un lieu commun de la polémique chrétienne occidentale qui fait écho à la concupiscence de Muḥammad⁸⁴⁴. Par ailleurs, cette version de l'argument est déjà utilisée chez Pierre Alphonse, qui puise également ses données dans la *Risāla*. La présence de l'information dans les *Dialogi* nous invite à considérer l'option que l'altération était déjà présente dans le texte arabe traduit et que l'adaptation de l'argument ne dépend pas des traducteurs.

Cette adaptation au public occidental peut être également perçue dans la suppression de nombreux passages faisant référence à d'autres peuples arabes. Ainsi lorsque al-Kindī vilipende les rituels du pèlerinage à la Mecque ou les habitudes sexuelles de Muḥammad, il mentionne les Mazdéens, alors que ceux-ci n'apparaissent en aucun endroit du texte latin. Il en va de même pour les coutumes du peuple persan ou les divinités arabes préislamiques, soigneusement listées par al-Kindī⁸⁴⁵.

En marge de ces transformations conséquentes, nous en trouvons d'autres plus circonscrites. Un ton plus agressif distingue la version latine de l'arabe, particulièrement perceptible lors des mentions de Muḥammad, de ses compagnons ou de son livre :

⁸⁴⁴ John TOLAN, *Les Sarrasins*, op. cit., p. 32 ; Id., « Réactions chrétiennes aux conquêtes musulmanes », art. cit., p. 359-61. Pour plus de détails à ce sujet, cf. Partie III, L'Islam du *Speculum historiale* au *Miroir historial*.

⁸⁴⁵ AK-Ar., p. 55 ; Trad. Ak-fr., p. 215 ; AK-Ar., p. 75 ; Trad. Ak-fr., p. 242. De nombreux autres exemples, cf. Fernando G. MUÑOZ, *Exposición y Refutación*, op. cit., p. lxxii.

AK-ar	AK-lat
ثم استصحب قوما فرّغا أصحاب غارات، ممن كان يصيب الطريق، على سنّة البلد وعادة أهله الجارية عندهم إلى هذه الغاية. ⁸⁴⁶	19. [...] <i>homines pestiferos et uiarium insidiatores, fugitivos quoque et homicidas sibi aggregavit</i>
لأنه كان الرجل الذي ليس له همّة ولا فكرة إلا في امرأة يتزوّجها أو قوم يغير عليهم ويسفك دماءهم ويأخذ أموالهم وينكح بساءهم. ⁸⁴⁷	24. [...] <i>ut breuiter eius facinorosam uitam demonstrem, nulla fuit alia operatio uel meditatio quam homines interficere, aliena deripere, incestus et adulteria perpetrare.</i>
واني لأستصوب قولاً لعمر بن الخطاب، وقد وقف على الركن والمقام فقال: [٠٠٠] ⁸⁴⁸	55. <i>Quod apud quosdam uestrum tante stultitie depeputatur ut uir prudens Gomar, filius Hata, cum ad osculandos lapides, quod ante alia Mahumet et fecerat et fieri iusserat, aliquando accessisset, sic locutus fuisse dicatur</i>

En plusieurs endroits du texte latin, des termes fortement dépréciatifs, absents du texte arabe, sont ajoutés ou viennent se substituer à des adjectifs neutres ou quelque peu péjoratifs du texte arabe. Cependant, Samir Khalil note qu'il y a des attaques contre Muḥammad, ses compagnons, son Livre Saint et ses rites dans le texte arabe qui ne sont pas présentes dans le texte latin⁸⁴⁹ :

⁸⁴⁶ AK-Ar., p. 62; Trad. Ak-Fr., p. 139 : « Il prit pour compagnons des gens oisifs habitués aux razzias, de ceux qui rançonnaient les voyageurs, selon la tradition du pays et l'habitude de ses habitants jusqu'à nos jours. »

⁸⁴⁷ AK-Ar., p. 73 ; Trad. Ak-fr., p. 148-9 : « En effet, sa seule préoccupation et son unique pensée étaient de trouver une belle femme pour l'épouser, ou des gens à razzier, dont il répandait le sang, s'emparait de leurs biens et copulait avec leurs femmes ».

⁸⁴⁸ AK-Ar., p.141 ; Trad. Ak-fr., p. 214 : « Combien j'apprécie cette parole attribuée à 'Umar b. al-Khaṭṭab qui s'était arrêté devant la pierre angulaire et la station d'Abraham et dit [...] ».

⁸⁴⁹ Samir KHALIL SAMIR, « La version latine de l'Apologie d'al-Kindī », art. cit., p. 49, p. 66-7.

AK-ar	AK-Lat
ودسّا الشناعات كقولهما: "وقالت اليهود ليست النصارى على شيء، وقالت النصارى ليست اليهود على شيء" ⁸⁵⁰	39. [...] aut addiderunt, aut detraxerunt aut mutauerunt. <i>Ex quibus illud est unum : « Dicunt iudei : christiani nichil sunt ; dicunt christiani : sed iudei stulti sunt »</i> ⁸⁵¹

Le texte arabe utilise ici un substantif portant un jugement dépréciatif à propos des textes qui sont insérés dans le Qur'ān qui n'apparaît pas en latin, comme شناعات, pluriel de شناعة (« horreur », « affreuseté »). Cela nous invite à considérer avec prudence ces changements de ton, mais n'exclut en aucun cas la possibilité que les deux traducteurs soient effectivement responsables de cette fréquence accrue des occurrences de termes au sémantisme agressif.

Outre ces modifications volontaires, nous constatons une série d'erreurs plus ponctuelles, qui dépendent de différents facteurs, à commencer par la méconnaissance de la matière de la part du traducteur :

AK-ar	AK-Lat
فكان أوّل ما افتتح به أمره، من العدل وإظهار نصفة النبوة وعلاماتها، انه أخذ الموضع الذي كان لليتيّمين من بني النجّار، فصيّره مسجداً. ⁸⁵²	[19] <i>In quam cum ingrederetur, uolens ostendere iusticie sue regulam et prophetie modum, pupillis cuiusdam carpentarii filiiis domum abstulit et in ea mesquidam fecit.</i>

Dans ce cas-ci, Pierre de Tolède n'a pas reconnu le groupe de mots بني النجّار (« la tribu des Najjārs »), qu'il traduit par *carpentarii filiiis*. Le premier terme, بني, provient de la même racine que le mot désignant « fils » (بن), mais signifie ici « tribu, clan ».

⁸⁵⁰ AK-Ar., p. 109 ; Trad. Ak-Fr., p. 182 : « Ils y [dans le Qur'ān] glissèrent des textes affreux, comme cette déclaration : "Les juifs disent : "les chrétiens ne fondent sur rien", et le chrétiens disent: "les juifs ne se fondent sur rien" ».

⁸⁵¹ Qur'ān 2 : 113.

⁸⁵² AK-Ar., p. 63 ; Trad. Ak-fr. p. 140 : « Le premier acte qu'il accomplit, par lequel il manifesta la justice, l'équité et les signes de la prophétie, fut la réquisition du terrain qui appartenait aux deux orphelins de la tribu des Najjārs, sur lequel il érigea une mosquée ».

Une deuxième erreur porte sur le terme annexé à بني : Pierre de Tolède traduit le terme نَجَّار, qui désigne une tribu de la Médine préislamique, par le substantif qui signifie « charpentier ».

Le second exemple se trouve dans l'historique du Qur'ān. Afin d'expliquer le peu de fiabilité de la transmission du Qur'ān, al-Kindī fait remarquer à son interlocuteur que les révélations successives de l'ange Gabriel étaient notées sur différents supports, dès lors plus facile d'égérer :

AK-ar	AK-Lat
فاجتمع أمرهم، وجمعوا ما كان حفظه الرجال من أجزاءه: كسورة "برأ" التي كتبوها عن الاعرابي الذي جأهم من البادية، وغيره من الشاذ والوافد، وما كان مكتوباً على وعلى خشب وجريد النخل وعظم الكتف ⁸⁵³	[40] <i>Multi uero secundum arabem quendam uenientem nuper de solitudine, qui multa inde scribserat absque sensu et ratione. Alii secundum Zahefatin et Azihbin, alii secundum Hatuhil Enhail, alii secundum Hazim Elquef, alii secundum alios.</i>

Le vocabulaire se référant aux divers supports de retranscription de la révélation fait défaut à Pierre de Tolède, au point qu'il transforme la série de substantifs en noms propres. Ainsi le *Hazim Elquef* du texte latin est en réalité une omoplate (وعظم), *Zahefatin* des feuillets (صحيفة), *Azihbin* des morceaux de bois (خشب) et *Hatuhil Enhail* des branches de palmiers (وجريد النخل). Nous remarquons que lorsque la langue arabe adopte un vocabulaire plus spécifique, plus littéraire, la traduction se heurte à plusieurs écueils. Il n'y a aucune preuve de l'utilisation de glossaire ou de dictionnaire par Pierre de Tolède.

De nombreuses autres erreurs sont le fruit de mélectures, dont nous pouvons citer plusieurs exemples :

⁸⁵³ AK-Ar., p. 110 ; trad. Ak-fr. p. 184 : « Ils se mirent d'accord et réunirent les textes que les gens avaient appris par cœur, comme par exemple la sourate Barâ'a (l'Immunité) qu'ils transcrivirent d'après le bédouin qui était venu du désert, ainsi que des textes perdus ou retrouvés et ce qui était écrit sur des feuillets, des morceaux de bois, des branches de palmier, des omoplates, etc. »

AK-Ar	AK-lat
يَطْأَفُ عَلَيْهِمْ بِكَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ، بَيْضًا لَذَّةً لِلشَّارِبِينَ، لَا فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنْزَفُونَ	<i>Discurretur per eos uasis argenti candidi cum uino, quibus bibentes delectabuntur. Non erit tibi luctus neque meror</i>

La traduction présente ici une double erreur. Le verset original déclare que les habitants du paradis auront à l'envi un vin qui ne provoque ni ivresse (غول), ni maux de tête (ينزفون). Pierre de Tolède traduit غول par *luctus*, qui signifie « tristesse » et ينزفون par « affliction ». De cette façon, le traducteur perçoit la proposition relative au terme « boissons » (للشاربين), féminin pluriel en arabe, comme une nouvelle proposition se référant au paradis. Le second mot, au pluriel, est donc traduit de manière un peu forcée. Cette traduction n'altère toutefois en rien le sens global de la citation.

AK-ar	AK-Lat
فَلَمْ يَبْقَ مِنْهُ شَيْءٌ يُعْلَمُ إِلَّا مَتَفَرِّقًا: - مثلما قيل ان سورة النور كانت أطول من سورة البقرة. ⁸⁵⁴	41. <i>Ex his igitur uarietatibus et mutationibusque superius dicte sunt, contigit ut multa ibi capitula diuersa inter se et sibi inuicem contraria inueniantur, sicut, uerbi causa, capitulum bouis et capitulum uacce, de quibus dicitur quod capitulum bouis ante fuerit prolixius capitulo uacce, nunc uero breuius.</i>

Outre la longueur de l'extrait, considérablement plus courte en arabe qu'en latin, nous pouvons constater quelques petites erreurs de traduction qui ont un impact sur le sens du passage. Le traducteur a altéré le titre de la première sourate mentionnée par al-Kindī. Ainsi la sourate de la lumière devient la sourate du bœuf. F. G. Muñoz y voit une mélecture de *lucis* en *bouis*⁸⁵⁵. Cette erreur de lecture

⁸⁵⁴ Ak-ar., p. 115 ; Trad. Ak-fr., p. 188 : « Il ne resta de ce qui existait auparavant que des bribes dispersées. On dit que : - la sourate "La lumière" était plus longue que la sourate "La Vache" ».

⁸⁵⁵ Fernando G. MUÑOZ, *Exposición y Refutación del Islam*, op. cit., p. lxxiv.

remonte plutôt, selon nous, au passage de l'arabe au latin. En effet, le titre de la sourate en arabe est *sūrat al-nūr*. Or, dans les manuscrits de cette époque n'apparaît que le ductus consonantique, sans autre signe diacritique : سورہ النور. Pierre de Tolède peut avoir lu *al-thawr* (الثور) au lieu de *al-nūr* (النور), par analogie avec les mentions environnantes à d'autres sourates portant des noms d'animaux.

- **La version arabe**

Auteurs

Si la version latine ne laisse aucun doute quant à l'identité des traducteurs, aux raisons ou à la date de cette entreprise, de nombreuses zones d'ombre demeurent au sujet de la version arabe. Pour reprendre les mots de P. S. van Koningsveld, l'*Apologie* est « un de ces textes polémiques qui continuent de défier les érudits qui tentent d'en dévoiler les mystères »⁸⁵⁶. Pour cette raison, il est utile de dresser un état de la question des diverses théories concernant l'authenticité des deux épîtres, l'identité des auteurs, ainsi que de la date supposée de leur rédaction. Le dernier en date à s'être frotté à l'exercice est Samir Khalil Samir, dans son article « La version latine de l'Apologie d'al-Kindī et son original arabe »⁸⁵⁷. L'état des lieux qu'il propose est synthétique et complet par rapport aux opinions les plus récentes à ce sujet. Il éclipse néanmoins les plus anciennes.

L'al-Kindī arabe, tel qui nous est parvenu, est composé de deux épîtres, d'un prologue, d'un épilogue et d'une conclusion. Toutefois, la majorité des critiques tient ce qui gravite autour du noyau épistolaire pour indépendant et postérieur à la rédaction des deux épîtres, voire inventé de toutes pièces, à l'exception de G. Tartar et de Muñoz Sendino⁸⁵⁸. Les arguments principalement avancés pour prouver le différé entre l'écriture de ces diverses parties sont au nombre de deux. Tout d'abord, les informations contenues (surtout dans le prologue⁸⁵⁹) peuvent être entièrement déduites ou extrapolées à partir des

⁸⁵⁶ « [O]ne of those polemical texts that continue to defy scholars striving to unveil their mysteries », in Pieter S. VAN KONINGSVELD, « The Apology of al-Kindī », art. cit., p. 69.

⁸⁵⁷ Samir Khalil SAMIR, « La version latine de l'Apologie d'al-Kindī », art. cit.

⁸⁵⁸ Georges TARTAR, *Dialogue islamo-chrétien*, op. cit. ; 1985 J. MUÑOZ SENDINO, *Al-Kindī : Apología del cristianismo*, Universidad Pontificia, 1949.

⁸⁵⁹ Fernando G. MUÑOZ, *Exposición y refutación del Islam*, op. cit. : « el prólogo no presenta ninguna información que no se pueda deducir de la lectura de las dos epístolas », p. xlv.

indices disséminés dans les épîtres mêmes. Ensuite, mis à part les fluctuations dues aux différents manuscrits⁸⁶⁰, certaines informations sont parfois en contradiction avec les lettres, voire avec le contexte présumé de l'œuvre. Par exemple, le jugement prononcé par le calife à la fin de l'échange, et consigné dans l'épilogue, est considéré comme tout à fait improbable :

Nous avons appris qu'al-Ma'mûn fut informé de ces épîtres. Il ordonna de les lui présenter, et elles furent lues en sa présence. Il garda le silence jusqu'à la fin de la lecture, puis il dit : « Pour quelle raison s'est-il occupé de ce qui n'était pas son affaire et qui dépassait ses capacités ?

« Quant au chrétien, nous ne pouvons rien faire contre lui, car s'il n'était pas pleinement convaincu de sa religion, il n'y resterait pas attaché.

« Or la religion est de deux sortes : L'une est la religion de ce monde et l'autre la religion de l'éternité :

- *La religion de ce monde est la religion mazdéenne qui se fonde sur ce que Zarathoustra a enseigné.*
- *La religion de l'éternité est la religion chrétienne qui se fonde sur ce que le Christ a enseigné*

« Mais la vraie religion est la religion monothéiste, celle que notre maître a apportée, c'est la religion qui unit le monde à l'éternité. »⁸⁶¹

Que le prologue, l'épilogue et la conclusion soient authentiques ou non, ils ont été réalisés après la rédaction des deux épîtres. La conclusion se trouve dans les plus anciennes versions arabes du texte (Gotha Ar. 2884, f. 127v-132r et Paris BnF Syr 204, f. 236v-240v), ainsi que dans la traduction latine. Les informations qu'ils contiennent sont à prendre en considération. Selon Fernando González Muñoz, chaque partie peut nous apporter des indices afin de cerner l'auteur, mais également le contexte de circulation de l'œuvre⁸⁶².

⁸⁶⁰ L'épilogue se retrouve beaucoup plus rarement dans les manuscrits.

⁸⁶¹ Georges TARTAR, *Dialogue islamo-chrétien*, op. cit., 1985, p. 283.

⁸⁶² Costanza CIARAMELLA et Carmela FARINA, « Per una edizione critica dell'Apologia di al-Kindī », in Samir KHALIL SAMIR (éd.), *Actes du premier congrès international d'études arabes chrétiennes (Goslar, septembre 1980)*, Rome, Pont. Institutum Studiorum Orientalium, 1982, p. 193-206, p. 200 et Georges TARTAR, *Dialogue islamo-chrétien*, op. cit., p. 20.

En ce qui concerne les épîtres mêmes, Anton Tien et William Muir prennent pour argent comptant les données contenues dans le texte⁸⁶³. José Muñoz Sendino, premier éditeur de la version latine, et Georges Tartar⁸⁶⁴ se prononcent en faveur de l'authenticité des épîtres, comme plus tardivement Samir Khalil Samir, bien que celui-ci souligne que l'état des recherches n'est pas encore suffisamment avancé que pour pouvoir y apporter une réponse définitive⁸⁶⁵. Un des arguments communs à ces trois savants est qu'al-Hašimī dit connaître la foi chrétienne grâce à sa lecture des Ancien et Nouveau Testaments, à des discussions avec des représentants des églises melkite, jacobite et nestorienne, ainsi qu'à ses contacts avec Timothée I^{er}. Dans son épître, en conséquence, il cite des références bibliques lorsqu'il évoque sa connaissance de la religion à laquelle il veut faire renoncer son ami – citations comportant parfois des erreurs, ce « qu'un chrétien n'aurait pu commettre »⁸⁶⁶.

L'autre courant suggère qu'al-Kindī est l'auteur des deux épîtres⁸⁶⁷. L'argument principal de cette théorie repose sur la brièveté de l'épître d'al-Hašimī, comme le souligne Fernando G. Muñoz. En effet, cette lettre semble être « un exercice d'exposition et de défense de la foi musulmane assez maladroit et incohérent »⁸⁶⁸. Par ailleurs, le Musulman dit avoir lu les livres chrétiens, mais ne fait référence qu'à un corpus incomplet des livres bibliques. Il n'expose pas non plus les divergences doctrinales entre les différentes églises orientales qu'il dit connaître,

⁸⁶³ Anton TIEN, *Risālat 'Abdallāh Ibn Isma'īl al Hāshimī ilā 'Abd al-Masīh Ibn Ishāq al-Kindī*, Londres, 1885 ; William MUIR, *The Apology of al-Kindy*, London, 1887, p. 13-38. Cf. ci-dessous les indices internes qui permettent la datation.

⁸⁶⁴ Georges TARTAR, *Dialogue islamo-chrétien*, op. cit., 1985, p. 11, 74.

⁸⁶⁵ Samir KHALIL SAMIR, « La version latine de l'Apologie », art. cit., p. 41.

⁸⁶⁶ *Ibid.*, p. 37.

⁸⁶⁷ Il s'agit de l'opinion la plus couramment soutenue. Georg GRAF, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur. Die Schriftsteller bis zur mitte des 15. Jahrhunderts*, Vatican, Biblioteca Apostolica vaticana, p. 1947, vol. II, p. 135-145, p. 143, Armand ABEL, « L'apologie d'al-Kindi et sa place dans la polémique islamo-chrétienne », in *Atti del convegno internazionale sul tema : l'Oriente cristiano nella storia della civiltà* (Roma 21 marzo-3 aprile 1963, Firenze 4 aprile 1963), Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, p. 501-523, p. 502 ; Werner CASSEL, « Al-Kindi », in *Oriens* 4, 1951, p. 153-158, p. 157 ; Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, Band. I, Leiden, Brill, 1967, p. 612.

⁸⁶⁸ « [U]n ejercicio bastante torpe e inconsistente de exposición y defensa de la fe musulmana » Fernando G. MUÑOZ, *Exposición y refutación del Islam*, op. cit., p. xxiii.

si bien él mismo [al-Hašimī] no practica el arte de la dialéctica ni ningún tipo de argumentación filosófica, sino que se limita a exponer la fe islámica mediante una serie de citas del Corán y el ḥadīṭ.⁸⁶⁹

Il décrit, sans les expliquer, les lois et rites de l'Islam, exerce à la portée de tout auteur non musulman possédant au minimum une connaissance superficielle de la matière. Al-Kindī aurait obtenu une connaissance considérable grâce à sa familiarité avec le monde musulman. De plus, F. Muñoz souligne qu'al-Hašimī n'a pas recours aux arguments habituellement employés par les polémistes musulmans contre les Chrétiens, comme l'avènement de Muhammad dans la Bible, les accusations selon lesquelles les Chrétiens auraient corrompu leurs écritures, le reniement du décès du Christ, pour ne citer que ces exemples⁸⁷⁰. En outre, al-Hašimī ne parle du Qur'ān que comme une preuve de la « condition prophétique » de Muḥammad, tout en laissant de côté les récits admis de signes et de prodiges comme *al-isrā'* (voyage nocturne de la Mecque à Jérusalem) ou le *mi'rāj* (voyage céleste). De plus, il prêterait le flanc à la critique en insistant sur des points controversés aux yeux des Chrétiens avec, en premier chef, une description fournie du paradis musulman. Werner Caskel⁸⁷¹, Armand Abel⁸⁷² et, plus récemment, John Tolan⁸⁷³ défendent la même position et font de l'épître d'al-Hašimī une lettre fictive créée de toutes pièces par al-Kindī, afin de polémiquer à partir des informations de son choix.

Samir Khalil s'oppose à ces deux arguments en déclarant que « le musulman ayant pris l'initiative d'inviter son ami chrétien à se faire musulman [...], le chrétien y répondait. Par le fait même, il était en position avantageuse puisqu'il avait le dernier mot et pouvait se permettre d'y répondre à profusion »⁸⁷⁴. De plus, al-Hašimī ne tente pas de réfuter le Christianisme mais d'inviter al-Kindī à se convertir à l'Islam. La différence fondamentale de finalité explique alors pourquoi

⁸⁶⁹ *Ibid.*, p. xxiv.

⁸⁷⁰ *Ibidem*.

⁸⁷¹ Werner CASHEL, « Al-Kindi », art. cit., p. 157-8.

⁸⁷² Armand ABEL, « L'apologie d'al-Kindi et sa place dans la polémique islamo-chrétienne », art. cit., p. 502-3.

⁸⁷³ John TOLAN, *Les Sarrasins*, op. cit., p. 232.

⁸⁷⁴ Samir KHALIL SAMIR, « La version latine de l'Apologie », art. cit., p. 40.

le musulman n'emploie pas les arguments habituels de la polémique, mais plutôt les aspects les plus séduisants de sa religion afin d'en faire un portrait attirant⁸⁷⁵.

Le doute qui plane sur l'authenticité des épîtres se répercute sur la question de l'identité de leurs auteurs. Ces deux épîtres ont été attribuées à 'Abdallāh Ibn Ismā'īl al-Hāshimī et 'Abd al-Masīh Ibn Ishāq al-Kindī, noms qui présentent une symétrie sémantique forte qui a poussé la critique moderne à les considérer comme pseudonymes symboliques⁸⁷⁶. En effet, nous avons d'un côté le « serviteur d'Allah, fils d'Ismaël l'hashimite » et de l'autre le « serviteur du messie, fils d'Isaac, le kindite ». Ces deux personnages ne sont mentionnés nommément à aucun endroit du texte – il est tout au plus question d'un noble hashimite, parent du calife, et d'un kindite intègre. Ils n'apparaissent en effet que dans le prologue ou l'épilogue, selon les versions. La section contenant les noms a dû être rapidement rédigée après les deux épîtres, puisque nous retrouvons une référence des deux auteurs de la *Risāla* un siècle plus tard chez Muḥammad ibn Aḥmad Abū al-Rayḥān al-Bīrūnī al-Khuwārizmī⁸⁷⁷ :

وكذلك حكى عبد المسيح بن إسحاق الكيندي النصر في عنهم [أي عن الصابئة]، في جوابه
عن كتاب عبد الله بن اسماعيل الهاشمي، أنهم يعرفون بذبح الناس، ولكن ذلك لا يمكنهم اليوم
جهر⁸⁷⁸.

⁸⁷⁵ Il existe par ailleurs un autre cas : PAUL NWYIA (éd.), « Une Correspondance entre Ibn Al-Munaḡḡim, Hunayn Ibn Ishāq et Qustā Ibn Lūqā », introd. notes et index par Samir KHALIL SAMIR, in *Patrologia Orientalis* 40, 1981, p. 525-723.

⁸⁷⁶ Costanza FARINA et Carmela CIARAMELLA, « Per una edizione critica dell'Apologia di al-Kindī », art. cit., p. 196 ; Gottfried SIMON, *Der Islam und die christliche Verkündigung*, Guetersloh, 1920, p. 10 ; Carl BROCKELMANN, *Geschichte der arabischen Literatur*, Brill, Leiden, 1943, Supplementband I, p. 345 ; Georg GRAF, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*, op. cit., p. 141 ; Sidney H. GRIFFITH, « The Prophet Muḥammad, his Scripture and his Message according to the Christian Apologies », art. cit., p. 108.

⁸⁷⁷ Samir KHALIL SAMIR, « La version latine de l'Apologie », art. cit., p. 34 ; Costanza FARINA et Carmela CIARAMELLA, « Per una edizione critica dell'Apologia di al-Kindī », art. cit., p. 194.

⁸⁷⁸ Al-Bīrūnī, *Kitāb al-Āṭār al-bāqiya*, édité par Eduard SACHAU, Leipzig, 1876, p. 205. Traduction anglaise : « Also 'Abd-almasīh b. Ishāq Alkindī, the Christian, in his reply to the book of 'Abdallāh b. Ismā'īl Alhāshimī, relates of them [the Sabeans] that they are notorious for their sacrificing human beings, but that at present are not allowed to do it in public », in Eduard SACHAU, *The Chronology of Ancient Nations: An English Version of the Arabic Text of the Athār Ul-Bâkiya of Albîrûni or "Vestiges of the Past"*, London, William H. Allen & Co, 1879, p. 187.

Le fait que les noms soient plus que probablement fictifs n'implique rien sur l'existence ou l'identité réelle des protagonistes. Tout d'abord, al-Hašimī est très vite considéré comme un personnage fantôme, un prétexte utilisé par al-Kindī afin de supporter la réfutation de l'Islam qu'il propose ensuite. Les chercheurs qui le considèrent comme ayant réellement existé, moins nombreux que les défenseurs de l'autre théorie⁸⁷⁹, se fient aux allégations contenues dans le texte et son paratexte. Sa présentation se borne à son lien de parenté avec le calife, dont il était le cousin, ce qui le fait appartenir à une haute lignée.

À l'inverse, l'identité d'al-Kindī a été plus longuement débattue, à la suite de l'hypothèse qui fait de lui l'unique et véritable auteur des deux épîtres. L'appartenance religieuse d'al-Kindī est partagée entre les communautés melkite, jacobite et nestorienne. Nous lisons dans *l'Encyclopédie de l'Islam* que « la plupart des orientalistes [G. Graf, S. H. Griffith, P. Kraus et F. G. Muñoz⁸⁸⁰] font de lui un nestorien »⁸⁸¹, comme le laissent supposer les allusions disséminées dans les deux épîtres. Al-Kindī mentionne, par exemple, le couvent nestorien d'al-Karkh, faubourg de Baghdād et Sābāt al-Madā'in, localité située près de Céleucie-Ctésiphon. Au contraire, L. Massignon fait d'al-Kindī un jacobite du X^e siècle, en l'identifiant à Yaḥyā b. 'Adī (m. 364/974), un philosophe chrétien bagdadien, à partir de la distinction effectuée entre « les attributs de l'essence et les attributs de l'acte » comme « adaptation à la théologie chrétienne des données du *kalām* islamique »⁸⁸². Cependant, cette théorie est rapidement réfutée par Augustin Périér

⁸⁷⁹ Erdmann FRITSCH, *Islam und Christentum im Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Muslimischen Polemik gegen das Christentum in Arabischer Sprache*, Breslau, Müller und Seiffert 1930, p. 4-5 ; José M. SENDINO, *Al-Kindī : Apología del cristianismo*, op. cit., p. 347-355, Georges TARTAR, *Dialogue islamo-chrétien*, op. cit. ; Georges TARTAR, « L'authenticité des épîtres d'al-Hāšimī et d'al-Kindī sous le calife al-Ma'mūn », in Samir KHALIL SAMIR, *Actes*, op. cit., p. 207-221 ; Samir KHALIL SAMIR, « La version latine de l'Apologie », art. cit., p. 40.

⁸⁸⁰ Georg GRAF, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*, op. cit. ; Sidney H. GRIFFITH, « The prophet Muḥammad », art. cit., p. 108. ; Paul Kraus, « Beiträge zur islamischen Ketzer-geschichte », in *Revista degli Studi Orientali* 14, 1933, p. 335-341 ; F. G. MUÑOZ, *Exposición y refutación del Islam*, op. cit., p. xlv.

⁸⁸¹ *El*, s.v. al-Kindī, p. 123.

⁸⁸² La distinction entre la *ṣifāt al-dāt* et la *ṣifāt al-fi'l*. In Costanza FARINA et Carmela CIARAMELLA, « Per una edizione critica dell'Apologia di al-Kindī », art. cit., p. 196.

dans sa thèse de doctorat consacrée au philosophe⁸⁸³. Ce dernier alimente sa réfutation par une comparaison des arguments utilisés par Yaḥyā b. ‘Adī et al-Kindī. Le premier appuie ses raisonnements théologiques sur des éléments avant tout philosophiques, et ne fait que très peu appel à des arguments de type historique ou aux écritures saintes, au contraire d’al-Kindī, qui réfute l’Islam grâce à des données historiographiques ou issues des textes sacrés. Or cette distinction entre les attributs de l’essence et de l’acte apparaît bien avant, chez Abū Rā’iṭa Ḥabīb b. Ḥidma (début III^e/IX^e), théologien chrétien. L’argument de L. Massignon portant à la fois sur la datation et l’identification est écarté, sans pour autant exclure l’appartenance d’al-Kindī à la branche jacobite de l’Église orientale. M.-Th. d’Alverny abonde dans ce sens, à partir de la traduction latine qui accorde une place négative aux Nestoriens, puisqu’ils sont considérés tout au long du texte comme des hérétiques⁸⁸⁴. Toutefois, nous avons vu que la traduction latine fait effectivement des Nestoriens des hérétiques, mais qu’il s’agit vraisemblablement d’une adaptation de certains aspects de la *Risāla* par les traducteurs recrutés par Pierre le Vénérable afin de correspondre davantage au public occidental médiéval⁸⁸⁵.

À l’heure actuelle, la question de l’identité réelle et avérée des deux auteurs opposés dans la *Risāla* reste ouverte.

Datation des deux épîtres

La question de la date de rédaction dépend de celles de l’authenticité de l’échange et de l’identité des auteurs. À nouveau, la datation impliquée par les éléments historiques et référentiels qui constellent le texte ne fait pas l’unanimité et deux théories s’opposent. Soit le texte est postérieur à la date d’écriture prétendue, soit il a bel et bien été écrit dans le contexte favorable de la cour du calife al-Ma’mūn.

Louis Massignon, ayant identifié al-Kindī avec Yaḥyā b. ‘Adī, situe la rédaction du texte aux environs du X^e siècle. Il précise cette datation en datant

⁸⁸³ Augustin PÉRIER, *Yaḥyā ben Adi, un philosophe arabe chrétien du X^e siècle. Thèse pour le doctorat ès Lettres présentée à la Faculté des Lettres de l’Université de Paris*, Paris, J. Gabalda-Paul Geuthner, 1920, p. 145-146, n. 4.

⁸⁸⁴ Marie-Thérèse D’ALVERNY, « Deux traductions latines du Coran », art. cit., p. 91.

⁸⁸⁵ Fernando G. MUÑOZ, *Exposición y refutación del Islam*, op. cit., p. lxxviii-lxxiv.

l'échange épistolaire après 923, puisqu'il pense déceler des éléments historiques qui se retrouvent chez al-Ṭabarī (310/923)⁸⁸⁶ à propos de ce qui est dit sur l'écriture du nom de Muḥammad sur le trône de Dieu. Carl Brockelmann partage l'opinion de Louis Massignon :

Wenn aber Massignon⁸⁸⁷ (EI II, 1097) mit Recht darin eine Anspielung auf Ṭabarīs Widerlegung der These des Ḥanbaliten Abū M. al-Ḥ. B. 'A. al-Barbahārī [(st. Rağab 329/Apr. 941, s. b. a. Ya'lā, Ṭab. Al-Ḥanābila 299-309 mit einem ausführlichen Glaubensbekenntnis, as-sam'ānī, Ansāb 71r, b. 'Asākir Tabyīn kaḏīb al-muftarī 392)] findet, dass der Name des Propheten M. am Füsse von Gottes Thron angebracht sei, so müsste das Werk um dies Zeit entstanden sein, da spätere an jener Kontroverse kaum noch Interesse hatten.⁸⁸⁸

Plus récemment, Samir Khalil a reconsidéré l'argument de L. Massignon et C. Brockelmann en insistant sur le fait que le récit rapportant que le nom de Muḥammad est écrit sur le trône de Dieu est un récit de piété populaire dès le IX^e siècle et que sa présence à la fois chez al-Kindī et al-Ṭabarī n'implique pas nécessairement que la chronique du second ait pu inspirer le premier⁸⁸⁹.

Par ailleurs, Paul Kraus relève des similitudes entre la *Risāla* et le *Kitāb az-zumurrud* (*Le Livre de l'émeraude*) d'Ibn ar-Rāwandī (m. 289/910), au niveau des attaques que portent l'un et l'autre auteur contre l'Islam, et plus précisément contre le Qur'ān. Il situe par conséquent l'*Apologie* au début du X^e siècle, avec le *Kitāb az-zumurrud* comme source d'informations majeure⁸⁹⁰. Les critiques qui suivent la datation au X^e siècle sont nombreux, comme John Tolan et Isabelle Draelants, pour ne citer que les plus récents⁸⁹¹.

D'autres critiques repoussent la rédaction bien au-delà des dates précédemment proposées. Muḥammad al-Alūsī al-Baghdādī écrit, au XIX^e siècle,

⁸⁸⁶ Louis MASSIGNON, s. v. al-Kindi, in T. W. ARNOLD e. a. (éds.), *Enzyklopaedie des Islām*, Leiden – Leipzig, Brill – Harrassowitz, 1927, vol. II, p. 1097.

⁸⁸⁷ Il l'oppose aux opinions de Paul Casanova (204-5/819-20) et de William Muir (215/830). Cf. Carl BROCKELMANN, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Supplementband I, Leiden, Brill, p. 344.

⁸⁸⁸ *Ibid.*, p. 344-5.

⁸⁸⁹ Samir KHALIL SAMIR, « La version latine de l'Apologie », art. cit., p. 35.

⁸⁹⁰ Paul KRAUS, « Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte », art. cit., p. 335-41.

⁸⁹¹ Cf. J. TOLAN, *Les Sarrasins*, op. cit., p. 232 ; Isabelle DRAELANTS, « *Libellus elegans satis contra iudaeos et Sarracenos* », art. cit.

dans son *Al-Jawāb al-fasīh li-mā laffaḡahu ‘Abd al-Masīh*, qu’il pourrait s’agir d’un pseudépigraphe protestant tardif⁸⁹². Il avance comme argument que si ce texte avait été authentique, il se serait trouvé dans une bibliothèque musulmane. Il ajoute que la bassesse des attaques d’al-Kindī ne correspond en rien à ce qui a pu être fait dans le même domaine à la même époque. Enfin, ce que dit le calife dans l’épilogue est improbable et les passages bibliques correspondraient à la Bible protestante (rappelons que la réforme protestante est initiée au XV^e siècle). Si ce dernier élément semble pertinent, le fait de considérer le texte comme inauthentique à cause de son absence dans les bibliothèques musulmanes le semble moins. En effet, la *Risāla* s’adressant davantage à un public chrétien, elle peut n’avoir circulé que dans certains milieux qui pouvaient en avoir l’usage. Ensuite, Muḡammad al-Bakri repousse également la date de rédaction au IX^e/XV^e siècle⁸⁹³. Ce dernier propose cette datation plutôt différente sur la base des témoignages concrets laissés par la tradition manuscrite. En effet, tous les témoins manuscrits sont postérieurs au XVI^e siècle, avec un pic de production aux XVII^e et XVIII^e siècles⁸⁹⁴. Un seul manuscrit prétend être une copie d’un manuscrit daté du XII^e siècle⁸⁹⁵, et ce lien de filiation pourrait avoir été inventé pour conférer au texte une certaine autorité. De la même manière, M. al-Bakri retourne l’argument d’al-Bīrūnī en postulant que l’auteur des épîtres aurait exploité les noms trouvés chez le chroniqueur, afin d’inscrire ce texte dans la production littéraire médiévale⁸⁹⁶. Ensuite, M. al-Bakri subvertit de la même façon l’argument de la traduction latine, affirmant que cette dernière a servi de modèle pour une traduction arabe. Werner Caskel s’oppose à cette hypothèse en soulignant qu’il est impossible que l’original arabe ayant servi de support à la traduction latine ait pu être écrit après la

⁸⁹² Carl BROCKELMANN, *Gesichte der arabischen Literatur*, Leiden, Brill, 1938, suppl. vol. 2, p. 787 ; Imām al-Alūsī, *Al-Jawāb al-fasīh li-mā laffaḡahu ‘Abd al-Masīh*, éd. par A. HIJĀZĪ AL-SAQQĀ, 2 vols, Beirut, Dār al-Jīl, 1992, 1, p. 38-39.

⁸⁹³ Muḡammad Ḥamdī AL-BAKRI, « *Risālat al-Hāšimī ilā l-Kindī, wa-radd al-Kindī ‘alay-hā* », in *Bulletin of The Faculty of Arts, Fouad I University of Cairo*, mai 1947, p. 29-49, p. 49.

⁸⁹⁴ Pieter S. VAN KONINGSVELD, « The Apology of al-Kindī », art. cit., p. 77.

⁸⁹⁵ Il s’agit du manuscrit karshūnī de la Bibliothèque nationale de France 204, datant de Pâques 1657. Le copiste du manuscrit, Yūḡannā al-Zurbābī, prétend en effet avoir effectué sa copie à partir d’un manuscrit daté de 1173.

⁸⁹⁶ *Ibid.*, p. 29-49 ; Costanza FARINA et Carmela CIARAMELLA, « Per una edizione critica dell’Apologia di al-Kindī », art. cit., p. 197.

réalisation de ladite traduction⁸⁹⁷. Une analyse attentive de la traduction a cependant confirmé le passage de l'arabe au latin et non l'inverse.

D'un autre côté se trouvent les critiques qui considèrent l'allégation spatio-temporelle du texte comme authentique. Nous retrouvons, en première ligne, Erdmann Fritsch qui qualifie la *Risāla* de la « älteste selbständige uns bekannte Zeugnis der polemischen Literatur des Islam gegen das Christentum ist die Sendschrift des Hāšimī an al-Kindī, [...] »⁸⁹⁸.

Sidney Griffith place, quant à lui, l'auteur anonyme de l'*Apologie* parmi quelques grands noms de la polémique du premier siècle abbasside, comme Théodore Abū Qurrah (mort c. 820⁸⁹⁹), Ḥabīb ibn Ḥidmah Abū Rā'īṭah (mort après 828) ou 'Ammar al-Baṣrī (mort c. 850). Tous ces auteurs écrivaient précisément à l'époque supposée de la *Risāla*, dans le milieu de la cour du calife al-Ma'mūn.

Samir Khalil défend également l'hypothèse que les épîtres seraient de cette époque, et ce en se basant sur des indices à la fois internes et externes⁹⁰⁰.

Au niveau des indices externes. Il évoque le contexte très favorable de la cour du calife al-Ma'mūn, successeur de Hārūn al-Rashīd, qui était réputé pour son amour de la culture et la libéralité qu'il mettait à encourager les débats religieux. D'un côté, la *Risālat al-Kindī* s'inscrirait alors dans un contexte où les genres apologétique et polémique sont florissants. De l'autre côté, la liberté de parole dont jouit al-Kindī n'aurait pu être possible que dans ce contexte précis. Cette suggestion de Samir Khalil nous semble plus que judicieuse, surtout si nous regardons la production similaire composée ultérieurement au règne d'al-Ma'mūn : l'heure n'est plus à cette liberté de ton, et un texte tel que l'*Apologie* n'aurait sans doute jamais été toléré. Or Fernando G. Muñoz s'oppose à l'idée d'une lecture publique, arguant qu'une lettre au contenu si agressif ne pouvait avoir été lue devant le calife, et surtout pas adressée à un membre respecté de sa famille. En citant l'exemple de Théodore Abū Qurra, il insiste sur le fait que ces défenses étaient d'un ton bien plus réservé et prudent et que, d'habitude, ces apologies

⁸⁹⁷ Werner CASSEL, « Al-Kindi », art. cit., p. 154, 157.

⁸⁹⁸ Erdmann FRITSCH, *Islam und Christentum im Mittelalter*, op. cit., p. 4-5.

⁸⁹⁹ Samir Khalil rectifie la date à c. 830. Cf. ID., « La version latine de l'Apologie », art. cit., p. 38.

⁹⁰⁰ Il se fonde principalement sur les indices déjà relevés précédemment par les partisans de la datation au siècle d'al-Ma'mūn, à savoir Georges Tartar, José Muñoz Sendino et les autres.

chrétiennes se focalisaient sur des questions exclusivement théologiques et liées aux Écritures. Jamais l'on n'aurait eu recours à la biographie du Prophète ou à l'histoire coranique pour saper les fondements d'un concept religieux. Ces textes en arabe ne contiennent aucune attaque directe envers l'Islam ; c'était plutôt l'apanage des textes grecs byzantins⁹⁰¹, comme dans le cas de Barthélémy d'Edesse⁹⁰².

Samir Khalil avance également, à la suite de G. Graf⁹⁰³, qu'il s'agit de l'époque de Abū Rā'īṭah Ḥabīb ibn Ḥudayfa al-Takrītī⁹⁰⁴, qui a écrit quatre apologies du Christianisme en réponse à l'Islam, entre 820 et 830. Selon toute vraisemblance, « c'est à son traité de la Trinité qu'al-Kindī empruntera littéralement, sans le mentionner, tout son exposé trinitaire »⁹⁰⁵. L'argument trouve un opposant en la personne de P. van Koningsveld, qui isole celui selon lequel al-Kindī plagie les spéculations d'Abū Rā'īṭa sur les attributs divins, à écarter pour deux raisons. Tout d'abord, al-Kindī distingue deux attributs divins alors qu'Abū Rā'īṭa en évoque trois. Ensuite, les caractéristiques qu'al-Kindī présente de la théologie trinitaire semblent assez primitives et se rapprochent davantage des spéculations d'Abū Qurra, qui mentionne de même deux hypostases. P. van Koningsveld envisage alors ce qui est consigné dans l'*Apologie* comme une continuation des doctrines d'Abū Qurra⁹⁰⁶, maintenant sa datation aux environs des années 830.

Au niveau des indices internes, de nombreuses données historiques sont probantes⁹⁰⁷. Samir Khalil commence par citer l'allusion faite à Babīk al-Ḥurramī, un brigand rebelle dont la carrière criminelle s'étend de 819 à 838. Les exploits de ce dernier sont relatés au présent (à l'inaccompli pour l'arabe), laissant supposer que

⁹⁰¹ Fernando G. MUÑOZ, *Exposición y refutación del Islam*, op. cit., p. xlv.

⁹⁰² Adel-Théodore KHOURY, *Les théologiens byzantins et l'Islam*, op. cit., p. 86-87.

⁹⁰³ « Wenn al-Kindī eine Schrift des Bischofs von Takrit, Abū Rā'īṭa, der doch der ihm so widerlichen jakobitischen Sekte angehörte, stillschweigend in weitestem Ausmasse ausbeutete, so ist schwer anzunehmen, dass dieser literarische Diebstahl noch zu Lebzeiten des Beraubten geschehen sei ; dessen Schriftstellerei fällt ebenfalls in das 3. Jahrzehnt des 9. Jahrhunderts ». In Georg GRAF, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur. Die Schriftsteller bis zur mitte des 15. Jahrhunderts*, Vatican, Biblioteca Apostolica vaticana, 1947, vol. II, p. 135-145.

⁹⁰⁴ Georg GRAF, *Die Schriften des Jacobiten Ḥabīb Ibn Ḥidma Abū Rā'īṭa*, Leuven, Peeters, *Corpus scriptorum Christianorum Orientalium* 131, 1951.

⁹⁰⁵ Samir KHALIL SAMIR, « La version latine de l'Apologie », art. cit., p. 38.

⁹⁰⁶ Pieter S. VAN KONINGSVELD, « The Apology of al-Kindī », art. cit., p. 80-83.

⁹⁰⁷ Samir KHALIL SAMIR, « La version latine de l'Apologie », art. cit., p. 36-38.

le « coupeur de routes » est toujours en activité au moment où al-Kindī rédige sa réponse⁹⁰⁸. Ensuite, al-Kindī mentionne la mort de Muḥammad, « il y a plus de 200 ans », ce qui renvoie à l'année 211/826. S'ensuit le récit sur la collection coranique, et plus précisément la recension 'Uṭmanienne, transmise dans un premier temps dans quatre copies, réparties entre la Mecque, Médine, Damas et Kūfa. À partir de là, al-Kindī donne des renseignements précis sur le sort connu par chacune des copies. Il parle de l'une d'elles qui « se trouve aujourd'hui à Malaṭiya » et d'une autre envoyée à la Mecque, et qui y reste jusqu'au temps de Abū l-Sarāya, où survint le « dernier pillage [en date] de la Mecque », en 199/815. Samir Khalil évoque un dernier élément issu, cette fois, de l'épître du Musulman, qui dit avoir discuté longuement de doctrine avec Timothée I^{er}, « catholicos des Nestoriens à Bagdad », qui a vécu entre 780 et 823. Pour Samir Khalil, le texte semble clairement dater de cette époque, et plus précisément entre 819 et 833 ; il propose 826 pour une marge de sept ans d'erreur.

D'autres indices devraient être étudiés en détail, comme les *aḥādīṭ* mobilisés tout au long du texte⁹⁰⁹. En effet, à l'époque de rédaction présumée de l'*Apologie*, les grands recueils canoniques d'*aḥādīṭ* ne sont pas encore établis⁹¹⁰. Tant al-Haṣīmī qu'al-Kindī utilisent des récits issus de cette tradition, dont l'origine est parfois difficilement traçable⁹¹¹. En outre, aucune étude systématique de fond n'ayant été faite, il est difficile de pouvoir trancher toutes ces questions avec certitude, d'autant plus que cela dépasse les limites de notre recherche⁹¹².

⁹⁰⁸ Ak-ar., p. 68 : وما الفرق بينه وبين اتابك الخرمي الذي يتناها إلى أمير المؤمنين والينا اخباره بما يعمل ويرتكب : من ظلم الناس؟ Trad. Ak-fr., p. 144 : « Quelle différence y a-t-il entre lui et Atābik al-Ḥurramī, dont les nouvelles parviennent au Prince des Croyants et à nous au sujet des actes et des crimes qu'il commet contre les gens ? » Al-Kindī utilise pour narrer les actions de Bābak (*Atābik*) l'inaccompli, signifiant que l'action est toujours en train de se dérouler.

⁹⁰⁹ Autant al-Kindī qu'al-Haṣīmī utilisent ce genre de récits, ce dernier évoque à un moment pas moins de six miracles que la tradition musulmane attribue erronément à Muḥammad, alors que le Coran est très clair à ce sujet : le prophète n'a été accompagné par aucun miracle (Qur'ān, 17 : 59).

⁹¹⁰ La *Ṣaḥīḥ* d'al-Buḥārī n'est constituée qu'en 854, celle de Muslim dans la seconde moitié du IX^e siècle. Ghani USMA, *Abu Hurayra : a Narrator of Hadith revisited*, Ph. D. Thesis, University of Exeter, 2011.

⁹¹¹ Cf. l'épisode du taureau de Darīkh. Ak.-fr., éd. Tartar, 1985, p. 162.

⁹¹² Notons par ailleurs l'hypothèse d'Emilio Platti, qui a établi plusieurs parallèles entre les données historiques mobilisées par al-Kindī et celles contenues dans le *Kitāb al-Ṭabaqāt al-kabīr* d'Ibn Sa'd, historien ayant servi à la cour du calife al-Ma'mūn. Cette hypothèse

Genre, ton et orientation

Dans la vaste production apologétique chrétienne arabe⁹¹³, la *Risālat al-Kindī* tient une place toute particulière. Outre l'anonymat de ses auteurs et les doutes qui planent sur son authenticité, c'est également celle qui échappe à une classification fixe. Une particularité notable réside dans le contraste qui existe entre les deux épîtres, tant dans leur contenu que dans le ton qui y règne. La controverse islamo-chrétienne demeure généralement dans le registre du règlement de comptes, et se caractérise par un « vocabulaire militaire ou duelliste [...] hautement significatif »⁹¹⁴ ; sa seule finalité est la réfutation pure. Dans le cas de la *Risāla*, cette dimension est très présente, mais est contrebalancée par l'amitié et l'affection sincères qu'éprouve al-Hašimī pour al-Kindī. L'épître qu'il lui adresse est donc pétrie de bonnes intentions, ce qui, dans la *'aqīda* musulmane implique « la démarche du bon conseil », à savoir la *naṣīḥa*⁹¹⁵. Ce dialogue se distingue de la production purement polémique, puisqu'il prend sa source dans l'amitié qui unit les deux intervenants, comme le révèle la raison invoquée par al-Hašimī :

والذي حملني ان اكتب إليك وحثني على ذلك محبتي لك، إذ كان سيدي ونبيي محمد، صلى الله عليه وسلم، قال: "محبّة القريب ديانة وإيمان" [...] فلست أجادلك ألا بالجميل من الكلام والحسن من القول واللين من اللفظ، فلعلك تنتبه وترجع إلى الحق⁹¹⁶

mériterait d'être approfondie. Emilio PLATTI, « L'image de l'Islam chez le Dominicain Vincent de Beauvais », art. cit., p. 82.

⁹¹³ Au sein de laquelle figure des œuvres comme le débat entre Ibn al-Munağğim, ou des auteurs tel que Hunayn Ibn Ishāq et Qustā Ibn Lūqā, Theodore Abū Qurrah ou 'Ammar al-Baṣrī (Sidney H. GRIFFITH, « The Prophet Muḥammad, his Scripture and his Message », art. cit.)

⁹¹⁴ Paul Nwyia (éd.), « Une Correspondance entre Ibn Al-Munağğim, Hunayn Ibn Ishāq et Qustā Ibn Lūqā », art. cit., p. 535.

⁹¹⁵ Il s'agit d'une des « composantes du credo musulman (*'aqīdā*) : elle est un devoir religieux qui impose à tout croyant de conseiller en bien son frère musulman », comme le rappelle Paul Nwyia (*Ibid*, p. 537). Il établit, dans une notule, un lien ténu entre ce texte et celui nous intéresse : « Al-Kindī aussi rappellera à al-Hāšimī sa *maḥabba* et sa *mawadda*. », in *Ibid.*, p. 537, n. 7.

⁹¹⁶ Ak-ar., éd. TARTAR, 1977, p. 6, 7 ; Trad. Ak-fr., éd. TARTAR, 1985, p. 86, 87 : « Ce qui me pousse et m'incite à t'écrire, c'est l'affection que j'ai pour toi, puisque mon maître et mon Prophète Muhammad – La grâce et la paix soient sur lui ! – déclarait : « L'amour du prochain, c'est la religion et la foi. » [...] Je ne veux discuter avec toi qu'en des termes bons,

Al-Hašimī étend son devoir de conseiller au mieux ses frères musulmans à son ami chrétien. Cette motivation a un impact déterminant sur le ton et sur le contenu des deux lettres. Le Musulman, avec bienveillance, invite son interlocuteur à se convertir à l'islam selon le principe de la *naṣīḥa* et à lui répondre en toute liberté, dans l'amour de la raison.

Ce même penchant pour la raison et cette même amitié animent la réponse du Chrétien. Or, derrière le ton parfois courtois utilisé par les deux hommes se font jour des attaques en règle des deux religions. L'islam est plus particulièrement touché par ces invectives, ce qui se traduit dans la longueur de la lettre d'al-Kindī, comparativement à celle d'al-Hašimī. Il existe un contraste au sein même de l'épître d'al-Kindī, qui est bipartite. La première partie est un *radd*, c'est-à-dire une réfutation. Le Chrétien répond en réfutant chaque point de l'invitation, de façon parfois très agressive. La partie plus corrosive porte sur la vie du Prophète, sur ses gestes et sur sa moralité, mais également sur l'histoire du Qur'ān et des rites musulmans. Au sein de cette réfutation, les détails biographiques revêtent une importance toute particulière, « dans le but de prouver qu'il n'est pas un prophète dans le sens biblique du terme »⁹¹⁷. La seconde, qui consiste en une apologie du Christianisme, est motivée non pas par l'espoir de convertir les Musulmans, mais plutôt par celui de renforcer la foi chrétienne.

Cette multiplicité de forme et de contenu rend difficile l'usage d'une étiquette générique précise : en comportant l'apologie, l'invitation, la défense et l'attaque, la *Risāla* se place comme un exemple isolé parmi les productions apologétique et polémique⁹¹⁸. Faute de mieux, la dénomination proposée par M.-Th. d'Alverny nous semble être la plus pertinente. Elle parle de *majlis*, c'est-à-dire une « séance devant un souverain, [...] rédigée sous forme de lettres contradictoires échangées par un musulman et un chrétien »⁹¹⁹.

agréables et doux, dans l'espoir d'éveiller ton attention et de te voir revenir dans la vérité [...] ».

⁹¹⁷ « [I]n order to argue that he is not a prophet in the biblical sense of the term », in Sidney H. GRIFFITH, « The Prophet Muḥammad, his Scripture and his Message », art. cit., p. 132.

⁹¹⁸ Samir KHALIL SAMIR, « La version latine de l'Apologie », art. cit., p. 40.

⁹¹⁹ Marie-Thérèse D'ALVERNY, « La connaissance de l'islam en Occident du IX^e au milieu du XII^e siècle », art. cit., p. 593.

Cette difficulté de classer la *Risāla* dans un genre précis se cristallise dans les tentatives d'intituler l'œuvre. C'est à William Muir que nous devons la dénomination d'*Apologie d'al-Kindī*⁹²⁰. Cette dernière n'est cependant pas satisfaisante aux yeux de tous, car elle ne rend pas suffisamment compte de la complexité du texte qu'elle tente de dénommer. Après avoir jugé inadéquat le titre de William Muir, Georges Tartar et Fernando González Muñoz proposent deux nouveaux titres : d'un côté, le « Dialogue islamo-chrétien à la cour du Calife al-Ma'mūn » et de l'autre « Exposicion y refutación del Islam ». De son côté, Muḥammad Al-Bakri propose une solution semblable à celle de Fernando G. Muñoz en scindant le texte en deux sections dès le titre. Il parle ainsi de la *Risālat al-Hāšimī ilā l-Kindī, wa-radd al-Kindī 'alay-hā*⁹²¹.

Contexte du chapitre sur l'Islam

Une des qualités de ce texte, qui a d'ailleurs été largement reconnue par plusieurs générations de lecteurs, est son usage de sources musulmanes et chrétiennes réputées tant pour leur véracité et leur fiabilité que pour la qualité de leurs informations destinées à alimenter la polémique. De cette façon, les données directement relatives au Prophète ou à l'Islam sont disséminées à travers les deux épîtres, dans plusieurs sections bien délimitées. Les deux épîtres répondent à une structure symétrique :

Épître d'al-Hašimī :

- a) Formules d'usage/d'introduction
- b) Les différences entre Islam et Christianisme, visant à montrer la supériorité de la première sur la deuxième
- c) Invitations
 - a. Reconnaître l'apostolat de Muḥammad
 - b. Reconnaître le Livre Saint
 - c. Invitation à appliquer les lois et rituels de l'Islam (une dizaine de sous-sections)

⁹²⁰ Costanza FARINA et Carmela CIARAMELLA, « Per una edizione critica dell'Apologia di al-Kindī », art. cit., p. 195.

⁹²¹ Cette appellation signifie littéralement « épître d'al-Hašimī à al-Kindī, et refutation d'al-Kindī à celle-ci », in Muḥammad AL-BAKRI, « Risālat al-Hāšimī ilā l-Kindī, wa-radd al-Kindī 'alay-hā », art. cit., p. 29-49.

- d) Formules de clôture et invitation à fournir une réponse en toute liberté

Épître d'al-Kindī :

- a) Formules d'usage/d'introduction
- b) Réponse aux différences soulignées entre les deux religions
- c) Réfutation de l'invitation
 - a. Muḥammad, « conquérant ou prophète ? »⁹²²
 - b. Historique du Qur'ān
 - c. Rituels musulmans
- d) Apologie du christianisme
- e) Formules de clôture

Selon la classification générique de M.-Th. d'Alverny, la *Risāla* appartient au genre du *majlis*, impliquant que les deux épîtres sont rédigées dans le but d'être lues à haute voix devant le calife et une assemblée. Plusieurs indices formels abondent dans le sens d'une certaine oralité. Tout d'abord, les deux lettres sont parsemées de renvois au public et, plus précisément, au calife lui-même. Ensuite, la forme dialogique est fort marquée et secondée par un style formulaire, pouvant faciliter, par sa spécularité, le suivi du public. Par exemple :

Invitations d'al-Hašimī	Réponses d'al-Kindī
ثم ادعوك، حفظك الله، إلى الشهادة والاقرار بنبوّة سيّدنا [...] محمد	قد فهمت ما دعوتني إليه من الشهادة لصاحبك، والإقرار بنبوّته ورسالته
وادعوك إلى الصلوات الخمس	وأما ما دعوتني إليه من الصلوات الخمس
ثم ادعوك إلى الحجّ إلى بيت الله الحرام الذي بمكة	وأما دعوتك إياي إلى الحجّ إلى بيت الله الحرام الذي بمكة ⁹²³

⁹²² Nous reprenons ici le titre de la section délimitée par G. Tartar dans son édition.

⁹²³ **Invitation à la prophétie**, p. 15/p. 94 ; réponse p. 60/p. 137 ; **Invitation aux cinq prières**, p. 16/p. 95, réponse p. 134/p. 207 ; **Invitation au pèlerinage**, p. 18/p. 97, réponse p.140 /p. 213.

Invitations AH	Réponses AK
Je t'invite aussi à confesser et à reconnaître la prophétie de mon maître [...] Muḥammad	J'ai compris l'invitation que tu m'as adressée à rendre témoignage à ton maître

Les deux épîtres sont spéculaires et calibrées, et se répondent point par point, sans dépasser la structure imposée par l'épître du Musulman. La répétition de certaines formules et la reprise des vocables servent alors à scander la lecture et permettre un repérage plus aisé pour les auditeurs.

Les données sur Muḥammad et l'Islam sont encadrées par des considérations sur les défauts du Christianisme, puis par un débat sur les notions d'Unicité et de Trinité (التثليث ; التوحيد) et l'apologie du Christianisme par al-Kindī. Ce dernier n'omet aucun détail lorsqu'il développe la biographie du Prophète. Nous y retrouvons tous les éléments qui ont servi d'arguments aux premiers polémistes arabes et syriaques, ainsi qu'à leurs successeurs. Sa naissance, son éducation, son mariage avec Ḥadīja, ses premières expéditions infructueuses, le moine précepteur, les miracles que la tradition musulmane lui attribue (entrant ainsi en opposition avec ce qui est dit dans le Qur'ān⁹²⁴). Il s'attaque ensuite à l'histoire du Qur'ān et aux rites des Musulmans, en donnant de nombreux détails historiques. Les informations relatives aux rituels de l'Islam sont inégalement réparties entre les deux épîtres. Al-Hašimī structure son invitation de façon à ce qu'elle soit courte et attrayante. Pour ce faire, il décrit brièvement en quoi consistent les rites musulmans, en ayant parfois recours à des extraits coraniques. Il explique à son interlocuteur ce qui attend ceux qui respecteront ou, au contraire, n'observeront pas ces rites, en décrivant paradis et enfer, et ce uniquement à partir des versets coraniques. Ensuite, al-Kindī construit sa réfutation à partir des éléments énoncés par al-Hašimī, en développant en détail les aspects à peine soulevés par le Musulman. En ce qui concerne l'au-delà, il se réfère à ce qui a été dit dans l'invitation, sans pour autant y revenir⁹²⁵. C'est précisément dans la réfutation d'al-

	et à reconnaître sa prophétie et son message
Je t'invite à pratiquer les cinq prières	Concernant ton invitation à pratiquer les cinq prières quotidiennes
Je t'invite aussi à accomplir le pèlerinage au temple sacré de Dieu à la Mekke	Concernant ton invitation à accomplir le pèlerinage au temple sacré de Dieu à la Mekke

⁹²⁴ Coran 17 : 88 ; 2 : 23 ; 59 : 21 ; 6 : 149.

⁹²⁵ Ces procédés sont analysés en détail dans la Partie II, c. 3. Utilisation des sources.

Kindī et dans les invitations d'al-Hašimī que Vincent de Beauvais puise les informations utiles à la composition du *SH*.

iii. Remarques conclusives

Lorsqu'il compile son encyclopédie, Vincent de Beauvais semble régulièrement travailler à partir d'une thématique à laquelle il applique son système de classification des sources à trois entrées (saints docteurs, docteurs catholiques non canonisés, ainsi que les textes apocryphes et païens). Dans le cas des chapitres sur l'Islam, nous avons constaté que, dans la première mouture du *SH* (Hb), Vincent de Beauvais n'aborde ce sujet que par l'intermédiaire de l'*Historia ecclesiastica* d'Hugues de Fleury, et ne semble pas vouloir donner une suite à ce chapitre – « excluant » ainsi d'autres sources possibles (Anastase le Bibliothécaire, Jean Damascène). La situation évolue lorsque le compilateur arrive à l'abbaye de Royaumont, ce qui le pousse à réviser son ouvrage en y intégrant des éléments d'historiographie contemporaine et, par conséquent, à élargir son éventail de sources. Il doit alors prendre de nouvelles dispositions quant aux textes qu'il peut exploiter et entamer de nouvelles recherches. Lorsque le compilateur commente l'insertion des sources portant sur l'Islam ou les peuplades mongoles, il met en exergue les caractéristiques qui président à leur sélection : la source est d'actualité, elle est de la plume d'un auteur qui s'est immergé ou vit au milieu de la situation qu'il traite et ce même auteur est de confession chrétienne.

De même, le compilateur manifeste un souci de complétude qui l'amène, dans le cas des chapitres portant sur l'Islam, à utiliser un corpus hétérogène, mais qui, au final, opère une synthèse des trois tendances majeures des textes relatifs à Muḥammad de la littérature latine du XIII^e siècle. La « primauté » de la *Risāla* s'explique presque d'elle-même. Tout en étant cohérente avec les critères de sélection, elle a en plus la spécificité de contenir un argumentaire contre l'Islam construit à partir de faits historiques. En gardant en mémoire la finalité première du *SM*, avant tout destiné à l'éducation et à l'usage des *fratres minores*, il est donc superflu de gonfler les chapitres sur l'Islam, qui présentent un contenu plutôt documentaire, avec des informations aussi précises et qui ne leur seront pas d'un grand usage. La *Risāla* est donc la source parfaite puisqu'elle opère cette digestion d'éléments de première main comme le Qur'ān et des extraits de la *sunna*. La focalisation explicite de Vincent de Beauvais sur les faits historiques justifie, en

outre, l'élimination de textes qui abordent l'Islam sous un angle essentiellement théologique. Les autres ouvrages, dont la consultation réelle demeure incertaine mais néanmoins plausible, semblent avoir été écartés pour plusieurs raisons : la qualité et la quantité d'information moindres, le texte manque d'apports nouveaux (*Historia orientalis*) ou, selon le système de références intertextuelles des autres sources mobilisées par le compilateur, l'inutilité de retourner voir les œuvres qui servent de sources aux siennes.

Chapitre 3 : utilisation des sources par Vincent de Beauvais

C'est une fois que les sources à dépouiller sont sélectionnées que le travail de *compilatio* proprement dit peut débiter. Le compilateur doit désormais extraire les passages destinés à former la mouture finale de son encyclopédie, ordonner les extraits ainsi sélectionnés avant de les distribuer en chapitres de taille plus ou moins égale et, enfin, intituler ces chapitres. Ce sont les étapes, ainsi que les méthodes de la *compilatio* qui seront au centre du présent chapitre, subdivisé en deux parties.

La première sera axée sur la compilation en tant que telle, ce qui nous permettra de mettre en lumière l'attitude de l'*Actor* vis-à-vis de ses sources, attitude qui se révèle derrière plusieurs étapes fondamentales de la constitution de l'encyclopédie : l'*intitulatio* et la *compilatio*, précédées par la *selectio* et l'*organisatio*⁹²⁶. Dès lors, les informations qu'il choisit de diffuser dans son encyclopédie peuvent fournir de précieux indices quant au but poursuivi par le compilateur, à ce qu'il souhaite transmettre à son lectorat, mais également à propos de son opinion, dans la mesure où l'Islam et la biographie de Muḥammad sont deux sujets loin d'être familiers, au départ, pour Vincent de Beauvais, ainsi qu'à la majorité de ses contemporains. Dans un premier temps, nous nous attacherons à étudier les titres que le compilateur a donnés aux chapitres, afin de déterminer leur degré de correspondance avec le contenu du texte. Ceci nous permettra de déterminer à quel point le contenu du chapitre a influencé le choix de son titre, ou s'il s'agit davantage d'une production propre au compilateur. Dans un second temps, nous nous intéresserons à l'emploi des sources. Pour ce faire nous proposons une étude qui prend comme point de départ la source compilée en vue du texte du *SH*, afin de déterminer avec le plus de précision possible ce qui a été écarté ou retenu par le compilateur. Dans le cas de la *Risāla*, l'analyse sera subdivisée selon les tendances compilatoires de Vincent de Beauvais, toujours en partant de la source (intervention dans la structure du texte-source, suppressions, réductions).

Dans la seconde partie, nous tenterons de répondre à deux questions principales : est-ce que Vincent de Beauvais, en tant que compilateur des sources,

⁹²⁶ Monique PAULMIER-FOUCART, *Vincent de Beauvais et le Grand Miroir du Monde*, op. cit., p. 35.

crée une description inédite de l'islam et de Muḥammad ? La seconde question découle directement de la première : pouvons-nous parler, dans le cas du *SH* XXIII 41-67, d'une rédaction propre de la *Risāla* ou d'un témoin à part entière qui vient enrichir sa tradition manuscrite ? Enfin, nous comparerons les observations effectuées sur la compilation de la *Risāla* par Vincent de Beauvais avec celles d'autres sources liées à des sujets contemporains, en l'occurrence les *Dialogi* de Pierre Alphonse et la relation de voyage de Jean de Plan Carpin. Cette étude comparative nous conduira à affiner nos conclusions. Enfin, le portrait ainsi dégagé servira alors à donner au *SH* une place plus précise au sein de la production latine des *vitae Mahumeti*.

1. Intituler la matière orientale

L'étude des titres est intéressante pour deux points précis. Tout d'abord, « [l]e texte des titres fait du compilateur un auteur, qui donne à son lecteur un accès à la matière traitée »⁹²⁷. En d'autres termes, la simple lecture des intitulés constitue à la fois une *abbreviatio* et un *accessus* à la matière encyclopédique, une histoire résumée de ce que narrent les chapitres et derrière laquelle nous pouvons dégager des indices de la posture auctoriale du compilateur. Ensuite, la mise en relation du titre avec le contenu du chapitre est fondamentale en ce qu'elle « permettrait en particulier de cerner avec exactitude le sens des mots utilisés, de voir leur degré d'univocité, de vérifier s'ils sont ou non en relation avec certains types de sources »⁹²⁸. Dans le cas de la *Risāla* latine, cet examen est particulièrement intéressant compte tenu de la nature du texte, dont le ton polémique s'illustre tant dans l'argumentation de ses auteurs que dans le vocabulaire combatif et agressif utilisé – principalement par le Chrétien. La rédaction des intitulés atteste donc à la fois l'influence du contenu de la source et l'invention de Vincent de Beauvais ; il s'agit de déterminer en quelles proportions.

Nous adopterons la méthodologie proposée par Monique Paulmier-Foucart dans son étude du *SN*, où elle distingue deux procédés d'intitulation : l'une où le compilateur dénomme simplement la chose dont il traite (« titre dénommatif » : *de* + sujet du chapitre), l'autre où il présente l'objet du chapitre sous une forme

⁹²⁷ Monique PAULMIER-FOUCART, « Une des tâches de l'encyclopédiste : intituler », in Michelangelo PICONE (éd.), *L'enciclopedia medievale, op. cit.*, p. 148.

⁹²⁸ *Ibid.*, p. 153

interrogative ou argumentative (« titre interrogatif » ou « argumentatif » : pronom interrogatif + sujet du chapitre ou le sujet dans une construction syntaxique complexe de type argumentatif)⁹²⁹. Cette division est applicable aux titres du *SH* au centre de notre analyse :

Dénominateur	Interrogatif/argumentatif
XXXIX. DE HERESI HERACLI ET PRINCIPATU AC LEGE MACHOMETI	XLV. DE HOC QUOD FALSO PROPHETA DICTUS SIT
XL. DE QUIBUSDAM LIBELLIS IN QUIBUS AGITUR DE IPSIUS FALLACIIS	XLIX. QUOD LEX EIUS NON SIT DIVINA
XLI. DE ORIGINE AC VITA IPSIUS	L. QUALITER PER FALLACIAM FUIT DATA
XLII. DE FURTIS ET LATROCINIIS EIUS	LI. QUALITER ALCHORANI LIBER CONFECTUS SIT
XLIII. DE CRUELITATE IPSIUS	LII. QUALITER EIUSDEM SCRIPTURA DILACERATA SIT
XLIV. DE IMPUDENTIA EIUSDEM ET FLAGITIIS	LIV. QUALITER RECOLLECTA ET DISSIPATA SIT
XLVI. DE FABULIS AB EO CONFICTIS	LVII. DE NOMINE MACHOMETI QUOD FALSO DICATUR IN THRONO SCRIPTUM
XLVII. DE MORTE IPSIUS	LXI. DE HOC QUOD IN DOMO ILLA DICUNTUR FIERI MIRA
XLVIII. DE INSTABILITATE SECTATORUM EIUS	LXII. DE HOC QUOD MACHOMETUS IUBET HOMINES AD SECTAM SUAM VIOLENTER COGI
LIII. DE ITERATA COLLECTIONE ILLIUS ET DISSIPATIONE	
LV. DE VILITATE STILI EIUS ET MATERIE	
LVI. DE IMPERITIA ET FICTIONE ILLI ADHERENTUM	
LVIII. DE SUPERSTITIOSIS IEIUNIIS ET LAVACRIS SARRACENORUM	
LIX. DE CIRCUMCISIONE ET PROHIBITIONE CARNIS PORCINE ET UXORIS REPUDIO	

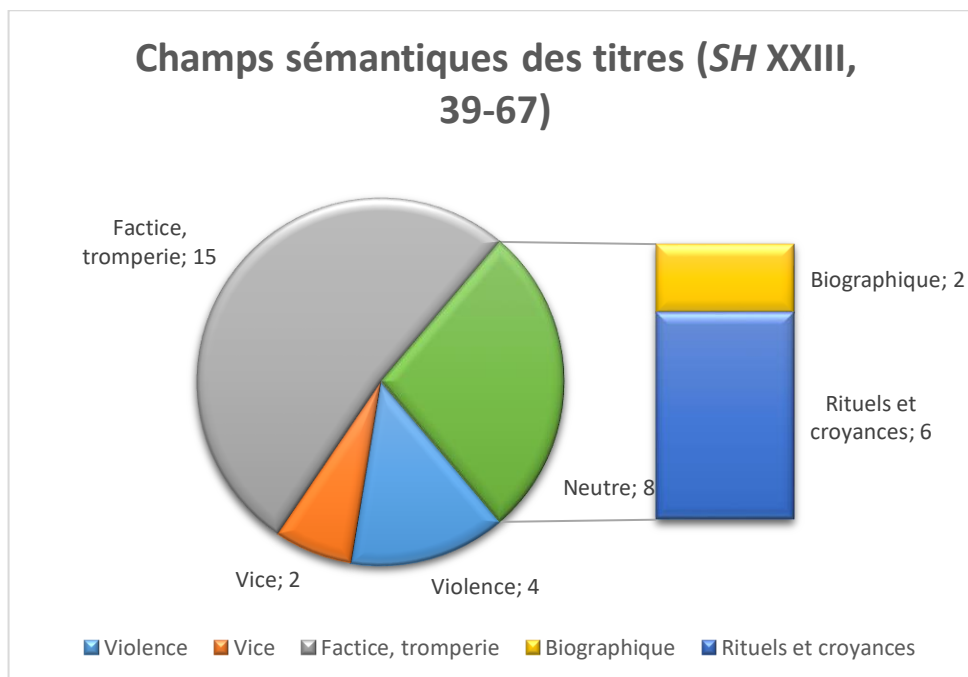
⁹²⁹ *Ibid.*, p. 149. Pour plus d'informations à propos des inspirations et variantes de ces formes de titres dans d'autres œuvres de type encyclopédique, nous renvoyons aux p. 149-158 du même article.

LX. DE PEREGRINATIONE AD DOMUM MECHA	
LXIII. DE VANIS PROMISSIONIBUS ET MINIS MACHOMETI	
LXIV. EXPOSITIO CULTUS SARRACENICI	
LXV. DESCRIPTIO PARADYSI IUXTA FIGMENTA MACHOMETI	
LXVI. ADHUC DE EODEM	
LXVII. DESCRIPTIO INFERNI IUXTA EUNDEM	

Nous constatons qu'il y a une majorité de titres descriptifs. Cependant, à la vue de ce tableau une autre subdivision peut être effectuée si nous prenons uniquement en considération le vocabulaire employé : d'un côté, les titres comportant un jugement de valeur négatif, de l'autre ceux que nous pouvons qualifier de « neutres », en l'absence de tout substantif ou adjectif à valeur dépréciative.

Nous pouvons ainsi dégager quatre champs sémantiques dominants : la violence, la tromperie/fausseté/artificialité, les vices et enfin les intitulés neutres, – c'est-à-dire ne contenant aucun terme possédant un sémantisme dépréciatif –, champ qui comporte deux sous-catégories : les titres biographiques et ceux relatifs aux rituels et croyances⁹³⁰ :

⁹³⁰ Factice : 40, 45, 46, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 57, 58 et 65 ; Vice : 44 et 55 ; Violence : 42, 43, 57 et 63 ; Neutre. Biographique : 41 et 47 ; Rituels : 39, 59, 60, 64, 66 et 67.



Le champ sémantique de la fausseté, du simulacre et du caractère artificiel imputé à l'Islam se démarque très clairement de l'ensemble des titres. La quantité de titres comportant un regard neutre n'est pourtant pas négligeable.

Il nous faut désormais pondérer la part du compilateur et de la source dans la rédaction des intitulés. À ce propos, plusieurs tendances présentant différents degrés de fidélité sont observables, et nous les répartissons en cinq catégories.

Premièrement, le vocabulaire – voire la syntaxe – utilisé dans le titre est directement issu du corps du chapitre auquel il se rapporte :

- c. 40. **De quibusdam libellis in quibus agitur de ipsius fallaciis** : *Fertur autem esse libellus in partibus transmarinis de Machometi fallaciis*
- c. 44. **De impudentia eiusdem et flagitiis** : *Quibus miror si homo tantis flagitiis subditus unquam potuit uacare.*
- c. 52. **Qualiter eiusdem scriptura dilacerata sit** : *Qualiter autem scriptura ista non solum a ludeis sed etiam ab aliis multis varie incepta, diverse intellecta, multiformiter exposita et tandem tota pene dilacerata sit*
- c. 61. **De hoc quod in domo illa dicuntur fieri mira** : *quod scilicet mira ibi fieri videantur et vere mira non solum videntur fieri*

Deuxièmement, nous avons relevé d'autres intitulés dont le vocabulaire est partiellement issu du chapitre.

- c. 46. **De fabulis ab eo confictis** : *ubi si leonem pro lupo ille fabularum compositor posuisset, multo elegantior fabula extitisset. Sed non immerito fabulis suis precipue lupos intexuit [...]*
- c. 58. **De superstitiosis ieiunis et lavacris Sarracenorum** : *Denique invitas me ad quinque orationes et ad ieiunium mensis ramazan [...] inde dicere volueris quantum ad ieiunia et orationes christianorum, ieiunia et orationes vestrorum non solum ieiunia et orationes non esse clamabis [...]*

Dans le cas du chapitre 46, le substantif *fabula* y est répété à plusieurs reprises, alors que le participe *confictis* en est absent ; dans celui du chapitre 58, seul le vocable *ieiunis* est présent. Une remarque s'impose toutefois pour ce dernier intitulé. En effet, le compilateur emploie le mot *lavacris*, qui renvoie avant tout au concept de baptême, afin de désigner le rituel musulman des ablutions, décrit dans la *Risāla* latine comme suit : *Quod vero frequenti corporum lavatione hominem purificari creditis easque lavationes tociens frequentatis [...]*. Cela relève sans doute d'une mésinterprétation de la part du compilateur ou d'une tentative de rapprocher ce rituel de son équivalent au sein du Christianisme, afin de souligner, par contraste, la supériorité du rite chrétien sur le musulman.

Troisièmement, le lexique employé dans les intitulés peut être dérivé de verbes, adjectifs ou substantifs spécifiques à la source, et utilisés dans le texte du chapitre correspondant :

- c. 39. **De heresi Heraclii et principatu et lege Machometi** : *Porro iste Muhameth Sarracenorum et Arabum princeps et pseudopropheta fuit*
- c. 59. **De circumcissione et prohibitione carnis procine et uxoris repudio** : *ut scilicet viro quandocumque voluerit qualibet causa voluerit uxorem repudiare*
- c. 62. **De hoc quod Machometus iubet homines ad sectam suam violenter cogi** : *et iussit obedire coactos [...]. Multi certe olim heretici fuerunt quorum tamen nullus nec gladio nec aliqua coactione aliquem ad suam sectam pertrahere conatus est [...] donec violenter ad tuam fidem veniant, tisque legibus inviti subiciantur et coacti tuum testimonium testificentur*

Dans le cas du chapitre 39, le terme *principatu* est dérivé de *princeps*. Le reste du titre est formulé à partir des principaux noyaux thématiques abordés. En ce qui

concerne le chapitre 59, le substantif *repudio* provient du verbe *repudiare*. Enfin, le verbe *cogi* provient du participe *coactos* et du substantif *coactione*, et l'adverbe *violenter* se retrouve lui aussi employé dans le même chapitre. Les chapitres 45, 49, 53, 57 et 63 sont rédigés selon le même *modus operandi*.

Quatrièmement, certains titres rédigés à partir de vocables qui ne sont pas employés dans le texte source, mais qui sont directement fondés sur le noyau narratif ou le thème central des chapitres qu'ils désignent. C'est le cas des chapitres 48, 50 et 54-56. Par exemple, l'intitulé du chapitre 48, *De instabilitate sectatorum eius*, renvoie au thème du chapitre, selon lequel, à la mort de Muḥammad, les jeunes Musulmans ont abandonné l'Islam.

Enfin, la dernière catégorie concerne les titres des chapitres qui portent sur un même thème développé en une ou plusieurs unités textuelles. Vincent de Beauvais tente de répartir la matière extraite de ses diverses lectures dans des chapitres de taille relativement similaire ; régulièrement, il « doit résoudre un problème neuf »⁹³¹, étant donné que la répartition de la matière dans les sources qu'il emploie était pensée différemment et presque systématiquement inégale, voire inexistante, comme dans le cas de la *Risāla* latine⁹³². Lorsque le compilateur est confronté à une matière trop éclatée ou, au contraire, trop vaste, il peut la regrouper au sein d'un même chapitre ou la scinder en deux ou plusieurs chapitres⁹³³. À maintes reprises, il regroupe plusieurs événements disséminés dans les épîtres sous un intitulé construit à partir d'un terme qui résume le contenu du chapitre. C'est le cas des chapitres 43 *De crudelitate ipsius* et 64 *Expositio cultus Sarracenis*, comme nous l'expliquons dans les pages qui suivent. Nous pouvons faire le même constat pour les chapitres 41 (*De origine ac vita ipsius*), 46 (*De fabulis*

⁹³¹ Monique PAULMIER-FOUCART, « Une des tâches de l'encyclopédiste : intituler », art. cit., p. 150.

⁹³² En effet, la seule division effectuée dans les manuscrits de la *Risāla* latine est la division en deux épîtres. La subdivision en différents paragraphes que nous utilisons dans les pages qui suivent est un découpage moderne proposé par les éditeurs du texte (Georges Tartar pour l'édition arabe, Fernando G. Muñoz pour la latine). Il est à noter que le tout premier éditeur du texte arabe, Anton Tien, ne séquence pas le texte et propose les deux épîtres sous forme de texte suivi, plutôt difficile à exploiter.

⁹³³ *Ibid.*, p. 150-1. Monique Paulmier-Foucart illustre cette situation dans le cas de l'emploi d'Isidore de Séville dans le *SN*, expliquant que l'encyclopédiste n'appliquait pas la même exigence quantitative que le compilateur dominicain, proposant ainsi dans les étymologies des chapitres allant de quelques lignes à plusieurs centaines.

ab eo confictis) et 47 (*De morte ipsius*)⁹³⁴. À l'inverse, lorsqu'un même sujet est traité dans des proportions trop vastes pour être contenu dans le format habituel d'un chapitre, Vincent de Beauvais en subdivise la matière en employant soit des sous-titres, soit une tournure suivant le modèle *de eodem*. Nous rencontrons dans notre échantillon un exemple de titre et de sous-titre : les chapitres 60 (*De peregrinatione ad domum Mecha*) et 61 (*De hoc quod in domo illa dicuntur fieri mira*). Tous deux portent sur les rites et événements se déroulant dans la maison de Dieu à la Mecque (antécédent : *Domum Mecha* ; anaphore : *in domo illa*). Enfin, ce groupe d'intitulés contient un exemple en *de eodem* au chapitre 66, corrélatif du chapitre 65 (*Descriptio paradysi iuxta figmenta Machometi*). En effet, la description du paradis contenue dans l'*AK-Lat* occupe près du double de la taille d'un chapitre normal dans le *SH*. Vincent de Beauvais décompose donc la matière en deux chapitres, intitulant le second *Adhuc de eodem*.

À la suite de cet aperçu, nous constatons que la majorité des titres sont construits à partir du vocabulaire ou des concepts directement hérités de la source, la *Risāla*. Le but de cette dernière étant de démontrer l'erreur de l'Islam et la nature condamnable de la biographie de son Prophète, elle mobilise un lexique connoté négativement dont s'inspire le compilateur pour la confection de ses intitulés. Ceux-ci répercutent alors l'opinion défendue par l'auteur du texte source. L'emploi d'un lexique péjoratif n'est donc pas directement imputable à Vincent de Beauvais, dans la mesure où la corrélation entre le titre et le contenu du chapitre est clairement établie. Nous avons également pu noter que, systématiquement, le titre porte uniquement sur l'unité thématique que représente le chapitre, à l'exception du chapitre 39 qui, nous l'avons vu, annonce le développement des vingt-huit chapitres à venir, via l'utilisation de la séquence *Lege Mahumet*⁹³⁵.

Cependant, nous remarquons une certaine irrégularité dans ce *modus operandi* lorsque, par exemple, nous mettons en vis-à-vis le chapitre 44 (*De impudentia eiusdem et flagitiis*) et le 60 (*De peregrinatione ad domum Mecha*). Le premier, nous l'avons vu, reprend des termes péjoratifs issus du texte. Cependant, le compilateur n'adopte pas la même démarche pour celui qui est relatif au

⁹³⁴ Contrairement à ce que les intitulés des chapitres 41 et 47 pourraient porter à croire, chacun des deux relatent plusieurs événements ou plusieurs versions d'un même événement, c'est pourquoi nous considérons ces intitulés comme « globalisant ».

⁹³⁵ Cf. Partie II, c. 1.

pèlerinage à la Mecque. En effet le chapitre commence par la phrase *Quid est autem quod me inter alia legis vestre optima etiam ad Alahagh, hoc est ad peregrinandum in domum dei illicitam que est in Mecha exhortatus es*, où l'adjectif *illicitam* n'est pas repris dans l'intitulé, alors qu'il aurait pu y être intégré. Le reste du propos développé au sein du chapitre, portant sur les pratiques honteuses de ce pèlerinage, aurait pu, de la même façon, fournir la matière à un titre autrement plus connoté. Il en va de même pour les chapitres 59 (*De circumcissione*) et 64 (*Expositio cultus Sarracenici*). Ce dernier intitulé introduit le premier chapitre dont la matière provient intégralement de l'épître d'al-Hašimī, c'est-à-dire d'un texte dont le contenu présente positivement quatre des cinq piliers de l'Islam dans un contexte d'invitation. Vincent de Beauvais n'intervient ici que dans la première phrase du chapitre, qu'il rédige de sa plume (cf. ci-dessous). Le cas du dernier chapitre, *Descriptio inferni iuxta eundem*, est cependant différent. En effet, le concept de damnation des pêcheurs étant commun à l'Islam et au Christianisme, rien n'a été ajouté.

Cependant, un lecteur attentif notera l'absence de lexique dépréciatif dans d'autres intitulés que ceux qui sont relatifs aux rituels et croyances de l'Islam : c. 41. *De vita ac origine ipsius*, c. 47. *De morte ipsius*, *Descriptio inferni iuxta eundem*. Dans les deux cas, le contenu même du chapitre permettrait l'élaboration d'un titre qualificatif. Au chapitre 41, nous trouvons, par exemple, des phrases telles que *prophetam se Dei simularet esse et nuncium, prophete sibi nomen usurpasset* ou des mentions de sa ruse (*arte et ingenio magno ; astutie machinatione*), ou de la nature rustre de ses premiers disciples (*homines pestiferos, viarum insidiatores, homicidas*). Le chapitre 47 annonce la couleur dès la première phrase : *nam illud tam ridiculum nobis quam lamentabile suis est, [...]*. Ensuite, les deux versions rapportées de la mort de Muḥammad insistent sur une mort honteuse (fausse ascension et cadavre en putréfaction (*nichil aliud in eo quam fetoris magnitudinem superexcrecere*) ; il est victime de la pleurésie, maladie qui laisse également des séquelles physiques soulignant probablement de façon symbolique les vices qui ont défini son existence terrestre (*et intumuit venter eius et retro curvatus est minimus digitus eius*)⁹³⁶. Au lieu de cela, le titre propose une description factuelle neutre, alors qu'ailleurs dans le *SH*, le compilateur peut apposer sur un chapitre un titre connoté négativement, comme au livre XXX, c. 91, intitulé *De Morculpho*

⁹³⁶ Cf. Partie III, c. 2.

*imperatore et ignominioso eius fine*⁹³⁷. Enfin, le chapitre 39, *De heresi Heraclii et principatu ac lege Machometi*, peut être incorporé de la même façon à la catégorie des titres neutres, comme nous l'avons déjà expliqué ci-dessus⁹³⁸.

En outre, nous n'avons rencontré qu'une occurrence du cas contraire – c'est-à-dire l'adjonction d'un terme négatif ne figurant pas dans le corps du chapitre. Vincent de Beauvais se permet un jugement de valeur qui ne trouve aucune équivalence au sein du chapitre qu'il annonce : le chapitre 65 (*Descriptio paradysi iuxta figmenta eius*), qui introduit la description du paradis extraite de l'épître du Musulman, description dont le but est de mettre en exergue les récompenses qui attendent le Musulman constant et vertueux dans la pratique de sa foi. Ainsi, le paradis est présenté sous un jour attractif, séduisant et ce de la bouche même de Dieu, puisque sa description est une compilation de versets coraniques, systématiquement introduits par la formule canonique du discours divin : *dixit Deus gloriosus et excelsus* (ar. : *faqāla Allāh 'azza wa jalla*). L'ensemble de ces caractéristiques a sans doute encouragé Vincent de Beauvais à inclure la séquence *iuxta figmenta eius* pour rappeler au lecteur que la description qu'il s'apprête à lire est résolument fausse.

Les titres permettent un accès aisé à la matière et offrent un condensé des contenus au lecteur. À leur seule lecture, il est possible de se représenter l'articulation logique du portrait de Muḥammad et de l'Islam contenu dans le *SH*. De même, nous avons noté que l'image qui se dégage des intitulés individuellement considérés n'a pas été forgée par le compilateur, qui ne formule les titres qu'à partir du contenu des chapitres qu'ils délimitent, sans trop s'en écarter. Ainsi, leur orientation polémique est généralement à imputer à la source du *SH*.

⁹³⁷ En outre, M. Paulmier-Foucart a dénombré 107 occurrences du substantif *mors* dans les intitulés du *SH*, et remarque que ce terme s'applique généralement à tous les acteurs de l'histoire, parmi lesquels figurent des philosophes, acteurs de l'histoire antique, saints et prophètes, rois et empereurs. Monique PAULMIER-FOUCART et Marie-Christine DUCHENNE, « La matière de l'histoire selon Vincent de Beauvais : les titres des chapitres du *Speculum historiale* », in Françoise AUTRAND, Claude GAUVARD, et Jean-Marie MOEGLIN (éds.), *Saint-Denis et la royauté. Mélanges offerts à Bernard Guenée. Actes du Colloque international en l'honneur de B. Guenée*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1999, p. 405-420, p. 410. En opposition avec les substantifs *obitus* (52) ou *transitus* (56), avec le sémantisme du passage à la félicité éternelle, attribué aux saints, ou à Roland, Charlemagne et Honorius III. *Ibid.*, p. 411, n. 13.

⁹³⁸ Cf. Partie II, c. 1.

2. *Excerptio*

a. Chapitre 39 : l'*Historia ecclesiastica* d'Hugues de Fleury

Le chapitre tiré de la *Chronographia* d'Hugues de Fleury est, nous l'avons vu, le premier et seul chapitre relatif à Muḥammad et à l'Islam qui apparaît dès la première rédaction du *SH*, à savoir la version de Klosterneuburg⁹³⁹. Dans cette première rédaction, ce chapitre agit comme un vase clos, une synthèse conforme des informations circulant au sujet de Muḥammad dans la France de Louis IX. De plus, cette synthèse est subordonnée à un court paragraphe expliquant que l'empire d'Héraclius est dévasté par les Sarrasins, car celui-ci s'est rendu coupable d'hérésie – en se convertissant au monothélisme. Ainsi agencée, cette partie du chapitre sert de parenthèse pour expliquer d'où viennent les Sarrasins qui ravagent les terres de l'empereur et qui était exactement leur chef, Muḥammad.

Lors de la révision du *SH*, le chapitre change de fonction (comme en témoigne également la modification du titre entre les versions de Klosterneuburg et de Douai) : de chapitre isolé abordant brièvement la biographie de Muḥammad, il devient le socle dont dépend l'adjonction du *Libellus de partibus transmarinis* et du *Libellus disputationis*. Ainsi, le chapitre inspiré de l'*Historia tripartita* facilite l'insertion dans une structure déjà existante d'un développement plus riche sur l'Islam et son Prophète.

En ce qui concerne la compilation en elle-même, Vincent de Beauvais reprend le chapitre présent dans l'*Historia tripartita* dans son intégralité. Les variantes sont minimales, et peuvent même être attribuées à l'intervention d'un copiste. Nous avons relevé trois inversions (*catholica fide* > *fide catholica* ; *testamentum didicit* > *didicit testamentum* ; *decepta est* > *est decepta*), trois emplois de synonymes (*deuastare* > *uastare* ; *et* > *etiam* ; *et* > *atque*) et un changement de désinence dû au passage de l'accusatif singulier à l'accusatif pluriel (*ingenium copiosum* > *ingenia copiosa*). Rien n'est modifié ou interverti, ni sur le plan de la structure, ni sur celui du développement du chapitre.

⁹³⁹ Cf. Partie II, c. 1. 1 ; Ms. Wrocław R. 341, f. 135v-136r.

b. Chapitre 40 : le *Libellus de partibus transmarinis*

Le chapitre 40, introduit par une rubrique *Actor*, repose sur deux *libelli* et est par conséquent segmenté en deux parties. Dans un premier temps, le compilateur emploie le mystérieux *Libellus de partibus transmarinis*, qui narre les subterfuges mis en scène par le « pseudo-prophète » afin d'authentifier sa mission. L'adjonction du *Libellus* est cohérente en plusieurs points avec le chapitre précédent. Tout d'abord, au chapitre 39, il est fait mention de l'apprentissage de Muḥammad en matière des Ancien et Nouveau Testaments, apprentissage qui lui a donné les moyens de feindre la prophétie et la faveur de Dieu selon le modèle reconnu et approuvé de Moïse que Muḥammad déploie au chapitre 40. En outre, le *Libellus* raconte ses *fallaciae*, ses ruses, qui peuvent être aisément reliées à son métier de marchand, dont les qualités premières sont de se vendre et de convaincre⁹⁴⁰. Dans un second temps, le compilateur introduit le *Libellus disputationis* grâce à un paragraphe issu de sa plume et à la reprise de la rubrique qui précède la *Risāla* latine dans les manuscrits de la *Collectio toletana*. Cela lui permet à la fois de présenter sa source et d'en revendiquer la légitimité. En conséquence, le chapitre 40 sert de jonction entre le chapitre tiré d'Hugues de Fleury et ceux de la *Risāla*, et fait du chapitre tiré d'Hugues de Fleury la pièce d'un puzzle dans laquelle le *Libellus* s'emboîte parfaitement et qui se clôture sur l'annonce de la source principale.

i. Utiliser le *Libellus de partibus transmarinis*

Comme nous l'avons déjà souligné, Vincent de Beauvais place ce texte sous le marqueur *Actor*, signe manifeste de sa nature incertaine⁹⁴¹. Comme nous avons tenté de le démontrer au chapitre précédent, nous considérons le *Libellus de partibus transmarinis* comme un assemblage tardif de légendes – appartenant à la veine narrative du « Muḥammad légendaire », dont l'utilisation devient de plus en plus fréquente tant dans les textes latins que dans les textes de langue française aux alentours de 1250 – autour d'un noyau narratif vraisemblablement importé d'Orient (et sans doute dérivé de l'*Apocalypse de Baḥīrā*, comme en témoigne le

⁹⁴⁰ Cf. Partie II, c. 2. a. Hugues de Fleury.

⁹⁴¹ Cf. Partie II, c. 2. b. *Libellus de partibus*.

récit du taureau). Cependant, en l'absence d'une source identifiée ou du modèle concret ayant abouti au *Libellus* utilisé dans le *SH*, nous ne pouvons procéder comme dans le cas de l'*Historia ecclesiastica* et de la *Risāla*. Nous nous proposons dès lors de comparer le contenu supposé du *Libellus* avec les autres occurrences isolées de ces récits disponibles dans les années 1250-1260. Ainsi, nous pourrions, dans la mesure du possible, tenter de délimiter le traitement réservé à la matière légendaire dans le *SH*.

Vincent de Beauvais fait précéder l'énumération des faux miracles d'un paragraphe qui chapeaute les trois récits, conférant au tout un symbolisme biblique prononcé⁹⁴² :

[...] *dicebat se esse prophetam, ad eorum salutem divinitus missum ut [...] eiusdem missioni ad instar Moysi prodigia quedam viderentur attestari, populum assignata die convocavit ad certum locum, quasi legem divinitus missam in signis et prodigiis accepturum.*

Ce symbolisme est renforcé par l'utilisation du terme *prophetam* et des dérivés du paradigme *mittere/missio* (*esse missum, missioni, missam*), régulièrement associé au thème messianique. Par ailleurs, la séquence *ad instar Moysi*, en plus de participer à la construction du décor biblique dans lequel se joueront les faux miracles, entérine le côté superficiel et étudié de la mise en scène. En d'autres termes, ce paragraphe remet au lecteur une clef de lecture précise pour interpréter ce qui suit.

La colombe dressée

Le *SH* conserve la plus ancienne attestation du faux miracle de la colombe, aussi bien dans la littérature orientale qu'occidentale. Nous comparons cette version avec deux autres rédactions véhiculées par des textes écrits peu de temps

⁹⁴² Cf. Mattia CAVAGNA et Florence NINITTE, « Cronotopi biblici », art. cit., ; Cf. Partie III, c. 2.

après le *SH* : la *Legenda aurea* de Jacques de Voragine et le *Prologue à la Venjance Nostre Seigneur* (c.1250-1311), écrit en ancien français⁹⁴³.

<i>SH</i> XXIII, c. 40	<i>LAur.</i> , c. 176	<i>Prologue</i>
<i>Tunc eo sermocinante ad populum, columba que in vicino erat ad hoc ipsum fallaciter edocta super humerum eius advolans stetit, et in eius aure iuxta morem solitum grana inibi reposita comedens, quasi verba legis ei suggerere simulavit.</i>	<i>Clericus quidam ualde famosus, cum in Romana curia honorem quem cupiebat assequi non potuisset, indignatus ad partes ultramarinas confugiens sua simulatione innumerabiles ad se attraxit. Inueniensque Magumethum dixit ei quod ipsum illi populo preficere uellet. Nutriensque columbam grana et alia huiusmodi in auribus Magumethi ponebat. Columba autem super eius humeros stans de auribus eius cibum sibi sumebat sicque iam adeo assuefacta erat quod quandocumque Magumethum uidebat, protinus super eius humeros prosiliens rostrum in eius aure ponebat. Predictus igitur uir populum conuocans dixit se illum sibi uelle preficere quem spiritus sanctus in specie columbe monstraret. Statimque columbam secreto emisit et illa super humeros Magumethi qui cum aliis astabat euolans rostrum in eius aure apposuit. Quod populus uidens spiritum sanctum esse credidit qui super eum descenderet ac in eius aure uerba dei inferret et sic</i>	<i>Quant trestout furent venu et asamblé, Mahons les prist de Dieu a sermonner : Come il nasqui de la Vierge au Noel, Coument il fist le mort resusciter, L'aues amont contre le mont monter, Les bos fuellir et raverdir les prés. Onques d'un mot ne vot no loi blasmer. Quant a ses abellizors parlé, Li anemis lait son oisel aller ; Desus l'espaulle s'asiet sans demorer, Il le connut au cors et au parler. Il va son bec en s'oraille bouter Et mengut chou qu'il li ot apresté. Et Mahons s'est envers lui enclinés : « Angles » dist il « qu'esse que viens conter ? Que me mande li rois de majesté ? » « Angles » dist il « qu'es chou que tu me dis ? Que me mande li rois de paradis Que nous tenons la premier loi qu'il fist Qu'il bailla au prophete Moÿs Qu'il aporta dou mont de Sineis Qu'il bailla en Judé as Juis ? Or me convient raler en mon païs</i>

⁹⁴³ Nous utilisons l'édition Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*, éd. Giovanni Paolo MAGGIONI, Firenze, Sismel, 1998, p. 1261-2 ; pour le *Prologue*, nous avons recours au ms. de Turin L II 14, v. 80-106.

	<i>Magumethus</i> <i>Saracenos</i> <i>decepit</i> ⁹⁴⁴ .	<i>Pour mon peulle ariere convertir, Et pour la loi de bon cuer retenir Et vous faichiés, emperres, vo plaisir. »</i>

Le premier élément qui ressort de cette comparaison est la brièveté de la notice du *SH*, pour laquelle Vincent de Beauvais propose une narration réduite au minimum. Chacun des trois textes possède un noyau commun : il s'agit ici d'une mise en scène publique, avec un oiseau entraîné à se poser sur l'épaule de Muḥammad afin de pouvoir picorer les grains placés à son intention dans l'oreille de ce dernier, ce qui le fait apparaître, aux yeux du peuple, comme un envoyé de Dieu venu transmettre au « pseudo-prophète » la loi divine (*SH* : *verba legis* ; *LAur.* : *Spiritus sanctus* ; *Prol.* : *angles*).

Le *Prologue* se rapproche davantage du *SH* au niveau de la narration et de ses différents éléments constitutifs (statut du personnage de Muḥammad, rôle des intervenants, modèle de Moïse). En effet la posture qu'adopte Muḥammad est très similaire d'un récit à l'autre : il feint d'être un prêcheur face à la foule, attitude qui est cristallisée par l'emploi du participe présent *sermonicante* dans le *SH*, alors que dans le *Prologue*, cet aspect donne lieu à une description plus étoffée (*M. les prist de Dieu a sermonner*, [...]). L'auteur du *Prologue* développe également le dialogue simulé entre l'oiseau et Muḥammad. Par ailleurs, ce dialogue renforce la fonction de l'oiseau, conférant à l'ensemble l'allure d'une mise en scène théâtrale. Au

⁹⁴⁴ Jacques de Voragine, *La Légende dorée*, trad. de J.-B. M. ROZE, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, vol. 2, p. 427 : « Un clerc très fameux, n'ayant pu obtenir à la cour romaine les honneurs auxquels il prétendait, se retira furieux aux pays d'outre-mer, et, par ses fourberies, il gagna une multitude innombrable de monde. Rencontrant Mahomet, il lui dit qu'il voulait le mettre lui-même à la tête de ce peuple. Il nourrit une colombe avec différentes sortes de grains, qu'il plaçait dans les oreilles de Mahomet. La colombe se tenait sur les épaules de celui-ci, prenait sa nourriture dans ses oreilles, et elle y était si bien habituée qu'aussitôt qu'elle voyait Mahomet, elle sautait sur ses épaules et lui mettait le bec dans l'oreille. Or, le clerc dont il vient d'être parlé, réunissant le peuple, dit qu'il voulait établir à sa tête celui que l'Esprit Saint désignerait en se montrant sous la forme d'une colombe. À l'instant, il lâcha l'oiseau sans qu'on s'en aperçût ; celui-ci s'envola sur les épaules de Mahomet, placé au milieu de la foule, et lui mit le bec dans l'oreille. À cette vue, le peuple crut que l'Esprit Saint descendait sur Mahomet et lui apportait dans l'oreille les paroles de Dieu ».

contraire, dans la *Legenda aurea*, Muḥammad ne tient pas ce rôle de prêcheur qui harangue la foule, mais se fond parmi elle avant d'être désigné par l'oiseau.

Ensuite, autant le *SH* que le *Prologue* avancent que Muḥammad cherche à imiter Moïse. L'information est absente de la *Legenda aurea*, puisque le personnage de Muḥammad ne tient plus le rôle de prédicateur qui justifiait l'évocation d'un modèle tel que Moïse.

Enfin, la *Legenda aurea* amène un élément absent des deux autres textes : elle introduit le personnage du précepteur de Muḥammad, qui est à l'origine de la mise en scène et du dressage de l'oiseau, là où le *SH* et le *Prologue* attribuent la responsabilité de cette ruse à Muḥammad lui-même (avec une intervention ponctuelle de Noiron dans le *Prologue*). Au début de son récit, Jacques de Voragine expose les motivations et l'origine de ce personnage, moine fameux qui s'est vu refuser l'accès au trône pontifical et est pour le moins avide de vengeance.

Le taureau porteur du Qur'ān

Pour ce deuxième récit, la version qui se rapproche le plus du *SH* se trouve dans les *Otia de Machomete* de Gauthier de Compiègne. Nous avons déjà noté qu'il existe des variantes autour d'une mise en scène impliquant un bovidé, relayées par la *Vita Magumeti* d'Embricon de Mayence et par les *Gesta Dei per Francos* de Guibert de Nogent. Toutefois, ces dernières sont trop éloignées du récit transmis par le *SH* et n'entrent donc pas en compte dans cette comparaison.

<i>SH</i> XXIII, c. 40	<i>OM</i> , v. 777-781, 836-46
<i>Taurus quoque similiter ad hoc ipsum consuetudine quadam edoctus ut de manu eius pabulum acciperet, ad vocem eius coram populo venit, et quasi legis nove mandata celitus missa, que ipse cornibus eius alligaverat detulit.</i>	<i>Sic quoque cespitibus fouearum texerat ora, ut nullus fosse posset habere notam, preterea taurus, que me memorasse recordor, cuius erat potus Bachus et esca Ceres, haut procul a foueis mellis lactisque latebat, lege confictas a Machomete gerens. [...] Quo facto Machomes tanto clamore repeluit aera, quod celos intonuisse putes. Tunc taurus, quem nutrierat, quod iam memoravi,</i>

	<i>qui iuxta gracili fune ligatus erat, exilit ad uocem Machometis, uincula rumpit, et domini pedibus stratus adorat eum. Hic igitur leges cornu gestabat utroque fictas et scriptas arte, manu Machomis. Quo uiso Machomes cepit simulare stuporem, ac si non alio tempore nosset eum.</i> ⁹⁴⁵

À nouveau, Vincent de Beauvais offre une version factuelle et brève de cette machination, alors que Gauthier de Compiègne étoffe considérablement la narration à l'aide d'une mise en scène exacerbée par une description des gestes (*Quo facto Machomes tanto clamore repeluit / aera, quod celos intonuisse putes ; Quo viso Machomes cepit simulare stuporem, / ac si non alio tempore nosset eum*), et par de nombreux détails symboliques (*cuius erat potus Bachus et esca Ceres*, signifiant que le veau est nourri avec du pain et du vin). Vincent de Beauvais ne livre aucun détail à propos des aliments utilisés pour dresser l'animal, alors que Gauthier de Compiègne est plus généreux en détails concernant la mise en place du stratagème. Il explique, par exemple, que l'animal est attaché de façon assez lâche dans un endroit proche de celui où Muḥammad prêche, qu'il brise les liens lorsqu'il entend retentir la voix de son maître, et vient s'agenouiller aux pieds de Muḥammad (*qui iuxta gracili fune ligatus erat, exilit ad uocem Machometis, uincula rumpit, et domini pedibus stratus adorat eum*). Vincent de Beauvais décrit la même action en six mots : *ad vocem eius coram populo venit*.

Ces différences dépendent avant tout des impératifs et codes stylistiques propres aux deux genres littéraires que sont le roman et l'encyclopédie. Par-là, nous pouvons voir que Vincent de Beauvais intègre cette mise en scène légendaire en se contentant d'une narration épurée qui se focalise sur les faits au détriment des éléments symboliques, dialogiques et gestuels.

⁹⁴⁵ Alexandre du Pont, *Le roman de Mahon (1258). Otia de Machomete, éd. crit. précédée d'une étude sur quelques aspects de la légende de Mahomet au Moyen Age*, Yvan G. LEPAGE ; R. B. C. HUYGENS (éds.), Paris, Klincksieck, 1977, v. 777-781 et 836-846. Notons qu'Alexandre du Pont développe davantage cet aspect dans l'adaptation française qu'il livre des *Otia*, éd. LEPAGE, v. 1397-1426, v.1499-1523.

Les sources de miel et de lait

À nouveau, le seul récit antérieur au *SH* et présentant une narration similaire se trouve dans les *Otia* de Gauthier de Compiègne. Nous avons souligné l'existence d'une variante de ce récit dans la *Vita* d'Adelphus. Ce dernier faisant cependant référence à des sources d'eau au lieu du miel et du lait, nous l'écartons de cette comparaison.

<i>SH</i> XXIII, c. 40	<i>OM</i> , v. 771-778, v. 795-799, v. 811-830
<i>Sed et piterias lacte ac melle plenas quas ipse in certis locis terre latenter infoderat, quasi per divinam revelationem ibidem effodi fecit, et populo velut in signum habundantie future, quam per eiusdem legis servantiam idem populus mereri iuberetur ostendit.</i>	<i>Nam prius occulte montem conscenderat ipsum, in quo mel multum lacque recondiderat. Montis enim culmen qua nescio foderat arte, ut tuto liquidum quid retinere queat. Mel igitur Machomes fovee commiserat uni, altera lac tenuit, dum Machomes voluit. Sic quoque cespitibus fovearum texerat ora, ut nullus fosse posset habere notam. [...]</i> <i>Post hec accumpis secum senioribus, illuc ducit eos, quo mel lacque recondiderat. Erectis igitur oculis manibusque refertur ad dominum tales exhibuisse preces : « O pater omnipotens [...] ».</i> <i>Sic prece finita Machomes inquirere cepit Nunc hunc, nunc illum dissimulando locum, post tamquam casu fossas diuertit ad illas, mel ubi lacque prius ipse recondiderat. Porro cespitibus nunc hinc, nunc inde remotis, altera fossarum mel dedit, altera lac, quo magis indicio pietas divina pateret : dulcia mel superat lacte quid albius est ? Attamen ut dubius Machomes probat ore saporem, post illum gustant ordine quique suo Tunc extollentes voces et corda manusque grates divinis laudibus accumulunt et Machomes lacrimis ficta pietate profusis atque diu tonso pectore sic loquitur : « Ecce videtis », ait, « quanta dulcedine mundum</i>

	<i>et mundi leges conditor orbis agat. Melle figuratur quod legis amara recedant,</i> <i>lacte, quod ut genitos nos alat ipse suos ».</i> <i>His dictis rursus ita flesse refertur, ut omnes illius exemplum moverit ad lacrimas.</i>⁹⁴⁶

Encore une fois, Gauthier de Compiègne privilégie les descriptions gestuelles et discours emphatiques, là où Vincent de Beauvais propose une narration minimale. Le Muḥammad des *Otia* évolue dans une mise en scène aussi grandiloquente que factice (*Erectis igitur oculis manibusque refertur / ad dominum tales exhibuisse preces ; Tunc extollentes voces et corda manusque / grates divinis laudibus accumulunt / et Machomes lacrimis ficta pietate profusis / atque diu tonso pectore sic loquitur*). La description du déroulement du subterfuge est également plus étoffée dans les *Otia*. Leur auteur explique de façon plutôt détaillée les étapes suivies par Muḥammad : les liquides sont enfermés dans des vases scellés (*ut tuto liquidum quid retinere queat*), eux-mêmes enfouis dans une montagne et recouverts d’herbes (*texerat cespitibus*). Muḥammad adresse une prière à Dieu (*O pater omnipotens*), où il lui demande d’adoucir la loi chrétienne (*si placet ergo tibi legis mollire rigorem*, v. 807). Lorsque s’achève l’oraison, il se dirige vers l’endroit où sont dissimulées les sources de miel et de lait (*Sic prece finita Machomes inquirere cepit / nunc hunc, nunc illum dissimulando locum, / post tamquam casu fossas divertit ad illas / ...*). Une fois celles-ci repérées, il feint de les découvrir en ôtant l’herbe qui les recouvrait (*porro cespitibus nunc hinc, nunc inde remotis, altera fossarum mel dedit, altera lac*). Encore ici, le compilateur dominicain rapporte la même anecdote en quelques mots seulement (*Sed et piterias lacte ac melle plenas quas ipse in certis locis terre latenter infoderat, quasi per divinam revelationem ibidem effodi fecit*).

Les deux textes traitent aussi de façon différente l’aspect « occulte » de l’entreprise de Muḥammad. Le compilateur souligne le caractère indéterminé du lieu du faux miracle (*in certis locis terre latenter infoderat*), alors que Gauthier de Compiègne met davantage l’accent sur son côté secret, en employant un vocabulaire spécifique (*occulte, nescio, texerat, ut nullus fosse posset habere*

⁹⁴⁶ *Otia de Machomete*, éd. HUYGENS, v. 771-778, v. 795-799, v. 811-830. *Roman de Mahon*, éd. LEPAGE, v. 1437-1498

notam, dissimulando locum), ce qui lui permet de mettre l'accent sur la malice et la préméditation du geste.

Dans le *SH*, les amphores de miel et de lait symbolisent l'abondance à venir (*in signum habundantie future*), alors que dans les *Otia de Machomete*, Muḥammad explique que le miel représente l'éloignement des lois trop « amères » (le Christianisme), et que le lait représente une source nourricière. Notons toutefois que l'idée de tempérer une loi trop rigoureuse est également présente dans le *SH*, même si elle n'est pas directement associée aux vases de miel et de lait (*ut videlicet legem iudeis et christianis que nimirum rigida nimis ac severa esset mitiorum preceptorum promulgatione temperaret*).

Au terme de ces trois analyses comparatives, il apparaît que le *SH* présente systématiquement une version brève et factuelle des légendes, là où les autres textes privilégient une narration construite autour de descriptions symboliques, de dialogues et descriptions gestuelles rendant le texte dynamique, voire ludique. Ces aspects sont intrinsèquement liés aux finalités des genres auxquels les récits appartiennent : ceux qui bénéficient d'une narration plus développée ont la fonction d'éduquer leur public par le divertissement et par des descriptions très imagées. En revanche, l'encyclopédie, dont le dessein est avant tout d'informer son lectorat de façon rigoureuse et exhaustive, se focalise sur les « faits historiques ». En partant du postulat que Vincent de Beauvais ou son équipe avaient à disposition des textes proches des *Otia*, du *Prologue* ou de ladite *quadam chronicam* utilisée par la *Legenda aurea* lors du processus de compilation, nous pouvons avancer que ce processus a été de l'ordre du résumé plutôt que de l'*excerptio*. Par ailleurs, cette attitude peut également être révélatrice de l'opinion de Vincent de Beauvais : le statut ambivalent de la source étant suffisamment connu, il pouvait intégrer dans le *SH*, mais comme son contenu est regardé avec méfiance par la plupart des auteurs, Vincent de Beauvais opte pour une réduction.

ii. Introduction de la source principale

Venons-en finalement à la source des vingt-sept chapitres suivants, à savoir les chapitres 41-67. Vincent de Beauvais l'introduit par une remarque de sa plume qui opère la jonction entre les deux parties du chapitre 40 :

Porro de libro legis ipsius qui Alchoranus dicitur, qualiter confictus sit et quam dilaceratus atque confusus dicetur paulo inferius. (SH XXIII, c. 40)

Après avoir expliqué comment Muḥammad trompa ceux qui devinrent ses fidèles au moyen de ruses et d'animaux dressés, Vincent de Beauvais annonce qu'il reviendra ultérieurement sur le livre qui contient ces lois (*dicetur paulo inferius*), appelé *Alchoranus*, afin d'expliquer « comment il fut composé et combien il est désordonné et confus ». Notons que le compilateur fait usage du vocabulaire spécifique qu'il utilise pour les intitulés ou à l'intérieur des chapitres 51, 52 et 54 (*confictus sit, dilaceratus et confusus*).

Le second fragment repose sur la rubrique d'un des manuscrits de la *Collectio toletana*, qui introduit la traduction de Pierre de Tolède et de Pierre de Poitiers, commandée par Pierre le Vénérable :

Hic enim pauca libet inserere de libello disputationis cuiusdam Sarraceni et cuiusdam Christiani de Arabia super legem Sarracenorum et fide Christianorum inter se. Qui ambo probati philosophi et in secta sua perfecti, Emithelmomini regi Sarracenorum erant familiares ac noti, sibique invicem amici karissimi. Hunc autem librum fecit dominus Petrus abbas cluignacensis de arabico in latinum transferri a magistro Petro toletano iuvante Petro monacho scriptore, cum esset idem abbas in Hyspaniis constitutus cum imperatore Adefonso, eo anno quo idem imperator Choriam civitatem cepit et inde Sarracenos fugavit.

Le compilateur reprend *verbatim* la rubrique du manuscrit, qui nous donne de précieux indices sur l'intérêt que pouvait représenter cette collection à ses yeux, comme nous l'avons démontré dans les pages précédentes. La reprise qu'en fait Vincent de Beauvais témoigne en effet de la pleine conscience qu'il avait de l'origine arabe (tant sur le plan géographique que linguistique) de ce texte.

c. Chapitres 41-67 : la *Risālat al-Kindī*

Vincent de Beauvais s'inspire majoritairement de la *Risāla* latine : il extrait 64 % des sections traitant de l'Islam, soit environ 27,5% du texte intégral⁹⁴⁷. Comme

⁹⁴⁷ Ce pourcentage a été calculé à partir du texte de l'édition latine de F. G. Muñoz – que nous utiliserons systématiquement dans l'analyse qui suit, sauf mention contraire – et de la transcription du ms. de Douai du *SH*. [En tout 9547/34691 mots].

nous l'avons mis en exergue au chapitre précédent, les noyaux portant sur l'Islam figurent au sein de considérations portant sur le Christianisme selon plusieurs points de vue. Dans un premier temps, al-Hašimī entame son épître en formulant les accusations génériques que porte la polémique musulmane à l'encontre du Christianisme, à savoir l'associationnisme, la contrefaçon des écritures saintes, le concept de Trinité (opposé à celui d'Unicité pour les musulmans). Dans un second temps, al-Kindī récuse les accusations formulées par al-Hašimī. Il conclut ensuite son épître par une apologie du Christianisme – où il mobilise plusieurs éléments de christologie coranique –, qui est composée en grande partie d'une biographie de Jésus, laquelle fonctionne alors en miroir du portrait polémique de Muḥammad que dresse le Chrétien. Lors de sa compilation, Vincent de Beauvais laisse de côté l'intégralité des sections touchant au Christianisme. En effet, ces dernières sortent du propos voulu du compilateur (Muḥammad et l'Islam) et, en ce qui concerne la religion chrétienne, le personnage d'al-Kindī perd son statut d'autorité, selon le principe de hiérarchisation des sources développé dans le *Libellus apologeticus*. En outre, comme le remarque Emilio Platti, le compilateur se concentre avant tout sur ce qui touche directement à l'histoire de l'Islam, négligeant les questions proprement dogmatiques, que ce soit par rapport à l'Islam ou au Christianisme⁹⁴⁸. Le *SH* n'est effectivement pas l'ouvrage approprié pour développer des considérations théologiques et dogmatiques⁹⁴⁹.

Nous allons maintenant nous attarder sur la compilation de la *Risāla*, en raison de son utilisation massive et de son statut spécifique (son statut de source arabe, et son autorité). La surreprésentation de la troisième et dernière source démontre, comme cela a été souligné par M.-Th. d'Alverny, le crédit que lui accordait le compilateur dominicain⁹⁵⁰.

Afin d'exposer et d'illustrer au mieux les étapes de la compilation de Vincent de Beauvais, nous entendons suivre une démarche ayant pour point de départ la source pour aboutir au texte compilé et non l'inverse. De cette façon,

⁹⁴⁸ Emilio PLATTI, « L'image de l'islam chez le dominicain Vincent de Beauvais », art. cit., p. 79.

⁹⁴⁹ Notons toutefois le second livre du *SH*, qui propose un résumé du *SN* abondant, entre autres, les questions de la nature de Dieu, des anges et de l'âme humaine.

⁹⁵⁰ Marie-Thérèse D'ALVERNY, « Deux traductions latines du Coran au Moyen Âge », art. cit., p. 97.

nous ne produirons pas une analyse linéaire de la source⁹⁵¹. Ainsi, nous nous focalisons principalement sur les transformations que fait subir Vincent de Beauvais à sa source, en mettant l'accent sur les passages supprimés. Les matériaux retenus feront l'objet d'une analyse détaillée dans la troisième partie de notre thèse. Enfin, nous ne nous attardons pas sur toutes les transformations plus circonscrites (inversions, changements d'instances énonciatives et de temps verbaux, etc.), sauf si celles-ci ont un effet la signification du rendu final ou sont le fruit d'un choix délibéré de la part du compilateur.

Les résultats que nous présenterons ci-dessous représentent des tendances générales et non absolues. Le cas échéant nous mentionnerons les contre-exemples qui permettent de nuancer nos observations.

i. Intervention dans la structure

Vincent de Beauvais respecte l'articulation de l'argumentation d'al-Kindī, en conservant, dans l'ordre des invitations et de leur réplique, les trois sections majeures de la réfutation déployée par l'auteur. Ainsi, la première est composée de la biographie et des événements majeurs de la prophétie de Muḥammad (toujours selon al-Kindī), la seconde porte sur l'histoire du Qur'ān, et la troisième aborde les croyances et lois islamiques.

Le compilateur reprend l'argumentation contre Muḥammad, sa vie et ses actions qui couvrent, dans AK-Lat, les paragraphes 18 à 34. Cette matière est répartie en neuf chapitres et demi dans le *SH* (*SH* XXIII, c. 41-49.1). La réfutation de la nature divine du Qur'ān – en tant que loi et qu'objet livre –, est déployée en treize chapitres (AK-35 jusqu'à AK-47) que Vincent de Beauvais réorganise en sept chapitres et demi (*SH* XXIII, c. 49.2-56). Il s'agit de la section qui présente l'intervention la plus réduite lors de la compilation de la *Risāla* latine au *SH*. Enfin,

⁹⁵¹ Dans les extraits choisis pour illustrer notre propos, nous exposons [**en gras entre crochets**] ce que Vincent de Beauvais conserve dans son *SH*, en [surligné entre crochets] les éléments modifiés du point de vue grammatical et syntaxique (en fonction des besoins de la compilation) et [**en gris entre crochet**], les variantes propres à la version de Douai qui s'écartent à la fois de la source et de la traduction de Jean de Vignay. En effet, grâce à la traduction parfois très littérale que propose Jean de Vignay (cf. Introduction à l'édition critique), nous savons que ce dernier avait sous les yeux une version du *SH* qui se rapproche davantage du texte édité par F. G. Muñoz que de la version de Douai que nous utilisons pour cette étude. Cela nous permet de reconstituer partiellement le modèle latin dont le traducteur devait disposer.

la partie sur les rites et croyances est développée en trente-et-un chapitres (AK-48 à AK-67 ; AH-10 à AH-20) et équivaut aux onze derniers chapitres que Vincent de Beauvais consacre à l'Islam dans le *SH* (*SH* XXIII, c. 57-67).

Vincent de Beauvais n'intervient que deux fois dans la structure de son texte-source. La première manipulation survient à la fin de la section dédiée à la biographie de Muḥammad. Après avoir rapporté les deux versions de la mort de Muḥammad selon Ḍamrān et 'Amrān b. Ḥuḍayr al-Ḥuzā'ī, al-Kindī s'intéresse aux problèmes que le décès du Prophète soulève (tant au niveau de la continuité du culte qu'il a tenté d'instaurer qu'au niveau de sa succession, convoitée par chacun des membres de sa famille proche). Le Chrétien explique que tous ceux qui l'avaient rejoint (par intimidation, fausses promesses ou appât du gain) retournèrent aux croyances qui étaient les leurs avant de se convertir à l'Islam. Cette situation amène Abū Bakr, successeur de Muḥammad, à entreprendre de convaincre les déserteurs de revenir à l'Islam au moyen de ruses, de paroles doucereuses et de promesses. Al-Kindī s'insurge face à une telle pratique et reprend alors une citation qu'il attribue à al-Ma'mūn, expliquant pourquoi une personne amenée de force à se convertir à une religion n'acceptera jamais en son for intérieur les préceptes de la foi qui lui est imposée [AK-33]. Il conclut alors la première partie de son exposé sur la vie de Muḥammad par une phrase récapitulative [AK-34] :

[*Vita uero Mahumeth, de qua superius dicebamus, sexaginta tribus annis extitit, quorum in prophetia viginti tres expendit, decem in Mecha, tredecim in ciuitate.*]
Hec omnia, que de ipso retuli, tu ipse melius nosti, utpote qui ab illo edoctus es qui ista omnia transtulit, cum transtulisset legem. [Hec sunt que fecit Mahumet a principio usque ad finem.] [AK-34]

Vincent de Beauvais reproduit les différents récits de la mort de Muḥammad dans son *SH* au chapitre 47 (*De morte ipsius*). Il casse ensuite le déroulement du discours d'al-Kindī en insérant le paragraphe conclusif emprunté à la clôture de la réfutation biographique [AK-34] entre les deux versions de la mort de Muḥammad et le compte-rendu de l'instabilité de la jeune communauté musulmane, dernier aspect qu'il aborde au chapitre 48 (*De instabilitate sectatorum eius*), en reprenant l'intégralité de AK-33, y compris la citation attribuée à al-Ma'mūn, exception faite de la dernière sentence qui prend la forme d'une adresse à al-Hašimī (*Hec quidem ille ita dixit te ipso presente et audiente, quod tanto melius*

te recordari puto quanto recentius et pene nuper hoc ab ipso dictum, omnes qui erant in palatio audierunt). Ce remaniement propose une découpe probablement plus logique aux yeux de Vincent de Beauvais. L'antéposition de la séquence conclusive a ainsi pour effet de rendre plus évidente l'articulation spéculaire de l'exposé sur Muḥammad, jouant sur la corrélation entre la biographie du Prophète et l'influence que celle-ci a sur le façonnement de la « loi sarrasine ».

La deuxième intervention est plus importante et survient dans la section consacrée aux rites de l'Islam. Le Chrétien construit sa réponse à partir des éléments exposés par le Musulman. Il n'est donc pas nécessaire pour lui de répéter l'intégralité de ce qu'expose ce dernier à propos des principes et de la teneur des rites auxquels il invite son interlocuteur chrétien. Dès lors, celui-ci n'apporte aucun détail à propos de la pratique des prières et du jeûne, et n'offre qu'une description très réduite du paradis abondamment décrit dans l'épître du Musulman. Aussi, lorsqu'al-Kindī revient sur ces différents points de l'invitation, il ne propose que des références incomplètes. Par exemple, au paragraphe 47 (repris au chapitre 56 du *SH*), il fait brièvement allusion au paradis :

Denique, cum et paupertate et assiduo ruralium operum labore confecti fuissent, cibi et potus, pretiosarum uestium, umbrose amenitatis, uasorum spectabilium, uxorū insuper pulcherrimarum et infiniti concubitus aliarumque spurcissimi paradisi deliciarum, quas etiam te, pro dolor, enumerare non pudit. [AK-47]

Le Chrétien propose un résumé très synthétique des éléments que, comme il le souligne, son interlocuteur n'a pas eu honte de longuement énumérer (*paradisi deliciarum, quas etiam te, pro dolor, enumerare non pudit*). Cette description lui laissant un goût de trop de peu, Vincent de Beauvais retourne alors en arrière, jusqu'à l'épître d'al-Hašimī. Il y puise les informations qui font défaut à l'exposé d'al-Kindī. Il les intègre alors à la suite du discours d'al-Kindī :

Frustra igitur invitas me ad sectam tuam dicens :

- *Invito te ad quinque orationes*
- *Rursum invito te ad ieiunium mensis ramasan*
- *Iterum invito te ad domum dei*
- *Iterum invito te ad expeditionem divinam*
- *Iterum invito te ad confessionem dei*

Vincent de Beauvais inverse l'ordre logique de l'échange épistolaire, sans toutefois invertir l'organisation des invitations. Nous remarquons également qu'il conserve le discours direct du musulman (*Invito te ad*), en l'incluant à la suite du discours d'al-Kindī grâce à une petite séquence de son cru, qui reproduit le style formulaire de la source. Cela permet à Vincent de Beauvais, d'une part, de hiérarchiser deux univers référentiels et, d'autre part, de conserver sans altération le discours d'al-Hašimī, jusqu'à l'invitation à pratiquer les cinq piliers de l'Islam – s'ensuit une « monologisation » du discours qui, par ailleurs, permet de conserver littéralement la source. Le compilateur reprend ensuite la formule *invito te ad* [...] et diverses variantes. Elles sont toutes développées dans le chapitre 64, à l'exception de la dernière (*invito te ad confessionem dei*), qui ouvre le chapitre 65. De cette façon, Vincent de Beauvais continue à puiser dans l'épître d'al-Hašimī – pour l'essentiel des trois derniers chapitres consacrés à l'Islam – sans toutefois reproduire la séquence *Frustra igitur inuitas me ad sectam tuam dicens*. Cela a pour effet de créer ce que Marie-Thérèse d'Alverny qualifie de « ton d'objectivité sympathique assez imprévu à la fin du texte »⁹⁵², puisque Vincent de Beauvais, lorsqu'il mentionne l'enfer, reprend même des déclarations condamnant les Chrétiens.

ii. Les suppressions de matériel

L'acte de compilation suppose une sélection non seulement parmi les sources disponibles, mais également parmi les contenus à reprendre en charge. Par conséquent, il est important de se pencher aussi sur les passages que le compilateur a préféré écarter dans une perspective de synthèse adressée à un public large. Dans le secteur des sciences naturelles, qui reposent sur de nombreuses sources arabes, cet aspect a été balisé par les travaux de Sébastien Moureau sur la réception de la matière alchimique, montrant comment Vincent de Beauvais a réalisé quelques suppressions bien ciblées selon le type de source utilisée⁹⁵³. Par ailleurs, dans sa

⁹⁵² Marie-Thérèse D'ALVERNY, « Deux traductions latines du Coran au Moyen Âge », art. cit., p. 97.

⁹⁵³ Sébastien MOUREAU, « Les sources alchimiques de Vincent de Beauvais », art. cit., p. 43 e.s. Au terme de son étude, S. Moureau a démontré que l'attitude compilatoire de Vincent de Beauvais varie d'une source à l'autre (en fonction de son contenu et sa forme et de sa compatibilité avec le discours encyclopédique dans lequel les extraits doivent s'inscrire. L'étude menée par S. Moureau est particulièrement intéressante pour comprendre

thèse de doctorat, Grégory Clesse a proposé d'étudier le processus de sélection sur quelques échantillons textuels issus des chapitres zoologiques, botaniques, astrologiques et médicaux présents dans les compilations latines⁹⁵⁴. De même, en ce qui concerne le volet historique et ce dans une volonté d'extraire de la source son noyau historique et informatif compatible avec l'encyclopédie, Vincent de Beauvais supprime régulièrement des phrases, voire des paragraphes entiers. Lorsqu'une suppression a lieu, elle porte sur des passages spécifiques du texte, ayant une importance secondaire dans le développement de l'argumentation. Ces passages sont de plusieurs natures.

Tout d'abord, Vincent de Beauvais se sépare des caractéristiques formelles inhérentes au genre du *majlis* ou participant à l'élaboration de sa structure. Ces caractéristiques concernent principalement les éléments composant la « trame narrative » de la lecture publique⁹⁵⁵, ainsi que les paragraphes exposant le plan des épîtres, les formules d'ouverture et de clôture.

l'influence de la relation entre la nature de la source et la finalité poursuivie par le *SM*. Dans le cas très précis de l'alchimie, rangée dans la liste des arts mécaniques, le discours qui s'y rapporte est principalement basé sur l'expérimentation et la pratique (d'où la présence de nombreuses recettes à réaliser), contradictoire avec l'essence du *SM*, qui est de proposer un discours avant tout théorique de la création divine. Dès lors, le résultat du texte ainsi forgé par Vincent de Beauvais prend la forme d'un « discours sur l'alchimie, pas d'un alchimiste ». Cette tendance est apparue de façon évidente à la lumière de la comparaison de la compilation du *De anima* du pseudo-Avicenne, du *De aluminibus et salibus* et de l'*Epistola ad Hasen regem*.

⁹⁵⁴ Grégory CLESSE, *Sources arabes en toutes lettres*, op. cit., p. 85-86, p. 290, p. 310-311. Au sein de sa dissertation doctorale, G. Clesse a pu noter que Vincent de Beauvais, comparé à d'autres compilateurs comme Thomas de Cantimpré et Barthélémy l'Anglais, « a plutôt pour particularité de se montrer très littéral vis-à-vis des autorités qu'il relaie ». Il explique aussi que le compilateur s'est inspiré de sources arabes pour articuler sa matière, dont l'exemple le plus éloquent est l'adoption du système de la classification des sciences proposées par al-Fārābī (*De divisione scientiarum*), qui s'impose en modèle dominant, comme l'explique G. Clesse à propos des arts mathématiques, non plus sur la base d'une « organisation selon les quatre sciences du *quadrivium*, mais bien des sept sciences, selon la classification du *De divisione scientiarum* d'al-Fārābī » ; à propos de la classification des sciences selon le modèle d'al-Fārābī, cf. Grégory CLESSE, *Sources arabes en toutes lettres*, op. cit., p. 89 ; Monique PAULMIER-FOUCART, *Vincent de Beauvais et le Grand Miroir du Monde*, op. cit., p. 59-68.

⁹⁵⁵ Nous empruntons la notion de « trame narrative » (« framed narrative ») dans le cas du *majlis* à la définition qu'en donne Devin Stewart. Cette trame comporte la présentation des intervenants et de l'autorité qui dirige la session (souvent le calife), l'exposition des raisons qui ont poussé les interlocuteurs à écrire, la conclusion de l'échange, etc. Cf. Devin STEWART,

Une première illustration de ce phénomène concerne l'introduction que donne al-Kindī de sa réfutation. Après avoir clôturé sur le débat unicité-trinité divine avec lequel al-Hašimī ouvre son épître, al-Kindī répond aux invitations de ce dernier. La première de ces invitations enjoint à al-Kindī de reconnaître la prophétie de Muḥammad :

Sed redeamus ad illam superiorem tuam inuitationem, qua me totiens ad tui prophete testificationem et legem suscipiendam uocasti. Si enim uera et utilia sunt quibus me credere et adquiescere exhortaris, nec me nec aliquem sane mentis uel rationis refragari conuenit, quin diligenter inuestigate et inuenta ueritati libentissime adquiescam. Si uero falsa et inutilia esse probantur, nec te in eis remanere oportet, nec alios ad ea ullatenus inuitare. Nam, si hoc feceris, et tue anime hostis efficieris, et de his, quos ad tanta mala induxeris, rationem Deo reddere compelleris.

Videamus ergo, si placet, et amicabiliter ac pacifice, sine pertinaci patrocínio defensionis, inuestigemus causam istius hominis, cuius me prophetie adquiescere rogas, diligenter omnia perscrutantes et ab initio usque ad finem eius quis fuerit, quid egerit consideremus, in nullo a ueritate ad mendacium declinantes. Quanto enim in hoc negotio grauior pendere causa uidetur, tanto expressius ac studiosius totius rei inquisitioni debemus intendere. [AK-18]

Ce paragraphe introductif est divisé en deux parties. Dans la première, al-Kindī déclare à son interlocuteur, sous couvert d'impartialité, qu'il acceptera de se convertir à l'islam si la démonstration qu'il entend mener prouve la vérité et la légitimité de cette religion. Au contraire, si, au terme de sa démonstration, l'islam s'avère être une religion fausse, il exhorte al-Hašimī à renoncer à son erreur et surtout à cesser de continuer à inviter d'autres personnes à s'y égarer. Si malgré tout il persiste, le Musulman s'érigera en ennemi de sa propre âme et devra rendre des comptes à Dieu. La seconde introduit à proprement parler le plan de la réfutation du Chrétien concernant l'invitation de reconnaître la prophétie de Muḥammad. Al-Kindī désire revenir sur la vie de Muḥammad, du début à sa fin, sans mentir (*in nullo a ueritate ad mendacium declinantes*) [AK-18]. Vincent de Beauvais se défait de ce paragraphe, qui n'apporte aucun élément de contenu pertinent pour son encyclopédie.

« The *maqāma* », in Roger ALLER et Donald Sidney RICHARDS (éds.), *Arabic Literature in the Post-Classical Period*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 149-150.

Ce *modus operandi* présente toutefois quelques exceptions. En effet, Vincent de Beauvais conserve des fragments assez réduits de la trame du *majlis*. Par exemple, lorsqu'al-Kindī expose les raisons qui l'ont poussé à entamer la rédaction de son épître :

Nos autem, quod scripsimus, [non scripsimus ex inuidia uel ex indignatione] neque iniquo et odioso proposito, [sed causa disputationis, ad quam tu nos prouocasse uideris, compulit nos pauca de multis in medium proferre.] Nam, si uoluissimus e contra, uti res exigeret, respondere, sermo noster aliter se haberet et aduersus plura et maiora, que pretermisimus, multo plenius multoque uehemencius ageremus, quod non metu sed ratione et amore dimisimus. Te uero non decet irasci neque de preteritis que in hoc libello scripta sunt, neque de futuris, si qua adhuc scribenda sunt, que nichilominus ad respondendum, secundum quod tuus liber exigit, elegimus.

Nostra enim uerba tam aperta et clara sunt ueritate subnixa ut nec tu nec alius eis iuste contradicere possit, nisi forte quis aut scienter aut ignoranter a tramite ueritatis deuius modum discretionis seruare nescierit. [Noster quidem ignis latebat in lapide, sed tua calibe excussus coactas erupit in flammis.] [AK-66]

Le compilateur supprime l'éloge de l'intellect de l'interlocuteur musulman d'al-Kindī, les références à l'amitié entre les deux et l'encouragement à voir la vérité. En revanche, il prélève trois séquences expliquant qu'al-Kindī n'a pas pris la plume ni par colère ni par indignation, mais en raison d'une *disputatio* (*sed causa disputationis*), provoquée par le Musulman lui-même, qui a, par son invitation, « ravivé la flamme » du débat auprès d'al-Kindī. Le fait que Vincent de Beauvais conserve ces trois séquences ne provoque pas d'incohérence avec la structure globale des chapitres qu'il consacre à l'Islam, dans la mesure où le compilateur a introduit sa source principale au chapitre 40 comme *disputatio* entre deux amis chers⁹⁵⁶.

Le compilateur adopte la même attitude face à la conclusion de la réfutation de l'Islam :

[Ego igitur securus et constans scio et credo quia nullus in animam meam potestatem habet nisi Dominus meus Ihesus Christus, cuius nomen sit gloriosum

⁹⁵⁶ Nous reviendrons sur le sens qu'implique la conservation de ces trois séquences dans l'analyse du texte en moyen français. Cf. Partie III, c. 1.

et benedictum, qui in me abundare fecit iusticiam et misericordiam et benignitatem et clementiam domini mei Emirhilmomini. Nam et ego et mei similes, qui eius uel longe uel prope familiaritate gaudemus, sub umbra alarum ipsius in securitate et equitate atque benignitate manemus.] Omnipotens Deus retribuât illi eternitatem in regno celorum et communionem habere cum sanctis et electis suis post longum eum in abundantia bonorum et gaudio et tranquillitate uite. Ille clementer nos exaudiat, amen. [AK-68]

Vincent de Beauvais conserve une partie de la conclusion de la réfutation de l’Islam, en éliminant les formules de clôture (*Omnipotens Deus retribuât ...*). Ce faisant, il conserve dans son encyclopédie le résultat du débat – qui, rappelons-le, est gouverné par la raison et non par l’indignation –, qui accorde la victoire à la foi qu’al-Kindī porte et doit à son Seigneur.

Vincent de Beauvais montre également une tendance à supprimer les longs paragraphes construits autour de citations bibliques ou coraniques, lorsque ceux-ci ont un but purement illustratif et que, par conséquent, leur suppression n’ôte rien au déroulement du raisonnement. Ces suppressions peuvent s’expliquer par deux considérations principales. Tout d’abord, Vincent de Beauvais dit explicitement dans son *LA* ne pas vouloir intégrer à sa compilation des citations bibliques⁹⁵⁷. Ensuite, les exemples ainsi construits par al-Kindī sont sans doute superflus aux yeux d’un lectorat chrétien, et s’écartent souvent du sujet central. Leur suppression permet donc un gain de place et fluidifie le déroulement de l’argumentation.

Nous voyons un exemple manifeste de ce *modus operandi* lorsqu’al-Kindī présente trois razzias qui répondent au même schéma explicatif : il commence par mentionner le compagnon envoyé par Muḥammad, son opposant ainsi que le but et le résultat de l’expédition – qui est systématiquement un échec. À la suite du compte-rendu de chaque razzia, al-Kindī cite un épisode biblique, illustrant une situation similaire, à cette différence près que le protagoniste est, au contraire de Muḥammad, soutenu par Dieu. Le but de la démonstration d’al-Kindī est de prouver que, d’une part, Muḥammad ne bénéficie pas du soutien divin et que, d’autre part, il fait à chaque fois preuve de lâcheté. Lors de sa compilation, Vincent de Beauvais

⁹⁵⁷ *Libellus apologeticus*, éd. LUSIGNAN, p. 32 ; Monique PAULMIER-FOUCART, *Vincent de Beauvais et le Grand Miroir du Monde*, op. cit., p. 64.

se focalise sur la première partie de la description, mais laisse systématiquement de côté la citation biblique, comme l'atteste cet exemple :

[Deinde misit in prima sua expeditione Hanzetan, filium Abdimelic, cum equitatu triginta uirorum ad siluas regionis luheinen rapere camelos choraïs, quando reuertebantur de Siria. Cumque illi occurreret Hebegel, filius Hissen, in trecentis uiris de Mecha, dispersis ubique qui cum eo erant, nullum certamen ausus committere fugit]. O tu, quem Deus saluet, ubi sunt modo signa prophetie? si enim uere propheta fuisset, hoc ei magis contingere deberet quod Deus per Moysen populo suo promittit dicens : "Quomodo persequeretur unus mille et duo fugarent decem milia". Sicut etiam Iosue filium Nun fecisse legimus, cum introduceret populum in terra promissionis.

Ex hoc igitur duobus modis probamus illum non esse prophetam, quia, si propheta fuisset, nec quod futurum erat eum latere potuisset, nec ille, qui missus erat ab illo, tam facile ab idolorum cultoribus uictus et fugatus esset. Custodiretur enim ab angelis, sicut inuenimus custoditum fuisse Iosue, quando apparuit ei angelus in similitudine armati ducis et Iosue dixit ei : "Noster es an aduersariorum?" et ille : "Princeps, inquit, sum exercitus Domini et modo ueni". Procidens autem Iosue in faciem suam super terram adorauit et dixit: "Quid precipit Dominus seruo suo?" Respondit : "Solue calciamentum de pedibus tuis, locus enim in quo stas, terra sancta est". Et fecit ita Iosue, in quo facto magnum misterium est. [AK-20]

Nous constatons ici que Vincent de Beauvais conserve le noyau historique relatif aux délégations envoyées Muḥammad : l'envoi de Hanzetan, fils d'Abdimelic (Ḥamza b. 'Abd al-Muṭṭalib), accompagné de trente hommes, contre Hebegel, fils d'Hissen (Abū Jahl b. Hišām), qui est, quant à lui, accompagné de trois cents hommes. Il écarte les références à Moïse et à Josué, fils de Nūn (*Deut.* 32 : 30 ; *Josué* 5 : 13-16), qui ont, eux aussi, fait face à des adversaires en surnombre et, grâce au soutien de Dieu, ont triomphé.

Une autre démonstration des suppressions de passages bibliques par Vincent de Beauvais se vérifie dans la compilation du paragraphe qu'al-Kindī consacre aux miracles prétendument accomplis par Muḥammad. Parmi ceux-ci, nous trouvons le récit d'une épaule d'agneau empoisonnée qui se serait adressée au Prophète afin de le mettre en garde. Ce dernier s'abstient d'en manger, mais Elbereu, fils de Mazuz, son compagnon (al-Barra' b. Ma'rūr), en mange et succombe à l'empoisonnement. L'incapacité de Muḥammad de ramener son compagnon à la vie provoque le scepticisme d'al-Kindī :

[Item dicit quod, cum Zaineb iudea, uxor Zelem, filii Muslim iudei, in oue assa uenenum sibi apposuisset, scapula ouis locuta sit ei : Noli me comedere, quia ueneno confecta sum, et ipse noluit comedere; comedit autem inde Elbereu, filius Mazuz, et mortuus est. Vellem scire utrum ipse solus an omnes, qui cum eo aderant, uocem illius scapule audierint. Si enim ille solus audiuit, quare socium suum inde comedere permisit? Si uero omnes audierunt, mirum est quod ille comedere ausus fuit, nisi forte de suo propheta sperans quod etiam mortuum resuscitare potuerit]. Resuscitauit enim Helias filium uidue. Et Heliseus filius Sunamitis, et ossibus Helisei tactum cadauer mortui stetit supra pedes suos, quod totum in ueteris testamenti scriptura reperitur, in qua nos et iudei, licet inimici, concordamus [III Rois 17 : 8-24, IV Rois 4 : 18-37 ; IV Rois 13 : 20-21]. Aut si propheta erat, quare non confidens de uirtute prophetica uenenum etiam contempnebat, cum constet in supra dicta scriptura filios prophetarum herbam mortiferam comedisse sed Heliseo benedicente in nullo lesos fuisse? [IV Rois 4 : 38-44] Christus quoque Dominus in euangelio suis discipulis dixit quod, si mortiferum quid biberent, nichil eis noceret [Marc 16 : 18]. Qui tam in isto quam in ceteris miraculis adeo claruerunt ut eos licet pauperes, humiles, piscatores et per omnia huic mundo despectos, reges, principes, philosophi, diuites, potentes, omnes denique terrarum populi, nationes, lingue, tribus, fortes, sapientes, fastum, delicias, honores et quecumque in mundo sunt contempnentes, ad fidem et cultum unius uere christiane fidei sequerentur. Hec sunt signa ueri prophete. [AK-31]

Encore une fois, la comparaison plutôt volumineuse qu'établit al-Kindī entre les actions de Muḥammad et de prophètes jugés authentiques n'est pas retenue pour figurer dans le *SH*, en ce qu'elle n'apporte rien à la narration. En revanche, les questionnements du Chrétien sont préservés et suffisent largement à induire dans l'esprit d'un lecteur chrétien un tel parallélisme.

Un dernier exemple de cette tendance survient dans la compilation de l'argumentaire portant les traits définitoires d'une mission prophétique authentique. Dans le but d'illustrer ce premier critère, al-Kindī prend Moïse comme exemple⁹⁵⁸. Pour la seconde, il explique qu'il existe deux types de prédictions

⁹⁵⁸ Le texte latin propose ici une version fort restreinte du texte arabe (cf. *Risāla*, éd. TARTAR, 1985, p. 153-4). Al-Kindī énumère en effet ce sur quoi portaient les révélations sur le passé formulées par Moïse : la création du ciel et de la terre par Dieu, la création d'Adam et Ève, l'histoire de Caïn et Abel, le déluge ainsi que l'histoire de Noé, celle d'Abraham et de ses descendants. Al-Kindī ajoute que « [c]es récits des temps anciens, [Moïse] les attesta par des signes et des miracles qu'il accomplit » (*Ibid.*, p. 153). Moïse énonce aussi quelques

concernant le futur : celles des choses qui concernent un futur proche et celles visant un futur lointain – al-Kindī n’indiquant aucune donnée quantitative permettant de savoir à partir de quand il est possible de considérer une prévision comme portant sur un futur lointain. Afin d’exemplifier son propos, al-Kindī fait appel aux cas de Sanḥārīb, Jérémie et Daniel (Is. 37 : 36, 7 : 14 ; Jér. 26 : 30 ; Dan. 2 : 5, 9 : 24-27). Ensuite, al-Kindī explique qu’il existe de nombreux exemples de véritables prophètes loin d’avoir usurpé ce nom mais n’ayant jamais obtenu de reconnaissance de leur vivant, comme ce fut le cas pour Jésus. En matière de prédiction, le Christ en formula à la fois à propos du futur proche (la résurrection de Lazare, le reniement de Pierre, sa propre passion et sa résurrection), et sur un avenir plus lointain (la destruction du temple, la ruine des Juifs, les passions et martyres en son nom et la tentation des faux prophètes) [AK-27]. Al-Kindī en vient alors au cas de Muḥammad. Vis-à-vis des choses du passé, al-Kindī reprend al-Ḥašimī qui déclare que Muḥammad a vu de nombreuses choses passées concernant Adam, Noé, Abraham, Moïse et le Christ. Cette déclaration aurait pu être, selon al-Kindī, un argument recevable si Muḥammad n’avait pas presque entièrement détérioré ces récits, qui n’ont ainsi aucune correspondance avec les versions conservées par les Chrétiens, – sous-entendant ici que seuls les Chrétiens détiennent la vérité. Il écarte de la même façon les faits passés que rapporte le Qur’ān, en évoquant une série d’épisodes coraniques (7 : 64-71 ; 11 : 50-60 ; 26 : 123-140 ; 7 : 73-78 ; 11 : 61-68 ; 26 : 141-159 ; 105 : 1-5). Muḥammad ne dit rien sur les temps futurs.

Pour cette démonstration, Vincent de Beauvais opère une sélection plus marquée. Chacun des arguments y figure, mais le compilateur se défait de toutes les citations et références aux événements bibliques et coraniques. De cette façon, seul le squelette de l’argumentation d’al-Kindī est transposé dans le *SH*. La matière ainsi conservée constitue la première moitié du chapitre 45.

En revanche, Vincent de Beauvais conserve les citations bibliques et coraniques lorsque celles-ci constituent le noyau de l’argumentation ou de la description dans laquelle elles s’insèrent. Un exemple suffira pour illustrer ceci :

[Quod uero frequenti corporum lauatione hominem purificari creditis easque lauationes totiens frequentatis, hoc tibi respondeo quod Dominus meus in

prédictions, comme celle de l’entrée du peuple d’Israël en terre promise. Encore une fois, nous dit al-Kindī, la vérité de ces prédictions est confirmée par des miracles (*Ibid.*, p. 154).

euangelio suo iudeis similia facientibus] et cur ipse uel discipuli eius talia non facerent conquerentibus [ait:] “quid prodest domui tenebrose habere forinsecus lucernam ardentem, cum intus fuerit tenebrosa? Oportet ergo mundari mentes et corda a pollutione infidelitatis et ab inmunditia iniquitatis. Corpora uero quid prodest mundari forinsecus, si anima plena sit iniquitate?” Unde iterum Dominus : [« Veh », inquit, « uobis hipocrite, qui similes estis sepulchris ornatis de foris, cum intus habeant cadauera. Ita uos quidem lauatis corpora uestra forinsecus et corda uestra polluta sunt iniquitate. »] [AK-51]

Al-Kindī s’attaque aux ablutions rituelles, qui ne sont, à ses yeux que des actions vaines et superficielles. Afin de le démontrer, il fait par deux fois référence à des passages qu’il prétend tirer des Évangiles, qui font alors office de métaphore à valeur argumentative. La première citation explique qu’il ne sert à rien d’éclairer une maison de l’extérieur si les ténèbres règnent à l’intérieur. De la même façon, avoir un corps propre n’implique pas que l’âme le soit également. Toutefois, nous ne trouvons aucune citation semblable dans les Écritures et ce passage pourrait être, tout au plus, une réécriture libre d’un concept biblique⁹⁵⁹. Ensuite, al-Kindī se réfère une seconde fois à l’Évangile pour illustrer son propos : « Malheur à vous, hypocrites, qui êtes semblables à des tombeaux ornés à l’extérieur, alors qu’ils contiennent des cadavres. De même, vous lavez vos corps à l’extérieur et vos cœurs sont pollués par l’iniquité » (Matt. 23, 27-28). L’objection majeure qu’oppose al-Kindī aux ablutions des Musulmans est que rien ne sert de se nettoyer le corps si on ne fait pas de même pour l’âme et le cœur [AK-51]. Notons que Vincent de Beauvais conserve la seconde des deux citations, peut-être parce que la première n’est pas conforme à ce que dit l’Évangile, ce qui serait le signe d’une profonde culture biblique de sa part.

Vincent de Beauvais supprime également des anecdotes ou concepts nécessitant la connaissance d’un cadre référentiel avec lequel le lectorat du *SH* n’est pas familier. Ceux-ci concernent principalement les références à l’actualité du califat abbasside ou à des éléments spécifiques de la culture arabo-musulmane.

Par exemple, lorsqu’al-Kindī commente et interprète le résultat des trois razzias ordonnées par Muḥammad, qu’il considère comme de vulgaires braquages,

⁹⁵⁹ Nous n’avons cependant trouvé aucune référence. F. G. Muñoz y voit une analogie avec Matt. 23 : 25-26. Cf. Fernando G. MUÑOZ, *Exposición y Refutación del Islam*, op. cit., p. 225, note 421.

à l'aide d'une comparaison entre les agissements de Muḥammad et ceux d'un certain Babīk al-Ḥurramī (*Bebic Elgurmi*) :

[Tu igitur, quem Deus adiuuet, considera et diligenter aduerte si huiusmodi expeditiones ad Dei prophetam debeant pertinere, in quibus nichil aliud quam fraus et uiolentia et humani sanguinis effusio et quicquid prorsus latrones et uiarum insidiatores faciunt agebatur.] Que enim distantia est inter istum et uiarum insidiatores faciunt agebatur. Que enim distantia est inter istum et illum pessimum grassatorem et itinerantium strangulatorem, Behic Elgurmi, cuius scelerata fama ad dominum nostrum Emirhelmomini et ad nos usque manauit ? Ad quod te nichil respondere posse sicut nec ad alia superiora non miror, maxime cum tota uita prophete istius ab initio usque ad finem in huiusmodi sceleribus consumpta sit. Fueruntque expeditiones ipsius viginti sex preter insidiarum assultus, qui fiebant nocte ac die. Quarum nouem ipsemet fecit, reliquas sociis imperauit. [AK-20]

Babīk est un « coupeur de route » contemporain d'al-Kindī et d'al-Hašimī qui rançonne voyageurs et marchands aux alentours de la capitale du califat abbasside, au grand dam d'al-Ma'mūn. Le Chrétien établit un parallèle entre les deux personnages dans le but de pousser son interlocuteur à s'interroger sur ce qui distingue Muḥammad de ce vulgaire malfrat. Une telle comparaison n'aurait sans doute aucune portée pour quiconque aurait lu le *SH* à l'époque.

De même, dans la démonstration visant à infirmer la nature divine du Qur'ān, al-Kindī déploie le second volet de sa réfutation en examinant, cette fois, le style et la langue du texte. Il aborde l'impureté linguistique [AK-44], la bassesse de son contenu [AK-45] et la musicalité supposée de la langue [AK-46]. À l'inverse de la première partie de la réfutation qu'il suit scrupuleusement, Vincent de Beauvais intervient davantage sur cette section pour une raison évidente : al-Kindī attaque la dimension formelle du Qur'ān en critiquant les aspects linguistiques et lexicologiques de l'arabe et en invoquant comme terme de comparaison l'œuvre de plusieurs poètes arabes. Parce qu'elle mentionne des concepts linguistiques étrangers, la démonstration n'aura aucun écho pour un lectorat qui n'a jamais été confronté directement à la langue arabe. Nous donnons ici un exemple représentatif de l'extraction qu'opère le compilateur au sein de cette argumentation :

Nam si dixeris quia clara est in extraneis et exquisitis partibus, o quam scias scripturas grecas clariores esse in suo eloquio, hebreas in suo, latinas in suo et de

*ceteris similiter*⁹⁶⁰. Si enim clara et copiosa est, ut tu dicis, quid neccesse fuit ibi ex aliis linguis partes plurimas apponere, cum arabicus sermo diues sit in omnium rerum nominibus ? Quid faciunt illic uerba persica et barbara, ut est elestebric, uestimentum purpureum, et taceit, que sunt conche, et abeiric, quod est urceus, et multa talia⁹⁶¹ ? Patet certe solam imperitiam et rusticitatem illi impedimento fuisse, cum arabica lingua abundet in omnibus et ipse aliarum linguarum nomina emendicata ibi posuerit. Seque ipsum in hoc mendacissimum probat, cum postea dicatur ibi a Deo : "Nos fecimus descendere Alchoran in puro sermone arabico".

[Miror autem quid illic tibi placere possit ; nam, si eloquentia consideretur, nemo tam turpiter aliquid arabice scripsit. Quantum enim ad sapientes arabicos scriptores] et precipue ad poetam Amruhalcaiz, quem ipse etiam ualde laudabat, et ad poetam Hannabiga uel ad alios multos⁹⁶², **[quid est totum Alchoran nisi digna risu barbaries?]** [AK-44]

Al-Kindī s'attache à démentir le verset coranique selon lequel le Qur'ān aurait été envoyé aux hommes « en langue arabe pure » (*Nos fecimus descendere Alchoran in puro sermone arabico*)⁹⁶³, en l'attaquant sur deux fronts. Il se tourne tout d'abord vers l'*eloquentia* du Qur'ān, qu'il juge confuse en comparaison d'autres textes écrits selon les règles grammaticales de la langue dans laquelle ils sont rédigés. Il aborde ensuite les *nomina rerum*, en relevant de nombreux mots empruntés au persan et à d'autres langues barbares (*uerba persica et barbara*). Malgré la clarté du raisonnement de sa source, Vincent de Beauvais écarte ce fragment du *SH*, tout en conservant une phrase qui en synthétise l'argument, en en laissant ainsi une trace⁹⁶⁴. Cette phrase transmet également l'idée que, selon les *sapientes arabicos*

⁹⁶⁰ Notons ici que dans le texte arabe, il est fait mention des langues grecque, perse, syriaque et hébraïque (*Risāla*, éd. TARTAR, 1985, p. 193). Le latin est très certainement un ajout de la part des traducteurs de l'arabe au latin, dans le but de lister des langues qui seraient familières aux lecteurs occidentaux.

⁹⁶¹ Il fait ici référence aux termes *al-istabraq* (« vêtement pourpre »), *taceit* (« coquilles ») et *abārīq* (« aquamanile »). Ces termes se retrouvent dans le Qur'ān aux versets : 18 : 31, 44 : 53, 76 : 21, 56 : 18.

⁹⁶² Imru'al-Qays et le poète *Hannabiga*. Le premier est un poète majeur de l'ère préislamique (500-550). Le second n'est pas mentionné dans le texte arabe (éd. TARTAR, 1985, p. 194). F. G. Muñoz propose de l'identifier avec al-Nābīga al-Ja'dī, contemporain de Muḥammad, F. G. MUÑOZ, *Exposición y refutación del Islam*, op. cit., p. lxxviii.

⁹⁶³ Qur'ān 12 : 2.

⁹⁶⁴ C'est également le cas ailleurs, où le compilateur conserve certaines réflexions portant sur la langue du Qur'ān, comme le curieux passage concernant l'harmonisation linguistique du Qur'ān, selon la langue Quraysh : *Si contigerit uos in aliquo capitulo non posse*

scriptores, l'entièreté du Qur'ān est risible et empli de barbarismes. Le compilateur se défait en outre des noms des deux poètes arabes cités par al-Kindī. Par après, Vincent de Beauvais reprend l'intégralité de l'argumentation sur la bassesse du contenu du texte coranique, à l'exception d'une dernière phrase où al-Kindī s'adresse à al-Hašimī (*Verumtamen rogo te ne, si aliquid liberius dixero et tibi expressius loqui uoluero, arrogantie hoc uel malitie imputes*). Le compilateur omet complètement l'argumentation contre la musicalité de la langue coranique [AK-46], pour la même raison que nous avons invoquée ci-dessus. En réduisant ainsi cette section, le compilateur parvient à ranger ces considérations sous l'intitulé d'un seul et même chapitre (55. « Du caractère vil de son style et de son contenu »).

La suppression de ces passages ne s'applique, à nouveau, que lorsque l'anecdote ou le concept employé n'entrave pas le raisonnement s'il vient à être supprimé. En témoignent plusieurs passages du *SH* dont nous pouvons nous demander ce qu'un lecteur pouvait en conclure :

[Facientesque quatuor similes codices, unum miserunt in Mecha(m), alium in Siriam, alium Aleirac, alium reliquerunt in ciuitate. Sed ille qui ad Mecham missus fuerat incendio periit, quando uastata est Mecha ab Ozeraiō. Ille uero qui in ciuitate remansit in diebus Gezit, filii Maoia, perditus est. Tertius, qui in Aleirac erat, a tempore Almustar nusquam comparuit. Rex autem Ozmen, qui libros illos preceperat fieri, quecumque remanserunt in cartis, precepit comburi.] [AK-41]

Al-Kindī explique que quatre copies du Qur'ān ont été faites. Trois d'entre elles disparurent progressivement : la première dans un incendie, lorsque la Mecque a été dévastée par Ozeraiō (Abū al-Sarāyā), la seconde s'est perdue du temps de Gezit, fils Maoia (Yazīd b. Mu'āwiya), la troisième n'a plus été aperçue depuis l'époque d'Almustar (al-Muḥtār). Le sort connu par les trois dernières copies sert d'éléments de datation pour quiconque connaît les fondements de l'histoire du texte coranique. En revanche, un lecteur du *SH*, qui se familiarise avec le sujet par la lecture de l'encyclopédie, ne pouvait tirer les mêmes conclusions à partir des informations qu'il avait sous les yeux.

concordare, scribite illud secundum exemplar et auctoritatem Choraïs. Quod et ipsi fecerunt sicuti, uerbi gratia, quando inuenerunt in quodam loco archam et alius dixit arcem et alius archam, tandemque secundum id quod habebat Choraïs dixerunt, sic et de multis aliis [AK-41].

La réfutation du *jihād* mérite un commentaire plus étendu. Al-Kindī commente très longuement l’usage de la violence à des fins prosélytiques. Selon al-Kindī, le Qur’ān manque de clarté et de structure, en ce qu’il contient de nombreux versets contradictoires, sans toutefois donner une clef permettant de déterminer lequel de ces versets est vrai ou faux. Le Chrétien s’attaque ensuite à l’inauthenticité des conversions par la force. Concrètement, il explique que, selon les termes d’al-Hašimī, le but de la guerre sainte est d’affronter les ennemis de Dieu (infidèles, hérétiques et associateurs) par l’épée, jusqu’à ce qu’ils rejoignent les rangs de l’Islam ou que mort s’ensuive. Cependant, plusieurs versets coraniques viennent démentir la finalité même de guerre sainte et sont incorporés dans l’argumentaire d’al-Kindī (3, 104 ; 2 : 272 ; 10, 99-100 ; 10, 108-109 et 11, 118-119). Chacun de ces versets explique que Muḥammad a été envoyé pour accomplir sa mission avec bienveillance et miséricorde. Al-Kindī indique ensuite que l’attitude violente à laquelle le Musulman l’invite ne caractérise aucun des précédents prophètes, même si Moïse et Josué ont dû recourir à la force contre les infidèles. Toutefois, ils l’ont fait sur ordre divin, comme le prouvent les différents signes et miracles qui ont accompagné leurs campagnes militaires [AK-58]. Le Chrétien souligne ensuite une autre contradiction que contient le Qur’ān au sujet de l’emploi de la violence à des fins prosélytiques : il y est écrit qu’il n’y a nulle contrainte en religion (2, 256). Or, cette assertion est à la fois contredite et affirmée à plusieurs reprises par d’autres versets coraniques (3, 20 ; 2, 253 ; 109, 1-6 ; 29, 46). Dès lors, il faut déterminer quelle version est à rejeter, en l’occurrence la plus ancienne⁹⁶⁵. Al-Kindī reproche à son interlocuteur d’être incapable d’apporter une réponse à ce problème épineux et, de surcroît, qu’il est inutile d’aller plus en avant dans cette discussion, en l’absence d’arguments solides [AK-59]. Pour en revenir au sujet initial, le Chrétien enchaîne sur l’exemple de Zarathushtra et de Bouddha qui, toujours selon lui, ont amené les gens à se convertir au moyen d’artifices magiques,

⁹⁶⁵ Al-Kindī mobilise ici la notion de versets abrogés et versets abrogatifs. Il existe effectivement des versets contradictoires au sein du Qur’ān, puisque la révélation s’est faite graduellement, et souvent en fonction des nécessités et des difficultés rencontrées par Muḥammad et les premiers musulmans. Ainsi, un verset révélé à un tel moment peut préconiser une marche à suivre, une attitude adaptée au problème rencontré. Un verset ultérieurement révélé peut porter sur le même problème et proposer une attitude tout à fait opposée à ce qui avait été révélé précédemment. Selon le principe du verset abrogatif, c’est le dernier en date qui prévaut. Cependant, les sourates n’étant pas classées chronologiquement dans le Qur’an, il est parfois difficile de déterminer quel verset est le plus récent.

mais en aucun cas de l'épée [AK-60]. Ensuite, al-Kindī signifie à son interlocuteur qu'il rejette l'invitation à faire le *jihād* et à demeurer chrétien. Le précepte selon lequel Jésus-Christ prône l'amour du prochain suffit à justifier son choix [AK-61]. Enfin, il anticipe un contre-argument que pourrait lui opposer al-Hašimī : Dieu lui-même éprouve les hommes (infirmités, châtements, calamités), pourquoi ne pas suivre son exemple ? Le Chrétien rétorque que Dieu emploie de tels châtements dans le but de punir l'homme d'un péché ou de l'éprouver. En ayant recours à la violence, Muḥammad n'a nullement en tête l'édification de l'homme ou des intentions cohérentes avec celles de Dieu. Au contraire, il ne poursuit que l'accroissement de son pouvoir (sous-entendu terrestre), comme l'atteste un verset coranique qui stipule qu'il faut combattre ceux qui refusent de reconnaître la prophétie de Muḥammad et leur réclamer un tribut (9 : 29) [AK-62]. Selon cette démonstration, al-Kindī assène à son interlocuteur que tous les Musulmans qui meurent pour la guerre sainte ne méritent ni le paradis, ni le titre de martyr. Les vrais martyrs, au sens chrétien du terme, sont ceux qui endurent souffrance et douleur sans riposter et dans le seul but de témoigner de la force et de la pureté de leur foi. Seuls ceux-là sont reconnus de Dieu, comme l'attestent leurs reliques qui ont des pouvoirs curatifs et sont à l'origine de nombreux miracles [AK-63].

Vincent de Beauvais se montre plus sélectif vis-à-vis de cette section, puisqu'il condense l'argumentation de ces six paragraphes en un seul chapitre (c. 62. *De hoc quod Machometus iubet homines ad sectam suam violenter cogi*)⁹⁶⁶. Il commence par réduire de façon drastique l'énumération des versets coraniques se contredisant au sujet de l'emploi de la violence, ainsi qu'un exemple de verset coranique qui contredit l'invitation à la guerre sainte :

Modo [obsecro te ut dicas michi quomodo possunt continuari uerba tua. Nam multum discrepant, cum dicas hoc contra tuam scripturam, quam credis esse a Deo, que ita dicit :] « Sit in eis signum quod me ad bonum aduocet ita ut iubeant congrua et prohibeant mala. Ipsi equidem sunt beati ». Rursum dicit : « Non est tuum iustificare eos sed Deus iustificet quem uult ». Deinde subiungit : « Nam si Dominus tuus uellet, omnes qui in terra sunt crederent. Tu autem quare compellis homines ad credendum, cum nulla anima credat nisi nutu Dei ? » An non uides quomodo contrarium est huic uerbo quod iterum scribit dicens : « Dic, o uos homines, iam ueritas uenit a Domino uestro. Qui autem iustificatus fuerit, sibi met iustificabitur ; qui autem in errore permanserit, sue anime nocet. Ego autem

⁹⁶⁶ Soit 2659 mots réduits en un chapitre de 449 mots.

*exactor uester non sum. Sequere quod tibi a Deo inspiratur et patienter age, donec iudicet Deus. Ipse est enim in iudicibus melior ». Rursum in alio loco : « Nam si uellet Deus tuus, omnes homines unam plebem faceret, sed non desistent a diuersitate nisi cui Deus miserebitur ». Item dicit : [« **Missus est hominibus pariter in pietate et misericordia** ». **Qualis misericordia habetur cum effusione sanguinis et latrocinio et preda** ?] Licet autem iudei scripturam tuam dicant sibimet in multis esse contrariam, ego tamen eam non uocabo tam mirabili nomine, [sed dico : **aut tuum certe uerbum sibi est contrarium aut tu mentiris ea que tibi indesinenter imponis. Oro enim te que est uia diaboli nisi homicidia et furta et preda ? An poterit hoc aliquis contradicere** ?] [AK-57]*

Le compilateur choisit de conserver le dernier verset coranique cité par al-Kindī qui pourrait incarner à ses yeux celui qui contraste le plus avec les ambitions déclarées du *jihād*. Il en extrait également la remarque du Chrétien qui déclare que soit al-Ḥašimī tient un discours contradictoire, soit il ment.

Le compilateur reprend ensuite la référence faite à Moïse et à Josué, dont les interventions armées ont été accompagnées de miracles, prouvant ainsi qu'ils ont agi, à l'inverse de Muḥammad – qui, comme al-Kindī l'a maintes fois rappelé, n'en a accompli aucun –, sur l'ordre de Dieu. Vincent de Beauvais omet ensuite toute la section relative à l'absence de contrainte en religion, ainsi qu'au problème des versets abrogatifs. Il réduit ensuite au minimum les objections contenues en AK-59 et 60 contre l'invitation à combattre les infidèles par l'épée jusqu'à ce qu'ils entendent raison : il récupère un paragraphe qui dit qu'aucun cas de conversion par la force n'est trouvé dans les Écritures. Il mentionne à la suite de ce paragraphe Zarathushtra et Bouddha, sans les nommer, en se limitant à dire qu'il y avait des hérétiques qui ont attiré des gens à leur secte grâce à des ruses. Finalement, Vincent de Beauvais reprend la conclusion du paragraphe AK-60 :

[Quicumque enim uoluit inducere homines ad ueritatem siue ad mendacium, non potuit hoc facere sine aliqua uel uera uel saltem uerisimili predicatione, et illud/omnes quidem] quicquid sit permanere uidetur usque ad examinationem. Sed postquam diligenti inuestigatione discussum fuerit, secernitur uerum a falso. Omnes autem siue heretici siue quolibet alio errore decepti [preter socium tuum ita fecisse noscuntur. Ipse enim ad suam sectam non ita homines, hoc est, non sola arte calliditatis aut ingeniosa loquacitate, sed gladio et uiolentia et oppressione et depopulatione coegit. Nunquam enim auditum est ab aliquo quod ille decibat hominibus: "Quicumque non confitebitur me prophetam esse Domini

seculorum, gladio illum feriam ego, et omnes quicumque de mea progenie sunt similiter facient, et domum eius diripiam et omnem familiam eius captiuitate affligam”.] [AK-60]

Vincent de Beauvais utilise ce fragment en guise de conclusion pour le chapitre 62. Il écarte donc de sa compilation les références au Christ, aux épreuves divines et aux martyrs.

iii. Les réductions de matière

Le trait suivant qui caractérise la compilation de l’AK-Lat par Vincent de Beauvais est la réduction des éléments redondants de l’argumentation. En effet, al-Kindī fait montre d’une large propension à illustrer son propos par de longues séquences d’exemples, amenant le compilateur à opérer un choix parmi ces listes. Ce choix est déterminé par plusieurs facteurs : la pertinence de l’exemple (dans l’optique d’être transmis à un lectorat non familier avec la culture arabo-musulmane), ainsi que son élaboration. Cette attitude se vérifie lorsqu’al-Kindī évoque les meurtres commandités par Muḥammad :

[Faciebat etiam, quod peius est, ut, si qui ei in istis suis maleficiis contradicerent uel in aliquo eum reprehenderent, statim eos, ubicumque sibi contingeret, aut per se aut per suos, dormientes siue uigilantes, proditorie iugularet. Sicuti] fecit quando misit Abdalla, filium Ragaha Alenzari, ad interficiendum Ezir iudeum, filium Dedan, in loco qui dicitur Haibari, et improuise trucidauit eum. Misit quoque Zelin filium Ahamir Algambri solum ad Imenhachil [senem iudeum, quem dormientem securum in lecto suo ideo iugulari fecit, quia se ab illo uituperatum dicebat.] [AK-21]

Vincent de Beauvais supprime toute allusion à l’identité des assassins dépêchés par Muḥammad et de leurs victimes. Le compilateur fusionne les deux fragments ainsi formés en joignant l’adverbe qui introduit le premier récit avec le noyau narratif du second. Dans ce cas-ci, il semble évident que le compilateur a conservé le second exemple plutôt que le premier du fait qu’il donne des détails sur les raisons qui ont conduit au meurtre. Nous pourrions être tentée de voir derrière ce choix une volonté de noircir le portrait de Muḥammad en sélectionnant l’exemple dont les

détails confèrent à Muḥammad une piètre image de couard qui s'attaque à ses ennemis dans leur sommeil. Ce choix doit cependant être remis en perspective : compte tenu de l'argumentation dans laquelle il opère sa sélection, Vincent de Beauvais ne retient que ceux qui possèdent un « développement » plus poussé. En effet, nous remarquons que le premier meurtre commandité est aussi violent et inattendu (*et improuisse trucidauit eum*) que le premier. Ezir ludeum, fils de Dedan (al-Yusayr b. Rizām) est tué traîtreusement, sans avoir la possibilité de se défendre. Le compilateur conserve également les considérations d'al-Kindī au sujet de tels actes.

La liste des compagnes du Prophète que dresse al-Kindī peut également servir à illustrer la méthode d'abréviation de Vincent de Beauvais. Al-Kindī consacre une part importante de son réquisitoire à la luxure de Muḥammad [AK-24], dont l'expression majeure est son attrait pour la gent féminine, reflété par le nombre de ses épouses et concubines scrupuleusement listées :

[Fuerunt autem uxores eius quindecim ingenue et due ancille.] Prima Hadiga, filia Huleit. Secunda Aissa, filia Ebibecr, et ipse est Abdalla qui cognominatur Ihatic, filius Abinahaf. Tertia Zodatuh, filia Zama. Quarta Hafcetū, filia Gumar; ista est quam diligebat Aissa. Quinta/quarum una fuit **[Umecelme, cuius nomen Hind, filia Abuimei; ipsa est seducta mater infantium, de qua dixit Mahumet quod auferret ab ea zelum, quando discessit ab eo ad matrem suam, fugiens uxorem Gaieere; quam postea reuocauit dans ei uestes et ornamenta et duas armillas; ipsa uero accepit hoc de possessione huius seculi et futuri.]** Sexta/alia fuit **[Zaineb, filia Gaissa, uxor Zaidi, cui ipse misit portionem carnis ter et ipsa respuit, unde et ipse indignatus est in eam; propter illam quoque in alias uxores iratus proposuit se ad nullam earum ingressurum per unum mensem; ingressus est tamen vicesimo nono die.]** Septima altera Zaineb, filia Hazima Alihilelia. Octaua Humgebiba, et ipsa est Rambla, filia Euicephien, soror Maoia. Nona Emmazmona, filia Alharati. Decima/alia quoque **[Zaphia, iudea Albastria, filia Hai, filii Ahptab, quam docuit gloriari super alias uxores suas, que improperebant ei iudaismum, et ut diceret eis : "Ego sum, cuius pater est Aaron, patruus Moyses, maritus Mahumet".]** Undecima Ephatima Alchileuia, filia Azahac, de qua dicitur quod fuit Gambra. Duodecima Ezudeit Alchileuia. Tertiadecima Egumeia, filia Zillaia. Quartadecima filia Noem Alquindia. Quintadecima Elmulaica, filia Cahap Alleizia. Sextadecima Meria, mater Abraham filii sui. Septidecima Reihana, filia Simeonis, iudea cretensis. Hee sunt uxores socii tui. [AK-25]

Vincent de Beauvais élague considérablement la liste et ne conserve la référence qu'à trois des dix-sept femmes originellement répertoriées. À nouveau, il apparaît que le choix du compilateur a été guidé par les détails donnés par al-Kindī. En effet, ne sont reprises dans l'encyclopédie que celles qui sont accompagnées d'une anecdote au sein de la liste, en omettant même les femmes mentionnées ailleurs dans le *SH*, comme Ḥadīja (c. 39, 41) et ʿĀ'isha (c. 44, 53). En intervenant de la sorte dans cette liste, il abandonne la numérotation des compagnes de Muḥammad, remplaçant l'adjectif numéral *quinta* par *quarum una fuit*, *sexta* par *alia fuit* et *decima* par *alia quoque*.

Enfin, le compilateur procède d'une façon identique lorsqu'al-Kindī se lance dans une énumération des altérations subies par les différents collecteurs du Qur'ān :

[Ex his igitur uarietatibus et mutationibusque superius dicte sunt, contigit ut multa ibi capitula diuersa inter se et sibi inuicem contraria inueniantur, sicut, uerbi causa, capitulum bouis et capitulum uacce, de quibus dicitur quod capitulum bouis ante fuerit prolixius capitulo uacce, nunc uero breuius. Dicitur etiam capitulum sententiarum corruptum esse et imperfectum.] Capitulum quoque barathi et elanfel⁹⁶⁷ olim sine interpositione dicuntur fuisse ; interpositionem dico que ita ad initium uniuscuiusque capituli habetur : 'in nomine Dei misericordis et miseratoris'. Dicit quoque filius Muzod quod partes ibi que dicuntur Mahuzeten⁹⁶⁸ a nescio quibus postea addite sint. Gomar uero cuidam qui multa inibi corruperat et abstulerat ita maledicit : "Non sit, inquit, immunis a peccato qui hoc uel illud abstulit". Deinde si prosequitur : "Quid enim nocebat ei, si Deus facile agebat cum hominibus? Venit enim Mahumet in lege spatiosa et lata". Iterum dicit Hubei duo capitula inde ablata esse, capitulum chonotu, id est, orationis cuiusdam, et capitulum almothati. Sed de capitulo almothati dicitur quod Hali abstulerit illud. [AK-41]

À nouveau, al-Kindī se montre généreux en exemples dont Vincent de Beauvais ne retient que le premier, portant sur la disproportion de deux sourates spécifiques, celle du bœuf (*bouis*, supposée être originellement *capitulum lucis*) et de la vache (*uacca*). En ne conservant que la première partie de l'énumération, Vincent de

⁹⁶⁷ Sourates *al-a'rāf* et *al-anfāl*.

⁹⁶⁸ Les sourates nommées *al-mu'awwidatān*. Il s'agit des deux dernières sourates (113 et 114), qui ont été rejetées du Qur'ān dans la recension d'Ibn Mas'ūd (Iben Muzod).

Beauvais parvient à exposer clairement et explicitement la situation au lecteur du *SH*. Cependant, contrairement au cas précédent, une autre raison peut justifier cette réduction : les exemples invoqués à la suite du premier font état de sourates dont les noms ont simplement été translittérés (*barathi, elanfel, Mahuzeten, chonotu, almothati*), rendant ainsi ces cas trop spécifiques et surtout totalement obscurs pour un lecteur du *SH*.

La propension de Vincent de Beauvais à réduire les énumérations de son texte source se vérifie aussi dans les descriptions qui sont données de certains concepts. Pour illustrer ceci, il nous faut revenir à l'épître d'al-Hašimī. Afin de décrire enfer et paradis musulmans, celui-ci compile un grand nombre de versets coraniques, tout à tour complémentaires et redondants. Afin d'illustrer de façon plus schématique la compilation de Vincent de Beauvais (c. 65-66), nous proposons un tableau des caractéristiques et concepts définitoires du paradis et de leur fréquence. Nous avons établi la liste des concepts caractéristiques du paradis à partir de l'encyclopédie du Qur'ān⁹⁶⁹. La catégorie de l'absence de souffrance physique ou morale englobe également la notion de bien-être des occupants du paradis ; celle de récompense reprend quant à elle les mentions directes du concept, compte tenu que tout ce qui se trouve au paradis est le fruit du mérite du croyant ; celle des lieux de résidence et de repos comprend aussi bien les maisons que les lits, ainsi que tous les endroits où se reposent les élus. Le dénombrement proposé est effectué à partir des versets coraniques ; lorsqu'un nombre est introduit par un +, cela signifie que les éléments dont il est question sont tirés des descriptions qui encadrent les versets coraniques rassemblés par al-Hašimī, et non de versets coraniques.

Concepts	AH	SH
Parures et vêtements luxueux	2 + 1	1 + 1
Absence de souffrance physique ou morale	10 + 1	10 + 1
Pas de seconde mort	1	1
Rémission des péchés	2	2
Salut et protection divine	3	2

⁹⁶⁹ Jane DAMMEN MCAULIFFE (éd.) *The Encyclopaedia of the Qur'ān*, Leiden, Brill, 2005, vol. 4, s.v. Paradise.

Notion de récompense	9 + 1	7 + 1
Climat équilibré	1	1
Lieux de demeure	7 + 1	6 + 1
Nourriture/boissons	12	8
Les fleuves irriguant le paradis	4	2
Les <i>ḥouris</i>⁹⁷⁰	9 + 1	4 + 1
Les jeunes serviteurs	5 + 1	5 + 1
La <i>ziyāda</i>⁹⁷¹	0	0

Les répétitions sont réduites mais toujours présentes dans le *SH*. Nous constatons également que les descriptions d'al-Hašimī tendent à mettre en avant certains aspects, avec, en tête de liste, la nourriture et les boissons, l'absence de souffrance morale et physique, la notion de récompense et les *ḥouris*. Ainsi, dans la description du Musulman, une nette tendance vers les plaisirs de la chair se marque. Lors de sa compilation, Vincent de Beauvais conserve une description assez équilibrée, compte tenu de celle proposée par al-Hašimī, et ne produit pas, par exemple, une description du paradis musulman comme celles qui circulaient alors dans les textes latins occidentaux, lesquelles ne s'attardaient que sur l'abondance de boissons et de nourriture et sur la luxure (les *ḥouris*)⁹⁷².

Le compilateur procède de façon identique lorsqu'il s'agit d'esquisser l'enfer. À nouveau, al-Hašimī construit sa description du séjour en enfer à partir d'un certain nombre de versets coraniques. Cette fois-ci, il y ajoute uniquement un paragraphe introductif, omettant le paragraphe récapitulatif qui tenait lieu de conclusion pour la description du paradis. Vincent de Beauvais, en compilant, suit le même *modus operandi* que pour le paradis : il récupère le paragraphe introductif et une majorité de versets coraniques, en omettant ceux qui font double ou triple emploi à l'intérieur de l'encyclopédie. Vincent de Beauvais consacre un chapitre à la description de l'enfer musulman, formant ainsi un dyptique complet de l'au-delà selon la religion mahométane.

⁹⁷⁰ Il s'agit des jeunes vierges promises aux bons Musulmans. *The Encyclopaedia of the Qur'ān*, s.v. Paradise.

⁹⁷¹ La *Ziyāda* désigne l'action de contempler Dieu sans intermédiaire.

⁹⁷² Voir Partie 3, c. 4. 4.

La réduction concerne également certaines formules d'adresse et autres séquences dialogiques ou procédant du style oral de l'échange épistolaire :

AK-19 : *Nunquid tu nescis et nos omnes quod homo iste pupillus fuit [...]*

SH XXIII, c. 41 : *Homo igitur iste videlicet Mahumet pupillus fuit [...]*

Vincent de Beauvais, en supprimant l'adresse, fait de la subordonnée complétive la proposition principale. Il gomme partiellement la nature dialogique de l'exemple, entraînant un recentrement sur le noyau historique, grâce à une approche plus descriptive et analytique.

a. Mise en perspective des méthodes compilatoires des sources

Au terme de cette analyse sur l'utilisation des sources par Vincent de Beauvais, nous avons pu voir émerger deux méthodes compilatoires, dépendant principalement de la nature de la source. Dans le cas du *Libellus de partibus transmarinis*, dont la fiabilité du contenu est incertaine, Vincent de Beauvais effectue, selon toute vraisemblance, un résumé des récits qui circulaient en France au milieu du XIII^e siècle. Cette attitude traduit, selon nous, une certaine prise de distance de la part du compilateur vis-à-vis de ce qui est raconté⁹⁷³. De plus, le contenu est placé sous l'autorité de l'*Actor* à cause de l'origine floue de la source, de son contenu incertain, traduisant ainsi la méfiance que pouvait porter Vincent de Beauvais à ces informations. Au contraire, pour l'*Historia tripartita* et la *Risāla*, la méthode d'*excerptio* est favorisée, dans la mesure où elles bénéficient d'un statut de référence aux yeux du compilateur. Reconnaisant la qualité de ses deux autres sources, Vincent de Beauvais réalise en conséquence des reprises textuelles massives, doublées d'un respect de la littéralité des citations accru, procédure qui se régularise lors de la révision du *SM* : « [O]n dira cependant que, dans la nouvelle édition *trifaria*, les citations ont tendance à s'allonger, en particulier quand il s'agit de reprendre de longs passages d'œuvres scolastiques récentes, avec leur langage propre, si différent de la simple accumulation d'extraits d'auteurs classiques ou

⁹⁷³ Cf. Partie II, c. 2. Sélection des sources.

patristiques à la manière des florilèges du XII^e siècle »⁹⁷⁴. Les blocs textuels repris tant d'Hugues de Fleury que de la *Risāla* viennent confirmer cette méthode.

L'assemblage de ces trois sources offre au lecteur du *SH* un portrait complet où sont mises en dialogue des informations à la fois complémentaires et contradictoires. Le chapitre initial tiré d'Hugues de Fleury sert de socle au développement ultérieur sur le sujet, duquel dépend l'adjonction des deux *libelli*. Ensuite, le chapitre 40 est construit de façon à servir de jointure entre Hugues de Fleury et la *Risāla*.

Par ailleurs, une certaine constance dans l'*abbreviatio* de Vincent de Beauvais s'est dégagée. Ce dernier réduit systématiquement trois éléments. Dans le premier cas, il abrège les listes d'exemples, et n'en extrait que ceux pour lesquels al-Kindī apporte plus de détails et ceux qui illustrent au mieux l'argument qu'ils viennent éclairer, mais qui sont également plus susceptibles de parler à un lectorat chrétien occidental. Dans le second cas, il supprime systématiquement toutes les citations ou paraphrases d'épisodes bibliques ou coraniques, lorsque ceux-ci sont utilisés à des fins illustratives et ne constituent donc pas le noyau de l'argumentation développée dans l'AK-Lat. Nous avons effectivement noté que, dans certains cas, le compilateur conserve des citations des Évangiles (c. 58. *De superstitiosis ieiuniis et lavacris Sarracenorum*, plus précisément le passage sur les ablutions ou dans la description de l'enfer et du paradis, entièrement basée sur le Qur'ān (c. 65-67)), lorsque ceux-ci constituent le noyau de l'argument avancé ou de la description. Dans le troisième cas, le compilateur supprime les références aux événements qui se sont déroulés au Proche-Orient (les agissements de Babīk al-Ḥurramī dans la Baghdād des années 820-830) ou à des aspects spécifiques et techniques de la démonstration d'al-Kindī (l'argument portant sur la musicalité de l'arabe coranique ; la référence aux versets abrogés et abrogatifs). En conclusion, les *abbreviationes* opérées par le compilateur ne portent que sur des éléments superflus, qui relèvent parfois de la digression, qui font état d'un esprit fortement polémique et qui peuvent être omis sans porter préjudice au noyau de la structure des épîtres.

Afin d'approcher succinctement cette méthode, nous nous proposons de la comparer à d'autres sources qui ont en commun d'avoir été ajoutées au sein du *SH*

⁹⁷⁴ Monique PAULMIER-FOUCART, *Vincent de Beauvais et le Grand miroir du monde*, op. cit., p. 28.

dans des circonstances similaires : d'une part, les *Dialogi* de Pierre Alphonse et, d'autre part, les relations de voyages en terres mongoles de Jean de Plan Carpin et de Simon de Saint-Quentin⁹⁷⁵.

Il est intéressant de se pencher sur la compilation des *Dialogi* de Pierre Alphonse pour deux raisons : ils incluent le *Titulus V* consacré à l'islam et fondé sur la même source qu'utilise Vincent de Beauvais, à savoir la *Risāla* ; ensuite, les deux textes possèdent une finalité similaire, à la différence que les *Dialogi* portent sur la question du Judaïsme. En outre, les textes partagent des caractéristiques formelles, telle que la forme dialogique, malgré quelques différences. Là où la *Risāla* se limite à deux épîtres comprenant des adresses fréquentes à l'interlocuteur, les *Dialogi* présentent un échange constant quasi scolastique entre Moïse et Pierre. Isabelle Draelants, qui a étudié en détail la compilation de cette même œuvre dans le *SH* (dans le cas spécifique de la problématique juive), a remarqué que Vincent de Beauvais – ou son équipe d'aides – effectue de nombreuses reformulations, en supprimant les références aux deux interlocuteurs (les rubriques *Petrus* et *Moyses*) et en transférant des paroles de Moïse dans la bouche de Pierre. Cette tendance est évidente lors de la *compilatio* des *tituli* portant sur le Judaïsme⁹⁷⁶ : *expositionem nostram* dans la bouche de Moïse devient *uestra expositio* dans celle de Petrus ; *in libri nos exordio errare dixisti in nobis miraculum [...] crederemus* dans la bouche de Moïse devient *uobis miraculum creditis fieri* dans celle de Petrus⁹⁷⁷. I. Draelants note que « [l]e dialogue s'est aussi mué en monologue adressé à un interlocuteur muet qui représente l'ensemble des Juifs, ce qui atténue fortement le caractère dialectique »⁹⁷⁸. Il en va de même pour des transformations plus ponctuelles de

⁹⁷⁵ Pour cette partie de l'analyse, nous fonderons notre réflexion sur les études suivantes : Claude KAPPLER, « L'image des Mongols dans le *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais », in Serge LUSIGNAN, Monique PAULMIER-FOUCART et Alain NADEAU (éds.) *Vincent de Beauvais. Intentions et réceptions*, op. cit., p. 219-240 ; Isabelle DRAELANTS, « *Libellus elegans satis contra Iudeos et Sarracenos* : la rédaction du *Dialogus* dans le *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais », in Carmen CARDELLE DE HARTMANN et Philipp ROELLI (éds.), *Petrus Alfonsi and his Dialogus. Background, Context, Reception*, Firenze, Sismel – Edizioni del Galuzzo, 2014, p. 249-300. Cf. également les travaux de Gregory G. GUZMAN, « Simon of Saint-Quentin and the Dominican Mission to the Mongol Baiju: A Reappraisal », in *Speculum* 46, 1971, p. 232-249 ; ID., « The Encyclopedist Vincent of Beauvais and His Mongol Extracts from John of Plano Carpini and Simon of Saint-Quentin », in *Speculum* 49, 1974, p. 287-307.

⁹⁷⁶ Cet exercice étant impossible en ce qui concerne le *Titulus V*, car les deux interlocuteurs discutent sur une troisième religion qui n'appartient à aucun d'entre eux.

⁹⁷⁷ *Ibidem*.

⁹⁷⁸ Isabelle DRAELANTS, « *Libellus elegans satis contra Iudeos et Sarracenos* », art. cit., p. 286.

verbes conjugués à la première personne du singulier (lorsque celle-ci renvoie à Moïse). Ces remarques s'appliquent également au *Titulus V*, consacré à l'Islam. Prenons un exemple à propos de la jeunesse de Muḥammad⁹⁷⁹ :

Titulus V	SH XXV, c. 140
PETRUS. [<i>Quamvis orationis tuae contextus, plurimum decoris et dulcedinis habens, apud eos qui</i>] <i>delicias corporis [summum bonum putant,] non minorem quam si ipse Mahometh adesset, captare benevolentiam valeat, [de me tamen id sperare te mirum est, ut ad hoc persuadendum institeris, in quo me nullatenus falli posse credideris. Certus enim es mihi non incompertum esse quis Mahometh fuerit, quomodo callida simulatione prophetam se confinxerit, et ad hoc machinandum quis ejus consiliarius extiterit.]</i> Unum, reor, tibi incertum manet, ipsam Mahomethi quam dicunt doctrinam quam inanem judicem. Dum igitur vitam moresque ejus mea narratione digesta audieris, tunc me scire de eo quod verum est aut nescire, facile internoscere poteris. MOYSES. Illud in hianter exspecto audire abs te. PETRUS. [<i>Mahometh igitur utroque parente orbatu, sub avunculi sui Panephi patrocínio, pueritiae annos agebat, idolorum tunc temporis cultui cum universa gente Arabum inserviens, quemadmodum ipse in Alcorano suo testatur, dicens Deum sibi dixisse: Orphanus fuisti, et te suscepí, in errore, et te direxi, pauper, et locupletavi.]</i>	Quamvis <i>inquam</i>, orationis tue contextus plurimum decoris <i>habebat et dulcedinis</i> apud eos qui summum bonum <i>esse putant in deliciis</i>, de me tamen id sperare te mirum est, ut ad hoc persuadendum institeris, in quo me nullatenus falli posse credideris. <i>Certum est enim michi</i> nec incompertum quis Mahomet fuerit, quomodo callida simulatione prophetam se confinxerit et ad hoc machinandum quis ejus consiliarius extiterit. <i>Hic etenim videlicet</i> Mahomet utroque orbatu parente, sub <i>tutela</i> avunculi sui Manephi <i>annos agebat pueritie</i>, ydolorum tunc temporis cultui cum universa gente Arabum inserviens, quemadmodum ipse in alcorano suo testatur, <i>deum sibi dixisse referens: Orphanus fuisti, et te in errore suscepi, teque dilexi, pauperem et locupletavi.</i>

Nous constatons en fait une attitude compilatoire relativement différente dans le cas de cet extrait. Tout d'abord, les noms des intervenants sont systématiquement

⁹⁷⁹ En gras les **parties conservées verbatim**, en surligné les **passages reformulés**, en italique normal les **sections rejetées**, en souligné les **parties avec inversions et variantes mineures** chez Pierre Alphonse.

supprimés. Ensuite, la proportion de séquences entièrement reformulées est plus élevée que ce que nous avons pu observer dans le cas de l'*excerptio* de la *Risāla* latine. Nous avons pu remarquer que, en ce qui concerne la *Risāla*, Vincent de Beauvais a procédé autrement en inféodant la réplique d'al-Hašimī à celle d'al-Kindī, permettant ainsi la conservation de formulations telles que *inuito te ad*. En transformant le discours d'al-Hašimī en citation directe dépendant de celui d'al-Kindī, le compilateur « monologise » d'une certaine façon la *Risāla*, mais d'une façon toutefois moins importante que dans le cas des *Dialogi*.

Ces modifications relevées par I. Draelants l'ont amenée à considérer la section du *SH* extraite des *Dialogi* comme une « rédaction textuelle propre »⁹⁸⁰. Elle conclut que la rédaction des *Dialogi* que l'on trouve dans le *SH* est une rédaction propre du texte, qui se démarque ainsi. Elle a, en outre, relevé quatre-vingt inversions et, en de nombreux endroits, des reformulations ou emplois de synonymes, variantes mineures qui viennent toutefois renforcer l'hypothèse d'une rédaction à part des *Dialogi*. Elle souligne également des additions de la part du compilateur⁹⁸¹. Toutes ces observations l'ont amenée à formuler l'hypothèse que l'*excerptio* des *Dialogi* a sans doute été effectuée par l'équipe d'aides du compilateur et non par celui-ci⁹⁸². Nous n'avons relevé que des variantes mineures entre l'édition de la *Risāla* latine et les éditions du *SH* de Douai et de Bibliander. Toutefois, Vincent de Beauvais, observant une plus grande littéralité face à cette dernière source, fait du *SH* un témoin plus proche de la *Risāla* latine. L'attitude observée par les copistes des manuscrits de la *Collectio toletana* et par F. G. Muñoz est également révélatrice de la concordance entre le texte source et celui de l'encyclopédie puisque, nous l'avons vu, le *SH* se substitue au *Libellus disputationis*, qui disparaît ainsi des manuscrits plus tardifs de la *Collectio*. Dans certains d'entre eux, le copiste du manuscrit renvoie explicitement à la « chronique » de Vincent de Beauvais. La reprise textuelle de Vincent de Beauvais a, par ailleurs, encouragé F. G. Muñoz à compter les deux versions du *SH* (Bibliander et Douai, respectivement B¹ et B²) au sein de la liste des témoins manuscrits de l'*AK-Lat*⁹⁸³.

⁹⁸⁰ Nous empruntons cette tournure à Isabelle Draelants pour parler de la réécriture des *Dialogi* dans le *Speculum*. *Ibid.*, p. 285.

⁹⁸¹ *Ibid.*, p. 278, p. 285.

⁹⁸² *Ibidem*.

⁹⁸³ Cf. Fernando G. MUÑOZ, *Exposición y refutación del Islam*, op. cit., p. cxli.

Le dernier cas que nous analyserons est celui de l'histoire des peuplades mongoles. L'époque de révision du volet historique du SM est marquée par la « politique étrangère » de Louis IX qui, en plus de toucher à la question du Judaïsme en France, concerne des missions diplomatiques en territoire mongol. Vincent de Beauvais intègre donc les relations de voyage du franciscain Jean de Plan Carpin et du dominicain Simon de Saint-Quentin. L'étude de la compilation du premier est révélatrice : Claude Kappler a démontré que la compilation de ces textes suggère un remaniement total de la matière de l'*Historia Tartarorum*, révélant que le compilateur n'observe pas toujours l'ordre de la source qu'il compile dans son encyclopédie. Un exemple permettra d'illustrer notre propos : Cl. Kappler commente la formation de *SH XXXII, 6, De legibus et consuetudinibus*.

Plan Carpin IV, 9 : [les raisons d'une mise à mort]

Plan Carpin II, 3 : leurs coutumes matrimoniales.

Plan Carpin III, 6 : Un duc de Russie ayant été occis par les Mongols, son jeune frère et sa veuve s'en vinrent devant le Khan Batou pour lui demander de leur conserver leur terre. Celui-ci ordonna au jeune homme d'épouser la veuve (sa belle-sœur), ce que l'un et l'autre refusèrent avec horreur. [...] ils [les Mongols] les contraignirent à s'accoupler.

Plan Carpin II, 3 : Les veuves ne se remarient pas volontiers, à part ces cas où elles sont reprises par leur beau-fils ou beau-frère.

Plan Carpin IV, 9 : Entre le fils et la concubine et celui de l'épouse légitime, ils ne font pas de différence. Le patrimoine se transmet au gré du père, à l'un aussi bien qu'à l'autre.

Plan Carpin VII, 7 : Histoire des deux fils du de Géorgie. [Histoire de succession entre un bâtard, qui est l'aîné, et un fils légitime, le cadet, issu du même père. L'aîné eut la succession, selon la loi mongole qui favorise le droit d'aînesse].

Plan Carpin IV, 9 : Les bons usages de la polygamie.⁹⁸⁴

Cl. Kappler démontre que le regroupement effectué par le compilateur « suggère un axe : amours, mariages, enfants, lignage, polygamie ». Ainsi, le compilateur élève des anecdotes au rang d'exemple, insistant sur le contraste entre les coutumes chrétiennes et les mongoles, afin d'en souligner la différence et la monstruosité⁹⁸⁵. Il procède d'une même façon au *SH XXXII, 7 : De superstiosis*

⁹⁸⁴ Claude KAPPLER, « L'image des Mongols dans le *Speculum historiale* », art. cit., p. 225-226.

⁹⁸⁵ *Ibid.*, p. 226.

traditionibus ipsorum. Dans le texte de Jean de Plan Carpin (c. III), il est clairement dit que les Mongols combinaient des croyances animistes, doublée d'une croyance en un Dieu unique (Mengü Tengri). Or, Vincent de Beauvais « garde l'animisme et supprime le monothéisme [...] et leur [les Mongols] arrache l'une des seules ressemblances "nobles" qu'ils peuvent avoir avec les chrétiens »⁹⁸⁶. La compilation effectuée par Vincent de Beauvais portant sur la matière mongole (*SH*, XXXII), entre réorganisation et *abbreviatio*, remplirait alors deux finalités principales : créer un portrait contrastant avec celui des Chrétiens, mais qui soit ouvert aux évolutions de la politique orientale menée par Louis IX⁹⁸⁷. Cette différence d'attitude entre la compilation de l'*Historia* et de la *Risāla* s'explique par la nature des sources que le compilateur utilise. En effet, nous avons d'un côté un récit de voyage, l'*Historia tartarorum* de Plan Carpin, dont la vocation est de fournir un compte rendu « brut » de ce que son auteur a observé sur le terrain et, de l'autre, une réfutation de l'Islam, la *Risālat al-Kindī* latine, dont le matériau de base est incorporé dans une réfutation de cette religion et donc selon une structuration qui sert à en démontrer l'erreur. Dans l'*AK-Lat*, les informations utilisées tant par al-Hašimī que par al-Kindī sont regroupées par thématique (contenu biographique, violence, luxure, constitution du Qur'ān, forme du Qur'ān, langue du Qur'ān, rites et croyances). En revanche, au sein de l'*Historia Tartarorum*, les informations tournant autour d'un même axe paradigmatique sont dispersées dans l'œuvre, poussant ainsi le compilateur à trier et à réorganiser la matière à disposition, afin de la rendre conforme à la finalité du *SH*. La différence qui distingue la compilation de l'*Historia Tartarorum* et de l'*AK-Lat* prend ses racines à la fois dans la nature de la source et dans le but poursuivi par l'encyclopédie. La culture étrangère, selon la finalité du *SH*, doit rentrer dans le déroulement de l'histoire selon le plan divin. Dès lors, il est nécessaire de maintenir la cohérence avec l'écriture de l'histoire telle qu'absorbée par les finalités encyclopédiques qu'elle lui assigne : éducation, exemplarité et dimension morale.

⁹⁸⁶ *Ibid.*, p. 229.

⁹⁸⁷ *Ibid.*, p. 234-8.

Partie III : l'image de l'Islam du *Speculum historiale* au *Miroir historial*

Introduction : la traduction du *Miroir historial*

Parmi les onze traductions qui lui sont attribuées⁹⁸⁸, la traduction du *SH*, probablement achevée au terme d'une quinzaine d'années de labeur⁹⁸⁹, apparaît comme étant son achèvement majeur, que ce soit par sa taille ou par sa complexité. Dans le prologue général à la traduction, il expose les raisons qui l'ont conduit à initier son ambitieux projet⁹⁹⁰ :

*Pour ce que oiseuse est chose nuisant et commencement et atrait de touz vices, selonc ce que messire saint Jeroisme tesmoigne en ses auctoritez recitees en pluseurs livres de divinité, [...] que qui veult fuir et eschiver les ars de vices et de pechié, il doit oster oiseuse d'entour lui. [...] Et pour ce que j'ai oïes les auctoritez qui sont a ce meues, ne veul je plus estre oiseus mes me poise forment que je l'ai tant esté. Si me sui mis a labourer et ai commencié a descrire et a translater de latin en françois le Mireoir des hystoires du monde.*⁹⁹¹

Jean de Vignay explique qu'il conçoit cette traduction comme un remède à l'oisiveté, mère de tous les vices (*atrait de touz vices*). Se basant sur une série de citations tirées de saint Jérôme, d'Ovide, de saint Augustin et des *Psaumes*, il développe alors toute une argumentation afin de légitimer sa démarche. Il ajoute :

*Et que touz ceulz qui orront ou liront le dit livre puissent faire et ensuir les fez des bons et eschiver et fuir les fez des mauvés. Et cest livre si est apelez le Livre historial quar, aussi comme l'omme ou la fame puet veoir ou mireoir materiel en quoi l'en se mire toutes les taches et autres choses qui en lui sont apparanz, aussi puet l'en veoir ou dit livre toutes les hystoires du monde dés le commencement que nostre sires Jhesu Crist le forma de neent jusques au jour que l'uevre fu parfaite.*⁹⁹²

⁹⁸⁸ Cf. Volume II, p. III.

⁹⁸⁹ Nathalie BRAGANTINI-MAILLARD, « Traduire le discours sur Dieu dans l'encyclopédie médiévale. Le récit de la création dans le *Miroir historial* de Jean de Vignay », in *Cahiers de recherches médiévales et humanistes* 27 : 1, 2014, p. 151-176, p. 152.

⁹⁹⁰ Notons que des douze traductions, deux seulement comportent un prologue général de cette ampleur : le *MH* et la *Légende dorée* ; Laurent Brun a noté que les autres traductions proposent un prologue plus réduit, voire aucun. Cf. Lauren BRUN, p. 43-44.

⁹⁹¹ *MH* livre I, éd. BRUN, p. 85.

⁹⁹² *Ibidem*.

En plus de soustraire son esprit aux effets néfastes de l'oisiveté, Jean de Vignay justifie son entreprise en invoquant la nature édifiante et instructive de l'ouvrage ainsi traduit. Il glose le titre de l'ouvrage encyclopédique, en faisant ressortir sa fonction de miroir, dans lequel hommes et femmes se mirent et peuvent ainsi éliminer taches et autres imperfections morales. Ainsi, n'importe quel lecteur se confrontant au *Miroir des histoires* peut prendre connaissance des bons faits à imiter (*puissent faire et ensuir les fez des bons*) et de ceux qui, au contraire, doivent être évités (*et eschiver et fuir les fez des mauvés*)⁹⁹³.

La finalité qu'il poursuit – l'édification morale des lecteurs – est doublée d'une traduction qui transpose un même outil, l'encyclopédie, d'un système linguistique à un autre. Ce faisant, Jean de Vignay transfère la finalité proprement instructive et édifiante de son œuvre, ce qui exige de sa part une prise de liberté restreinte dans sa traduction, ce qui n'exclut toutefois pas une certaine tendance interventionniste du traducteur au sein du *MH* n'est pas absente⁹⁹⁴, mais est

⁹⁹³ Jean de Vignay adopte une approche très conventionnelle du prologue et défend une position similaire dans sa traduction de la *Legenda Aurea*, réalisée après celle du *MH*, qu'il nuance en précisant : *Et pource qui m'est advis que c'est souverain bien faire entendre aux gens qui ne sont pas lectrés la nativité, les vies, les passions et les meurs des saints et aucuns autres faitz notoires des temps passés, me suis je mis a translater en françois la legende des saints [...]. Si que soit [...] au prouffit de l'ame de moy et l'edification de tous ceulx et celles qui ce livre liront et ourront lire*. Éd. Dunn-Lardeau, p. 87-88. Dans les autres traductions qui nous intéressent (et apportant donc des informations sur l'Islam), les mêmes raisons sont évoquées. Du point de vue linguistique, Jean de Mandeville, par exemple, défend son choix d'écrire en français en expliquant que de moins en moins de gens disposent des outils linguistiques nécessaires pour lire un texte en latin (éd. Deluz, p. 93 : *mes pur ceo qe plusours entendent mieux romanz qe latin jeo l'ai mis en romanz pur ceo qe chescun l'entende*) ; la traduction en français du *Livre de l'Eschiele Mahomet* se base sur le même constat en ajoutant, d'une façon similaire à Jean de Vignay dans le *MH* lorsqu'il mentionne les exemples de l'histoire à ne pas suivre, que la mise en français du texte rend accessible à un plus large public des informations permettant de lutter contre l'hérésie mahométane (éd. WUNDERLI, p. 31 : *Et lo torner de ce livre fis jeo mout volentiers par deus resons : li une en est por faire le comandement mon seignour, et l'autre si est por qe les gentz sachent la vie Mahomet et sa escience ; et qe, quant il orront et conustrunt les abusions et les choses non creables qu'il conte en ce livre, la droite loi des Cristiens et la verité que est en lui si en serront plus seanz et plus delictables ad tenir et ad garder ad touz celx qui bons Cristiens sunt*).

⁹⁹⁴ Comme nous l'expliquons dans l'introduction de l'édition critique (cf. vol. II) ; par ailleurs, cf. les études de Ludmilla Evodkimova et Nathalie BRAGANTINI-MAILLARD, « Traduire le discours sur Dieu », art. cit.

toutefois beaucoup plus limitée que ce qui a pu être observé dans ses autres traductions⁹⁹⁵. Jean de Vignay respecte scrupuleusement l'organisation de son texte-source : il traduit littéralement le *LA* de Vincent de Beauvais⁹⁹⁶, en conservant la division en livres et en chapitres. Ainsi, la mise en page et la structuration encyclopédique sont conservées du latin au français et le livre XXIV est précédé d'un petit prologue ainsi que d'un index des chapitres mettant en exergue la partie sur Muḥammad, et permettant donc une accessibilité aisée pour le lecteur :

*Le vint et quatrieme livre contient l'ystoire de clxxix ans par la succession de XIIIII emperieres, [...]. En entre ces autres choses, il contient moult des faiz de Mahommet et de sa loy et a cent et lxxix chapitres.*⁹⁹⁷

Jean de Vignay suit consciencieusement le développement des chapitres sur l'Islam et aucune adjonction ou suppression majeure n'a été relevée. Les initiatives du traducteur ne sont cependant pas absentes, l'équivalence formelle est donc forte mais n'est pas absolue.

Avant d'entamer l'analyse du texte en moyen français, il convient de commenter succinctement la traduction qu'offre Jean de Vignay du fragment du

⁹⁹⁵ Les différents chercheurs qui se sont récemment penchés sur les traductions de Jean de Vignay ont remarqué chez ce dernier une tendance à suivre scrupuleusement le texte latin, avec quelques nuances toutefois. Ainsi, Dominique Gerner et Cinzia Pignatelli ont relevé dans leur édition des traductions des *Otia imperialia* par Jean d'Antioche et Jean de Vignay que ce dernier est intervenu avec une certaine régularité dans le texte qu'il a traduit, altérant de façon plus ou moins conséquente son texte-source. La modification la plus importante en termes de taille est l'adjonction de trois chapitres interprétés comme étant de la plume de Jean de Vignay (D. Gerner et C. Pignatelli ont démontré que les trois chapitres ajoutés portent sur des sujets inconnus à l'auteur de latin de base, mais cohérents avec la thématique de l'œuvre. Cf. *Les Oisivetez*, éd. GERNER-PIGNATELLI, p. 112-113). Au-delà de ce cas spécifique, ils parlent de modifications faites « dans des proportions modestes » (*Ibid.*, p. 104.), qui, dans le cas des adjonctions, sont systématiquement cohérentes avec le texte-source et sont souvent sollicitées par celui-ci (*Ibid.*, p. 112-113.). En outre, certaines omissions et, bien entendu, les transformations qui relèvent des fautes de traduction, reposant sur des critères linguistiques, culturels et matériels.

⁹⁹⁶ Catherine GAULLIER-BOUGASSAS, « Jean de Vignay et sa traduction du *Libellus apologeticus* », art. cit., p. 103.

⁹⁹⁷ Ms Baltimore Walter Arts Museum, fol. 359va.

MH qui nous intéresse⁹⁹⁸. Jean de Vignay est un représentant de la traduction-calque, déclarant une fidélité au texte ou, pour reprendre ses mots, *en ensivant la pure verité de la letre*⁹⁹⁹. Cependant, les chercheurs, et dernièrement Mattia Cavagna, ont relevé une alternance récurrente entre « procédés d'adaptation et ceux de traduction littérale principalement en fonction du contenu du chapitre »¹⁰⁰⁰. À cet égard, la traduction du *SH* représente un défi de taille pour le traducteur en ce qu'il représente un tissu organisé de citations qui mélangent tous les sujets et différents stades d'évolution et différents types d'utilisation de la langue latine. Cette difficulté s'est vérifiée dans le cas qui nous concerne, puisqu'elle aborde un sujet avec lequel le traducteur ne semble montrer aucune familiarité. Ainsi, de nombreuses erreurs, tentatives d'éclaircissement ou aménagements (syntaxiques, linguistiques) du texte émaillent le travail de Jean de Vignay. Dans l'analyse qui suit, nous tenterons, à partir d'une explication brève de la genèse de l'erreur, d'en appréhender l'impact sur le texte.

Dans la mesure où le *MH* est une traduction littérale du *SH*, nous nous intéresserons à l'image de l'Islam dans le *MH*, en étudiant conjointement les versions latines et françaises. Par ailleurs, nous avons décidé d'analyser la traduction de Jean de Vignay par thématiques et non par chapitres, cette approche permettant la mise en résonance des différents points de vue et sources mobilisés par l'encyclopédie. Notre objectif sera, d'une part, d'étudier le texte en lui-même pour en faire ressortir les thématiques abordées et la façon dont elles sont articulées entre elles, les interventions et sélections opérées par le traducteur ainsi que les éventuelles altérations subies lors de la traduction ; et, d'autre part, d'inscrire le texte dans un contexte qui est celui de la tradition française, afin de déterminer dans quelle mesure il apporte des éléments nouveaux au traitement de la thématique en question. Ces analyses nous permettront d'évaluer dans quelle mesure la démarche encyclopédique a pu porter ses fruits.

Dans un premier chapitre, nous analyserons l'aspect dialogique et l'impact des reprises formelles du style de la source au sein du discours encyclopédique. Un second chapitre sera consacré à l'analyse de la construction du portrait de

⁹⁹⁸ Ces remarques générales sont formulées à partir de l'introduction que nous donnons de l'édition critique du texte, présentée dans le vol. 2 de notre étude. Nous y renvoyons le lecteur désirant plus de détails au sujet de la traduction effectuée par Jean de Vignay.

⁹⁹⁹ Prologue de la *Chose de Chevalerie*, éd. LÖFSTEDT, p. 38.

¹⁰⁰⁰ Mattia CAVAGNA, « Le Miroir du texte latin », art. cit., p. 182-183.

Muḥammad. Un troisième au Qur'ān. Le quatrième et dernier chapitre sera dédié aux lois musulmanes, abordées du point de vue de leur nature et de leur définition.

Chapitre 1 : l'influence des caractéristiques formelles de la *disputatio*

1. Les reprises formelles de la *disputatio*

L'analyse de la compilation de Vincent de Beauvais nous a permis de constater que ce dernier a conservé un nombre significatif de tournures et traits formels de sa source principale, la *Risāla*. Ainsi que mentionné plus haut, le dispositif encyclopédique permet d'accueillir en son sein des discours de natures variées, c'est-à-dire qu'il implique, dans ce cas très précis, la conservation de certains traits dialogiques, mais engendre également le transfert de toute une série de spécificités inhérentes à la source arabe originale, ainsi que des références au contexte d'énonciation. Dans les lignes qui suivent, nous nous proposons de revenir brièvement sur la réception de la *Risāla* dans l'Occident latin et sa catégorisation médiévale en tant que *disputatio*, notion qu'il nous conviendra ensuite de définir. À partir de ce socle théorique, nous entendons souligner et identifier les différentes reprises faites par Vincent de Beauvais, afin de mettre en exergue que le transfert de certains traits du discours de la *disputatio* a, d'une part, contribué à établir l'autorité intellectuelle et morale de la source et que, d'autre part, les reprises formulaires servent l'argumentation du discours intra-encyclopédique sur l'Islam.

Rappelons que la *Risāla* appartient au genre arabe du *majlis* (« séance »), qui se définit par la lecture par deux docteurs spécialistes de leur propre religion de deux épîtres au contenu discordant et ce, en présence d'une assistance et surtout d'un garant moral, représentant l'autorité, ici le calife al-Ma'mūn¹⁰⁰¹. Le but d'une telle démarche est bien sûr de démontrer la suprématie de l'une des deux religions sur l'autre et d'encourager l'interlocuteur à la conversion. Lors de son passage au latin, la *Risāla* est présentée dans l'index de la *Collectio toletana* :

Item, sequitur epistula cuiusdam Sarraceni quemdam sanctum et doctum Christianum ad legem suam uerbis stultis et inanibus inuitantis. Deinde, rescriptum siue responsio eiusdem Christiani uehementer et copiose multisque

¹⁰⁰¹ Cf. Partie II, c. 2.c. *Risāla*.

*probabilibus argumentis et rationibus totam impiam sectam cum auctore suo destruentis et ad nichilum redigentis.*¹⁰⁰²

Outre le clivage qui apparaît directement entre les deux protagonistes (*cuiusdam Sarraceni* en opposition au *sanctum et doctum Christianum*), cette brève introduction au texte met en avant la nature et la forme du débat, à savoir un échange épistolaire (*epistula* et *rescriptum siue responsio*). Elle met, par ailleurs, en exergue la rigueur intellectuelle qui anime l'échange – et plus particulièrement le discours du Chrétien –, grâce à l'emploi de nombreux arguments probables et rationnels (*probabilis argumentis et rationibus*). L'*epistula* et la *responsio* deviennent ensuite, sous la plume de Guillaume d'Auvergne et de Vincent de Beauvais, le *Libellus disputationis cuiusdam Christiani et cuiusdam Saraceni*¹⁰⁰³. Ces deux auteurs emploient un terme générique qui, en atténuant l'aspect d'échange épistolaire, permet d'élargir le sens, dans la mesure où l'étiquette de *disputatio* peut être apposée sur de nombreux genres littéraires¹⁰⁰⁴. En effet, les définitions de la notion de *disputatio* données par les auteurs médiévaux la font reposer sur une série de critères fixes. Ainsi, Jean Scot Erigène propose la définition suivante :

*Potest enim aliquis in disciplina verbi causa disputandi quae dicitur dialectica peritus, quae nullo dubitante a deo homini donatur, si voluerit bene uti, quoniam ad hoc certissime data est, dum ea ignorantes eam erudit, vera falsaque discernit, confusa dividit, separata colligit, in omnibus veritatem inquirat.*¹⁰⁰⁵

Cette définition donne au terme un sens plutôt global qui repose sur plusieurs critères : enseigner aux ignorants (*dum ea ignorantes eam erudit*), discerner le vrai

¹⁰⁰² Fernando G. MUÑOZ, *Exposición y refutación del Islam*, op. cit., p. xcic. Ce prologue à la *Collectio* se retrouve dans le manuscrit O et ses copies. Pour une analyse plus détaillée de ce prologue ainsi que de sa version concurrente présente dans le ms. de l'Arsenal 1162, nous renvoyons à la Partie II, c. 2. c. *Risāla*.

¹⁰⁰³ Guillaume d'Auvergne, *Tractatus de fide et legibus contra gentiles*, c. 18, cité d'après Michelina DI CESARE, *The Pseudo-Historical Image of the Prophet*, op. cit., p. 253 ; en ce qui concerne le *SH*, il s'agit de la rubrique répétée en tête de tous les chapitres extraits de la *Risāla*.

¹⁰⁰⁴ Henri de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture*, I, Paris, Aubier, 1959, p. 91.

¹⁰⁰⁵ Jean Scot Erigène, *De divina predestinatione*, in *PL* 122, col. 382BC.

du faux (*vera falsaque discernit*), recueillir les éléments disparates (*separata colligit*) et chercher à découvrir la vérité en toute chose (*in omnibus veritatem inquirat*). L'idée de pouvoir, au terme d'une *disputatio*, discerner le vrai du faux est également soulignée par Hugues de Saint-Victor dans son *Didascalicon*¹⁰⁰⁶. Ces critères entrent en résonance directe avec l'emploi de la raison et d'arguments probants souligné au sujet de *Risāla* latine, ainsi qu'avec l'ambition qu'elle poursuit de faire triompher la vérité. Il est toutefois possible d'aller plus loin dans l'analyse du sens que recouvre le terme de *disputatio*. Comme Olga Weijers l'a justement démontré en analysant l'histoire sémantique de cette notion, la *disputatio* renvoie à deux éléments primordiaux : premièrement, la *disputoison* joue, au Moyen Âge, un rôle important dans la vie intellectuelle, car il s'agit d'une « [m]éthode d'enseignement, [d'une] technique d'examen » qui tend à se répandre notamment grâce au développement de l'enseignement universitaire ; deuxièmement, le mot *disputatio* a acquis, grâce à son utilisation diversifiée, un sens très large et englobe de ce fait différents types d'exercices et d'échanges. Ainsi, la *disputatio* peut adopter plusieurs formes (échanges scholastiques, échange épistolaire, l'« opposition indirecte entre des passages pris dans divers auteurs »¹⁰⁰⁷), poursuivre de nombreuses finalités (allant du simple enseignement à une démarche prosélytique plus ou moins agressive) et aborder une infinité de sujets (culturel, philosophique, religieux)¹⁰⁰⁸.

Le terme *disputoison* possède donc cette souplesse sémantique qui correspond davantage à ce que recouvre le genre du *majlis* arabe : les finalités didactique et dialectique, amicale et polémique, doublées d'une finalité prosélytique, et possédant une forme hybride, alliant des structures scripturales et des tournures fortement marquées par l'oralité. Outre la diversité que le terme recouvre, un noyau définitoire constant met en avant cette notion d'enseignement permettant de discerner le vrai du faux aux moyens d'outils intellectuels et d'une argumentation solide.

¹⁰⁰⁶ Hugues de Saint-Victor, *Didascalicon* II, 30, éd. par Charles Henri BUTTIMER, Washington, Catholic university Press, 1939, p. 47.

¹⁰⁰⁷ Olga WEIJERS, « Quelques observations sur les divers emplois du terme Disputatio », in José Francisco MEIRINHOS (éd.), *Itinéraires de la raison. Études de philosophie médiévale offertes à Maria Cândida Pacheco*, Louvain-la-Neuve, 2005, Textes et études du Moyen Âge 32, p. 35-54, p. 40.

¹⁰⁰⁸ *Ibid.*, p. 35 ; Mariken TEEUWEN, *The Vocabulary of Intellectual Life in the Middle Ages*, Turnhout, Brepols, 2003, p. 256-259.

Lors de la compilation du *SH*, nous avons pu noter que Vincent de Beauvais procède à la reprise de blocs textuels entiers qui ne subissent que très peu de modifications entre l'*excerptio* et la compilation proprement dite, impliquant le transfert de renvois internes à l'échange, de références au contexte d'énonciation (cour du calife ; ambiance intellectuelle ; actualité politico-sociale de la Baghdād du IX^e siècle), mais également des instances énonciatives de l'échange épistolaire, où un « je » s'adresse à un « tu », unité référentielle qu'il s'agit d'identifier pour le lecteur du *SH/MH*. Ces instances énonciatives sont, *a priori*, facilement identifiables grâce au paragraphe qui introduit le texte arabe au chapitre 40 :

Mes il me plect a mettre ci un pou du Livre de la disputaion d'un Sarrazin et d'un crestien d'Arabe, faite entre els sus la loy des Sarrazins et la foi des Crestiens, qui estoient touz Il philosophes esprouvés et parfaits chascun en sa secte, et estoient amis du roy des Sarrazins Helmonim, et les congnoissoit, et estoient tres chiers amis l'un a l'autre. (MH XXIV, c. 40)

Ce paragraphe offre un cadre situationnel précis, où il est fait référence à la *disputoison* entre un Sarrazin et un Crestien. Les références aux deux interlocuteurs permettent l'identification de l'instance énonciative en « je » comme étant le Chrétien et le « tu » auquel il s'adresse comme étant son ami musulman. Les deux intervenants sont, par ailleurs, présentés à partir d'éléments qui légitiment en quelque sorte le débat et qui nous serviront pour la suite. En effet, les deux premiers éléments relèvent de l'argument d'autorité : les deux interlocuteurs sont de fins philosophes, reconnus dans leur foi respective, la mise en exergue de la valeur intellectuelle du Musulman permettant alors de n'en rendre que plus éclatante la victoire du Chrétien (*philosophes esprouvés et parfaits chascun en sa secte*), et leur familiarité avec le roi des Sarrazins (*estoient amis du roy des Sarrazins*) ne fait qu'accentuer l'idée qu'il s'agit de personnages importants, donc légitimes. Le troisième élément, c'est-à-dire la dimension affective de leur relation (*tres chiers amis l'un a l'autre*), marque d'un respect mutuel, implique que leur débat est constructif, ou du moins qui n'est pas entachée d'une animosité qui lui serait préjudiciable, chacun tentant sincèrement de convaincre l'autre du bienfondé de sa position.

Les éléments dégagés ci-dessus sont ensuite régulièrement mobilisés, le terme de la *disputoison* étant un échange argumenté et, par conséquent, gouverné

par la raison et la recherche de vérité, qu'un vocabulaire spécifique vient construire. Par exemple, le chapitre 46 s'ouvre sur la remarque suivante d'al-Kindī : *Pour ce a donc que nous prouvon cela tant par reson de philosophie comme par devines autorités et par sa [Muḥammad] confession meisme [...]*. Outre le verbe – explicite – *prouver*, nous avons relevé un usage répété du verbe *demonstrer* avec le sens de « prouver » : comme lorsqu'il dit *afin que j'en demonstre briement la mauvese vie (MH XXIV, c. 43) / ce que nous avons démontré par desus*, remarque faisant directement allusion à celle du chapitre 43 (*MH XXIV, c. 50*) ; notons le même emploi au début de l'argumentation sur la nature du Qur'ān : *Nous demonstrerron en aucune partie comment ceste escripture fu exposee en moult de manieres, [...] et fu diversement entendue, et a bien pou en la parfin toute derompue (MH XXIV, c. 52)*. En moyen français, la notion de *demonstration* repose sur la « preuve par le raisonnement »¹⁰⁰⁹. Que le compilateur ait conservé la conclusion du débat dans le *MH* est éloquent à ce titre :

Nous n'avons pas escript par envie ne par indignation, mes por cause de desputaizon a la quele tu nous as apelez, et ce nous contraint a prononcier devant touz de moult de choses un pou. Nostre feu s'atapissoit encore en la pierre, mes toute foiz il est mis hors a force et est monté en flambes, pour la quel chose tant a toi comme a touz ceuls qui avec moi ont veü l'escript, je parlerai plainement et loiaument que ce de quoi tu m'as amonnesté des choses escolables et fuitives sont tant foles et vaines que se il estoient pardurables que nul homme resonnable ne les devroit convoitier ou encliner a ce son courage. (MH XXIV, c. 63)

Premièrement, l'extrait nous rappelle la raison qui a incité le Chrétien à prendre la parole : ce dernier dit n'avoir entrepris la rédaction de son épître que pour motif de *disputaizon*, et non par colère ni indignation (*Nous n'avons pas escript par envie ne par indignation*). À la lumière des éléments dégagés ci-dessus, nous pouvons affirmer que le terme *disputaizon* entre ici en opposition avec les termes *envie* et *indignation* ; se dévoile en filigrane une opposition entre l'usage de la raison et l'emportement provoqué par des sentiments négatifs qui, par définition,

¹⁰⁰⁹ DMF2015, s.v. *démonstration* ; Mats. 881a, s.v. *demostraison* ; GD II, 501c, s.v. *demonstroizon* ; GDC IX, 301bn s.v. *demonstracion* ; AND, s.v. *demustracioun* ; FEW III, 38a, s.v. *demonstrare*. Tous, à l'exception du Matsumura (la notion de preuve est signalée s.v. *demostrance*), mettent en avant la signification consistant en la démonstration de la vérité de quelque chose par le raisonnement ou au moyen de preuves.

s'opposent à l'emploi de la raison et troubleraient, par conséquent, le jugement¹⁰¹⁰. La remarque métaphorique ensuite formulée n'est pas sans conséquence puisque qu'il est dit que son « feu » – faisant allusion à son « ardeur polémique » – *s'atapissoit encore* dans la pierre, à l'état de braises dormantes. Celles-ci s'embrasent alors (*est monté en flambes*) sous l'effet de l'invitation de son ami à considérer la possibilité de se convertir à l'Islam et d'exposer ensuite les raisons de son refus dans le cas contraire. À ces invitations insensées et inutiles (*foles et vaines*) il déclare avoir répondu ouvertement et en accord avec ses principes (*plainement et loiaument*). Ce faisant, il remplit son devoir, gouverné par le désir honnête de rétablir la vérité et donc incapable d'accepter les propos que son interlocuteur lui dit. Nous noterons finalement que, dans cette tentative de rétablir la vérité, al-Kindī fait régulièrement appel aux bons sentiments et à l'intelligence de son interlocuteur musulman

Deuxièmement, la démonstration converge vers la conclusion du débat, que le *MH* conserve. Le Chrétien conclut qu'il est fermement déterminé à conserver sa foi d'origine et souligne le triomphe du Christianisme au terme de l'échange. Pour cette raison, il est intéressant d'analyser plus en avant la conclusion de l'épître d'al-Kindī :

¹⁰¹⁰ Cf., entre autres, Bénédictine SÈRE, *Penser l'amitié au Moyen Âge : étude historique des commentaires sur les livres VIII et IX de l'Éthique à Nicomaque (XIIIe-XVe siècle)*, Turnhout, Brepols, 2007, p. 331-333, et plus particulièrement la note 100. Bénédictine Sère y donne la définition de la colère par Aristote. Selon ce dernier, la colère se caractérise par un emportement ou impulsivité : *Et furorem autem super fortitudinem inferunt. Fortes enim esse videntur et qui propter furorem, quemadmodum fere in vulnerantes feruntur, quoniam et fortes furoris speciem habent. Impetuosissimus enim furor ad pericula* (trad. : « L'impulsivité est encore rapportée au courage. On regarde aussi en effet comme des gens courageux ceux qui par impulsivité se comportent à la façon des bêtes sauvages se jetant sur le chasseur qui les a blessés, parce que les gens courageux sont aussi des gens pleins de passion ») ; *Ibid*, p. 332, n. 100. Par ailleurs, cette relation entre la colère et la perte de la raison a déjà été étudiée dans le domaine de la littérature française, et plus précisément dans celui de la chanson de geste par Bruno Méniel. Au moyen de plusieurs exemples tirés de la *Chanson de Roland*, de la *Prise d'Orange*, du *Couronnement de Louis* et d'*Aliscans* (*ad tel doel pu poi d'ire ne fent/A ben petit que il ne pert le sens* (Rol., v. 303-305) ; *a pou d'ire n'enraige* (Orange, v. 1054) ; *le sens cuide changier* (Cour.Louis, v. 1112) ; *le sens cuide desver* (Cour.Louis, v. 2658) et *le sens cuide marir* (Alisc., v. 43)) ; la colère, c'est être « hors de soi », bien plus encore dans le cycle épique. Cf. Bruno MÉNIEL, « La colère dans la poésie épique, du Moyen Âge à la fin du XVI^e siècle », in *Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistes* 11, 2004, p. 37-48.

Ce vraiment que tu m'as aucune fois dit et de quoy tu m'as aucune fois batu par tes menaces, je fiant moy loiaument en Dieu ne les doute rien, quer tu m'as dit : « Consire le, je t'en pri diligamment, et ne te veulles pas faire tel injure, ne esmouvoir chose qui te nuise ». Entent que nostre sire Jhesu Crist me dit en son evangile : « Ne doute ja ceulz qui occient le cors, quer il ne pueent occire l'ame. Mes doute plus celi qui puet destruire cors et ame el feu d'enfer ». Et je sui dont ferme et seur et sai et croi que nul n'a poesté en mon ame que nostre sire Jhesu Crist, du quel le nom soit glorieus et benoit qui a fait habonder en moi sa debonnaireté, si l'en loon. Quer je et mes semblables, qui nous esjoisson ou pres ou loing de sa familiarité, sommes en seurté, en reson et en debonnaireté souz l'ombre de ses eles. (MH XXIV, c. 63)

L'édifice argumentatif qu'a construit al-Kindī lui permet de conclure de façon assurée et ferme (*et je sui dont ferme et seur*) qu'il suit le droit chemin en conservant sa religion car, au terme de cet échange, il apparaît que seul Jésus Christ a réellement un pouvoir sur son âme. Cette déclaration infère que seul compte le salut de l'âme et que celui-ci n'est possible que dans le cadre du Christianisme. Cela implique, par conséquent, que l'Islam se place en antithèse de ce schéma, qu'il rejette. Par ailleurs, la conclusion montre que les critères de la raison conduisent inmanquablement au triomphe du Christianisme.

Le débat entre ces deux personnages emprunte des caractéristiques à la fois à l'oral et à l'écrit. Nous avons déjà mentionné ci-dessus que la *disputoison*, en tant que débat dialogué, met en scène un « je » s'adressant à un « tu », respectivement le Chrétien et le Musulman. Notons que l'aspect épistolaire de l'AK-Lat ne semble pas explicitement relevé ici – le terme *disputoison* privilégiant plutôt l'aspect de débat oral –, mais apparaît de façon implicite tout au long des chapitres consacrés à l'Islam, par l'intermédiaire des remarques du Chrétien : *Mes ce que tu m'escripsis ; Nous n'avons pas escript par envie (MH XXIV, c. 63) ; Et je meisse ici le chapitre de refuser sa femme [...], se je ne doubtasse estre trop long, et se je ne eschivasse a toueiller ce livre de tres deshonnestes, ce qui pourrait ennuier le lisant (MH XXIV, c. 63)*. Nous faisons face à un échange épistolaire présentant une « illusion dialogale », notion que nous empruntons à l'édition du *Secret des Secrétz* de Denis Lorée et qui implique l'utilisation fréquente d'un style oral, ainsi que du lexique de la parole¹⁰¹¹. Ces derniers s'observent derrière l'aspect de déroulé

¹⁰¹¹ À ce propos, nous renvoyons la thèse de doctorat de Denis LORÉE, *Édition commentée du Secret des Secrets du Pseudo-Aristote*, thèse de doctorat, sous la direction de Denis HÜE, Université de Rennes, 2012, vol. III, p. 264-268. Denis Lorée y offre une analyse détaillée de

progressif de l'argumentation d'al-Kindī, aspect en partie élaboré et renforcé par les différents marqueurs de digression et adresses directes à al-Hašimī (*mes revenons* (MH XXIV, c. 42) ; *derechief nous retourneron a plus clairement regarder* (MH XXIV, c. 50) ; *Delesson un pou les jeux et desclarrons* (MH XXIV, c. 61)), et l'usage d'impératifs (*consire-le, je t'en pri diligamment* (MH XXIV, c. 63)). Le « style oralisé » dynamise considérablement l'échange, mais offre également des balises interprétatives¹⁰¹². En effet, le maintien d'un certain nombre de procédés rhétoriques et argumentatifs utilisés par al-Kindī offre différentes pistes d'interprétations et clefs de lecture, permettant de guider le lecteur en le poussant à dépasser le sens premier induit par les mots. Ces procédés sont de plusieurs types : questions rhétoriques et hypothèses, emphase et ironie.

Concernant le premier cas, le Chrétien pose anticipativement plusieurs questions et objections que pourrait lui adresser son interlocuteur, ayant un effet particulier dans le *SH/MH*, du fait que certaines tournures et questions invitent à des réflexions spécifiques :

Mes or me di, je t'en pri, quel sage homme ou noble, ou honneste veis tu onques devenir sarrazin ? Quer cil qui viennent a vous des Juys ou des Crestiens, il ne feront ja ceste chose pour aucune honnesté, mes pour ce que il sont malereus et ne gardent pas bien la regle de leur ordre. Il se convertissent a une plus lee et esbanoiant voie, la quele ton compaignon enseigna. (MH XXIV, c. 56)

Ou encore :

Et se par aventure tu me peus monstrier une tel chose qui ait esté faite la, je t'otroie ce que tu me diz estre vrai. Mes pour ce que je sai que tu ne pouroies en nulle maniere, quer tu ne le teusses pas se tu l'eusses, quer quant tu m'amonnestoies et me racontois ces merveilles, tu ne me savoies que dire fors que les pierres estoient jetées, la quel chose n'est pas par la vertu devine, mes est miracle fait par mauvestié et ordure du deable et est un decevement et une forsenerie. Et si ne me peus respondre, pourquoi tu dis que icelz liex sont sains ? (MH XXIV, c. 61)

la forme dialogique utilisée dans l'échange épistolaire qui a lieu entre le maître et l'élève, avec mise en relief de certains traits saillants au moyen d'ouvrages comme le *Placides et Timéo*, ainsi que le *Sydrac* (vol. III, p. 264-266).

¹⁰¹² Corinne DENOYELLE, *Poétique du dialogue médiéval*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010, p. 157 e.s.

Dans ces deux extraits, al-Kindī pose des questions dont il connaît sinon la réponse, du moins l’incapacité de son interlocuteur à y répondre. Dans le premier exemple, al-Kindī apporte directement la réponse à la question qu’il vient de poser, soulignant ainsi le caractère d’évidence de son interrogation : aucun homme sage ne s’est jamais converti à l’Islam. En revanche, les personnes à l’esprit faible sont les plus susceptibles de succomber à la tentation d’une loi plus laxiste. Dans le second exemple, al-Kindī fait mine de tenir les silences de son interlocuteur comme l’aveu des failles de son argumentation quant à la sainteté présumée de la Mecque.

La deuxième stratégie d’écriture est l’utilisation d’un style exclamatif, emphatique :

SH : *O quam longe est ab ista impura et turbulenta doctrina christiane discipline pia et sancta religio.*

MH : *Haa ! Comme la doctrine de la discipline crestiene est loing de cele qui est orde et trouble, et aussi en est loing la debonnaire et souveraine religion ! (MH XXIV, c. 44)*

Dans cet extrait, l’élaboration de l’emphase, visible à l’utilisation de l’interjection exclamative *Haa !* conjointe à *comme*, utilisé ici comme adverbe exclamatif d’intensité, met en relief la distance qui sépare la discipline chrétienne et celle qualifiée – par antiphrase – de *orde et trouble*. La traduction de Jean de Vignay est également intéressante en ce qu’elle développe l’aspect emphatique de sa source latine : il ne calque pas la syntaxe latine, laquelle se construit au moyen du verbe *est* régi par un double sujet (*doctrina christiane* et *religio*), mais opère une dislocation de ce double sujet selon une structure en chiasme sujet + verbe + complément et complément + verbe + sujet. Ensuite, le premier sujet est disposé en tête de phrase et le second en fin de phrase. La structure emphatique est consolidée par l’usage de deux couplets synonymiques fonctionnant de façon antithétique l’un par rapport à l’autre : *orde et trouble* en contraste avec *debonnaire et souveraine*.

Le troisième procédé utilisé est l’ironie¹⁰¹³. Celle-ci est employée dans sa fonction rhétorique qui consiste en « l’expression d’une idée en présentant son

¹⁰¹³ Claire COLEBROOK, *Irony*, London-New York, Routledge, 2004, p. 1-12 ; Vladimir R. ROSSMAN, *Perspectives of Irony in Medieval French Literature*, The Hague – Paris, Mouton, 1975, p. 12-32 ; Wayne C. BOOTH, *A Rhetoric of Irony*, Chicago – London, The University of Chicago Press, 1974.

exact opposé », ce qui peut se faire avec plus ou moins de subtilité¹⁰¹⁴. L'exemple suivant nous permet d'approcher avec plus de finesse le rôle de l'ironie et du sarcasme tels qu'employés par al-Kindī :

Et il s'en ala en une cité destruite, en la quele povres juys habitoient pour la greigneur partie, et quant il y entra il voutl demoustrer la regle de sa droiture et la maniere de sa prophecie, quer il osta as filz d'un charpentier qui estoient petiz leur meson, et la dedens fist son enchantement et toute sa premiere euvre. (MH XXIV, c. 42)

Il est dit que Muḥammad *voutl demoustrer la regle de sa droiture et la manière de sa prophecie*. Or, l'emphase est mise sur une injustice de la part de Muḥammad envers des personnes sans défense (sujet sur lequel nous reviendrons dans les lignes qui suivent), puisqu'il chasse les fils d'un charpentier de leur maison. La mise en avant de la *regle de sa droiture* sert d'antiphrase ironique, portant surtout sur le mot *droiture* (« justice »). L'ironie dont fait ici preuve al-Kindī exprime de façon claire qu'aucune justice n'imprègne les actes de Muḥammad. Notons que le ton ironique du texte est présent en d'autres endroits du texte, principalement sous la forme d'exclamations ironiques : *Quel signe de prophétie !* (MH XXIV, c. 46) ; *Quelle merveille !* (MH XXIV, c. 42).

Un autre trait récurrent du discours d'al-Kindī est le recours au verbe pronominal *se merveiller* :

Pour quoi je me merveille se homme qui est habandonné a tant de pechiés peut entendre a tel chose (MH XXIV, c. 44) ;

Et je ne me puis tenir de merveiller comment il peut avoir esté dit estre prophete (MH XXIV, c. 49) ;

Je me merveille quel chose est en ce livre qui te puist plaire ? (MH XXIV, c. 55) ;

Et je me merveille que tu paroles ainsi a moi, aussi comme se tu me commençasses a congnoistre premierement (MH XXIV, c. 60)

Selon Shirin A. Khanmohamadi, l'emploi des mots appartenant au paradigme de la surprise (dérivés de la racine latine *mirari*)¹⁰¹⁵ sert à introduire l'idée que le sujet

¹⁰¹⁴ Vladimir R. ROSSMAN, *Perspectives of Irony in Medieval French Literature*, op. cit., p. 19-25.

¹⁰¹⁵ Shirin A. KHANMOHAMADI, *In Light of Another's Word. European Ethnography in the Middle Ages*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2014, p. 123.

dont il sera question est inhabituel : le lecteur est prévenu que ce qui sera contenu dans la complétive dépendant du verbe *se merveiller* doit être considéré comme sortant de l'ordinaire. Dans le contexte de l'échange entre al-Kindī et al-Hašimī, cet ordinaire est de l'ordre de la raison et de la « droiture religieuse ». Nous retrouvons une utilisation similaire de ce paradigme chez Bernard de Clairvaux quand les « limites ontologiques et morales sont dépassées »¹⁰¹⁶.

L'ensemble des procédés rhétoriques, argumentatifs et littéraires que nous avons relevés ci-dessus sert autant à mettre le lecteur sur la bonne voie pour prolonger sa réflexion sur ce qui contribue à faire de l'Islam une religion marquée par le mensonge qu'à éviter que son esprit ne s'égare. Par ailleurs, cela permet de limiter la place qu'occupent les chapitres sur l'Islam ou d'alourdir le propos avec des informations qui manqueraient d'intérêt aux yeux du lecteur.

2. La compilation comme espace de parole multiconfessionnel ?

Si les caractéristiques compilatoires du *SH* permettent de conserver certaines structures orales, connecteurs logiques et autres matériaux argumentatifs du discours du Chrétien, elles permettent également d'insérer le discours de l'autre.

Comme nous l'avons expliqué dans la section précédente, Vincent de Beauvais a intégré le discours du Musulman à la suite de celui du Chrétien, en inféodant le premier au second grâce à la proposition *Frustra igitur invitas me ad sectam tuam dicens*. Cette proposition assimile la construction dialogique *Inuito te ad - invitas me ad*, permettant alors au compilateur de citer directement le discours al-Hašimī sans l'altérer. Ce faisant, Vincent de Beauvais crée au sein de l'encyclopédie un double niveau de discours et de références grâce à la séquence qui chapeaute les quatre invitations à observer certains piliers de l'Islam¹⁰¹⁷. Chacune de ces invitations commence alors par *Invito te ad*, selon la formule employée par al-Hašimī dans son épître (ar. : *wa-ad'ū-ka ilā*), et que Vincent de Beauvais conserve et utilise pour délimiter chaque paragraphe.

¹⁰¹⁶ « [...] [E]vents or phenomena in which ontological and moral boundaries are crossed, confused or erased », in Caroline W. BYNUM, *Metamorphosis and Identity*, New York, Zone Books, 2001, p. 53, p. 69.

¹⁰¹⁷ À savoir les cinq prières (*aṣ-ṣalāt*), le jeûne du mois de Ramadan (*aṣ-ṣiyam*), le pèlerinage à la Mecque (*al-ḥajj ilā bayt Allāh al-ḥarām*) et la guerre sainte (*ghazw al-mukhālifīn*).

La structure adoptée par Vincent de Beauvais a subi des modifications de la part de Jean de Vignay qui a, dans un premier temps, changé de type de discours¹⁰¹⁸ avant de revenir, dans un second temps, à une traduction qui respecte davantage le modèle latin :

SH : Frustra igitur invitas me ad sectam tuam dicens : Invito te ad quinque orationes

*MH : Tu m'amonnestes pour noient a estre de ta secte, disant **que tu m'amonnestes** a VII oroisons*

SH : Rursum invito te ad ieiunium mensis Ramasan

MH : Derechief, l'en est ammosté a jeuner el moys de Ramazan

SH : Iterum invito te ad domum dei illicitam

*MH : Derechief, **je t'amonneste** a la meson Dieu deshoneste*

SH : Iterum invito te ad confessionem dei

*MH : Derechief, **je t'amonneste** a la confession de Dieu*

Nous constatons que la première et les deux dernières propositions maintiennent l'échange entre un « je » et un « tu », malgré une inversion identitaire. Cela peut porter à confusion, dans la mesure où, comme l'explique Émile Benveniste, chaque « je » possède sa référence unique, propre et définie par la réalité du discours. Ce « je » ne peut alors être identifié que « par l'instance de discours qui le contient et par là seulement ». Il y a un risque que rien ne vienne assumer l'appartenance d'un « je » à du discours rapporté ou que le « je » puisse être imputable à un autre énonçant¹⁰¹⁹. Le « tu » fonctionne symétriquement¹⁰²⁰. Cependant, la modification qui attire le plus notre attention est celle qui survient dans la deuxième occurrence du *invito te ad* : le « je » est remplacé par un pronom personnel indéfini, possédant une portée générale suggérant que la réalité divine concerne toute créature. L'enjeu du dialogue est déplacé, dans la mesure où celui-ci s'adresse à un tiers, à un éventuel public. L'interlocuteur s'efface – temporairement – devant un destinataire générique, dans lequel nous pourrions reconnaître le groupe des Musulmans, et cette extension du référent pourrait être interprétée comme suit : « nous sommes invités [en tant que Musulmans] à observer le jeûne du Ramadan ».

¹⁰¹⁸ Le phénomène inverse a déjà été observé par Nathalie Bragantigni-Maillard, cf. ci-dessus.

¹⁰¹⁹ Émile BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, t. I, Paris, Gallimard, 1966, p. 242.

¹⁰²⁰ *Ibid.*, p. 243.

Malgré la difficulté engendrée par la modification de la traduction de Jean de Vignay, le contenu du discours du Musulman reste inaltéré dans toutes ses spécificités, en ce inclus le maintien des nombreuses citations coraniques sur lesquelles al-Hašimī fonde partiellement son discours. Le respect de la citation littérale est tel qu'on observe même un calque des formules et structures classiques de l'arabe introduisant le discours divin. Ainsi, chaque citation du Qur'ān est marquée dans le texte en moyen français par *ci dist Diex le haus et le glorieus*, calque de l'arabe *faqāla Allāh 'azza wa jalla*, contrastant radicalement avec les formules utilisées par al-Kindī pour introduire le même discours, comme par exemple : *Et fist Dieu parler a soi meismes qui dist ou il y mena Dieu qui dist ainsi* (MH XXIV, c. 44). Ces deux derniers exemples ont bien entendu pour but de déplacer l'identification de l'énonciateur original de Dieu à Muḥammad, – participant ainsi à la construction de la théorie selon laquelle seul Muḥammad peut être tenu pour responsable de la rédaction du Qur'ān – là où les formules employées par al-Hašimī suggèrent l'origine divine des déclarations qu'elles introduisent. En outre, ces formules au sein du discours encyclopédique délimitent les répliques de chaque énonciateur, bien que leur emploi ne soit pas toujours clair, comme en témoigne l'évolution de la formule *inuito te ad*.

Le Musulman, ami proche d'al-Kindī, n'est toutefois pas le seul Sarrasin à qui la parole est donnée dans les chapitres que le *MH* consacre à l'Islam. Deux personnages isolés et un groupe de personnages s'expriment de façon directe ou indirecte, mais le statut et le rôle de leurs interventions diffèrent de ceux du discours d'al-Hašimī. Dans les trois cas qui suivent, la parole du Musulman est en effet systématiquement utilisée pour remettre en cause certains points de la doctrine musulmane, là où le discours d'al-Hašimī est teinté par sa volonté d'inciter son interlocuteur chrétien à se convertir en présentant les éléments les plus attrayants de sa religion.

La première intervention est celle du calife al-Ma'mūn qui a, rappelons-le, le rôle de garant moral et d'autorité lors de la *disputaison* d'al-Kindī et d'al-Hašimī. Il s'exprime, dans l'extrait suivant, au sujet d'une question problématique qui concerne les conséquences spirituelles de la conversion forcée :

Je cuide que tu te recordes tres bien que monseigneur Emirhelimon, comme nous estion une foiz devant lui, et aucuns se complaissent d'un que l'en cuidoit estre Sarazin et il ne l'estoit mie, qui respondi devant touz et dist : « Je me merueille que

de cesti seul homme vous démontrés aussi comme une chose nouvele, comme je sai que cesti non pas seul, mes pluseurs autres plus nobles et plus puissans estre en mon palais qui ne sont pas sarrazins, et si le monstrent il a estre et ne le sont mie. Et c'est a bien pou la maniere de touz ausi comme le proverbe du lou : "Le Juyf devant qu'il est fait sarrazin n'est pas juyf, et a paine amera aucun sa loy devant qu'il ara pris une autre". Et porquoi me doudrai je de ce ? Ou qu'en puis je faire, fors ce que mon seigneur Mahomet faisoit ? [...]. Et par l'essample de celi, touz ceuls ci, soient des chrestiens, soit des juys, soit des paiens, si le dient il estre sarrazins en mon resgne, et si ne le sont mie, ne je ne les contraindrai ja a autre chose, quer je sai bien que nul chrestien qui par paour faint estre sarrazin ne permaindra en la loi sarrazine et aussi le sent je des autres. Et que en puis je plus faire ? Dieu le voie et en juge. Je ferai ce tant seulement que je les maudirai touz jours. » (MH XXIV, c. 48)

Le calife intervient ici en son rôle d'autorité morale et remet en cause la conversion forcée d'un Sarrasin, anticipant le débat du Chrétien et du Musulman sur le *jihād* et soulevant ainsi un problème plus général. Il s'oppose à cette pratique de la conversion forcée expliquant qu'elle ne peut engendrer rien de bon, la contrainte ne permettant pas d'être sûr de la sincérité et la loyauté du converti. Enfin, il recommande de laisser Dieu être seul juge de cette affaire et, par-là, contredit fondamentalement le précepte du *jihād* que nous détaillerons plus loin.

La seconde intervention est celle de *Gomar, filz de Harba* ('Umar b. Al-Ḥaṭṭab), qualifié en moyen français de *sage homme*, qui s'exprime à propos d'un des rites à accomplir lors du pèlerinage à la Mecque :

La quel chose est repute a aucunz de vous a si grant folie que le sage homme Gomar, filz de Harba, alast aucune foiz pour besier les pierres que l'autre Mahomet avoit avant fait et commanda a estre fait. L'en dit que il parla ainsi : « Je sai bien que il ne profite, ne ne nuist a besier ces pierres, mes pour ce que nostre prophete le fist et le commanda a faire, je le fais ja soit ce que il n'est profitable en nulle chose ». (MH XXIV, c. 60)

Derrière cette remarque d'apparence désabusée – 'Umar s'adonne en effet « mécaniquement », par imitation, à un rite qui ne revêt aucune signification symbolique ou spirituelle à ses yeux – se cache le germe d'un certain esprit critique envers des fondements d'un des piliers fondamentaux de l'Islam, sur lequel nous reviendrons ci-dessous¹⁰²¹.

¹⁰²¹ Il s'agit d'un *ḥadīṭ* très répandu rapporté par Ibn Ḥanbal, Musnād, I p. 176 et 380, n° 171 et 380-1 ; Ṣaḥīḥ al-Buḥārī, *Kitāb al-ḥajj*, *bāb* 50 et suivants. En outre, le récit de Pierre

Dans la troisième et dernière intervention, le Chrétien reprend l'avis des *sages sarrasins* (« instruit, savant ») pour parler du Qur'ān :

Quer quant aus sages escrivains d'Arabe, tout l'Alcoren tel que il est n'est digne fors de ris et de moquerie (MH XXIV, c. 55)

Et les preudommes sarrazins qui s'en douloient moult le me raconterent souvent et distrent que toute l'escripture de l'Alcoren estoit si mellee et confuse que tout ce qui y est est tout sanz continuation, sanz ordenance, et sanz nul ordre de paroles, et, au desrenier, ele est sanz sens et sanz reson. (MH XXIV, c. 54)

Selon al-Kindī les *sages escrivains* et *preudommes sarrazins* (« les experts musulmans ») remettent en cause la forme du Qur'ān, qui n'est digne – à leurs yeux – que de moqueries, et déplorent que leur Livre Saint soit incohérent, étant dépourvu d'ordre et de continuité. Dès lors, une corrélation forte s'observe entre la forme et le fond du Livre Saint, en ce que ladite forme empêche une réception convenable.

De ce bref aperçu, l'insertion du discours d'al-Hašimī et de ses coreligionnaires, dont il sera question d'analyser l'impact lors de l'examen des points doctrinaux qui sont repris dans le *MH*, valorise l'opinion des Musulmans, mais de deux façons substantiellement différentes. Dans le cas du discours d'al-Hašimī, sa valeur se situe dans le fait qu'il apporte, au moyen de nombreux détails, une description fine des rites de l'Islam – surtout dans le cas du jeûne, comme nous le verrons ensuite –, construite en grande partie sur le discours coranique. Ce faisant, la description qu'il procure est à la fois précise et empreinte d'autorité. Dans le cas des sages musulmans, leur parole revêt un intérêt certain car elle fait écho aux opinions défendues par le Chrétien. C'est un élément important à garder en mémoire car ce portrait du sage musulman est appelé à être opposé à celui de l'homme rustre qui compose la majorité du groupe des croyants, soulignant ainsi un clivage fort qui existe entre les Musulmans.

Alphonse diffère en ce qu'il parle de deux pierres et non pas d'une seule comme dans la Risāla. Cf. John TOLAN, *Les Sarrasins*, op. cit., p. 212.

Chapitre 2 : la figure de Muḥammad

1. Inscrire Muḥammad et l'Islam dans le cours de l'histoire : le rôle de punition divine

La section consacrée à Muḥammad s'inscrit, selon la découpe chronologique qui gouverne l'organisation du *MH*, dans la suite du règne d'Héraclius, empereur byzantin de 610 à 641. Au cours de la seconde moitié des années 630, peu de temps après la mort du Prophète (632), l'empereur Héraclius embrasse l'hérésie monothélite¹⁰²² (*l'eresie des Monthelites*) sous l'influence de Cyr, évêque d'Alexandrie, et de Serge, patriarche de Constantinople. D'après le *MH*, l'incursion des Sarrasins dans le cours de l'histoire est provoquée par l'hérésie d'Héraclius ; ils sont donc considérés comme étant l'instrument de la punition divine : *Et donc, par le devin jugement, les Agarains, qui sont dit Sarrazins, et leur duc Hummar compristrent griement l'empire d'iceli et le commencierent a*

¹⁰²² L'avènement du Monothélisme participe d'une volonté d'unifier la Chrétienté orientale byzantine, suite aux nombreuses dissensions religieuses et à la controverse Christologique portant à la fois sur la nature et la volonté du Christ. Dans le but d'unifier les différents courants christologiques, l'aménagement d'un compromis prend la forme de la doctrine monothélite, développée dans le décret de Serge (le *Pséphos*), soutenu par Héraclius et approuvé par le pape Honorius. Ce dernier déclare dans une lettre, écrite en 634, reconnaître la volonté unique du Christ, débouchant ainsi sur le monothélisme (Walter E. KAEGI, *Heraclius, Emperor of Byzantium*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 269-70). Les Monothélites défendent, selon le *MH*, qu'il n'y a que le Christ ne possède qu'une seule nature : *c'est assavoir qui cuidoient que tant seulement une nature fust en Jhesu Crist*. En réalité, le Monothélisme considère qu'il y a deux natures en Jésus, mais une unique volonté, comme son nom l'indique (*mono-*, « une », et *théleia*, « volonté »). Cette doctrine est ensuite condamnée par le sixième concile œcuménique de Constantinople (680-681). Cf. Michel KAPLAN, *La chrétienté byzantine du début du VIII^e siècle au milieu du XI^e siècle. Images et reliques, moines et moniales, Constantinople et Rome*, Paris, Sedes, 1997, p. 23-31 ; Alain DUCCELLIER, *Byzance et le monde orthodoxe*, Paris, Armand Colin, 1997 (3^e éd.), p. 66-67.

Walter Kaegi explique qu'Héraclius s'est attaqué aux controverses sur la nature du Christ, consultant extensivement Serge, patriarche de Constantinople, sans que plus de détails à ce propos n'aient été trouvés, cf. Walter E. KAEGI, *Heraclius, op. cit.*, p. 213-214 ; il nomme également, en 631, Khyrros (Cyr), évêque d'Alexandrie, *Ibid.*, p. 216. Sur les sources concernant le débat monothélite, cf. Friedhelm WINCKELMANN, « Die Quellen zur Erforschung des monoenergetisch-monothelischen Streites » in *Klio* 69, 1987, p. 515-559, p. 515-16, p. 555-557. Pour plus de détails sur la politique religieuse d'Héraclius, cf. Walter E. KAEGI, *Heraclius, op. cit.*, p. 196-6, p. 209, p. 269-271 .

derompre. Les Sarrasins envahissent et détruisent son empire avec, à leur tête, le duc Hummar – le second calife, ‘Umar Ibn al-Ḥaṭṭāb (634-644) –, dont le règne est marqué par une vaste campagne de conquête qui débute en Palestine et atteint le Nord de l’Afrique en 640¹⁰²³. Jean de Vignay se fait ici le rapporteur de la vision byzantine de cette conquête¹⁰²⁴. Or, le texte donne, quelques lignes plus loin, de plus amples détails sur les événements qui ont précédé le début de la conquête arabe, du côté musulman cette fois, engendrant alors un anachronisme :

Et si [Cadiga] estoit veuve, si que ele le prist a mari, et ainsi Mahommech out la princee de cele province. Et après ce, ceuls d’Arabe s’accompaignierent avec li et commencerent a degaster le royaume de Perse, et au derrenier les contrees de l’empire d’Orient jusques en Alixandre et a envair Heracle. (MH XXIV, c. 39)

Selon la chronologie des événements proposée, Muḥammad obtient le gouvernement de la province de Corozane grâce à son mariage avec Ḥadīja. Subséquemment à ce gain de pouvoir, les Sarrasins se joignent à lui et entament une série de conquêtes qui les mènent jusqu’aux confins de l’empire d’Orient et de celui d’Héraclius. Le rôle de Muḥammad dans ces expéditions militaires n’est pas précisé, si bien qu’il nous est difficile de savoir s’il a pris part aux conquêtes du royaume de Perse et de l’empire d’Orient, tout en sachant que les conquêtes ici évoquées se sont produites une dizaine d’année après sa mort. Le texte semble superposer les conquêtes entreprises du vivant de Muḥammad et celles menées par ses successeurs.

Une fois le rôle historique des Sarrasins déterminé, s’ouvre une brève parenthèse portant sur la généalogie des Musulmans – également appelés Agarains ou Turcs¹⁰²⁵ :

¹⁰²³ El X, 818b-821a, s.v. ‘Umar b. Al-Khaṭṭab ; La conquête byzantine se fait sous le commandement du général ‘Amr Ibn al-‘Āṣ.

¹⁰²⁴ Cf. John TOLAN, « Réactions chrétiennes », art. cit. Celui-ci explique que dans les premiers temps de l’invasion musulmane, que ce soit en Orient ou en Occident, les Chrétiens ont tout d’abord eu tendance à expliquer la fulgurance et le succès des invasions sarrasines comme étant le fruit d’une punition divine. Plus particulièrement dans la polémique byzantine, les auteurs chrétiens pensaient la punition due aux dissensions internes à l’Église orientale.

¹⁰²⁵ Ces deux appellations sont présentes dès l’*Historia ecclesiastica* de Hugues de Fleury. Notons que, en latin tout comme en moyen français, les substantif et adjectif « Turc » renvoient tous deux aux habitants de Turquie et, par extension aux infidèles de manière

SH : Porro iste Muhameth Sarracenorum et Arabum princeps et pseudopropheta fuit de genere Hysmael filii Abrahe.

MH : Et cesti Mahomet si fu prince des Sarrazins et des Arabiens et fu faus prophete. Et si fu du lignage Ysaac filz Abraham

Nous remarquons que le *MH* s'écarte du *SH* en proposant une généalogie erronée qui fait remonter la lignée de Sarrasins Isaac plutôt qu'à Ismaël. Cette erreur provient très probablement d'une copie latine fautive, le *SH* mentionnant originellement la généalogie canonique correcte.

De l'idolâtrie à la prophétie

Par l'intermédiaire de sources différentes – l'*AK-Lat* et l'*Historia ecclesiastica* d'Hugues de Fleury (HdFl) –, le texte du *SH/MH* présente deux récits des années précédant la révélation de Muḥammad, oscillant entre complémentarité et opposition. Ainsi, ces récits sont scandés en quatre portions : l'enfance (*AK-Lat*), le statut de marchand (*AK-Lat* ; HdFl), le mariage avec Ḥadīja (*AK-Lat* ; HdFl) et le déclenchement de la prophétie (*AK-Lat* ; HdFl).

L'*AK-Lat* décrit l'enfance de Muḥammad de façon plutôt factuelle, en présentant tour à tour son statut familial, social et religieux :

Cesti homme Mahometh si fu petit enfans el sain de son oncle de par le pere, Abdonamés par nons et estoit seurnommé Abdemutalle, et en la garde du quel oncle son pere morut et li avoit recommandé, et il estoit tuteur et curateur d'iceli.
(*MH* XXIV, c. 41)

Muḥammad, orphelin depuis son plus jeune âge, est recueilli par son oncle *Abdomanés* ('Abd Manāf)¹⁰²⁶, également surnommé *Abdemutalle* ('Abd al-

générale. L'emploi du terme dans les deux versions de l'encyclopédie atteste ce sens certes plus général, mais également plus rare (DMF 2015, s.v. *Turc* ; FEW XIX, 192b, s.v. *Türk*).

¹⁰²⁶ Notons que le nom de l'oncle paternel de Muḥammad, 'Abd Manāf (« serviteur de Manāf »), témoigne de la situation polythéiste de la Mecque, Manāf étant le nom d'une divinité préislamique (KAZ. II, 1158a, s.v. *m-n-f*). Le *Kitāb al-aṣnām* (écrit par al-Kalbi (m. 206/ 821-22), offre une liste détaillée des idoles préislamiques) en atteste l'existence en tant qu'idole mecquoise vénérée par les Quraysh, sans toutefois préciser ses attributions. Ibn Kalbi, *The Books of Idols Being a Translation from the Arabic of the Kitāb al-aṣnām by*

Muṭṭalib). Ce dernier surnom est en réalité celui du grand-père de Muḥammad et non de son oncle, surnommé Abū Ṭālib. Le *MH* superpose les deux personnages, erreur qui remonte à la traduction de l'AK-Lat¹⁰²⁷.

Muḥammad réside à la Mecque, ville dans laquelle lui et toute sa famille s'adonnent au culte des idoles *Eleth* (al-Lāt) et *Aleze* (al-'Uzzā)¹⁰²⁸, témoignant de l'idolâtrie dans laquelle baignait la lignée de Muḥammad. Cette situation est soulignée par un verset coranique, qui clôture le paragraphe consacré à l'enfance du Prophète (93 : 6-8) :

SH : « *Nonne tu fuisti pupillus et collectus es, et in errore et iustificatus es, et pauper et ditatus es?* »

MH : « *Ne fus tu pas petit enfant et tu es parvenu ? Et en erreur et es justifié ? Et fus povre et tu es enrichi ?* ». (*MH* XXIV, c. 41)

La première interrogative fait originellement référence à l'adoption de Muḥammad (comme en témoigne le texte latin), aspect qui a disparu de la traduction de Jean de Vignay, dans la mesure où celui-ci a interprété le substantif latin *pupillus* en *petit enfans*, plutôt que dans le sens « orphelin ».

Le récit de la jeunesse idolâtre de Muḥammad est corroboré au livre XXVI, extrait des *Dialogi* de Pierre Alphonse, et le sens du verset coranique partiellement restitué¹⁰²⁹ :

*Il est a savoir que cesti Mahommet, qui fu orphelin de pere et de mere, il fu en enfance soux la garde de son oncle Manef, qui adonc aouroit les ydoles avec toute la gent d'Arabe en cesti temps, si come il meesmez tesmoingne en son Alcoran et raporta que Diex li avoit dit : « Tu as esté orphelin [lat. : orphanus] et t'es mis en erreur, et je t'ay amé povre et t'ay enrichi ». (*MH* XXVI, c. 142)*

Par la suite, Muḥammad devient marchand, point de la biographie où les récits de l'AK-Lat et d'Hugues de Fleury se rejoignent. Néanmoins, la chronologie

Hishām B. al-Kalbi, trad. et notes de Nabih Amin FARIS, Princeton, Princeton University Press, 1952, p. 27-28.

¹⁰²⁷ Éd. MUÑOZ, § 19, p. 43 : *Nunquid tu nescis et nos omnes quod homo iste pupillus fuit in sinu patru sui Abdamenef, qui cognominatur Abdemutalla, in cuius tuitione pater ipsius moriens eum commendauerat, eratque tutor et curator illius ?*

¹⁰²⁸ Ibn Kalbi, *The Books of Idols*, op. cit., p. 14-29.

¹⁰²⁹ Toutes les citations du livre XXVI sont tirées du manuscrit T2 : Kongelige Bibliotek, Ms. Thott 429 a, fol. 320b e.s.

des évènements entre les deux trames narratives diffère, modifiant considérablement le sens du récit :

MH XXIV, c. 39	MH XXIV, c. 41
<i>Et si comme en la primeur de son aage il fust marchant, il aloit souvent en Egypte avec ses chamelx et en Palestine, avec les Juys et les Chrestiens des quielz il aprist le Viel et le Novel Testament, et devint tres parfait enchanteur. Et si comme il aloit ça et la, il avint qu'il ala en la province de Corozamr, et la dame de cele province estoit apelee Cadigan. Et si comme ele se merveilloit de diverses manieres de choses que il avoit aporté avec soi, si se commença cele dame a soi acointier de li plus amiablement, et Mahommet si la commença touz jours plus a enlacier par ses enchantementz et a mettre la petit et petit en erreur par la chaleur de son enphamtomement, et li dist que il estoit messies que les Juys atendent encore a venir. [...]</i> <i>Et cele dite fame vit cel honme estre ennobli et environné de la compaignie des Juys et des Sarrazins ensemble, si cuidoit que la devine majesté fust en li. Et si estoit veuve, si que ele le prist a mari, et ainsi Mahommech out la princee de cele province.</i>	<i>Et ainsi vesqui il jusques a tant qu'il vint au servise de chamelx de Cadigan, fille Hultidumen, et fu fait marchant, et s'en aloit avec ces chamelx en Syrie et en autres lieux jusques a tant qu'il espousa sa femme et trouva la cause que tu seis.</i> <i>Et après ce que il se vit riche des richeces d'icele fame, il s'esforça de prendre le resgne de son païs par desus sa gent, et si comme il ne pooit ceste chose mener a fin si comme il convoitoit, mesmement si comme il avoit encore pou de soustenans, [il] usa par art et par enging grant, si que il ne pouoit avoir esté roy si faint qu'il estoit prophete. Et ce commencement desplut a tout son parenté et a son lignage qui estoit apelé Choraïs.</i>

Dans le récit tiré d'Hugues de Fleury, Muḥammad est marchand depuis son plus jeune âge (*en la primeur de son aage*) et voyage en Égypte et en Palestine. Durant ses missions commerciales, il converse avec des Juifs et des Chrétiens qui lui apprennent les rudiments de leur religion respective, sur lesquels Muḥammad entend bâtir sa propre doctrine. Il arrive ensuite dans la province de Corozanie

gouvernée par Ḥadīja¹⁰³⁰. Il se rapproche de plus en plus de cette dernière grâce à ses enchantements et mensonges. Parmi ceux-ci, il prétend être le prophète que les Juifs attendent encore. Le texte insiste grandement sur ses facultés d'enchanteur, soulignées par un champ lexical qui émaille certains des chapitres qui suivent. Nous avons déjà relevé, chez Hugues de Fleury, l'insertion de deux isotopies, l'une relative à la sorcellerie (*magus, incantationum, praestigia, phantasmate*), l'autre à la ruse et à la manipulation (*inducere, ingenium*). Toutes deux sont conservées en moyen français : *enchanteur* (lat. : *magus*), *enchantementz* (lat. : *incantationum, praestigia*), *enphamtomement* (lat. : *phantasmate*), *l'enging de son grant malice* (lat. : *ingenium*). Notons toutefois un glissement sémantique lorsque Jean de Vignay traduit la séquence *in errorem inducere, dicens ei quod ipse esset messias quem esse venturum adhuc ludei expectant* en *la metre la petit et petit en l'erreur par la chaleur de son enphamtomement, et li dist que estoit messies que les Juys atendent encore a venir*¹⁰³¹. Le texte latin induit que Muḥammad entraîne Ḥadīja dans l'erreur en affirmant qu'il est le messie que les Juifs attendent encore, là où le *MH* indique qu'il y parvient grâce à son « ensorcellement », avant d'enchaîner sur son statut messianique. La traduction de Jean de Vignay renforce donc la facette de *nigromancien* du personnage de Muḥammad, qu'il n'est pas rare de rencontrer dans la littérature médiévale de langue française¹⁰³².

La version des mêmes faits extraite de l'*AK-Lat* diffère drastiquement, en plus d'être davantage elliptique. Avant de formuler le désir de prendre la tête des Sarrasins et d'y parvenir, Muḥammad entre au service de Ḥadīja et devient marchand, ce qui l'amène à voyager régulièrement en Syrie et dans les régions alentours (*en Syrie et en autres lieux*). Il assume sa charge jusqu'à ce qu'il épouse Ḥadīja et « trouve la cause que tu connais », *cause* qui renvoie certainement à sa mission prophétique. D'un côté, la construction du récit d'Hugues de Fleury sous-entend que le mariage entre Ḥadīja et Muḥammad fait partie des plans de ce dernier, afin d'être plus facilement reconnu et accepté en tant que prophète par

¹⁰³⁰ La mention de la province corozane, dont est originaire Ḥadīja, apparaît pour la première fois chez Hugues de Fleury, selon Norman DANIEL, *Islam and the West, op. cit.*, p. 31. Cf. Partie I, c. 2.

¹⁰³¹ Cet aspect du personnage se développe à la fois en Orient et en Occident. Cette version toutefois. Des récits similaires ont été produits en Orient du vivant du prophète, qui a été contesté par ses relatifs etc.

¹⁰³² Voir Partie I, c. 2, et plus particulièrement la section dédiée à Muḥammad dans la littérature médiévale de langue française.

les Juifs et les Arabes. De l'autre, le texte issu de l'*AK-Lat* semble indiquer que l'ambition de pouvoir de Muḥammad découle de son mariage avec Ḥadīja, cette union lui ayant apporté des richesses considérables et une nouvelle ascendance sociale. Les raisons du mariage diffèrent donc, et Muḥammad semble interrompre son activité de marchand. Aucune allusion n'est faite à de quelconques stratagèmes et tromperies pour s'attirer l'affection de sa patronne. Cette dernière s'éprend du jeune marchand pour deux raisons principales : sa prospérité et ses enchantements. Ces deux explications s'éloignent radicalement de l'histoire originale.

Par ailleurs, les deux récits ne mettent pas en avant les mêmes raisons pour justifier le début de l'activité prophétique de Muḥammad ou pour en expliquer les répercussions. Selon Hugues de Fleury, Muḥammad se présente d'emblée comme étant un prophète lorsqu'il rencontre Ḥadīja. Il s'inscrit de surcroît dans la tradition judaïque en prétendant être le messie que les Juifs attendent encore (*et li dist que il estoit messies que les Juys atendent encore a venir*). Ceci lui permet de trouver un public réceptif auprès des Juifs et curieux auprès des Arabes attirés par la nouveauté de son prêche. Il est dès lors entouré de fidèles suffisamment nombreux pour entreprendre la conquête de la Perse et des royaumes attenants. Le récit de l'*AK-Lat* est à nouveau beaucoup plus succinct, mais également plus proche de l'« histoire réelle » : encouragé par l'ascension sociale que lui procure son union avec Ḥadīja, Muḥammad entreprend d'acquérir un pouvoir plus affirmé et étendu (*il s'esforça de prendre le resgne de son païs par desus sa gent*). Conscient de ne pouvoir se faire passer pour roi auprès des siens à cause de ses origines modestes, Muḥammad trouve une autre solution, grâce à sa ruse (*[il] usa par art et par enging grant*), en décidant de se faire passer pour un prophète. Loin de s'attirer les foules auxquelles Hugues de Fleury fait allusion, il provoque l'animosité de son clan (*ce commencement desplut a tout son parenté et a son lignage qui estoit apelé Choraïs*), les Quraysh.

De cette façon, deux portraits quasiment antithétiques du même personnage cohabitent au sein du *MH* : d'un côté, le personnage charismatique, habile et rusé tel qu'il est fréquemment décrit en Occident qui, grâce à ses talents, mobilise de larges foules. De l'autre côté, Muḥammad est décrit comme un modeste marchand idolâtre qui, en gagnant progressivement un certain pouvoir, s'improvise prophète pour parvenir à ses fins, tout en s'attirant les foudres de sa propre tribu.

Au livre XXVI, nous assistons à un mélange similaire, mais plus homogène, des deux versions susmentionnées :

[I]l fu marchant avec une noble dame qui avoit non Cadiga, si que, en brief temps, le corage de sa dame fu tel que il li plot, que elle l'eust par mariage et qu'il usast par droit de la seingnorie de toutes ses choses. Par les richesses de laquelle il, qui estoit tres povre, fu fait riche et monta en si grant esperance d'ourgueil que il avoit esperance d'avoir le royaume d'Arabe, se il n'eust douté son linage que il ne le tenissent pas pour roy, come il estoient pareilz a lui et graingneurs. Et toutefois porpensa il voie comment il le peust faire et volt faindre que il estoit prophete, et pour ce quant il estoit marchant et il aloit marchander en diverses regions par la soutilleté de son engin, il s'estoit garnis de bel parler et soutilment. (MH XXVI, c. 142)

La chronologie de cet extrait respecte celle de la source commune à Vincent de Beauvais et Pierre Alphonse. Ce dernier raconte également que les velléités de pouvoir de Muḥammad ont éclos à la suite de son mariage avec Ḥadīja et insiste sur la ruse et l'intelligence mises à l'œuvre par Muḥammad dans le but de parvenir à ses fins. Cette démarche réflexive est soulignée par la mention de la *soutilleté de son engin* et par l'usage du verbe *porpenser*¹⁰³³. Néanmoins, Pierre Alphonse étoffe quelque peu le récit de sa source en mettant l'accent sur la ruse du personnage, ainsi que sur le rôle qu'y tient sa fonction de marchand, rendant sa version des faits plus proche de la tradition véhiculée par l'*Historia ecclesiastica* d'Hugues de Fleury. En effet, l'auteur explique que, pour parvenir à ses fins, Muḥammad a exploité de façon optimale les compétences qu'il a acquises et perfectionnées durant ses missions commerciales, à savoir une maîtrise de la rhétorique et de l'éloquence (*il s'estoit garnis de bel parler et soutilment*). Cet extrait développe ainsi un aspect ignoré par la *Risālat al-Kindī*.

¹⁰³³ En effet, le verbe *porpenser* semble posséder un sens plus fort que le simple verbe *penser*, par l'adjonction du préfixe *pour-*, qui induit « que l'action exprimée par [le verbe] est menée jusqu'à son terme ou sa limite extrême » (TLFi). Ainsi, le verbe *porpenser* signifie « penser mûrement à quelque chose ; projeter quelque chose », surtout lorsqu'il est employé avec un terme appartenant au champ sémantique de la ruse. Cf. DMF2015, s.v. *pourpenser* ; GD VI, 300b, s.v. *porpenser* ; FEW VIII, 948a, s.v. *pensare* ; TLFi, s.v. *pour-*.

2. Authentifier la prophétie

a. Les conditions de la prophétie

À partir de ce point, la suite de la biographie de Muḥammad se concentre sur les faits et événements qui prouvent, selon al-Kindī, que sa mission prophétique est inauthentique. La démonstration s'organise, de façon plus ou moins explicite, en quatre temps : premièrement, la probité du mode de vie et des mœurs ; deuxièmement, la connaissance des choses passées et futures qui ne peuvent être connues que par le truchement divin (*Il appartient à prophète de preschier les choses mesconneues, soient passees ou a venir*) ; troisièmement, la manifestation de signes ; quatrièmement, l'accomplissement de miracles par le Prophète. Cette argumentation quadripartite, directement héritée de la polémique orientale, est explicitement reprise au livre XXVI : *mais les demonstrences de vray prophete si sont estre demonstrence de bonne vie, demonstrence de miracle, verité de paroles* (MH XXVI, c. 143).

Sidney Griffith, Sarah Stroumsa et Adel-Théodore Khoury soulignent ce raisonnement par le déploiement d'un argumentaire portant sur la « prophétologie », qui se développe tant du côté musulman que chrétien¹⁰³⁴. La problématique de la prophétologie est fragmentée en une multitude de sous-questions, dont l'une des plus régulièrement examinées est celle portant sur la détermination des critères authentifiant une mission prophétique, questionnement amplifié par la comparaison entre Muḥammad et les prophètes vétéro- et néotestamentaires. Ces échanges sont, par conséquent, sous-tendus par un rapport de symétrie entre l'Islam et le Christianisme, et s'influencent mutuellement, amenant chacun des deux camps à adopter les codes, conventions et langage des arguments que l'adversaire utilise¹⁰³⁵. Par exemple, certains

¹⁰³⁴ Sidney H. GRIFFITH, « Comparative Religion in the Apologetics of the First Christian Arabic Theologians », in *Proceedings of the Patristic, Medieval and Renaissance Conference 4*, 1979, p. 63-87 ; Sarah STROUMSA, « The Signs of Prophecy: The Emergence and Early Developments of a Theme in Arabic Theological Literature », in *Harvard Theological Review* 78 : 1-2, 1985, p. 101-114. ; Adel-Théodore Khoury, *Polémique byzantine contre l'Islam (VIII^e-XIII^e s.)*, Leiden, Brill, 1972, p. 88-140.

¹⁰³⁵ À ce propos, certains académiques soutiennent que les composantes et la structure de la théologie musulmane sont directement reprises – ou fortement inspirées – de la théologie chrétienne. Cf. Michael COOK, « The Origins of the Kalām », in *Bulletin of the School of Oriental and African Languages* 43, 1980, p. 32 ; d'autres défendent l'opinion

apologètes musulmans développent une réfutation de cette attaque qui épouse parfois les codes et procédés chrétiens, comme nous le verrons ci-dessous avec l'attribution de miracles¹⁰³⁶. Du côté des Chrétiens orientaux¹⁰³⁷, S. Stroumsa souligne que l'argumentaire prophétologique se développe principalement chez les Melkites, Jacobites et Nestoriens, parmi lesquels figurent en bonne place des théologiens comme Abū Qurrah pour la première église, Abū Rā'īṭah pour la seconde et 'Ammār al-Baṣrī pour la troisième. Nous avons déjà évoqués ces auteurs dans les pages précédentes, lors de la discussion portant sur l'identification d'al-Kindī. La proximité entre ces différents auteurs nous invite à les inscrire au sein d'un courant de pensée similaire. Tous s'inspirent, selon S. Stroumsa, de différents arguments issus de la Bible¹⁰³⁸, inspiration que nous retrouverons mise à contribution dans l'épître d'al-Kindī.

Nous aborderons les preuves de la prophétie selon la structure de la notice au livre XXIV, en commençant par analyser ce que l'encyclopédie retient comme étant les faits caractéristiques de la prophétie de Muḥammad. Nous étudierons ensuite son mode de vie, ses enseignements et prédictions, puis les signes prodigieux qui lui sont attribués. Ceux-ci peuvent être subdivisés en deux sous-catégories : les interventions divines pour lesquelles le Prophète est un intermédiaire et les signes externes, qui se produisent autour (anges, phénomènes météorologiques, etc.).

inverse. Cf. Michel ALLARD, *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aṣ'arī et de ses premiers grands disciples*, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1965, p. 164-165, p. 169-171.

¹⁰³⁶ Le premier est Jean Damascène, *Écrits sur l'Islam*, op. cit., p. 214-217 ; Daniel J. SAHAS, *John Damascus on Islam*, op. cit., p. 79 e.s. Jean Damascène insiste sur le fait que Muḥammad n'a pas été accompagné de signes merveilleux. Il souligne par ailleurs que le Prophète recevait les révélations de l'ange Gabriel durant son sommeil, à l'abri des regards. Cf. Partie I, c.2.

¹⁰³⁷ En ce qui concerne le versant musulman de ce débat, nous renvoyons à l'article de Sarah STROUMSA, « The Signs of Prophecy », art cit., p. 106, où elle fait référence à un des travaux les plus anciens conservés au sujet des signes de la prophétie : al-Jāḥiẓ, *Kitāb ḥujaj al-nubuwwa, Rasā'il al-Jāḥiẓ*, éd. Ḥasan AL-SANDŪBĪ, Le Caire, al-Maktabat al-Tijāriyya al-kubrā, 1933, 118 : 16-22 ; 136 : 1-7, 11-14 ; 138 : 14-17.

¹⁰³⁸ Sarah STROUMSA, « Signs of Prophecy », art. cit. p. 103. Les passages bibliques sont les suivants : Deut. 12 : 2-7 et 18 : 15-22 ; l'argumentaire s'inspire également des miracles accomplis par Moïse en Égypte.

b. Les hauts faits de la prophétie

Le *SH/MH* s'attarde longuement sur les actions qui définissent en essence le comportement de Muḥammad. Comme l'expose Adel-Théodore Khoury, une double série de critères se concentrent sur le messenger, créant ainsi un portrait moral du personnage qui repose sur les caractéristiques principales de son comportement et de son mode de vie. Ceux-ci ne doivent pas être « en contradiction avec la dignité de Dieu »¹⁰³⁹. Par ailleurs, la luxure et la violence sont les aspects les plus commentés des *vitae Mahumeti*, dans la mesure où les polémistes voient une corrélation forte entre les actions du Prophète et la teneur des lois qu'il promulgue. Le caractère violent attribué à Muḥammad se décline à son tour sur deux plans : d'un côté, ses extorsions et vols, et de l'autre, sa cruauté et la répression dont il fait montre pour parvenir à ses fins.

Tous les épisodes retenus par al-Kindī démontrent que Muḥammad n'est pas envoyé par Dieu : en plus de souligner que son comportement ne correspond pas à ce qui est attendu d'un envoyé de Dieu, ils montrent que ses activités l'éloignent de l'intellection de la pensée divine.

i. Iniquité et violence

Le début de la mission prophétique de Muḥammad est marqué, comme le soulève al-Kindī avec une certaine ironie, par de nombreux braquages et extorsions :

De li savon nous bien que el premier temps de sa prophecie si comme il vint de sa cité a Meques, il trouva un homme qui avoit marchandises et li osta. Et quant il estoit en l'aage de LIII ans, il dedia es commencemenz de sa predication par tel beneicon. Quer il out XL de ses gens qui le gardoient de ceuls de Meques qui li estoient trop contraires pour ce que il congnoissoient touz ses ars et ses malefices (MH XXIV, c. 42)

L'inauguration de la prophétie de Muḥammad se fait sous le signe de la rapine : il détrouse un homme de ses marchandises, alors que celui-ci quitte Médine (*sa cité*) pour la Mecque¹⁰⁴⁰. C'est sous cette « bénédiction » que commence sa mission

¹⁰³⁹ Adel-Théodore KHOURY, *Polémique Byzantine contre l'Islam (VIII-XIIIe s.)*, op. cit., p. 190.

¹⁰⁴⁰ Le syntagme *de sa cité* remonte originellement à l'arabe *min madinati*, qui signifie en effet « ville », mais qui devient par après le nouveau nom de Yaṭrib, à savoir Médine. Pierre

prophétique. Cette première extorsion marque alors le début d'une longue série : Muḥammad et ses acolytes s'adonnent aux razzias. Trois d'entre elles sont détaillées dans le *MH*. Systématiquement, leur issue est négative et révèle, en conséquence, un aspect de la personnalité de Muḥammad incompatible avec la prophétie.

La première narre l'expédition de *Lanzete filz Abdimelech* (Ḥamza b. 'Abd al-Muṭṭalib), accompagné de trente hommes, contre la caravane de *Hebegel* (Abū Jahl), alors que celui-ci revient de Syrie vers la Mecque¹⁰⁴¹. Ḥamza se heurte à un convoi constitué de trois cents hommes. Face à un ennemi en surnombre, ses compagnons et lui prennent la fuite. L'épisode historique auquel correspond cette razzia est moins honteux. Il se déroule près de al-ʿĪs (Juhayna), région côtière où Muḥammad envoie Ḥamza (le but de l'expédition n'est toutefois pas spécifié). Sur le chemin, il rencontre Abū Jahl et sa volumineuse escorte. L'envoyé de Muḥammad ne se dérobe pas face à aux hommes d'Abū Jahl, effectivement en surnombre (trente contre trois cent). Toute effusion de sang est évitée grâce à l'intervention d'un médiateur, en la personne de Majdī b. 'Amr al-Juhanī.

La seconde razzia est conduite par *Hugart, filz Alaharache* ('Ubayda al-Ḥārīt). Le *MH* raconte que 'Ubayda est envoyé dans la région d'Amichallade avec une troupe dont le nombre d'hommes a été doublé par rapport à celui de la première expédition, afin qu'ils ne soient pas facilement effrayés (*si que le nombre fust doublé en la premiere compaignie que il ne fussent pas espuantés de legier*)¹⁰⁴². Aux environs d'*Alphagi* (Al-Juḥfa), ils croisent cependant la route d'Ebezin (Abū Sufyān b. Ḥarb) et de ses hommes, et la rencontre se finit dans un bain de sang (*entre les quielx si grant esfusion de sanc fu*). Dans la *Sīra*, Ibn Hišām raconte que Muḥammad, résidant alors à Médine, envoie 'Ubayda avec une troupe d'environ soixante à quatre-vingt hommes. Ils sont allés « aussi loin que l'eau dans l'Hijaz, en dessous de Thanīyatu'l-Murra »¹⁰⁴³. Là, ils ont rencontré de nombreux Quraysh. Toutefois, rien ne se produit, à l'exception de Sa'd b. Abī Waqqas qui décoche une flèche, sans toutefois atteindre de cible humaine¹⁰⁴⁴. Le récit que rapporte al-Kindī

de Tolède ne semblant pas familier de cette appellation, il traduit systématiquement les références à Médine par *ciuitate eius*.

¹⁰⁴¹ Trad. A. GUILLAUME, p. 283.

¹⁰⁴² Le nom *Amichallade* est le fruit d'une mésinterprétation de la *nasab* (section du nom musulman qui marque la filiation) de 'Ubayda qui renvoie en réalité à ibn 'Abd al-Muṭṭalib.

¹⁰⁴³ Trad. A. GUILLAUME, p. 281.

¹⁰⁴⁴ *Ibidem*.

n'a donc jamais eu lieu. Cela ne l'empêche pas de poursuivre sa réflexion sur le carnage que constitue cette bataille, en ajoutant que cette cuisante défaite est la preuve partielle que Dieu n'est pas du côté des Musulmans. En effet, Il n'a pas dépêché l'ange Gabriel et ses armées auprès de Muḥammad :

Mes je n'oï onques nul en fust aidé des anges, comment que il die en son livre Alchoran, que l'angle Gabriel en semblance d'un chevalier estoit sus une blanche jument et avoit vestemenz blans [lat. : vestimenta viridia] et estoit avec les filz Ysrael, quant Pharole les parsivoit en IIII^c curres. (MH XXIV, c. 42)

Selon al-Kindī, Muḥammad aurait écrit dans le Qur'ān que Gabriel serait apparu sous la forme d'un chevalier, lors de la fuite des Hébreux hors d'Égypte (*Pharole* étant le résultat d'une déformation de *Pharaon*). L'intervention de Gabriel démontre ainsi que Dieu soutient les fils d'Israël contre Pharaon, et qu'Il se range du côté des justes. Dès lors, que Gabriel n'intervienne pas pour amener les Musulmans à la victoire sous-entend que ceux-ci ne bénéficiaient d'aucun support divin. Cette affirmation est également erronée, puisque l'ange Gabriel n'est jamais cité dans le Qur'ān comme intervenant lors de l'Exode¹⁰⁴⁵. En revanche, Ibn Sa'd rapporte une intervention semblable lors de la bataille de Badr. L'historien explique que l'ange Gabriel est apparu, au côté d'une vaste armée et d'autres anges de Dieu, sous l'apparence d'un cavalier vêtu de vert – mais également de rouge et de jaune –, tout comme le raconte le texte de la *Risāla* arabe (et latine). Notons également que la couleur des vêtements de l'ange change entre le latin et le français, et cette variante est sans doute le produit de la méconnaissance de la culture arabe par le copiste, le vert étant la couleur de l'Islam et est régulièrement porté par ses plus illustres représentants¹⁰⁴⁶.

¹⁰⁴⁵ Qur'ān, sourates 7, 10, 20 et 26.

¹⁰⁴⁶ Ibn Sa'd, trad. M. Haq, Vol. 2, pt. I, 9, p. 15. L'ange Gabriel intervient lors de la bataille de Badr (13 mars 624). En outre, Ibn Sa'd rapporte d'autres récits faisant état de la couleur rouge ou jaune des habits des anges venus en aide aux Musulmans. D'autres textes musulmans mentionnent également la couleur verte des habits ou de certaines parties de l'accoutrement de l'ange Gabriel. Cf. Stephen R. BURGE, *Angels in Islam. Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī's al-Ḥabā'ik fī akhbār al-malā'ik*, London – New York, Routledge, 2012, p. 122, § 54. Ce texte, écrit par Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, (m. 911/1505), se veut être une compilation de *aḥādīṭ* au sujet des anges. Pour plus d'infos sur les sources, cf. *Ibid.*, p. 5-9. Cf. Malek CHEBEL, *Dictionnaire des symboles musulmans. Rites, mystiques et civilisation*, s.v. « Couleurs », Paris, Albin Michel, 1995, p. 123.

La troisième narre l'expédition infructueuse de *Zaid Ebibachad* (Sa'd b. Abī Waqqas) : il est revenu les mains vides, sans avoir combattu qui que ce soit. Cette expédition s'est, dans ce cas-ci, véritablement déroulée comme le raconte le *MH*¹⁰⁴⁷. En effet, Sa'd b. Abī Waqqas est allé, accompagné de huit hommes, jusqu'al-Ḥarrār (dans l'Ḥijāz) et n'a rien rapporté de son voyage.

Dans les trois cas évoqués, chacune des descriptions est le fruit d'une exagération à visée polémique. Dans le premier cas, il reproche sa couardise à Ḥamza, alors que la bataille a été évitée grâce à l'intervention d'une tierce personne qui a joué le rôle de pacificateur. La seconde n'entretient aucun rapport avec l'issue réelle du combat, puisqu'il est rapporté que la bataille fut évitée, là où le *MH* déclare qu'il y a eu une grande effusion de sang (*Et Ebezesin vaint encontre avec ses chevaliers, entre les quielx si grant esfusion de sanc fu, comme tu seïs*). La troisième, en revanche, correspond à ce qui est rapporté dans la *Sīra*. La sélection de ces trois razzias et leur réécriture poursuivent le but de souligner la lâcheté teintée de sournoiserie dont font preuve Muḥammad et ses compagnons, ainsi que le fait que chaque expédition se solde par un échec cuisant, preuve que Dieu ne soutient pas Muḥammad dans ses efforts de s'emparer des biens de ses adversaires.

Un second trait saillant de la personnalité de Muḥammad est sa cruauté, qui est illustrée dans le *MH* par deux épisodes qui se voient élevés au rang d'exemples. Le premier est celui du vieux Juif assassiné dans son sommeil. Nous avons vu dans le chapitre consacré à la compilation de Vincent de Beauvais que ce dernier n'a repris que le noyau factuel du récit, en supprimant toute référence aux noms des intervenants¹⁰⁴⁸ :

¹⁰⁴⁷ Trad. A. GUILLAUME, p. 286.

¹⁰⁴⁸ Dans l'original arabe et dans sa traduction latine, il est expliqué que Muḥammad envoie Sālim b. 'Umayr al-'Umarī assassiner le Juif Abū 'Afak, car ce dernier l'a publiquement diffamé, sans toutefois détailler les circonstances de cet événement. L'assassinat de ce personnage est également rapporté par la *Sīra* d'Ibn Hishām. Abū 'Afak a montré sa désapprobation envers l'Islam et le meurtre d'al-Ḥārith b. Suwayd b. Šāmit en déclamant publiquement un poème faisant l'étalage de ses reproches (al-Ḥārith b. Suwayd b. Šāmit s'est rendu coupable du meurtre de compagnons du Prophète. Trad. A. Guillaume, p. 242 : « His brother al-Ḥārith who killed al-Mujadhdhar b. Dhiyād al-Balawī and Qays b. Zayd one of B. Ḍubay'a at Uḥud, went out with the Muslims. He was a hypocrite, and when battle was joined he fell upon these two men, killed them, and attached himself to Quraysh »). Face à cette diffamation publique, le Prophète demande aux siens que l'un d'eux se charge de ce

Et encore faisoit il pis, quer se aucunz li contredeissent en ces malefices ou repreissent en aucune chose, tantost, en quelcunquez lieu qu'il li avenist, ou par soi ou par les siens, dormans ou veillans, en traison il le occioit. Tout aussi comme il fist estranglier celi viellart juif qui se dormoit tout seur en son lit, pour ce que il disoit que il l'avoit diffamé. (MH XXIV, c. 43)

Malgré la suppression de détails comme le nom des protagonistes – qui par ailleurs sont inutiles pour un lecteur occidental –, le sens de l'épisode reste efficace. F. G. Muñoz souligne que cet assassinat a marqué le début de la répression des adversaires de Muḥammad après la victoire à la bataille de Badr (mars 624)¹⁰⁴⁹. Le second épisode raconte comment Muḥammad déposséda deux pauvres orphelins de leur maison, afin d'y accomplir « sa première œuvre et ses sortilèges » :

Et il s'en ala en une cité destruite, en la quele povres juys habitoient pour la greigneur partie, et quant il y entra il vult demoustrer la regle de sa droiture et la manière de sa prophecie, quer il osta as filz d'un charpentier qui estoient petiz leur meson, et la dedens fist son enchantement et toute sa premiere euvre. (MH XXIV, c. 42)

En réalité, le *SH* ne mentionne pas la première œuvre de Muḥammad, ni ses enchantements, mais parle de la création de sa *meskidam*, translittération de *masjid* (« mosquée »). Nous pouvons supposer que Jean de Vignay, faisant face à un mot dont le sens n'est pas explicité et qui occupe dans la phrase une position qui empêche son omission, a interprété le sens de ce mot à partir du contexte sémantique de l'épisode qui, nous l'avons vu, concerne sa ruse et sa magie. Ce faisant, Jean de Vignay renforce l'aspect sorcier du Prophète¹⁰⁵⁰.

scélérat en son nom, et Sālim b. 'Umayr s'est alors porté volontaire pour accomplir la volonté de son chef. La *Sīra* ne mentionne aucunement les circonstances dans lesquelles le meurtre s'est déroulé. En revanche, le récit de Ibn Sa'd al-Baghdadī précise que le meurtre a été commis durant la nuit.

¹⁰⁴⁹ Fernando G. MUÑOZ, *Exposición y Refutación del Islam*, op. cit., p. 196, n. 242.

¹⁰⁵⁰ Encore une fois, cet épisode, bien attesté dans la littérature musulmane, subit une exagération polémique qui touche cette fois le moyen dont Muḥammad obtient la demeure des jeunes orphelins. Dans la *Sīra* d'Ibn Hišām, il est expliqué que le Prophète l'acquiert de façon légale, avec le consentement de ses occupants, deux orphelins juifs nommés Sahl et Suhayl ; cf. Ibn Ishāq, *La vie du Prophète Muḥammad l'Envoyé d'Allāh*, trad. d'A. BADAWI, Beyrouth, Albouraq, 2001, v. 1, p. 401 ; Trad. A. Guillaume, p. 228 ; un récit similaire est

Le reproche principal formulé à l'encontre de Muḥammad à travers ces deux épisodes est qu'il s'en prend à des personnages décrits comme inoffensifs et sans défense. L'argumentaire se poursuit en soulignant que même le règne animal répugne à accomplir de tels actes (*en tel guise que les poucins des oisiaus trouvés el ni n'osent il ocirre en nule maniere pour la loi qui le desfent*). Le Chrétien renchérit :

Or t'avise se ces deliberations doivent appartenir au prophete de Dieu, en quoi il n'a nulle chose que fraude, violence, esfusion de sanc humain et du tout en tout ce que larrons et gueteurs de chemins font. (MH XXIV, c. 42)

Comme les épisodes précités, ce récit participe à la construction d'un personnage cruel, doté d'une forte propension à déposséder les gens de leurs biens et à agir sournoisement. Le Chrétien concentre ces trois aspects dans une comparaison mettant sur un pied d'égalité Muḥammad et un loup lorsqu'il aborde les fables soi-disant inventées par Muḥammad :

Mais a bon droit il meismes mettoit les lous en ses fables quer aloit touz jours ravissable et cruel comme loup. (MH XXIV, c. 46)

Cette association n'est pas sans éveiller un écho dans l'esprit du lecteur médiéval. En effet, le comportement de Muḥammad correspond pleinement à la rapidité proverbiale du loup décrit dans les encyclopédies et les fables circulant dans l'Occident médiéval. Cette analyse morale de l'animal dérive de la formulation biblique *lupus rapax* (Genèse 49 : 27)¹⁰⁵¹. Nous lisons en effet chez Thomas de Cantimpré :

*Lupus, ut dicit Iacobus, animal rapacissimum est et fraudulentum*¹⁰⁵².

attesté dans la tradition des *aḥadīṭ*, principalement la *Sunan Abī Dāwūd*, livre 2 *Kitāb aṣ-ṣalāt, ḥadīṭ* 453.

¹⁰⁵¹ Cf. Gherardo ORTALLI, « Natura, storia e mitografia del lupo nel medioevo », in *La Cultura* 11, 1973, p. 257-311.

¹⁰⁵² Thomas de Cantimpré, *Liber de natura rerum, De quadrupedibus*, LX. *De lupo*. Nous remercions notre collègue Grégory Clesse pour cette référence.

Le loup est ici décrit comme étant *rapacissimum*, « le plus rapace », et plein de fraude. Le parallèle est vite établi avec le personnage de Muḥammad qui est connu pour son penchant pour les razzias et son caractère trompeur.

L'animal est décrit dans les fables avec un vocabulaire similaire, si nous prenons par exemple la traduction française des fables d'Eudes de Chérillon, et plus précisément celle *Des berbiz e du lion e du lou* :

*Les berbiz se pleintrent au lion du lou que apertement e larrecinosement sovent lors conpaignons devora. [...] Les lous sunt les riches de la terre, qui escorchent e ravissent les oelles Jhesu Crist [...]*¹⁰⁵³.

Nous voyons transparaître en outre une cohérence remarquable entre tous ces éléments, notamment par le vocabulaire employé en moyen français pour qualifier les actions ou le caractère de Muḥammad. Par exemple, nous retrouvons les mots dérivés du verbe *ravir*, ou encore des adverbes comme *larrecineusement*.

ii. Luxure

Le deuxième trait comportemental qui caractérise le Prophète de l'Islam aux yeux de la Chrétienté est sa luxure et, par extension, son attrait pour tout ce qui se rapporte aux plaisirs mondains et charnels. Le *MH* s'inscrit dans cette tradition et présente Muḥammad comme un homme lubrique :

Il meismes n'ot pas honte de metre en son escripture de sa prophecie tel villanie et tel ordure que Dieu avoit donné tel force en ses rains qu'il pouoit estre aussi poissant en avoir compaignie a fame comme quarante tres fors hommes, et dit illec meismes que il se delitoit entre ces autres choses es choses portans odeur et en fames. (MH XXIV, c. 44)

Et est l'en que il loa Dieu de la poosté que il avoit de faire le pechié de luxure pour ce que il estoit plus poissant de faire cest pechié [XL foiz] que nul autre home humain. Et s'esjoissoit en li meesmez de ce que Diex li donnoit deliter soy de l'oudour et de la biauté des femmes, des batailles et des victoires que il confessoit avoir faites par le commandement de Nostre Seigneur (MH XXVI, c. 143)

¹⁰⁵³ Pierre RUELLE (éd.), *Recueil général des isopets*, tome IV : Les *Fables* d'Eudes de Chérillon, Paris, SATF, 1999, fable N°18, p. 21.

Muḥammad aurait prétendument consigné dans le Qur’ān (*son escripture*) que Dieu lui octroya la puissance sexuelle de quarante hommes vigoureux, et il ajoute, sans éprouver la moindre honte, qu’il apprécie les choses parfumées (*ces autres choses portans odeur*) et les femmes par-dessus tout. Ces deux déclarations, erronément attribuées au Qur’ān sont en réalité issues de *aḥādīṭ*¹⁰⁵⁴. La première, rapportée par al-Bukhārī, prête au Prophète la puissance sexuelle de trente hommes. Seul change, dans la version en moyen français, le nombre d’hommes dont le Prophète est supposé avoir la force. La seconde, également exposée par al-Bukhārī, est, en revanche, tronquée dans le *MH*¹⁰⁵⁵ :

Ar. : L’envoyé de Dieu dit : « Parmi les choses de ce monde, il m’a été donné d’aimer le parfum, les femmes et mon réconfort (فُرَّةٌ عَيْنِي) se trouve dans la prière »

SH : *Ubi quoque inter cetera, rebus odoriferis et mulieribus se delectari dicit.*

MH : *il se delitoit entre ces autres choses es choses portans odeur et en fames (MH XXIV, c. 45)*

L’abréviation du *ḥadīṭ* remonte à la rédaction de l’épître d’al-Kindī. En effet, ce dernier prend soin de supprimer le troisième et dernier des bonheurs terrestres énumérés par le Prophète, à savoir la prière. Ce faisant, le polémiste chrétien accentue considérablement le côté lascif et libidineux du personnage.

La juxtaposition de ces deux *aḥādīṭ* initie la réflexion sur le caractère libidineux du personnage que le Chrétien développe en deux temps. Premièrement, il expose deux cas ayant fait l’objet de débats animés et ayant suscité le doute au sein de la jeune communauté musulmane : le mariage avec Zaynab b. Jahš et l’accusation d’adultère de ‘Ā’isha. Deuxièmement, il dresse une liste exhaustive du nombre d’épouses et de concubines légales du Prophète. Si ces deux cas participent à la construction du comportement lascif de Muḥammad, ils tendent toutefois à démontrer deux choses différentes : le premier cas sert à amorcer la réflexion sur l’instrumentalisation du Qur’ān, alors que le second a pour but de démontrer que

¹⁰⁵⁴ *Saḥīḥ al-Buḥārī* livre V, 268. Elles sont également reprises chez Alvare de Cordoue dans son *Indiculus luminosus* (3, 9-10), chez Pierre Alphonse (*Titulus V*) et dans la *Risālat al-Kindī*.

¹⁰⁵⁵ Cet élément est par ailleurs attesté, dans son intégralité, au sein du *Liber denudationis* (éd. BURMAN 1994, p. 330-331) et du *Sobre la seta Mehometana* du Pseudo Pedro Pasual (éd. F. G. MUÑOZ, p. 102) : *Dado me es que pueda tomar plazer en tres cosas, la primera ungüentos, la secunda en mugeres, la terçera en oración.*

le nombre de femmes qu'a Muḥammad l'accapare et, en conséquence, l'empêche de consacrer le temps nécessaire à sa mission prophétique.

Al-Kindī commence donc par énumérer deux événements similaires. Le premier concerne le mariage de Muḥammad avec Zaynab b. Jahš. Cet épisode pose problème pour deux raisons : Zaynab est déjà unie à un autre homme, qui n'est autre que le fils adoptif de Muḥammad, Zayd b. Ḥārīṭa. Le lien de parenté qui unit les deux hommes a davantage suscité la défiance des contemporains de Muḥammad que le fait que Zaynab soit déjà mariée. En effet, ces derniers tiennent le remariage avec la femme de son fils, fût-il adopté, comme formellement interdit. Par conséquent, le mariage entre Muḥammad et Zaynab entraîne un changement au niveau de la législation relative au statut du fils adoptif vis-à-vis du fils naturel qui s'oppose avec la loi en vigueur dans la péninsule arabique du VII^e siècle. La situation épineuse est résolue par la révélation d'une série de versets qui légitiment l'union contractée entre le Prophète et sa belle-fille. L'épisode du remariage de Zaynab est très vite récupéré par la polémique chrétienne contre l'Islam et y occupe un rôle central. Il apparaît pour la première fois dans le *De haeresibus* de Jean Damascène¹⁰⁵⁶, avant de se répandre dans la littérature chrétienne orientale et occidentale¹⁰⁵⁷. Il est néanmoins intéressant de constater que la polémique chrétienne ne fait pas grand cas du statut du précédent mari de Zaynab, contrairement à la communauté musulmane¹⁰⁵⁸. Les polémistes chrétiens se concentrent sur le fait que la femme que Muḥammad désire épouser est déjà mariée à un autre et que cette union a fait l'objet d'une loi consignée dans le Qur'ān. Le *MH* témoigne de cette argumentation et rapporte le verset coranique qui y est relatif, mais sous une forme altérée. Afin d'expliquer la forme curieuse que présente le *MH*, il nous faut remonter à la traduction de l'arabe au latin :

¹⁰⁵⁶ *De haeresibus*, éd. LE COZ, p. 220-223.

¹⁰⁵⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁵⁸ Jean Damascène présente Zayd comme étant un compagnon de Muḥammad (gr. : Σύμπτονον ἔσχεν ὁ Μάμεδ Ζεῖδ προσαγορευόμενον ; « Mahomet avait un compagnon appelé Zayd » ; le terme Σύμπτονον désigne particulièrement celui qui partage les heurs d'une autre personne ; *Ibid.*, p. 220-1) ; Euloge par de *uxorem vicini sui nomine Zeid concupivit*. Le terme *vicini* peut sous-entendre une certaine proximité entre les deux personnages, mais la nature de celle-ci n'est pas précisée. (col.0860B) ; dans la *Risāla*, seul le nom du personnage est mentionné (ar. : « أما تلك الهنات التي كانت بينه وبين زينب بنت جحش، امرأة زيد » ; « Évoquons les faiblesses qu'il eut à l'égard de Zaynab fille de Jahš, femme de Zayd ») ; éd. TARTAR 1977, p. 74 ; 1985, p. 149.

أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ، وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ، وَتَخْشَى النَّاسَ، وَاللَّهُ أَحَقُّ
أَنْ تَخْشَاهُ

Trad. : « “Garde pour toi ton épouse”, et tu cachais en ton âme ce qu’Allāh allait rendre public. Tu craignais les gens, et c’est Allāh qui est plus digne de ta crainte » (33 : 37).

AK-Lat : *Cui dedit Deus et ego illi faciam virum tuum retineri super te. Tu autem timebis Deum et celabis quod facturus est. Et si times hominem, magis Deum.*

La première divergence entre les deux versions du verset concerne l’ordre de garder pour soi sa femme. Cet écart de sens s’explique par la traduction de l’arabe au latin : la citation originale présente un impératif (*’amsik*), « garde », traduit comme étant un factitif passif de la quatrième forme arabe (*’umsaka*) à la première personne du singulier (*faciam retineri*, littéralement « je ferai être retenu »). La seconde erreur découle de la première puisque Pierre de Tolède interprète la préposition *’alā* en « sur » (*super*) au lieu de « pour ».

Dès lors, Jean de Vignay hérite d’une phrase dont le sens est problématique et il en fournit une traduction littérale. :

MH : « A qui t’a Diex donnee je li ferai ton homme estre retenu sus toi, et tu doubteras Dieu et celeras ce que il voudra faire, et se tu doubtes homme tu doubtes plus Dieu ». (MH XXIV, c. 45)

La suite du verset original fait référence à la crainte que suscite l’ordre donné par Allāh chez Muḥammad : ce dernier est effectivement conscient que cette décision risque de provoquer l’opposition de ses contemporains en ce qu’elle est contraire à la législation alors en vigueur. La version arabe témoigne donc d’une démarche apologétique, de protection du Prophète vis-à-vis des critiques que ses actions pourraient soulever. En français, l’utilisation du futur semble conférer au verbe *celereas* (*celabis*) la valeur d’un impératif, rendant le passage assez obscur. En effet, la version contenue dans le MH semble dire qu’il est ordonné à Muḥammad de craindre Dieu et de tenir caché ce qu’il désire accomplir (*et tu doubteras Dieu et celeras ce que il voudra faire*) – contrairement à ce qui est contenu dans le Qur’ān – et lui dit que s’il redoute l’homme, il doit davantage redouter Allāh (*et se tu doubtes homme tu doubtes plus Dieu*). Cette ambiguïté sémantique qu’entraîne la traduction de Jean de Vignay semble renforcer l’aspect illégitime de ce mariage, puisque cette citation fait dire à Allāh qu’il ordonne à son Prophète de le tenir secret.

Le récit se poursuit :

Qur'ān : فلما قضى زيد منها وطرا، زوجناكمها لكي لا يكون على المؤمنين حرج في أزواج ادعيائهم، اذا قضوا منهن وطرا وكان امر الله قدرا مفعولا. ما كان على النبي من حرج فيما فرض الله له. وكان امر الله قدرا مقدورا

Trad. : « Puis quand Zayd eût cessé toute relation avec elle, Nous te la fîmes épouser, [...]. La commandement d'Allāh doit être exécuté • Nul grief à faire au Prophète en ce qu'Allāh lui a imposé » (33 : 37-38)

AK-Lat : *Iterum ad seipsum loqui Deum faciens, « cum », inquit, « compleuerit Zaidi uir eius uotum suum cum ea, tunc eam dabimus tibi ». Nichil enim est prophete difficile in eo quod Deus illi instituit.*

À nouveau, certaines modifications influencent quelque peu le sens de cette citation. Outre une abréviation de l'arabe au latin¹⁰⁵⁹, nous remarquons que la syntaxe de l'arabe est simplifiée lors de son passage au latin : le terme arabe signifiant « grief » est compris par le traducteur latin comme un adjectif signifiant « difficile ». Ainsi le sens du verset original disant que ce qu'Allāh ordonne à Muḥammad ne doit pas lui être reproché devient que rien n'est difficile pour le Prophète dans ce qu'Allāh lui ordonne. Cette traduction renforce de façon évidente la valeur ironique de l'argumentation¹⁰⁶⁰.

MH : *Et fist Dieu parler a soi meismes qui dist : « Quant son mari Zaidi ara acompli son desir en icele, adonc la te donnerons nous, mes en ce que Dieu a establi en la prophecie nulle chose n'est forte a faire. »*

L'épisode est par ailleurs répété chez Pierre Alphonse et reproduit au vingt-sixième livre du *MH* :

¹⁰⁵⁹ Le verset coranique intégral dit : « [Souviens-toi], quand tu disais à celui que Dieu avait comblé de faveurs – et toi aussi tu l'avais comblé de bienfaits – : "Garde pour toi ton épouse, et crains Dieu." [Souviens-toi] que tu cachais en ton âme ce que Dieu allait rendre public et que tu redoutais [le jugement] des gens, alors que Dieu est plus digne d'être redouté de toi. Lorsque Zayd ne la désira plus, nous te la donnâmes comme épouse, afin qu'aucun grief ne soit fait aux croyants [qui épousent] les femmes de leurs fils adoptifs, qquand ceux-ci mettent fin à tout commercer avec elles. L'ordre de Dieu devait être exécuté. » Le Coran, trad. ḤAMZA BOUBAKEUR, *op. cit.*, t. II, p. 1340-1341. La référence aux fils adoptifs est conservée dans l'*AK-ar.* (éd. TARTAR, 1977, p. 149), mais disparaît de l'*AK-Lat* (éd. MUÑOZ, §24, p. 51).

¹⁰⁶⁰ Le récit est relaté dans la *Sunan an-Nasa'i*, livre 26, *ḥadīṭ* n° 3254.

Il s'esjoissoit de ravir et d'emblir, et estoit si chaut du feu de luxure que il conchioit estrangez mariages et n'avoit point honte, mais le fesoit tout aussi comme se nostre Seigneur le commandast, si comme l'en list de Samabath, femme de Zeb : « Zeb, nostre Sire te dist et commande a delaissier ta femme. » Et quant cesti l'ot delaissié, tantost Mahonmet coupla a li. Et la prophecie de li apparut clerement estre nulle. (MH XXVI, c. 143)

D'emblée, nous pouvons remarquer que la citation attribuée à Allāh ne correspond guère à celle véhiculée par la *Risāla* latine ou au livre XXIV. En revanche, la critique formulée à l'égard de cette union est plus explicite et directe. Muḥammad souille (*conchioit*) le mariage d'autrui (*il conchioit estrangez mariages*) – comme celui avec *Samabath*, femme de *Zeb* –, et n'en éprouve aucune honte. De plus, dès que la séparation entre *Zaynab* et *Zayd* est prononcée, il s'empresse de s'unir à la divorcée. La fausse déclaration qu'il prétend être la parole même d'Allāh couplée avec son empressement suffisent, aux yeux de Pierre Alphonse, à prouver de façon irrévocable la fausseté de la prophétie de Muḥammad. Malgré les différences entre les deux extraits, ceux-ci reprochent au Prophète la même chose : il n'hésite pas à briser un mariage et se sert de son écriture pour légitimer son union avec la nouvellement divorcée.

Le second cas qu'évoque le *MH* est celui de 'Ā'isha, la plus jeune des femmes du Prophète. Cette dernière est décrite comme étant très belle, beauté qui semble la prédisposer à sombrer dans la luxure : *Et aussi comme ele estoit bele fille estoit ele habandonnee a luxure*. Elle est alors accusée d'entretenir une relation adultère régulière avec *Zechagam*, *filz Almuhatam* (Ṣafwān b. al-Mu'aṭṭal al-Sulamī). Ces calomnies parvenant aux oreilles de *Museta* (Masatṭah b. Uṭāṭa b. 'Abd al-Muṭṭalib), *Haten* (Ḥassān b. Tābit) et *Hali* ('Alī), ceux-ci conseillent vivement à Muḥammad de la répudier, invoquant comme justification qu'il ne pourrait souffrir que sa réputation soit entachée par les mœurs dissolues de sa jeune épouse. Cependant, Muḥammad refuse de laisser partir cette femme, car elle lui est si chère et est encore fort jeune et il l'a épousée alors qu'elle était toujours vierge (*Il respondi que nulle ne li seroit tant chiere ne tant amee comme cele que il avoit prise vierge, et estoit encore jane, et que il ne l'en chaloit, ne ja pour ce ne lairoit la fame qui li estoit convenable*). Afin que son choix en matière d'épouse ne soit plus contesté, il invente une révélation qui déclare 'Ā'isha innocente. Les versets coraniques associés à cette affaire sont plus complets et stipulent que pour prouver

la véracité d'un fait, il faut recevoir la déposition d'au moins quatre témoins¹⁰⁶¹. La version contenue dans le *MH* semble donc sous-entendre un certain consentement à la polygamie et le fait que Muḥammad ne peut renoncer à sa jeune et séduisante femme, malgré la réputation qu'elle a acquise. L'épisode est également présent au vingt-sixième livre du *MH* et contient une version des faits plus circonstanciée :

Et apparut [par la laidure] de Ayssa, sa femme, que il avoit trouvé en advoutire, il prouva par le tesmoing de pluseurs que elle n'i avoit onques esté prise, pour ce que il ne la voloit pas delaissier. Et le conferma par la denonciacion d'un faulz angre Gabriel. (MH XXVI, c. 143)

Dans les deux extraits, 'Ā'isha est accusée du même crime : l'adultère, à la différence que le nom de son partenaire est passé sous silence dans le second épisode. Ce dernier rapporte, par ailleurs, que le Prophète a démontré l'innocence de 'Ā'isha en ayant recours au témoignage de plusieurs personnes, ainsi qu'à une fausse révélation. L'extrait corrobore également l'idée que Muḥammad ne peut renoncer à sa femme, malgré les accusations qui pèsent sur elle.

Dans l'historiographie musulmane, l'affaire de 'Ā'isha est une exagération polémique d'une accusation réelle. Selon la *Sīra*, lors d'un voyage vers Médine, 'Ā'isha égare un collier auquel elle accorde une grande valeur sentimentale. Elle s'éloigne du convoi pour le retrouver. À son retour, la caravane a déjà repris la route et elle entreprend de la suivre. Sur le chemin, elle rencontre Safwan qui la ramène. Aussitôt, 'Ā'isha est soupçonnée de s'être compromise avec Safwan¹⁰⁶². C'est à la suite de cette mésaventure que les versets 11 à 20 de la sourate 24 furent révélés, déclarant qu'en l'absence du nombre de témoins suffisant, la culpabilité de 'Ā'isha ne pouvait être prouvée.

Les deux récits présentés ci-dessus répondent à une double finalité. La première entend démontrer que Muḥammad est dominé par ses penchants et ne parvient pas à renoncer à ce qu'il désire, même s'il s'agit de la femme d'un autre. La seconde est de souligner l'instrumentalisation du Qur'ān pour servir les intérêts personnels de Muḥammad. En effet, que ce soit dans le cas de Zaynab ou de 'Ā'isha, il fait intervenir une fausse révélation qui légitime à point nommé ses actions.

¹⁰⁶¹ Qur'ān 24 : 13.

¹⁰⁶² Trad. GUILLAUME, p. 493-6.

L'attrait pour les femmes dont fait montre Muḥammad est corroboré par le nombre de ses épouses et concubines : le *MH*, à la suite de la *Risāla*, dénombre quinze femmes et deux concubines. Cependant, parmi ces dix-sept compagnes légales, seules trois sont nommées : *Jud*, fille *Abiumel* (Ḥind bint Abī Ummaya), *Zameb*, fille *Gaissi Zaidi* (Zaynad bint Jaḥš) et *Zaphie*, juyve d'*Alabastrie*, fille *Hai*, filz *Aptab* (Ṣafiyya bint Ḥuyay bint Ajṭab). Nous l'avons vu au chapitre précédent, le compilateur du *SH* n'a repris ici que les femmes pour lesquelles al-Kindī a proposé une description ou une anecdote. Le choix des exemples est tout sauf arbitraire, puisqu'il vise surtout les épisodes qui font ressortir l'insistance du Prophète pour obtenir l'objet de son désir ou son absence de maîtrise de soi.

La première de ces femmes est Hind b. Abī Ummaya, surnommée Umm Salma. Le *MH* présente une version un peu étrange de l'histoire : Umm Salma, déjà mère d'enfants, est abusée (*deceue*) par Muḥammad. Ce dernier lui déclare vouloir lui ôter son amour, car elle s'est séparée de lui et est retournée chez sa mère, femme d'un certain *Gaiere*. Cette version est le résultat de multiples altérations subies par la version arabe jusqu'à son aboutissement en moyen français. Il nous faut donc aborder méthodiquement les différents stades du texte pour comprendre l'origine de cette mutation :

AK-Ar. : وأم سلمة، واسمها هند بنت أبي أمية، وهي المخزومية أم الأطفال التي زعم انه يذهب عنها الغيرة : عندما امتنعت عليه واحتجّت انها امرأة غیری، وانه يعول صبيته، لما اعتذرت انها ذات صبية وانها تتخوّف ألا يرضاه أهلها. فضمن لها ان يكفيها ذلك كله حتى إجابته إلى ان تزوّجت به، فم لم يف لها من ذلك الضمان بحرف واحد، وهي التي نحلها جرّتين ورحى ووسادة من آدم حشوها ليف النخل. فحصلت منه على هذه في الدنيا والآخرة.

Trad. : « Umm Salma, dont le nom était Hind fille d'Abū Umayya, la maḥzumite, mère des enfants. Il prétendit pouvoir la débarrasser de la jalousie, lorsqu'elle s'était refusée de se donner à lui prétextant qu'elle était une femme jalouse. Il promit de nourrir ses enfants, comme elle s'excusait qu'elle avait des enfants à charge. Elle alléguait qu'elle craignait que sa famille refuserait ce mariage. Il lui garantit de la satisfaire sur tout cela, jusqu'à ce qu'elle répondît à ses avances et consentît à se marier avec lui, mais il ne tint aucune de ses promesses. C'est à elle qu'il offrit, comme dot, deux jarres, un moulin à bras et un coussin de peau fourré de fibres de palmier. Voilà ce qu'elle reçut de lui dans ce monde et dans l'autre. »

AK-Lat/SH : *Quarum una fuit Humetiline cuius nomen lud filia Abiumei, ipsa est seducta mater infantum. De qua dixit Mahumet quod auferret ab ea zelum quando discessit ab ea ad matrem suam fugiens uxorem gaiere. Quam postea revocavit,*

dans ei vestes et ornamenta et duas armillas, ipsa vero accepit hoc de possessione huius seculi et futuri. (AK-Lat, 25)

Le latin modifie considérablement l'arabe. En premier lieu, Umm Salma est rattachée aux Maḥzumites¹⁰⁶³. Le traducteur ne semble pas avoir reconnu le nom du clan et a sans doute interprété la forme (المخزومية) comme étant le participe passif du verbe *ḥazama* accordé au féminin déterminé (المخزومة > حزم) signifiant « être liée », et l'a traduit par *est seducta*. Ensuite, la mention aux enfants et à l'approbation des parents d'Umm Salma disparaît de la version latine. Par après, si le traducteur semble reconnaître le substantif « jalousie » (الغيرة) la première fois, il translittère sa forme adjectivale, donnant lieu à la création du personnage de *Gaiere*, mari supposé de la mère de Umm Salma. Cette erreur est peut-être due à la graphie inhabituelle du déterminant féminin, confondue avec la suffixation en -*ya* marquant l'origine. Cependant, la référence à la mère d'Umm Salma est absente du texte arabe et nous ne parvenons pas à en déterminer l'origine. Il est important de noter qu'Umm Salma ne s'enfuit pas, et que cette traduction est sans doute le fruit de la mécompréhension du verbe *iḥtajjat* (احتجت), forme VIII de *ḥajja* « argumenter ; objecter ». Soit le traducteur ne connaissait pas le sens de la forme dérivée et a forcé la traduction en partant du sens de la forme nue du verbe (« accomplir le pèlerinage »), soit il a confondu cette forme, si le manuscrit utilisé ne contenait pas tous les signes diacritiques (احت), avec le verbe *janaḥa* à la forme IV (أجنحت), signifiant « se tourner vers ».

Jean de Vignay effectue ensuite une traduction littérale de la version latine :

MH : l'une fu Humetelins et ot non Jud, fille Abiumel. Et ele fu deceue, et estoit mere d'enfans, de la quele Mahommeth dist que il osteroit s'amour de ele, pour ce que ele se parti de li, et s'en fui a sa mere, fame de Gaiere. Et après ce la rapela il et li donna aornemens, et li donna II aneus et ce prist ele de la possession de cest siecle et de celi avenir. (MH XXIV, c. 44)

La seconde est Zaynab b. Jaḥš, que nous avons déjà rencontrée dans les lignes précédentes. Le *MH* raconte comment celle-ci a provoqué la colère du Prophète en refusant le repas composé de viande qu'il lui a envoyé. Muḥammad

¹⁰⁶³ Elle est issue du banū Maḥzūm, un des principaux clans mecquois de l'ère préislamique.

pénalise en conséquence toutes ses épouses en décrétant qu'il ne les visiterait pas un mois durant :

SH : *Alia fuit Zameb filia Gaissi Zaidi, cui ipse misit portionem carnis [ter] et ipsa respuit. Unde et ipse indignatus est in eam. Propter illam quoque in alias uxores iratus, proposuit se ad nullam earum ingressurum per unum mensem. Ingressus est tamen XXIX^o die.*

MH : *Et l'autre fu Zameb, fille Gaissi Zaidi a la quele il envia sa porcion de la char et ele la refusa, de quoi il fu endaigné contre icele, et pour cele se corouça il contre les autres fames, et proposa que il n'iroit jamés a nules d'iceles devant un mois, et il i ala au IXe jour. (MH XXIV, c. 44)*

Deux éléments changent entre le latin et le moyen français. Première l'*AK-Lat* précise que Zaynab a refusé le repas par trois fois. L'omission de l'adverbe *ter*, qui semble remonter au *SH*, a pour effet d'exacerber l'emportement colérique du Prophète. Deuxièmement, le *MH* prétend que Muḥammad rompt son vœu d'abstinence après neuf jours, alors que, de la version arabe au *SH*, il est question de vingt-neuf jours¹⁰⁶⁴. L'épisode en question est attesté dans la *Ṣaḥīḥ* d'al-Buḥārī, et confirme le temps d'attente de vingt-neuf jours. Cet épisode s'est déjà révélé être problématique auprès des Musulmans, puisqu'il a suscité les discussions dans le but de déterminer la durée de ce mois, afin de savoir si le Prophète a tenu parole ou non, comme en attestent les autres *aḥādīṭ* du *Kitāb al-ṣawm* de la *Ṣaḥīḥ*. Dans cet ouvrage, Muḥammad parvient à prouver que la durée du mois (lunaire) en cours est de vingt-neuf jours et que, par conséquent, il n'a pas failli à sa parole. En revanche, si l'épisode de l'abstinence est attesté à de multiples reprises, son origine varie d'un récit à l'autre et il nous est difficile de déterminer quel récit se rapproche le plus de la vérité et pourrait être authentique. Selon la version en moyen français, le Prophète a envoyé à Zaynab sa portion de viande, qu'elle refuse. Cette justification est uniquement attestée dans l'ouvrage d'Ibn Sa'd. La *Ṣaḥīḥ* explique que Hafsa, une des autres femmes du Prophète, s'est vu confier un secret par ce dernier qu'elle divulgua à 'Ā'isha¹⁰⁶⁵. De son côté, F. G. Muñoz explique que cette décision est initialement le fruit d'un consensus entre Muḥammad et ses femmes,

¹⁰⁶⁴ Le changement du nombre de jours d'une version à l'autre peut toutefois être expliqué à la lumière d'une faute de copie – et pas nécessairement comme étant une exagération à visée polémique.

¹⁰⁶⁵ *Ṣaḥīḥ*, livre 67, *ḥadīṭ* n° 5191.

à cause de la préférence que ce dernier montrait pour Marie la Copte (seizième femme de la liste, non reprise dans la compilation de Vincent de Beauvais).

Le sens de ce refus peut être compris à la lumière d'une série de *aḥādīṭ* qui traitent de la jalousie qui régnait entre les différentes femmes de Muḥammad¹⁰⁶⁶. L'un d'eux raconte que, alors que Muḥammad soupait chez une de ses femmes – régulièrement identifiée comme étant 'Ā'isha –, il reçoit par l'intermédiaire d'un serviteur un repas que lui envoie une de ses autres femmes. Constatant cela, 'Ā'isha est prise d'un élan de jalousie et brise le plat apporté au Prophète.

La version du *MH* renforce le caractère emporté et impétueux du Prophète : d'un côté, il cède rapidement à la colère en punissant ses femmes après seulement un refus de la part de Zaynab et, de l'autre, il ne parvient pas à s'abstenir un mois durant et cède après neuf jours. Ce dernier aspect met en relief la convoitise et la lubricité dont fait supposément preuve le Prophète.

La troisième et dernière des femmes citées est *Zaphie, juyve d'Alabastrie* (Ṣafiyya b. Ḥuyayy b. Aḥṭab). :

SH : Alia quoque Zaphia iudea Alabastria filia Hay, filii Aptab, quam docuit gloriari super alias uxores ejus que improperebant ei iudaismum et ut diceret eis: Ego sum cuius pater est Aaron patruus Moyses maritus Mahumeth. (SH XXIII, c. 44)

MH : Et une autre Zaphie, juyve d'Alabastrie, fille Hai, filz Aptab, a laquelle elle se glorefiait sus toutes les autres femmes qui commandoient sus elle que elle leur deist la loi des Juys. Et elle leur disoit : « Je sui celle de qui le pere est Aaron, l'oncle Moyses, et le mari Mahomech. » (MH XXIV, c. 44)

Selon le récit rapporté par le *MH*, Muḥammad a encouragé Ṣafiyya à s'enorgueillir de son appartenance religieuse, la complétive *que elle leur deist la loi des Juys* pouvant dépendre du verbe *gloresfiast* ou *commandoient*. Dans le premier cas, il faudrait comprendre que Muḥammad incite Ṣafiyya à exposer la loi juive aux autres femmes et que celles-ci la maltraitent. Dans le second, il faudrait comprendre que les autres femmes incitent Ṣafiyya à leur exposer la loi des Juifs. Notons toutefois que la version en moyen français s'écarte substantiellement du récit original selon lequel Ṣafiyya subissait les railleries de la part des autres femmes à cause de sa

¹⁰⁶⁶ De nombreux *aḥādīṭ* relatent ce point : *Ṣaḥīḥ*, livre 63, *ḥadīṭ* n° 3816, 3817, 3818, 3821 livre 67, 5189, 5225, 5228, 5229 ; livre 97, *ḥadīṭ* n° 7484 ; le récit du refus se trouverait chez Ibn Sa'd, *Kitāb at-Tabaqat al-Kabir*. Vol. VIII, *The Women of Madina*, trad. de Aisha BEWLEY, p. 138.

confession¹⁰⁶⁷. Par ailleurs, le fait que Muḥammad encourage sa femme à se vanter d'être juive peut servir à insister sur les rapports étroits qu'entretiennent Islam et Judaïsme, comme cela sera développé dans la section consacrée à l'histoire du Qur'ān.

L'argumentaire que propose le Chrétien portant sur les femmes et penchants charnels de Muḥammad engendre un jugement sans équivoque :

Haa ! Comme la doctrine de la discipline crestienne est loing de cele qui est orde et trouble, et aussi en est loing la debonnaire et souveraine religion ! Quer se une seule fame empeesche l'omme de l'amour de Dieu, comment entre tant a il office de prophecie ? Et comment la puet il acomplir resonnablement ? Quer office de prophecie n'est autre chose que jeuner, ourer, preschier et faire ces autres bonnes oeuvres semblables. Pour quoi je me merueille se homme qui est habandonné a tant de pechiés peut entendre a tel chose. (MH XXIV, c. 44)

Le contraste entre Islam et Christianisme est explicitement souligné, de même que la supériorité du second sur le premier. Le narrateur explique pourquoi l'attrait avoué de Muḥammad pour la gente féminine est fondamentalement incompatible avec le devoir qu'il s'est assigné lui-même : l'énergie qu'il met à visiter ses femmes, à créer des versets pour justifier ses actes et à mettre au point plusieurs stratégies pour amener d'autres femmes à l'épouser le détourne et l'éloigne de son devoir prophétique. En effet, al-Kindī soutient que si l'amour que l'on peut porter à une seule et unique femme empêche de se consacrer pleinement à Dieu, un homme tel que Muḥammad, engagé envers une quinzaine de femmes, ne pourrait en aucune façon y parvenir. Le Chrétien a construit son argumentaire de façon à démontrer que Muḥammad donne priorité à ses propres plaisirs personnels, au détriment de son engagement envers Dieu. Cela lui permet de conclure son argumentaire dirigé contre la luxure du « pseudo-prophète » en assénant un dernier jugement qui, par ailleurs, clôture également le chapitre du *SH/MH* : *Pour quoi je me merueille se*

¹⁰⁶⁷ Ce fragment du récit n'est pas repris dans l'AK-Ar : Ṣafiyya est une jeune femme juive de la région de Ḥaybar. Muḥammad l'épouse à la suite de la bataille de Ḥaybar, durant laquelle elle est faite captive. Le Prophète la choisit pour lui et lui offre en dot son affranchissement¹⁰⁶⁷. Selon la version dont témoigne l'AK-Ar, qui est également reprise par Ibn Sa'd (trad. Bewley), elle demeure juive même après la noce. Cependant certains *aḥādīth* précisent qu'elle pratique ensuite le *ḥājj*, laissant sous-entendre qu'elle s'est convertie. Cf. *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*.

homme qui est habandonné a tant de pechiés peut entendre a tel chose. Il serait bien surpris de constater qu'un homme compromis à ce point par le péché de luxure pourrait se consacrer convenablement à sa mission prophétique. Cette condamnation est d'autant plus remarquable qu'elle mise en exergue par le processus de compilation de Vincent de Beauvais et le calibrage en chapitres clairement séparés.

c. La vérité sur les événements passés et futurs

Les comportements et mode de vie réprouvables de Muḥammad devraient seuls suffire à prouver que Muḥammad n'est pas inspiré par Dieu. Toutefois le Chrétien contre un éventuel argument que pourrait lui adresser son interlocuteur : *Et se aucun m'opose que pluseurs ont mauvesement vescu, et toutefois ont il enseignié le bien, or voion comment vostre prophete a enseignié (MH XXIV, c. 45).*

Un véritable prophète est censé avoir la faculté de connaître des choses passées et futures que nul ne pourrait connaître autrement que par inspiration divine. Sur ce point, al-Kindī émet de sérieux doutes. Il commence par la connaissance des choses passées :

Et se tu diz que il ait raconté moult de choses passees si comme de Adam, de Noé, d'Abraham, de Moyses et de Jhesu Crist loyaument, si comme il estoient avec nous, il eust preesché loiaument, et que il n'eust point desvoié par moult de mençonges, quer autrement il bestorneroit a bien pou toute la verité de la sainte Escripiture. Et quant est as choses trespassees et a l'ordenance d'iceles il est dechaoit de l'ordre des prophetes quer il a corrompu la verité des Escripures par tant de mençonges. Sainement se il a ordené aucunes fables a sa volenté les queles ne furent onques oïes, il n'est a croire en li en nulle maniere quer ce puet estre fait legierement de chascun, et il est ja esprouvé menteur en autres choses. (MH XXIV, 45)

Muḥammad semble avoir rapporté de nombreux récits concernant des personnages bibliques, qui sont présentés dans le texte arabe comme étant des prophètes reconnus par l'Islam¹⁰⁶⁸. Néanmoins, les récits qu'il transmet sont, selon

¹⁰⁶⁸ Cette liste diverge quelque peu de celle contenue dans le texte arabe original : « Si tu dis qu'il nous apprit les récits des prophètes qui vécurent dans les temps anciens, comme Noé, Abraham, Isaac, Jacob, Moïse, Jésus et d'autres qu'il cita dans son livre, [...] », éd.

al-Kindī, corrompus. S'il avait transmis ces messages en accord avec ceux de la Bible, peut-être aurait-il été digne de foi. En cela, il est un menteur. Et il en va de même pour les prédictions des choses à venir :

Et je croi que tu seis bien qu'il n'a riens dit des choses a venir, mesmement comme l'en ne treuve rien en toute son escripture. Et donc, quant as choses a avenir, est il hors de la grace de prophecie. Ne ja ne par signes ne par miracles ne par prophecie ne par vie n'a il pas deservi estre entre les prophetes, quer tout ce qu'il a dit aussi comme de paradis ne nous appartient en autre chose fors en tant que nous dion qu'il a aussi menti des choses a venir comme il est prouvé menteur des choses passees. (MH XXIV, c. 45)

Le Chrétien soutient que Muḥammad n'a rien prédit des choses de l'avenir. Ce qu'il dit du paradis promis à ceux qui respecteraient sa loi et mourraient en son nom n'est rien d'autre chose qu'un mensonge. L'argumentaire contre la prédiction de choses futures est plus elliptique, dans le sens qu'il est construit sur quelques sous-entendus. En effet, une autre preuve qu'il n'était pas doté de préscience se décèle derrière plusieurs événements clefs de sa biographie : il ne prédit pas ses défaites militaires, ni les circonstances de sa mort.

d. L'accomplissement de miracles

Le Qur'ān n'attribue aucun miracle au Prophète, tout comme le Chrétien le souligne à plusieurs reprises – notons que ces objections apparaissent à égale mesure dans le *MH*. Malgré les allégations claires que contient le Livre Saint des Musulmans, l'absence de miracles octroyé à Muḥammad n'en constitue pas moins un manque dans l'histoire du personnage. Si dans un premier temps les polémistes chrétiens relèvent cette absence de miracle, la réfutation prend rapidement un autre tour. Ainsi, l'absence de miracles accomplis par Muḥammad engendre, tant du côté chrétien que musulman, la création de récits miraculeux calquant le modèle mosaïque et christique¹⁰⁶⁹. Les deux productions n'ont toutefois pas la même

TARTAR, 1985, p. 158. Nous remarquons que la liste de la version latine ajoute Adam, mais omet Isaac, Jacob et « les autres ».

¹⁰⁶⁹ Cf. Partie II, c. 2.b. *Libellus de partibus transmarinis* ; Sidney H. GRIFFITH, « The Prophet Muḥammad », art. cit., p. 141-142 ; Abdelmajid CHARFI, « La fonction de la polémique islamo-chrétienne », art. cit., p. 52.

finalité, comme en témoigne la confrontation qu'en propose le *MH*. En effet, si les polémistes chrétiens inventent de toute pièce des miracles qui auraient pu être accomplis par Muḥammad, c'est avant tout pour exposer au lectorat chrétien les raisons du succès de l'Islam, mais également pour démontrer que Muḥammad a détourné les enseignements reçus des Juifs et Chrétiens qu'il rencontre durant ses périples commerciaux. Contrairement aux Chrétiens, les Musulmans attribuent des miracles à Muḥammad dans le seul but de pallier une lacune qu'a révélé la comparaison entre Muḥammad et le Christ, comme l'explique Abdelmajid Charfi¹⁰⁷⁰.

Le *MH* rend compte de ces deux traditions, les faisant ainsi cohabiter – pour la première fois dans la littérature occidentale – faisant ainsi ressortir les différences qui les dissocient.

La première à être exposée est celle du *Libellus de partibus transmarinis de Machometi fallaciis*, d'origine chrétienne :

L'en dit que un livre est es parties d'outre mer des fallaces de Mahommech, el quel l'en lit que il vouloit atraire amis a soi du pueple d'Arabe et disoit que il estoit prophete envoyé pour leur salu (MH XXIV, c. 40)

Le livret traite des *fallaces* (« ruse, tromperie ») de Muḥammad et de la volonté qu'il a de s'attirer l'assentiment du peuple arabe. L'emploi du terme *fallaces*, ainsi que l'utilisation du *Libellus de partibus transmarinis* à la suite du chapitre extrait de l'*Historia ecclesiastica* d'Hugues de Fleury, en prolongeant l'isotopie de la ruse et de la contrefaçon, contribuent à la cohérence du portrait entamé au chapitre 39. Afin d'apporter plus de crédibilité à sa « pseudo-mission » prophétique, Muḥammad recourt à trois ruses, chacune structurée selon un modèle inspiré de la révélation mosaïque :

Et pour ce que il obeissant au commandement de Dieu et fust veu faire aucunes demonstrances, aussi comme Moyses il fist assembler le pueple a un certain jour et en certain lieu, aussi com pour recevoir la loi envoyee devinement et qu'il leur monstrast signes et demonstrances. (MH XXIV, c. 40)

Le modèle de la révélation reçue par Moïse, ainsi que l'évocation d'un espace-temps indéterminé comme lieu de la révélation offrent une grille de lecture

¹⁰⁷⁰ Cf. Partie II, c. 2. 2.b. *Libellus de partibus transmarinis*.

symbolique pour interpréter les récits de faux miracles¹⁰⁷¹. Ces historiettes, au nombre de trois, mettent en scène une colombe et un taureau dressés, ainsi que la découverte feinte de vasques de miel et de lait, sous la forme d'une narration minimale, comme nous l'avons démontré précédemment. Elles ont pour but de faire croire que Muḥammad bénéficie de l'intercession divine. Les deux premières remplissent la même fonction de communiquer les nouvelles lois envoyées par Dieu, tour à tour oralement (colombe) et scripturairement (taureau). Le troisième préfigure les récompenses qui attendent les Musulmans vertueux. L'imagerie de ces miracles couplée à la référence faite à Moïse – par ailleurs acquise lors de ses expéditions commerciales (c. 39) ou grâce à l'enseignement d'un précepteur (c. 51) – sont combinés de façon à induire dans l'esprit du lecteur une subversion des codes de la révélation divine selon les modèles établis par la Bible. Ces récits relèvent du genre polémique légendaire, marqué par une forte tendance romanesque et engendré par les spéculations des polémistes, qui consiste « à dénigrer la figure de Muḥammad en introduisant dans sa biographie des détails calomnieux et pathétiques qui font de lui plus qu'un simple aventurier politique, tel que présenté dans la tradition historiographique, mais bien la véritable antithèse de la figure du prophète ou du saint chrétien »¹⁰⁷². L'altérité religieuse est ici décrite selon les modèles de sainteté et/ou de prophétie propres aux Ancien et Nouveau Testaments, tout en niant l'authenticité des faits, et donc de la révélation qui repose sur ces moyens captieux¹⁰⁷³. Néanmoins, Muḥammad apparaît ici comme maître de mises en scène mûrement réfléchies et au sein desquelles le hasard n'a pas sa place : elles jouent sur la subversion de symboles vétérotestamentaires, faisant ainsi ressortir la ruse, mais aussi l'intelligence subtile du personnage. Ce portrait contraste drastiquement avec la production de miracles de facture musulmane.

¹⁰⁷¹ Pour plus de détails à ce propos, ainsi qu'une comparaison entre le compte-rendu de ces miracles au sein du *MH* et le *Roman de Mahon* d'Alexandre du Pont, cf. Mattia CAVAGNA et Florence NINITTE, « Cronotopi biblici », art. cit. ; Partie II, c. 2. 2.b. *Libellus de partibus transmarinis* et c. 3. Utilisation des sources par Vincent de Beauvais.

¹⁰⁷² « en denigrar la figura de Mahoma introduciendo en su biografía detalles infamantes y patéticos que hiciesen de él ya no un mero aventurero político, como sostenía la tradición cronística, sino la genuina contrafigura del profeta y el santo cristiano », in Fernando GONZALES MUÑOZ, « La leyenda de Mahoma en los *Otia de Machomete* de Walter de Compiègne », in DÍAZ et DÍAZ (éds.), *Poesía latina medieval (siglos V-XV)*, Firenze, Sismel, 2015, p. 1077-1089, p. 1080.

¹⁰⁷³ Cf. Mattia CAVAGNA et Florence NINITTE, art. cit.,

En effet, grâce à l'utilisation de l'*AK-Lat*, le *MH* devient le vecteur de la tradition de miracles attribués à Muḥammad issue de la tradition musulmane. Cette tradition est, comme nous l'avons abordé ci-dessus, très probablement née des échanges apologétiques et polémiques entre Musulmans et Chrétiens. Cela se vérifie du moins pour une partie d'entre eux¹⁰⁷⁴. Les récits de miracles connaissent un succès certain et tendent à se répandre dans une multitude de genres au sein de la littérature islamique, tels que la *Sīra*, les chroniques, les *aḥādīṭ* et certains monuments littéraires entièrement consacrés aux récits fabuleux, dont l'exemple le plus fameux est le *Kitāb al-mi'rāj*. Al-Kindī met à nouveau en garde son interlocuteur sur la nature mensongère et le statut problématique de ces récits, dans la mesure où Muḥammad déclare lui-même ne pas pouvoir accomplir de miracles :

Pour ce a donc que nous prouvon celi tant par resons de philosophie comme par devines autorités et par sa confession meisme estre estrange de toute grace de prophecie, il appartient que nous voion les fables par quoi il aferme avoir fait signes contre ce qu'il avoit dit avant. (MH XXIV, c. 46)

S'ensuit la narration de six récits fabuleux contenus dans la *Risālat al-Kindī*. Les deux premiers fonctionnent en binôme, puisqu'ils ont tous deux pour protagoniste un loup. L'animal agit différemment d'un récit à l'autre, donnant lieu à une parenthèse argumentative puisque, selon al-Kindī, les deux récits reprennent le même procédé et le même matériel, mais de façon asymétrique et incohérente :

<i>MH XXIV, c. 46.1</i>	<i>MH XXIV, c. 46.2</i>
<i>Que il dit que aucune foiz que il oioit le lou ullant, il disoit a ses compaignons que il entendoit de la voiz du lou que celi lou estoit greigneur et prince des autres. Quel signe de prophete ! et le pouoit il pas aussi bien dire que le lou le senefioit en sa voiz estre prophete ? Qui le peust reprendre de ce, comme les hommes n'entendent pas ce que</i>	<i>Si comme d'un autre lou il est dit la meismes que si tost comme il out arresonné Veheben filz Henz El Hisim, il fu fait sarrazin. Et se il eust mué illec le lyon por le lou, cil qui fist la fable, ele eust esté plus noble. Mais a bon droit il meismes mettoit les lous en ses fables quer aloit touz jours ravissable et cruel comme loup.</i>

¹⁰⁷⁴ Nous avons déjà abordé le cas de ces miracles dans la Partie II, c. 2. 2.b. *Libellus de partibus transmarinis*.

<i>les lous dient ? certes il peust avoir ordené ceste fable plus cortoisement se aucun l'entendoit bien.</i>	

Muḥammad entend un loup *ullant* (« hurlant ») et traduit pour ses compagnons le sens du cri de l'animal. Nous avons vu que Vincent de Beauvais reprend ici le fait principal du récit – c'est-à-dire son noyau fantastique, le fait que Muḥammad trouve un sens au hurlement d'un animal –, tout en respectant le sens de la fable¹⁰⁷⁵. Le Prophète sert alors d'intermédiaire auprès de ses hommes et leur transmet le message qu'apporte le loup, en sa qualité d'envoyé des prédateurs (ar. : وافد السباع) – titre qui devient en latin *inter alios maior et princeps omnium esset* et en traduction *que celi lou estoit greigneur et prince des autres*. Le but de la venue du loup est ici omis, ce qui a pour effet de transformer l'histoire originale, sans pour autant altérer le fait miraculeux initial.

Dans le cas du récit mettant en scène *Veheben filium Heum Elhsmi* (Uhbān b. Aws al-Sulamī), le loup intervient dans une configuration toutefois différente. L'animal n'est plus *ullant*, mais interpelle Uhbān dans une langue articulée (*out arresonné Veheben*), comme le sous-entend l'usage du verbe *arresonner*, qui implique le recours à un langage cohérent et articulé¹⁰⁷⁶. La mention dans le *MH* est cependant moins précise que dans le texte arabe original qui ajoute que le loup s'adressait à lui « en langue arabe claire » (ar. : ناطقه بلسان عربي بين). Face à un tel prodige, Uhbān se convertit aussitôt à l'Islam¹⁰⁷⁷.

Après la mention de ces deux récits fantastiques, le *MH* témoigne des zones d'ombre et des questions soulevées par al-Kindī dans la version originale du texte,

¹⁰⁷⁵ Vincent de Beauvais semble omettre l'arrivée du loup, mais aussi le discours du Prophète qui suit l'annonce de la bête sauvage. En effet, dans le texte arabe original et dans la traduction latine, un loup se présente à Muhammad, pousse son cri porteur d'un message pour le Prophète et ses compagnons.

¹⁰⁷⁶ Lat. : *Alloqutus* ; *arraisonner* DMF2012 : faire entendre raison à quelqu'un ; adresser la parole à quelqu'un, lui parler.

¹⁰⁷⁷ La fable est également attestée chez Bayhaqī et Abū Hurayra ; Bayhaqī, *Dalā'il an-nubuwwa wa ma'rifa aḥwāl šāhib ash-sharī'a*, VI, (éd. A. Qil'ajī), Le Caire, Dār ar-Rayyān, 1988, p. 43 ; la version attribuée à Abū Hurayra est rapportée par al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, livre 60, *ḥadīṭ* 3471 ; livre 44, *ḥadīṭ* 2388a ; livre 41, *ḥadīṭ* 2324. Notons que d'autres récits mettant en scène un loup parlant sont également attestés dans la *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, livre 62, *ḥadīṭ* 3690.

en omettant les commentaires supplémentaires ou redondants, marquant l'intérêt porté à ces questions qui cristallisent le problème que pose cette fable :

Quel signe de prophete ! Et le pouoit il pas aussi bien dire que le lou le senefioit en sa voiz estre prophete ? Qui le peust reprendre de ce, comme les hommes n'entendent pas ce que les lous dient ? Certes il peust avoir ordené ceste fable plus cortoisement se aucun l'entendoit bien. [...] Et se il eust mué illec le lyon por le lou, cil qui fist la fable, ele eust esté plus noble. Mais a bon droit il meismes mettoit les lous en ses fables quer aloit touz jours ravissable et cruel comme loup. (MH XXIV, c. 46)

Al-Kindī attaque la pauvreté du développement qui a présidé à la composition de la première fable : il aurait été plus judicieux, quitte à prétendre que Muḥammad comprend la langue des loups, que le prédateur lui signifie qu'il est prophète. Personne parmi ses hommes n'aurait pu le contredire, puisqu'ils ne peuvent comprendre le discours du loup. Ensuite, le Chrétien soutient que les fables auraient pu être davantage nobles et élégantes si le loup dont il est question avait été remplacé par lion. Peu importe cependant, car les fables sont cohérentes (*a bon droit*) avec la nature de celui qui les a inventées, cruel et rapace comme un loup (*quer aloit touz jours ravissable et cruel comme loup*).

Le troisième miracle est l'histoire du bœuf de *Zorai*, très brièvement abordée. Le fait prodigieux de cette historiette réside dans le fait que le bœuf adresse la parole à son maître :

Et ainsi dist il que le beuf avoit parlé a Zorai son mestre (MH XXIV, c. 46)

Cette brièveté était déjà présente dans la traduction latine, alors que dans certaines versions arabes, l'histoire est, malgré une brièveté semblable, plus complète¹⁰⁷⁸. Contrairement à celle des autres historiettes, l'origine de celle-ci reste plus difficile à déterminer. Emilio Platti note ceci :

Reste la courte référence au taureau de Darīkh : « Qui etiam bove Zorai domino suo loqutum fuisse dixit ». Pierre Alphonse y fait allusion lui aussi (PA.600.D : « Nonne prophetam eum brutum animal bos videlicet Dorelege nuncupavit ? »).

¹⁰⁷⁸ Anton TIEN, *Risālat al-Kindī*, op. cit., p. 102 : « و كذلك قصة ثور دريخ و ادعأؤهم مخاطبته دريخا » « عند ضربه ».

Tr-Fr.162 traduit le texte d'al-Kindī ainsi : « De même l'histoire du Taureau de Darīkh, où l'on prétend que le taureau parlait à son maître qui le battait ». Nous n'avons pas pu retrouver l'origine de cet épisode. Il est néanmoins intéressant de voir que le nom de Darīkh apparaît dans le texte d'al-Kindī (Tr-ar.169) dans la longue liste d'idoles (préislamiques) [...].¹⁰⁷⁹

E. Platti souligne que l'origine de ce récit demeure obscure. Son identification est compliquée par le nom du propriétaire du taureau (ou bovidé) qui n'apparaît jamais de façon identique entre tous les récits. Dans le texte arabe, nous trouvons la lecture *Darīḥ*, contre *Zorai* en *AK-Lat* et *Dorelege* chez Pierre Alphonse. La transformation du nom arabe au latin s'explique assez facilement : graphié « دريح », il est certain que la lettre *dal* (ﺩ) a été confondue avec *ḍal* (ﺬ), que le *-ya-* (ﻱ) a été erronément vocalisé en diphtongue – ay- plutôt qu'en -ī-, et que le *-ḥā* final (ﺡ) a pu être lu comme un *-ḥā* (ﺡ) ou en *-jā* (ﺝ). Ces mélectures ont produit, selon les combinaisons, les formes *Zorai* et *Dorelege*. Par ailleurs, le nom *Darīḥ* est aussi celui d'une idole préislamique¹⁰⁸⁰, et il est tout à fait probable que le propriétaire du bovidé ait eu un nom dérivé de celui de l'idole – comme ce fut le cas de l'oncle de Muḥammad, nommé 'Abd Manāf. Cela ne nous apporte malheureusement aucune information supplémentaire permettant d'identifier le propriétaire du bovidé maltraité, ni ne nous aide à en retrouver l'histoire originale. Notons toutefois qu'il existe un hadith qui propose une narration similaire, cependant moins détaillée, sous l'autorité d'Abū Hurayra¹⁰⁸¹. Dans sa version de l'histoire, une vache maltraitée s'adresse à l'homme qu'elle a sur le dos pour se défendre. Cet homme n'est ni nommé, ni rattaché à la vache d'une quelconque façon, mais la similitude entre les deux récits est suffisante pour supposer que le récit d'Abū Hurayra puisse être relié à celui qu'emploie al-Kindī.

À la courte mention à *Darīḥ* et à sa vache se juxtapose une autre fable. Les deux semblent donc avoir été fusionnées lors du processus de compilation, et de

¹⁰⁷⁹ Emilio PLATTI, « L'image de l'islam chez le Dominicain Vincent de Beauvais », art. cit., p. 93.

¹⁰⁸⁰ Dans sa traduction, Georges Tartar cite Gonzague Ryckmans : « Dharrīḥ, connu de Yaqout, était probablement le soleil levant, comme al-Shāriq (« l'oriental »), d'après Wellhausen ; toutefois, dans les inscriptions minéo-sabéennes, shāriqān est épithète du dieu stellaire 'Athtar. » in Gonzague RYCKMANS, *Les religions arabes préislamiques*, Louvain, 1951, p. 18. Également corroboré par Toufic FAHD, *Le panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'Hégire*, Paris, Paul Geuthner, 1968, p. 57-58.

¹⁰⁸¹ *Saḥīḥ al-Buḥārī*, bāb 60, ḥadiṯ 3471.

façon encore plus évidente en français. Cette fusion débouche sur une curieuse histoire. *Zorai* semble mettre sa main sur Umm Ma'bad, sa femme :

SH : *Qui etiam bove Zorai domino suo loqutum fuisse dixit, et quod super ubera Humemabeth mulieris manum suam posuerat.* (SH XXIII, c. 46)

MH : *ainsi dist il [Muḥammad] que le beuf avoit parlé a Zorai son mestre et que il avoit mis la main de son mestre sus Humemabeche sa fame.* (MH XXIV, c. 46)

L'histoire de l'*ubera Humemabeth* renvoie en réalité à celle de la brebis d'Umm Ma'bad al-Ḥuzā'iyya. L'animal dont il fait référence dans le texte arabe et sa traduction latine (ar. : شاة ; lat. : *ovis*) est omis dans le texte de Vincent de Beauvais¹⁰⁸². Cette omission affecte l'intégralité du sens de l'histoire, lui ôtant ainsi tout aspect prodigieux. La scène devient, tout au plus, la narration d'un attouchement. Jean de Vignay pourrait avoir omis volontairement le mot *ubera* (« seins, poitrine ») lors de sa traduction, afin d'alléger le sens du récit¹⁰⁸³.

La quatrième fable bénéficie d'une narration plus étendue. Elle explique que Muḥammad et ses compagnons sont reçus à la table de Zaynab la Juive. Cette dernière empoisonne le plat qu'elle leur destine, à savoir un œuf rôti. Après avoir été servi, le plat met en garde le Prophète de ne pas le manger car il est empoisonné¹⁰⁸⁴ :

SH : *Item dicit quod cum Zameb iudea uxor Zelem filii Muslim iudei in ove assa venenum sibi apposuisset, scapula ovis locuta sic ei dicens : Noli me comedere, quia veneno confecta sum, et ipse noluit comedere. Comedit autem inde Elbeten filius Mazuz et mortuus est. Vellem scire utrum ipse solus an omnes qui cum eo aderant vocem illius scapule audierint. Si enim ille solus audivit, quare socium suum inde comedere permisit ? Si vero omnes audierunt, mirum est quomodo ille comedere ausus fuit, nisi forte de suo propheta sperans, quod etiam mortuum resuscitare potuerit.*

MH : *Derechief il dist que Zameb la juyve fille Muslim juyf fame Zelem li avoir donné du venin en un euf rosti et l'escale de l'euf avoit parlé a li et dit : « Ne me menjue pas que je sui envenimé » et il n'en vout mengier, mes Esberen filz Mazuz*

¹⁰⁸² *Et quod super ubera Humemabeth mulieris manum suam suam posuerat* au lieu de *et quod super ubera ovis Humemabeth mulieris manum suam suam posuerat*.

¹⁰⁸³ Le traducteur est coutumier du fait : lorsqu'une phrase, voire un paragraphe entier relate des histoires non adaptées pour son lectorat.

¹⁰⁸⁴ Trad. A. GUILLAUME, p. 516.

le menja et en fu mort. Mes je saroie volentiers assavoir se il tout seul oï la vois de cele caquelote d'euf ou se touz cil qui la estoient l'oïrent. Se touz l'oïrent il fu merveille comme celi ossa mengier l'euf s'il n'avoit esperance, par aventure, qu'il peust estre resuscité de son prophete.

Une erreur de traduction survient dans la narration du miracle de l'épaule d'agneau (*scapula ovis*) qui devient *l'escale de l'euf*, puis *cele caquelote d'euf*. La modification ne rend toutefois pas le récit incompréhensible. Selon la *Sīra*, c'est après la bataille de Ḥaybar que Muḥammad est reçu chez la juive Zaynab. Cette dernière, après s'être enquis du morceau que le prophète préfère dans l'agneau, lui sert un plat empoisonné. Le récit est fidèlement transposé par Vincent de Beauvais. Le miracle du plat empoisonné – malgré la transformation du gigot en œuf à la suite de la traduction en moyen français – est particulièrement intéressant en ce qu'il est révélateur de deux traits récurrents du personnage de Muḥammad. Tout d'abord, celui-ci feint d'être sous la protection divine, puisque l'aliment le met en garde contre le danger qu'il court. Ensuite, il laisse son ami manger et mourir, ce qui révèle un comportement inhumain délibéré de sa part. Dès lors, comme l'introduit le *SH*, se pose la question de savoir si le Prophète a été le seul à entendre l'avertissement, et si oui, pourquoi il n'a pas prévenu son ami, ou bien, si tous l'ont entendu, pourquoi son ami a persisté à mettre sa vie en danger. Néanmoins, le *MH* ne transmet qu'une partie de ce questionnement en ne conservant que l'hypothèse selon laquelle tous les convives autour de la table ont entendu la mise en garde de l'œuf, ce qui renforce l'imposture du Prophète puisqu'il n'a pas été capable de ressusciter son ami. Derrière ce récit, deux reproches sont donc adressés à Muḥammad : la preuve qu'il ne bénéficie d'aucune préférence divine (ni lui, ni ses compagnons) et que sa supercherie entraîne le sacrifice de son ami.

Le cinquième miracle met en scène un arbre à qui Muḥammad donne l'ordre de l'adorer :

Item quod ipse precepit arbori, et statim adoravit eum.

La fable de l'arbre se trouve dans la *Sīra* d'Ibn Hišām¹⁰⁸⁵, et prend place lors de la rencontre entre Rukāna, présenté comme étant l'homme le plus fort de tous les Quraysh, et Muḥammad. Un jour où il rencontre le Prophète, celui-ci lui demande

¹⁰⁸⁵ Trad. A. Guillaume, p. 178-9.

pourquoi il n'a pas accepté l'islam. Rukāna déclare alors que s'il recevait une preuve irréfutable que Muḥammad prêchait la vérité, il le suivrait. Le Prophète lui demande alors si le vaincre en combat singulier constituerait une preuve suffisante, ce que Rukāna approuve. Muḥammad l'emporte par deux fois, mais propose malgré cela à son adversaire de lui montrer quelque chose de plus incroyable encore. Rukāna lui demande alors de faire se déplacer un arbre se trouvant non loin de là. Muḥammad s'exécute¹⁰⁸⁶.

La sixième et dernière fable de cette énumération raconte comment Muḥammad fit jaillir une source d'eau capable d'abreuver tous ses hommes et leurs bêtes, après avoir simplement placé sa main dans une petite caverne :

Et aussi est il raconté illec qu'il mist aucune foiz sa main en une caverne de laquelle il issi yave de quoy il but, li et ses compaignons et leur bestes. La quel chose l'en souloit raconter que ce avoit esté de Mahometh filz Azari. (MH XXIV, c. 46)

Al-Kindī explique que ce fait prodigieux semble ordinairement être le fait d'un certain *Mahomet Alari*. Il s'agit ici d'une attribution erronée, puisque derrière ce nom se cachent deux traditionnalistes cités par la source arabe, Muḥammad b. Ishāq (m. 767) et al-Zuhrī (670-741)¹⁰⁸⁷. Cette erreur d'attribution est propre à la traduction de Jean de Vignay, qui transforme *Mahometh filz Alari* en acteur plutôt qu'en narrateur du récit.

Au terme de cette liste de six miracles – cinq si nous considérons la modification du récit relatif à la brebis d'Umm Ma'bad al-Ḥuzā'iyya –, la différence entre les productions chrétienne et musulmane apparaît de façon plutôt évidente. Là où les polémistes chrétiens font de Muḥammad un rusé personnage capable d'imiter à merveille les signes de la mission prophétique, les récits de miracles d'origine musulmane présentent des fables qu'al-Kindī condamne comme étant inélégantes (le loup au lieu d'un lion – animal bien plus noble que le premier –, bien que le choix pour le prédateur s'avère être cohérent avec la personnalité de Muḥammad) et surtout incohérentes, en témoigne le cas de la *caquelote d'euf*

¹⁰⁸⁶ *Ibidem*. « 'I can show you something more wonderful than that if you wish. I will call this tree that you see and it will come to me.' 'Call it,' he [Rukāna] said. He [Muḥammad] called it and it advanced until it stood before the apostle. Then he said, 'Retire to your place,' and it did so »

¹⁰⁸⁷ *Risāla*, éd. TARTAR, 1985, p. 165 : « Quant au récit relatif au vase des ablutions, [...] ce récit fut rapporté par Muḥammad b. Ishāq et par al-Zuhrī ». En outre, le prodige est repris dans la *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*.

(notons que le ridicule de ce « prodige » est exacerbé par la traduction fautive en moyen français).

Il est à noter que le *MH* offre un doublon d'une partie de ces miracles au livre XXVI, extraits des *Dialogi* de Pierre Alphonse :

Mais une beste mue si li nomma ceste prophecie, c'est assavoir un buef ; la lune qui li rayoit par mi les deux rays de son vestement, si que le ray issoit de son sain et restoit toute entiere si comme il apparoit ne segnefia il pas que il estoit prophete merveilleus. Et ne fist il pas pour demonstrier au peuple que il estoit prophete merveilleus tant par aplanier l'oaille a sa main a qui la mamesle decouroit de lait, que il demoustra au peuple ; ce fu aussi merveille que il apella un arbre pour segnefier et il vint a lui et il meinga de son fruit. Et ne mist il pas le pié de l'oaille que il avoit empoisonné en l'escuelle et puis dist que l'oaille avoit parlé a lui et dist : « Nen meingne pas quer je sui envenimee » [...]. (MH XXVI, c. 143)

Pierre Alphonse reprend, de façon plus elliptique, la référence à un animal qui nomme la prophétie de Muḥammad (le premier miracle du loup), à l'épaule d'agneau empoisonnée (qui devient ici le pied). En outre, il apporte quelques modifications à d'autres de ces fables : l'arbre appelé ne se prosterne pas devant Muḥammad, mais lui apporte de son fruit. Ensuite, le récit de la brebis d'Umm Ma'bad est restitué dans son intégralité. Enfin, il ajoute un autre récit qui fait allusion à la fission de la lune¹⁰⁸⁸.

Toutefois, le statut de l'intégralité de ces miracles est problématique, quelle que soit le chapitre du *MH* concerné (XXIV, c. 40 et c. 46 ; XXVI, c. 143). En effet, comme nous l'avons mentionné au début de la section consacrée aux miracles, le Chrétien souligne à plusieurs reprises que Muḥammad affirme, par l'intermédiaire du Qur'ān ou en personne, que Dieu ne lui a pas octroyé la possibilité d'accomplir des miracles :

Des signes et des miracles que il dit que il sont donnés de Dieu, il meismes est son tesmoing et dit que ainsi li a il esté dit de Dieu : « Se nous ne seussion que il creussent en toi si comme il ont creu es autres prophetes, nous te donnisson signes et demonstrances. » (MH XXIV, c. 45)

¹⁰⁸⁸ L'histoire absente de la *Risāla*, mais est par ailleurs attestée, et ce à plusieurs reprises dans la *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, livre 63, *ḥadīṭ* 3871 ; livre 61, *ḥadīṭ* 3638 ; livre 63, *ḥadīṭ* 3869.

Et il meesmez vot demonstrier pour quoy il ne fesoit miracles quer nostre Seigneur qui parloit a lui dist : "Je ne te laisse pas faire miracles, quer je doute que on ne te contredeist en tes miracles aussi come as autrez prophetez". (MH XXVI, c. 143)

Après avoir énuméré les miracles un à un, l’auteur aborde à nouveau la question de leur authenticité. Muḥammad déclare lui-même que si quelqu’un émet un doute sur sa responsabilité dans une action, qu’il le compare avec le Qur’ān. Si le fait ou la déclaration qu’il cherche n’y figure pas, il s’agit alors d’un mensonge. Cette même idée est explicitée beaucoup plus brièvement au livre XXVI :

Et il meismes tesmoigne ces choses estre tres grans mençonges quant il dit en sa grant escripture que nul signe ne li furent donnees. [...] Donc par son tesmoing sont plus apertement et plus manifestement prouvees toutes ces choses estre fauses et par ses diz meismes que il dit en son Alcorent ainsi : « Quelque chose que vous trouverés escripte pour moi acorder la avec l’Alcoren, et s’il ne s’acordent ensemble sachiés que je sui innocent de cele escripture et que ele n’est pas moie. » Et donc selonc ceste regle touz iceulz signes sont a refuser les quelx ne sont pas trouvez en l’Alcoren. (MH XXIV, c. 46)

[M]ais demonstre que riens qui ait esté escript de li n’est a croire fors ce qui est en son Alcoren (MH XXVI, c. 143)

Si nous mettons en parallèle cette dernière déclaration avec celle qui ouvre l’argumentaire sur les miracles de Muḥammad (*il appartient que nous voion les fables par quoi il aferme avoir fait signes contre ce qu’il avoit dit avant*), il en ressort invariablement que Muḥammad se contredit en de nombreux points de sa prophétie, comme ce sera le cas sur l’usage d’un prosélytisme plus violent (*jihād*) ou, au contraire, plus pacifique.

e. L’absence de signe d’intercession divine

Le problème a déjà été effleuré lors du passage en revue des défaites militaires de Muḥammad – principalement dans le cas la troisième razzia et de la bataille de Uḥud, représentant toutes deux de cuisantes défaites. Aucune d’entre elles n’ont été évitées par intervention divine (*SH XXIII, c. 42 et c. 43*), et, dans le cas de la razzia, Dieu n’envoya pas ses anges pour venir en aide à Muḥammad, contrairement à ce qui est raconté lors de la fuite des Hébreux hors d’Égypte (*MH XXIV, c. 42*).

Un autre incident confirmant la fausseté de la mission prophétique de Muḥammad se déroule également à la bataille de Uḥud. Le Prophète échappe de peu à la mort, grâce à l'intervention de l'un de ses compagnons, *Achala, filz Hymethalla* (Ṭalḥa b. 'Ubayd Allāh), qui s'interpose entre le Prophète et son assaillant, et perd un doigt. Le *MH* explique alors :

[...] et toute fois appartenoit il asez a un prophete au doi restablir a iceli qui l'avoit perdu pour li, que il ne fist mie, en demonstrant qu'il estoit moult estrange de celi que l'Euvangile raconte qu'il rendi a son anemi l'oreille qu'il avoit coupee. Mes cesti ne a son ami qui c'estoit offert pour li a mort il ne pout aidier en nule chose. (MH, XXIII, 43)

L'auteur compare la mésaventure de Ṭalḥa b. 'Ubayd avec un épisode de l'Évangile, qui raconte que Jésus a restitué son oreille à Malchus, après que celle-ci a été coupée par saint Pierre. Cette comparaison a bien entendu pour but de créer un contraste total entre l'épisode concernant Muḥammad et celui de l'Évangile : le Prophète de l'Islam ne parvient pas à restituer le doigt perdu par son allié – auquel il doit la vie –, alors que Jésus rétablit l'oreille de son ennemi.

Ce long développement sur les signes et miracles de Muḥammad permet à al-Kindī de conclure son argumentaire en disant :

Ne ja ne par signes, ne par miracles, ne par prophecie, ne par vie n'a il pas deservi estre entre les prophetes. (MH XXIV, c. 45)

L'épisode de la mort de Muḥammad entre également dans la liste des exemples évoqués pour prouver qu'il n'a pas bénéficié de la faveur divine. En effet, le *MH* transmet deux versions du récit de la mort du Prophète, d'une façon semblable aux chroniques et *aḥadīṭ* musulmans, rattachées à l'autorité de deux rapporteurs : *Humbrien* (Ḍamrān) et *Gombram filz Ebizam* ('Amrān b. Ḥuḍayr al-Ḥuzā'ī).

Ḍamrān rapporte le récit de l'ascension manquée de Muḥammad qui est, par ailleurs, attesté dans l'*Apocalypse de Baḥīrā* et le *Liber apologeticum* d'Euloge de Cordoue¹⁰⁸⁹. De la même façon qu'il s'est autoproclamé prophète, Muḥammad

¹⁰⁸⁹ Que cette historiette soit simultanément diffusée dans la péninsule ibérique et au Proche-Orient témoigne de son succès. Cf. Partie II, c. 2. 2.b. *Libellus de partibus transmarinis*.

ordonne à ses fidèles de ne pas enterrer sa dépouille, car celle-ci sera emportée au ciel trois jours exactement après sa mort :

[Q]uer si comme il leur avoit commandé que, quant il seroit mort, il ne l'ensevelissent pas pour ce que au tiers jour il seroit receu el ciel, et si comme il gardoient ce commandement et l'atendoient a grant desir, et il l'avoient ja attendu du lundy que il avoit esté mort jusques au mecredi en l'autre semaine après, et fussent ja touz ennuiés d'atendre, il ne virent en li nulle autre chose que pueur qui croissoit touz jours. Et en la parfin, si comme Humbrien raconte, il le geterent hors tout nu. (MH XXIV, c. 47)

Si les compagnons s'empressent d'exécuter les instructions qu'ils ont reçues, ils sont rapidement contrariés d'attendre cet événement qui ne se produit pas (*fussent ja touz ennuiés d'atendre*). Au contraire, seule frappe le cadavre une puanteur grandissante. Affligés, ses compagnons se débarrassent du corps sans le préparer, ni l'inhumer.

Comme ce fut le cas pour les trois faux miracles calqués sur le modèle de la révélation reçue par Moïse, cet épisode ne prend pas ses racines dans l'historiographie musulmane, mais exploite un double symbolisme biblique, assemblant le délai des trois jours qui sépare la mise au tombeau et la résurrection (Luc 24 : 1-7) et l'ascension du Christ, qui se produit entre un à quarante jour après la résurrection (Marc 16 : 14-20 ; Luc 24 : 50-53). La description du décès de Muḥammad est construite sur l'attente provoquée par l'exploitation de la symbolique relative à l'ascension christique. Cependant, rien ne se passe et Muḥammad connaît une « fin misérable [qui] n'était que la confirmation de [s]a vie maudite et damnable »¹⁰⁹⁰. En outre, la version de l'ascension manquée, telle que transmise par la traduction de Pierre de Poitiers au *MH*, se distingue des autres occurrences du récit, qu'elles apparaissent dans la littérature occidentale ou orientale. La version arabe de la *Risālat al-Kindī* est autrement structurée : dans les deux récits – attribués à Ḍamrān et 'Amrān b. Ḥuḍayr al-Ḥuzā'ī¹⁰⁹¹ –, le Prophète meurt au terme d'une maladie de quatorze jours. En revanche, le traitement réservé au corps ne faisant pas l'unanimité, il est soumis à la discussion. Dans le cas de l'ascension, les compagnons, constatant que le corps de leur Prophète entame

¹⁰⁹⁰ Guy CAMBIER, *Embricon de Mayence. La vie de Mahomet*, Collection *Latomus* 52, Bruxelles, 1961, p. 31-32.

¹⁰⁹¹ *Risāla*, éd. TARTAR, 1985, p. 167.

sa décomposition, l'ensevelissent, prenant ainsi plus de précautions que dans la version du *MH*¹⁰⁹². L'*Apocalypse de Baḥīrā* raconte que la dépouille est embaumée, placée dans un cercueil, lui-même entreposé dans une maison précautionneusement celée. Après trois jours, les disciples, désirant constater la disparition du corps, décident d'entrer dans la maison, mais ne peuvent y pénétrer à cause de la forte odeur qui y règne¹⁰⁹³. L'*Historia orientalis* de Jacques de Vitry, inspirée d'une tradition proche de celle de la *Risāla*, raconte un récit similaire¹⁰⁹⁴. En revanche, chez Euloge de Cordoue, la puanteur du cadavre ainsi exposé aux éléments attire quelques charognards qui se repaissent du corps¹⁰⁹⁵.

Contrairement à l'épisode qui précède, 'Amrān b. Ḥuḍayr relate une version des faits plus vraisemblable et proche de ce qui est rapporté par l'historiographie musulmane :

Gombram, toute foiz, filz Ebizam, dist que le lieu et li furent vestuz de III vestement et fu enseveliz par les mains de Hali, filz Habitalib, et Alladl, filz Alahabeth, filz Ademucalla son oncle. Et l'en dit que par VII jours il fu malade de male maladie et qu'il perdi le sens, et au VII jour il gueri. Et Hali, le filz Habitalib, dist que il estoit corcié de ce qu'il avoit perdu son sens, et donc commanda il que il ne demorast plus nul homme avec li en la maison, fors Alahabeth, filz Abdemutalla. Et a l'autre VIIe jour il fu mort et le ventre li enfla, et le petit doi li fu tout recorbé arriere. Et son obit fu - c'est le jor qu'il morut - en la II fere el XII jour du premier moys, en l'an LXIII de sa vie, puis qu'il out esté malade XIII jours. (MH XXIV, c. 47)

Muḥammad meurt des suites de son épilepsie (*MH* : *male maladie* ; *SH* : *morbo pleuretico/epilentico* ; *AK-Lat*¹⁰⁹⁶ : *morbo pleuretico* ; *AK-ar.* : بذات الجنب). Quelques détails sont donnés sur l'évolution et la régression de sa maladie : durant sept jours,

¹⁰⁹² *Risāla*, éd. TARTAR 1985, p. 166-167.

¹⁰⁹³ Le récit est présent dans les recensions syriaques orientale et occidentale, cf. éd. ROGGEMA, p. 302-303, p. 334-335. Il est intéressant de constater que, au sein de ces recensions, une large place est accordée aux dialogues didactiques entre Baḥīrā et Muḥammad, durant lesquels le premier enseigne les religions juive et chrétienne au second. Sans exception, la mort et la résurrection du Christ y sont mentionnées. Cf. p. 276-7.

¹⁰⁹⁴ *Historia orientalis*, éd. DONNADIEU, p. 141-143.

¹⁰⁹⁵ PL 115, cols. 0860b-0860d ; Éd. Gil 1973, vol. 2, p. 363-495.

¹⁰⁹⁶ Le manuscrit 1162 de la Bibliothèque de l'Arsenal propose, au f. 154r, une glose marginale *uel cardiaco*.

il perd la raison, avant de connaître une rémission passagère. ‘Alī, contrarié par l’état dans lequel se trouve le Prophète (*dist que il estoit corcié de ce qu’il avoit perdu son sens*), ordonne que ne demeure auprès du malade qu’*Alahabeth* (Al-‘Abbās b. ‘Abd al-Muṭṭalib). Au quatorzième jour de sa maladie, Muḥammad décède soudainement. ‘Amrān b. Ḥuḍayr précise que son ventre enfle et son petit doit se recourbe en arrière. Les précisions données sur les stigmates du corps de Muḥammad incarnent sans doute la preuve de son mensonge¹⁰⁹⁷, ou plutôt son vice de luxure. Enfin, le texte du *MH* déclare curieusement que le lieu où Muḥammad a trouvé la mort ainsi que son corps sont enveloppés dans trois linceuls, là où le *SH* disait initialement que le corps fut lavé et enveloppé dans trois linceuls. Cette étrange mention est le fruit d’une mélecture de la part de Jean de Vignay, qui confond *lotus* (« nettoyé ») avec *locus* (« lieu »).

Contrairement au premier récit traité, celui-ci trouve un écho dans l’histoire musulmane : nous le trouvons dans la *Sīra rasūl Allāh* et dans les chroniques de Ṭabarī. La *Sīra* rapporte l’histoire du point de vue de ‘A’ishā, chez qui le Prophète a passé ses derniers instants : il est décrit comme ayant de fortes douleurs à la tête, enveloppée dans un drap serré en permanence¹⁰⁹⁸. La maladie s’aggrave à un point tel que ses proches s’accordent pour lui administrer un traitement. Ce traitement apporte une période d’accalmie¹⁰⁹⁹ :

When he [Muḥammad] asked why they had done that his uncle said, ‘We were afraid that you would get pleurisy;’ he replied, ‘That is a disease which God would not afflict me with.’ [...]

*Aisha told him that when they said that they were afraid that he would get the pleurisy he said, ‘That is something which comes from the devil, and God would not let it have power on me’.*¹¹⁰⁰

Le Prophète écarte immédiatement cette hypothèse en déclarant que la pleurésie est un mal provenant du diable et que jamais Allāh n’aurait permis qu’il en souffre. Ṭabarī corrobore dans ses *Chroniques* les versions contenues dans la *Sīra* : les

¹⁰⁹⁷ Geert H. M. CLAASSENS, « Jacob van Maerlant on Muḥammad and Islam », in John V. Tolan (éd.), *Medieval Christian Perceptions of Islam*, New York-London, Routledge, 1996, p. 211-242, p. 225

¹⁰⁹⁸ Trad. A. GUILLAUME, p. 679.

¹⁰⁹⁹ Trad. A. GUILLAUME, p. 680.

¹¹⁰⁰ *Ibidem*.

proches craignent que le Prophète soit frappé par la pleurésie, la rumeur circule mais est rapidement démentie par le Prophète, qui invoque la même justification que dans la *Sīra*.

Quant au traitement du corps, il existe de nombreux témoignages différents, dont une large proportion reprend les détails utilisés par al-Kindī. Nous pouvons lire chez les différents historiens un récit très similaire à celui du *MH* :

MH : *Gombram, toute foiz, filz Ebizam, dist que le lieu et li furent vestuz de III vestement et fu enseveliz par les mains de Hali, filz Habitalib, et Alladl, filz Alahabeth, filz Ademucalla son oncle. (MH XXIV, c. 47)*

Ṭabarī : Abou-Bekr leur dit de laver le corps du Prophète. [...] 'Alī le lavait [...]. Après avoir terminé cette opération, ils enveloppèrent le corps de trois linceuls.¹¹⁰¹

La concordance entre les éléments mobilisés entre la *Risāla* et les *Chroniques* de Ṭabarī touche la majorité des informations (les acteurs de l'embaumement, le traitement du corps). Dans le cas de la pleurésie, en revanche, nous relevons un détournement à finalité polémique aisément imputable à al-Kindī.

Malgré un récit sur la mort de Muḥammad moins avilissant, le discours du *MH* prolonge un parallèle établi entre le Christ et Muḥammad, par l'intermédiaire des origines modestes des deux personnages (*MH* XXIV, c.41)¹¹⁰². Cependant, l'épisode de la mort creuse l'écart qui les séparent au fur et à mesure que se déroule la biographie de Muḥammad, contredisant en tout point celle de Jésus. La mort du premier vient entériner cette opposition, puisqu'elle est d'une banalité affligeante et ne porte à aucun moment les signes d'une quelconque intervention divine. L'épisode de l'ascension ratée, quant à lui, contribue bien plus à creuser ce fossé puisqu'il souligne la putréfaction du corps, contrairement au corps des saints, régulièrement soustrait à l'endommagement naturel du corps provoqué par la mort¹¹⁰³. Cet ascension échouée est par ailleurs sous-tendue par une valeur symbolique forte, puisque l'ascension manifeste l'acceptation du défunt auprès de Dieu, accès qui est refusé à Muḥammad.

¹¹⁰¹ Trad. A. GUILLAUME, p. 688 ; Tabari, *Le sceau des prophètes*, Paris, Sindbad, 1980, p. 352-353.

¹¹⁰² Michel TARAYRE, « L'image de Mahomet et de l'Islam dans une grande encyclopédie du Moyen Âge », art. cit., p. 335.

¹¹⁰³ Jacques LE GOFF et Nicolas TRUONG, *Une histoire du corps au Moyen Âge*, Paris, Liana Levi, 2003, p. 189-190.

La mort du Prophète révèle alors l'instabilité qui divise la jeune communauté musulmane. Jean de Vignay utilise le terme *desvoiableté* (lat. : *instabilitate*) pour qualifier ceux qui ont suivi Muḥammad grâce à cette formule qui souligne le détournement dû à leur caractère versatile :

Quant Mahonmeth fu mort, touz ceulz qui avoient esté deceuz de li retornerent tantost chascun a la loi que il tenoit avant, fust ydolatre. [...] Et touz ceuls qui avoient esté de la secte Mahommeth, il [Abū Bakr] les rapela a tenir la par son enging, et les remist arriere en leur folie. Les uns par pouour, les autres par esperance d'avoir honneur et facultés, et les autres pour la cause d'avoir aucun gaaing, et retornerent touz faintement et non pas de courage. (MH XXIV, c. 48)

Chacun abandonne l'Islam au profit de la religion qu'il tenait auparavant. Ce retour en arrière prouve le caractère superficiel et donc éphémère de la conversion. Il démontre ensuite le rôle prépondérant de Muḥammad dans l'établissement et dans le maintien de sa religion, en tant que garant de l'existence et de la survie de l'Islam. Abū Bakr, qui succède à Muḥammad et devient le premier calife, parvient à convaincre les déserteurs de retourner à l'Islam grâce à sa ruse (*par son enging*) et à des méthodes qui rappellent celles de son prédécesseur, à savoir la répression (*par pouour*) et de promesses de rétributions (*par esperance d'avoir honneur et facultés*). Comme le note al-Kindī, les moyens employés par le nouveau calife ne résolvent en rien le problème qu'a révélé le décès du Prophète et ne font que le reporter (*et retornerent touz faintement et non pas de courage*).

La mort de Muḥammad n'est pas le seul événement qui divise la jeune communauté musulmane :

Et en ce temps fu Ebubeor filz Amicalaf, homme sage et malcieus, qui out le resgne un pou après li, et il desplut forment a Hali, filz Abitalib, jusques a tant que celi roy l'asouaja par servises et par beles parole, et que il li delesseroit le resgne après li. (MH XXIV, c. 48)

Le Califat d'Abū Bakr crée des dissensions fortes entre les compagnons du Prophète, et plus particulièrement entre lui et 'Alī, beau-fils de Muḥammad. Cependant, Abū Bakr parvient à amadouer 'Alī, à l'aide de paroles douces et de la promesse qu'il lui succéderait sur le trône.

Chapitre 3 : l'histoire du Qur'ān

La biographie de Muḥammad présentée par al-Kindī a servi de point de départ à ce dernier pour élaborer son argumentaire quant à la véritable nature du Qur'ān. Cet argumentaire, presque intégralement conservé par le *MH*, entend s'attaquer au statut que confèrent les Musulmans au Qur'ān :

MH : Mes par aventure tu diras que il est prouvé por que cele loy est devine quer, comme Mahomet fust ydiote et sans lettres, il ne la peut avoir escripte ou prononcée as hommes sanz la vertu devine. Mesmement comme il dit illec que ne hommes ne dyables ne peussent faire tel escripture, et dit que se il eust fait ceste loy descendre sus une montaigne que pour la pouour de Dieu la montaigne s'enclinast et aourast cele loy. Et dit moult d'autres frivoles, les queles n'ont point de reson, les quelx tu diz avoir esté signes apers et manifestes de ton compaignon en sa prophecie, par le quelx choses tu les apreuves estre vrais.

Al-Kindī nous précise que le Qur'ān est considéré par al-Hašimī comme le signe manifeste de la mission prophétique de Muhammad et donc de l'origine divine du livre des lois musulmanes. Ce statut divin est conforté, selon les Musulmans, par le fait que Muḥammad était illettré et que, dès lors, il n'aurait pu accomplir cette œuvre sans le concours divin. En outre, ils partent du principe qu'il aurait été impossible qu'une alliance entre les hommes et les démons puisse produire un livre à la hauteur du Qur'ān. La divinité de ce livre est telle, selon eux, que si Dieu le faisait descendre sur une montagne, celle-ci s'inclinerait aussitôt pour l'adorer. Toutes ces caractéristiques confèrent au Qur'ān le statut de miracle au même titre que ceux accomplis par les précédents prophètes et participent à la constitution du concept d'inimitabilité du Qur'ān, que nous aborderons dans les pages qui suivent.

Afin de comprendre au mieux les arguments que mobilise al-Kindī pour contredire la nature du Qur'ān, il nous semble nécessaire de revenir plus en détail sur sa nature et son statut au sein de la pensée islamique.

Premièrement, Muḥammad reçoit sa première révélation à l'âge de 40 ans, laquelle fut suivie d'autres qui se sont succédées jusqu'à sa mort à l'âge de 63 ans. Elles ont deux caractéristiques principales : elles sont progressives et circonstanciées.

Leur progressivité est due au fait que la révélation ne s'est pas faite d'un seul tenant mais s'étale sur une durée de vingt-trois ans. Durant cet espace de temps, le cadre dans lequel elles ont pris place a évolué. Il n'est donc pas rare de rencontrer dans le Qur'ān des versets abordant un même sujet sous différents aspects et points de vue, d'autant plus que certains sont abrogatifs et rendent donc caduques d'autres révélation antérieures.

Le fait qu'elles soient circonstanciées signifie qu'elles ne peuvent être pleinement comprises sans la connaissance du contexte dans lequel elles ont été énoncées. En effet, les sourates peuvent être divisées en deux catégories, en fonction du lieu où pris place la révélation : les sourates mecquoises et les sourates médinoises. Les premières faisant, comme leur nom l'indique, référence au contexte particulier de la Mecque et les secondes à celui de Médine, certains versets faisant directement allusion à la situation géopolitique de l'Hijra.

Deuxièmement, comme mentionné plus haut, le Qur'ān est considéré comme étant l'unique miracle associé à la prophétie de Muḥammad qui n'a pas reçu la grâce d'en accomplir¹¹⁰⁴. De ce fait, le Qur'ān est donc, aux yeux des musulmans, un exemplaire linguistique et littéraire parfait, comme l'explique Jan Loop :

In Islamic apologetic tradition, the conviction that the Koran is plainly the best book in every respect – that it cannot be imitated either with regard to its content or to its literary qualities – is the central and most powerful proof of its truth and authenticity as divine revelation.¹¹⁰⁵

Ces qualités intrinsèques font du Qur'ān un miracle au même égard que ceux accomplis par les précédents prophètes, lui conférant l'*'ijāz*, c'est-à-dire un caractère inimitable¹¹⁰⁶ : « La doctrine de l'inimitabilité soutient que le Qur'ān ne

¹¹⁰⁴ Michael COOK, *The Koran: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

¹¹⁰⁵ Jan LOOP, « Divine Poetry? Early Modern European Orientalists on the Beauty of the Koran », in *Church History and Religious Culture* 89 : 4, 2009, p. 455-488, p. 459 ; cf. également Angelika NEUWIRTH, « Das islamische Dogma des 'Unnachahmlichkeit des Korans' in literaturwissenschaftlicher Sicht », in *Der Islam* 60, 1983, p. 166-183.

¹¹⁰⁶ William GRAHAM, « Divine word and Prophetic Word », art. cit., p. 56-62. Les traits constitutifs de l'inimitabilité varient selon les opinions : Le théologien Fakhr al-Dīn al-Rāzī pour sa part, affirmait que ce miracle linguistique se situe, non pas au niveau de la qualité stylistique du texte, mais au niveau des significations (ARNALDEZ, p. 67) ; Les versets qui

peut être comparé à aucune composition sublunaire, dans la mesure où il représente l'attribut divin de la parole »¹¹⁰⁷. L'*'ijāz* du Qur'ān implique donc que la contrefaçon d'un tel texte est impossible, mais cela implique également que toute traduction est à exclure. Le Qur'ān regorge d'exemples exposant cette impossibilité.

En outre, le Qur'ān est considéré comme le plus parfait et le plus pur exemple de la langue arabe, en ce qu'il ne rentre dans aucune autre catégorie littéraire, se distinguant ainsi des ouvrages d'origine humaine¹¹⁰⁸. Le Qur'ān l'affirme lui-même en plusieurs endroits, disant notamment : « God has sent down the most beautiful word »¹¹⁰⁹. Il est donc vu, grâce à sa perfection, comme étant d'une beauté complexe et unique et est donc un cas isolé du reste de toute la production littéraire de langue arabe. Il nous faut ici noter que le fait que le Qur'ān ait été révélé en langue arabe pure est vu par les Musulmans comme l'un des éléments attestant sa nature divine, eût égard à l'illettrisme de Muḥammad¹¹¹⁰. De plus, il est fait mention d'événements qui ne peuvent être connus que par révélation.

Troisièmement, le Qur'ān est avant tout une révélation faite oralement¹¹¹¹. La mise par écrit se fait ultérieurement, un laps de temps plus ou moins grand

parlent de l'inimitabilité : 2 : 23 ; 11 : 13 ; 10 : 38 ; 17 : 88 (Dis : « Même si les hommes et les djinns s'unissaient pour produire quelque chose de semblable à ce Coran, ils ne sauraient produire rien de semblable, même s'ils se soutenaient les uns les autres »).

¹¹⁰⁷ « The doctrine of inimitability holds that the Qur'ān may not be compared to any type of sublunary composition, since the Qur'ān represents one of God's attributes – His speech », in Devin J. STEWART, « Saj' in the Qur'ān: Prosody and Structure », in Andrew RIPPIN (éd.), *The Qur'an. Style and Contents*, coll. The Formation of the Classical Islamic World, v. 24, Ashgate, Variorum, 2001, p. 213-252, p. 214.

¹¹⁰⁸ Du côté musulman, 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī (m. 471 ou 474/1078) est l'auteur du plus grand ouvrage sur l'inimitabilité du Coran (*Dalā'il al-i'jāz fī l-Qur'ān*).

¹¹⁰⁹ Références à la langue arabe, cf. Qur'ān 12 : 2 ; 20 : 113 ; 13 : 37 ; 39 : 28 ; 41 : 3 ; 42 : 7 ; 43 : 3 ; 46 : 12 ; 26 : 195 ; 16 : 103 ; *Allāhu nazzala 'aḥsana l-ḥadīṭi* (Qur'ān 39 : 23). Trad. Ḥamza Boubakeur, t. II, op. cit., p. 1466-1467 : « Dieu a révélé les paroles les plus belles ». William A. GRAHAM et Navid KERMANI, « Recitation and Aesthetic Reception », in Jane DAMME McAULIFFE (éd.), *The Cambridge Companion to the Qur'ān*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 115-141, p. 124.

¹¹¹⁰ Le Qur'ān l'atteste à plusieurs reprises : 12 : 2 ; 20 : 113 ; 13 : 37 ; 39 : 28 ; 41 : 3 ; 42 : 7 ; 43 : 3 ; 46 : 12 ; 26 : 195 ; 16 : 103.

¹¹¹¹ Voir Qur'ān 25 : 32 et 17 : 106 ; « La mise par écrit d'une prédication, d'abord transmise oralement » in Pierre LARCHER, « Le Coran : le dit et l'écrit », in Philippe CASSUTO et Pierre

séparant les deux actions¹¹¹². Durant ce processus de mise à l'écrit, le caractère oral de la révélation est conservé, en témoigne, par exemple, l'utilisation fréquente du discours direct et la cohabitation de nombreuses instances énonciatives, lesquelles renvoient parfois au même personnage. Le texte « coordonne souvent des propositions sans exprimer avec précision leurs rapports conceptuels »¹¹¹³.

Quatrièmement, il nous faut nous pencher sur l'histoire du Livre Saint¹¹¹⁴. Ce que nous appelons aujourd'hui le Qur'ān, ou le *Kitāb (Allāh)*, « le livre de Dieu », représente une collection écrite de 114 sourates. Ces deux dénominations soulignent la dichotomie qui régit le corpus coranique. D'un côté, le terme Qur'ān, dérivé du verbe *qara'a* (lire à haute voix, réciter¹¹¹⁵), possède un triple sémantisme. Tout d'abord, elle est la parole de Dieu en train d'être énoncée. Ensuite, il s'agit de la parole dictée par Dieu et prononcée par Muḥammad. Enfin, cette même parole est appelée plus tard à être récitée dans un contexte liturgique. Le Qur'ān représente la parole finale révélée par Dieu à l'humanité, par l'intermédiaire de Gabriel et de Muḥammad, dans le but de restaurer son message originel qui a été corrompu par les précédents peuples ayant reçu Sa Révélation¹¹¹⁶. D'un autre côté, *kitāb* renvoie à la forme matérielle de la révélation, à sa forme écrite, qui est progressivement réalisée.

Du vivant du Prophète, les différents fragments de révélation sont couchés par écrit par Zayd b. Ṭābit (m. 45/665), un de ses compagnons. Après sa mort, elles sont rassemblées à deux reprises : une fois durant le califat d'Abu Bakr, une autre durant celui de 'Uṭmān.

Au fur et à mesure que les premiers Musulmans trouvent la mort lors de batailles ou pour des raisons naturelles, la peur de l'oubli se fait grandissante. Pour éviter cela, le calife Abū Bakr commande la première compilation, travail d'ampleur

LARCHER, *Oralité et écriture dans la Bible et le Coran*, Presses Universitaires de Provence, 2014, p. 53.

¹¹¹² À propos de la chronologie et des supports écrits et des moyens de transcription, cf. John BURTON, *The Collection of the Qur'ān*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

¹¹¹³ Theodor NÖLDEKE, cf. note suivante.

¹¹¹⁴ Pour l'histoire du Qur'ān, nous renvoyons aux études de Theodor NÖLDEKE, *Geschichte des Qorāns*, revu par Friedrich SCHWALLY, Hildesheim – New York, Georg Olms Verlag, 1970 ; John BURTON, *The Collection of the Qur'ān*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

¹¹¹⁵ C'est l'opinion la plus communément admise. De nombreux débats et doutes sur son origine et son étymologie persistent toutefois. Cf. William A. GRAHAM, « The Earliest meaning of 'Qur'an' », in *Die Welt des Islams* 23/24, 1984, p. 361-377.

¹¹¹⁶ William GRAHAM, « The Earliest meaning of 'Qur'an' », art. cit., p. 160.

qui se base sur une collection précédemment effectuée par Zayd b. Ṭābit (m. 45/665). Ce dernier effectue un travail philologique sur les variantes, l'ordre ayant été donné de préférer celles de la langue des Quraysh¹¹¹⁷. Cependant, la première compilation amène à de nombreuses lectures divergentes et le format fragmenté qu'adopte la révélation ne va pas sans rapidement poser des problèmes, en ce que ces lectures créent une certaine discorde parmi la jeune communauté musulmane et accroît le risque de soulèvements et de guerres intestines. Sous le règne du calife 'Uṣmān (23/644-35/656)¹¹¹⁸, il devient nécessaire de rassembler ces fragments en un corpus unifié, qui aboutit à une collection composée de 114 sourates, classées par ordre décroissant¹¹¹⁹, et de 6236 versets, selon un procédé formel et stylistique¹¹²⁰.

Ces balises théoriques établies, nous pouvons en revenir à l'argumentation d'al-Kindī qui entend subvertir les points qui constituent, d'une part, la doctrine d'inimitabilité du Qur'ān et, d'autre part, les grandes étapes de l'histoire de la collection du texte coranique.

1. Une influence externe multiple

Al-Kindī met en avant la multiplicité des influences externes qu'a connues Muḥammad :

Si comme Serge moine avoit griement pechié en son moustier et il eust esté escommenié et bouté hors pour ce pechié. Il vint en la region d'Arabe et d'Inde jusques a Meques, et la descendi ou il avoit Il pueples, l'un qui aouroit les ydoles et l'autre qui estoit juyf, et trouva la Mahonmeth qui aouroit les ydoles. (MH XXIV, c. 51)

¹¹¹⁷ Cf. ci-dessous.

¹¹¹⁸ E. BECK, « Der 'Uṣmānischen Kodex in der Koranlesung des zweiten Jahrhunderts », in *Orientalia* 15, 1954, p. 355-373.

¹¹¹⁹ Chacune des sourates portent ensuite un nom tiré d'un concept, personnage, événement qui survient dans la sourate. La deuxième fait référence à l'histoire du sacrifice d'une vache, lorsque Dieu a demandé aux Israélites d'accomplir une telle action (Qur'ān, 2 : 67-73). Parfois, le premier mot de la sourate est mis en évidence, comme dans le cas d'al-Raḥman.

¹¹²⁰ Pierre LARCHER, « Le Coran : le dit et l'écrit », art. cit., p. 54.

Serge est un moine chrétien qui a été excommunié par ses pairs à cause d'un grave péché, dont la nature n'est pas précisée. Contraint de quitter son monastère, ce moine se rend en Arabie jusqu'à la Mecque. La situation religieuse de la ville est partagée entre les Juifs et les adorateurs d'idoles. Parmi ceux-ci, Serge trouve Muḥammad s'adonnant à l'idolâtrie, conformément aux croyances de sa lignée – telles que décrites au chapitre 41. Désireux de se racheter auprès de sa communauté en accomplissant une action qu'elle tiendrait pour positive, Serge entreprend de convertir Muḥammad au Dieu unique :

S'il vould faire aucune chose qui pleust as moines qui l'avoient mis hors et qu'il deservist a estre reconcilié, quer il estoient hereges vestoriens qui disoient que Marie n'avoit pas enfanté Dieu mes homme tant seulement. Si li amonnesta a tout son povoir et a toute s'estude que il lessast les ydoles et devenist crestien vestorien. Et il le fist et fu Mahonmeth son deciple, et pour ce se nomma il vestorien. Et ainsi fu fait que il aprist de ce moine aucunes choses du Viel et du Novel Testament ; et ces choses il mist par fable et par mençonge en son Alcoren. (MH XXIV, c. 51)

Serge appartient à la branche nestorienne de l'église orientale, nom que ne reconnaît pas Jean de Vignay et qui est transféré en français sous le terme *vestorien*. Il le forme aux Ancien et Nouveau Testaments, qui servent rapidement de source au Qur'ān. Ce serait donc ce moine qui est à l'origine du verset invitant les Musulmans à considérer les chrétiens comme des amis, car ils sont les plus proches d'eux en matière de foi :

Et si li amonnesta que il meist en son Alcoren que il avoit esté dit de Dieu que moines et prestres li devoient estre plus favorables pour ce que il ne s'en orgueillissent point. (MH XXIV, c. 51)

Selon ce verset, Muḥammad doit se montrer bienveillant envers les moines et les prêtres (sous-entendu les Chrétiens), car ils ne sont pas orgueilleux. On observe une reformulation partielle du verset d'origine : « Et tu te rendras assurément compte que ceux qui sont les plus proches des [croyants] par l'amitié sont ceux qui disent : "Nous sommes chrétiens" [إِنَّا نَصَارَى]. C'est qu'il y a parmi eux des prêtres et des moines, et qu'ils ne s'enflent pas d'orgueil [وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ] » (5 : 82).

Muḥammad subit également l'influence de Juifs animés par des intentions bien moins louables que celles de l'hérétique nestorien :

Et quant les Juys sorent que pluseurs et mesmement Mahommeth suivoient se moine a quelcunq chose aussi comme ombre de crestienté, et que a bien pou ce qui fu fait après par Mahonmeth estoit ja acompli par ce moine, trois Juys saillirent et se doubterent que Mahonmeth ne cheïst ja en la vraie crestienté. Si vindrent a lui par leur malicieuse subtilité et distrent que il vouloient estre ses compaignons et ses deciples en sa secte. Et li amonnesterent a escrire en l'Alcoren toutes les plus laides choses qui y sont et et furent touz jours avec li jusques en la fin de cele euvre. (MH XXIV, c. 51)

Craignant que Muḥammad ne « tombât dans la véritable Chrétienté » (se doubterent que Mahonmeth ne cheïst ja en la vraie crestienté), trois Juifs se présentent au jeune Prophète feignant de vouloir devenir ses disciples. Il s'agit-là, selon le Chrétien, de l'événement qui explique pourquoi la loi musulmane est mêlée d'éléments d'origine juive.

Par ailleurs, leur activité ne s'arrête pas à la mort de Muḥammad. En effet, ils interviennent à nouveau auprès de 'Alī, durant le califat d'Abū Bakr, ce dernier succédant au Prophète :

Et les Juys toutefoiz ne lessierent point a faire ce que il pourent, quer il pristrent le livre de celi Hali, le quel Mahommeth li avoit lessié, et osterent ou adjousterent de celi livre ce que il vouldrent ou le muerent, du quel livre cele auctorité est une. Les Juys dient que les Crestiens ne sont nule chose et les Crestiens dient que les Juys sont folz. Et entre moult d'autres choses et de fables, le chapitre est illec ou la fable du formi est, et cele l'irengné et cele de la mouche a miel. (MH XXIV, c. 51)

Ils tentent de convaincre ce dernier de se proclamer prophète à la suite de Muḥammad, d'autant plus que 'Alī est en possession d'un exemplaire Qur'ān qu'il tient de Muḥammad en personne. Par ailleurs, l'extrait laisse entendre que les sourates portant un nom d'animal, ou du moins un certain nombre d'entre elles (en tout cas celles de la Fourmi, l'Araignée et de l'Abeille), sont d'origine juive¹¹²¹.

Cette double influence, mêlant Christianisme déviant et Judaïsme, est également exposée au livre XXVI :

¹¹²¹ Sidney H. GRIFFITH, « Jews and Muslims in Christian Syriac and Arabic Texts of the Ninth Century », in *Jewish History* 3 : 1, p. 65-94.

Et en ce temps, il fu en la region d'Antioche un arcediacre ami de Mahomet qui estoit jacobite et (el barra) fu apellés a un concile et fu condampnez, et donc pour la honte de celle condampnacion il fu triste et s'enfoui de la region et vint a Mahomet. Et dont Mahomet usa du conseil de celui et ce qu'il pourpensoit qu'il ne pooit acomplir par soy, cesti menoit a effect. Et si furent deux Juis de ceulz heregez d'Arabe que nous avons dit, Audyas et Calahabahar par non, qui s'ajousterent avec Mahomet et li aidierent a acomplir la folie de lui. Et ces troys compilerent la loy de Mahomet, chascun selonc sa fausse entencion et li demonstrenterent a dire que telz chosez estoient de par Dieu, si que les Juis heregez et les heregez crestiens qui estoient en Arabe crurent que c'estoit verité. (MH XXVI, c. 142)

Pierre Alphonse fait du moine nestorien, présent dans la traduction latine de Pierre de Tolède, un archidiacre jacobite originaire d'Antioche. Le statut plus précis est sans doute le fruit d'une influence de la version occidentalisée de la légende¹¹²². Ce processus est exacerbé par les détails qui sont donnés à propos de son excommunication : il est convoqué par le concile et condamné. Le Chrétien jacobite n'est pas nommé, à la différence des deux Juifs, *Audyas et Calahabahar*. Il est également intéressant de relever que le texte présente ici l'archidiacre et les deux Juifs comme étant à l'origine d'une loi déviante qui trouve un public favorable auprès des Juifs et Chrétiens hérétiques (*si que les Juis heregez et les heregez crestiens qui estoient en Arabe crurent que c'estoit verité*), soulignant certes un mélange des différentes lois en présence, mais également le fait qu'elles ont été quelque peu modifiées.

2. Les diverses collections coraniques, d'Abū Bakr à al-Ḥajjāj

La révélation fragmentée de Muḥammad a fait l'objet de plusieurs tentatives de collection au fil des années qui ont suivi sa mort. Comme mentionné précédemment, la première est réalisée durant le califat d'Abū Bakr par 'Alī. Le premier, offusqué de ce que le second n'ait pas été présent à son intronisation, le questionne sur les raisons de son absence :

¹¹²² Cf. Bibliographie de Barbara Roggema, cf. Partie I, c. 2.

Et Hali respondi : « Quer je fui occupé a conqueillir escripture, si comme le prophete m'enjoint. » Et Eleage filz de Juzef avoit ja conqueilli moult de livres et en avoit ja osté moult de choses. Et si avoient fait moult d'autres. (MH XXIV, c. 52)

'Alī réalise donc la collection des fragments de révélation sur l'ordre du Prophète. Toutefois, al-Kindī rappelle à son interlocuteur qu'il ne représente pas un cas isolé et que de nombreux autres se sont déjà essayés à l'exercice, comme *Eleage, filz Juzef* (al-Ḥajjāj). Cette déclaration met en évidence un certain anachronisme, puisqu'al-Ḥajjāj, effectivement auteur d'une collection coranique, l'a réalisée alors qu'il était gouverneur de l'Iraq, entre 694 et 714. Malgré ce flottement chronologique, la diversité des lectures coraniques engendre une situation délicate, longuement exposée dans le *MH* :

Et aucuns lisoient cele escripture selonc Hali : c'estoit la mesnie et les privés et les plus prochains de li. C'est icelle escripture qui avoit esté a Choraïs et que l'en disoit qui avoit sa premiere escripture, la quele le moine nestorien li avoit bailliee, le quel il apeloit aucune foiz Gabriel, aucune foiz Leial Esperit. Et les autres lisoient come conqueillie de divers hommes. Et moult d'autres le lisoient selonc l'arabiel, que ele estoit d'un home qui estoit naguerrres venu du desert, qui avoit escript moult de choses sans sens et sanz reson. Les autres la lisoient selonc Zahefatin, et les autres selonc autres. Et touz en avoient transcrit en roulés et en pieces de parchemin ce que il plesoit a chascun ; et touz estoient entre euls divers et descordables. Et quant il lisoient l'un et l'autre, il disoient : « Je l'ai miex que toi, mes tu l'as pis que moy ». Et l'autre disoit : « Et je l'ai toute et tu n'en as riens, mes tu n'en as riens et j'ai tout ». Et en ceste maniere, les uns ajoustoient, les autres muoient et les autres amenuisoient, et les autres la corompoient en quelque maniere, si que celi livre est fait du tout en tout non digne de foi. (MH XXIV, c. 52)

Ce paragraphe met en avant plusieurs aspects. Premièrement, la collection qu'a réalisée 'Alī est considérée comme étant l'originale, telle que Serge (*le moine nestorien*) l'avait donnée à Muḥammad. Deuxièmement, la loi a été ultérieurement rassemblée par un certain nombre de personnes. La première est un homme du désert ayant écrit de nombreuses choses dépourvues de sens et de raison. La seconde est *Zahefatin*, lequel fait initialement partie d'une liste de six lecteurs dans

l'*AK-Lat*, liste qui a été progressivement réduite entre le *SH* et le *MH*¹¹²³. Troisièmement, chacun de ces différents lecteurs procède d'une façon similaire, mais produise cependant un résultat *descordable*. Quatrièmement, le *MH* rapporte un échange qui cristallise les tensions croissantes qui naissent entre les différents lecteurs du Qur'ān et est révélateur des manipulations qu'a subies le corpus coranique à des degrés variables.

La tentative suivante de collection est menée sous le califat de 'Uṭmān, que le *MH* fait directement succéder à Abu Bakr, omettant le règne de 'Umar b. al-Ḥaṭṭab (*MH* XXIV, c. 53), du fait que les tensions engendrées par la multiplicité des interprétations du Qur'ān atteignent leur apogée sous son règne :

Et quant l'en ot dit au roy de la diversité de l'escripture et des communs contens, et des tençons qui estoient faiz pour ele, et les plus sages li distrent qu'il se doubtoient que traïsons et omicides ne commençassent el regne, et mesmement que toute cele escripture ne perisist, donc commanda le roy que tous les livres et les quartes et les roulés fussent queillis. (MH XXIV, c. 53)

La stabilité fragile de la communauté musulmane menace de céder à tout instant, et l'on craint meurtres et trahisons, ainsi que l'endommagement, voire la perte du Qur'ān (*il doubtoient [...] que toute cele escripture ne perisist*). Le calife 'Uṭmān ordonne en conséquence que soient rassemblés tous les rouleaux, cahiers et livres épars (*tous les livres et les quartes et les roulés*). Derrière l'usage de ce vocabulaire appartenant au champ lexical codicologique se renforce l'idée de la nature éclatée du corpus coranique, transmis sous de nombreuses formes et par l'intermédiaire de supports tout aussi multiples. Le calife poursuit l'ambition de rassembler tout ce matériel disparate en un seul et unique volume, qu'il désire être un ouvrage référentiel et qui pourrait avoir la fonction d'unifier également les Musulmans. Il a

¹¹²³ Ces six lecteurs, en revanche, n'ont aucune existence historique et sont le résultat d'une méconnaissance de la part du traducteur, Pierre de Tolède, qui interprète les différents supports sur lesquels a été écrite la révélation graduelle de Muḥammad. Pour plus de détails, cf. Partie II, c. 2. 2.c. *Risālat al-Kindī*, dans la sous-section consacrée à la traduction latine.

donc pour volonté d'imposer un *rasm* (c'est-à-dire le texte consonantique) agréé¹¹²⁴. Son entreprise se heurte néanmoins à quelques difficultés :

Et toute foiz Hali Abitalib, Iben et Muzod si ne voudrent baillier leur livres, mes toute foiz ceus qui furent conqueillis furent bailliés a Zeidi, filz Zebith Aleuzari, et a Abdalla, filz Alahabeth, pour rassembler arriere tout en un livre et pour amender le. (MH XXIV, c. 53)

‘Alī, dont il est dit au chapitre précédent qu’il est le détenteur de la version originale du Qur’ān (MH XXIV, c. 51), bien que modifiée (*Et Aissa, fame de Mahommeth, dist que Hali avoit osté en moult de choses et avoit a bien pou tout mué et, par desus tout, il avoit deffendu as hommes que il ne le leussent celi Alchoren, et en avoit pour ce batu souvent pluseurs. MH XXIV, c. 53*), ne collabore pas au projet de collection du calife ‘Uṭmān. Le lecteur attentif peut donc aisément en conclure que la collection dont il est question véhicule un état postérieur du texte et, par conséquent, largement corrompue. En revanche, il n’est rien dit de précis au sujet d’*Iben et Muzod*, qui renvoient en réalité à une seule et même personne (‘Abd Allāh Ibn Mas‘ud), compagnon du Prophète. Leur mention laisse tout au plus deviner qu’ils sont également responsables d’une collection coranique. Le calife confie cette tâche à *Zeidi, filz Zebith Aleuzari* (Zayd b. Ṭābit al-Anṣārī) et à *Abdalla, filz Alahabeth* (‘Abd Allāh b. al-‘Abbās), à qui le matériel collecté est confié. Ils reçoivent pour ordre de rassembler le livre et de le corriger. Face aux difficultés que pose la collection, le calife ‘Uṭmān édicte une série d’instructions pour mener à bien son projet :

Et leur fu dit : « Se vous ne vous puez acorder ensemble en un chapitre, si l’escrivés selonc l’essamplaire et l’auttorité Choraïs », la quele chose il firent si comme je vous dirai, quer quant il trouvoient en un lieu arche l’autre metoit arc et l’autre metoit arche, et toute foiz disoient il selonc ce que il estoit en Choraïs. (MH XXIV, c. 53)

Les deux hommes chargés de mener à bien la collection des fragments entreprennent un véritable travail d’édition basé sur des critères fixes. Il leur est demandé, lorsqu’un terme soulève un doute, de choisir « l’autorité Quraysh »,

¹¹²⁴ La vocalisation n’apparaît qu’au X^e siècle de notre ère. Cf. El V, 404b s.v. *al-Ḳur’ān* ; le *rasm* fait référence au texte arabe consonantique, en l’absence de toute vocalisation. Wehr 392b, s.v. *r-s-m*.

supposément la langue du Prophète et de la révélation, ceci dans le but de se rapprocher le plus possible de l'état premier de la révélation. Il s'agit de la seule mention à des consignes relatives à l'organisation finale du corpus¹¹²⁵.

Une fois le livre unique parachevé, quatre copies sont commandées et réparties entre la Mecque, la Syrie, l'Iraq (*Aleirac*) et Médine (*en la cité*) ; le matériel collecté peut alors être brûlé :

Et ainsi firent il de moult d'autres clauses et ordenerent IIII livres semblables, et en envoierent l'un a Meques, l'autre en Syrie, l'autre en Alerac et l'autre lessierent en leur cité. Mes celi qui fu envoié a Meques peri par feu, quer Meques fu degastee par Ozearie. Et celi qui demoura en la cité fu perdu el temps de Gezich filz Mazoma. Le tiers qui estoit en Aleirac ne fu onques puis veü le temps Alimistar. Et le roy commanda a Ozimen, qui avoit commandé que ces livres fussent faiz, que tout ce qui estoit demoré es quartes et es roulés fust ars. (MH XXIV, c. 53)

Cependant, trois des quatre exemplaires sont soit détruits, soit perdus, à l'exception de celui envoyé en Syrie, dont le *MH* ne dit rien. La copie mecquoise est brûlée lors du sac de la ville par *Ozearie* (Abū al-Sarāyā), en 815. La copie médinoise a été perdue du temps de *Gezich, filz Mazoma* (Yazīd b. Mu'āwiya), second calife de la dynastie Umayyade, ayant régné entre 680 et 683. La copie iraquienne est égarée depuis l'époque d'*Alimistar* (al-Muḥtār), personnage rebelle à la dynastie Umayyade, responsable de la révolte de Kūfa entre 685 et 687. Pertes et

¹¹²⁵ L'agencement des versets : Les débats afin d'approcher tant que faire se peut la vérité ont été nombreux et rapidement sollicités, puisque la structure, en apparence chaotique, du texte sacré a suscité les apologies de la part des Musulmans et les attaques des Chrétiens. Parmi les exégètes classiques, notons Fakhr al-Dīn al-Rāzī (m.606/1209). Il a abordé cette cohérence par le truchement des concepts de l'agencement (*tartibāt*) et de corrélation (*rawābiṭ*) entre les versets. Ensuite, nous avons Abū Ja'far b. al-Zubayr (m.708/1308) et son *Al-Burhān fī munāsaba tartīb suwar alQur'ān* : la convenance de l'agencement des sourates du Coran ; la science des convenances (*'ilm al-munāsabāt*). La question qui unit ces exégètes est de savoir comment et pourquoi les versets sont agencés d'une telle façon (Michel CUYPERS, *La composition du Coran*, Pendé, Gabalda, p. 17). Plus récemment, Michel Cuypers a émis l'hypothèse que le Qur'ān est régi par un principe organisationnel précis : le principe de symétrie, inhérent à la rhétorique sémitique. Il s'illustrerait de trois façons au sein du Qur'ān : par parallélisme, par symétrie spéculaire ou, enfin, concentrique (voir *Ibid.*, p. 21.). Ces effets de symétrie seraient alors soutenus par tous les procédés linguistiques à l'œuvre dans le Qur'ān (parataxe, paronomase, assonances, etc.) Les règles qui ont présidé à la structurations du Qur'ān n'ont pas encore été déterminées avec certitude.

destructions s'étalent sur deux siècles, donnée qui a très certainement échappé aux lecteurs tant du *SH* que du *MH*.

Commence alors le règne d'*Elehegeig filz Elizes*, précédemment mentionné dans le *MH* sous le nom d'*Eleage, filz Juzef* (al-Ḥajjāj). Selon la succession dans laquelle la narration l'inscrit, il semble être considéré à tort comme un calife. En réalité, ce personnage est l'un des principaux gouverneurs du califat Umayyade. Il est, lui aussi, à l'origine d'une collection du Qur'ān :

Après moult de temps que Elehegeig filz Elizes commença a resgner, si commanda a querre touz les livres, les quartes et les volumes et en fist faire l livre a sa volenté, puis que il l'i ot mis et soustraist ce que il vout et y raconta moult de choses. Et toutes ces autres choses, ou qu'il fussent trouvees, il commanda auvir ; [...]

Dans un premier temps, il suit un *modus operandi* similaire à celui du calife 'Uṭmān, en faisant rassembler les différents supports qui contiennent des fragments plus ou moins importants de la révélation. Sa compilation s'éloigne ensuite de ce qu'ordonna 'Uṭmān : al-Ḥajjāj fait faire ce livre selon sa volonté propre, et non plus selon l'autorité Quraysh. Le *MH* insiste sur cet aspect en disant qu'il en supprime ce qu'il veut et que, par ailleurs, il y « raconte beaucoup de choses », ce qui concerne ici des additions. Il ordonne enfin de brûler tout le matériel excédentaire, dans le but implicite d'éviter que sa version du Qur'ān puisse être contredite.

Il ordonne que six copies de son Qur'ān soient faites ; celles-ci sont alors réparties dans autant de villes différentes (c. 24/645) :

[...] et de son livre il fist VI essamplaires des quelx il envoya l en Egypte, l'autre en Meques, l'autre en Mesopotanie, l'autre en Albazata. Et aucune foiz vindrent a ces livres moult de genz de Aalnehbeti qui aouroient les ydoles et faignoient que il vouloient estre de leur secte afin que, s'il peussent, il amentassent leur foy. Et toute foiz, en quelque manière qu'il pouoient, il corrupoient couvertement en toutes manieres moult de choses. (MH XXIV, c. 54)

Et si n'i avoit autre cause de diversité en cele escripture que cele que cil qui l'avoient, c'estoit Hali, et Ebubert, et Ozimen, et Gomar qui estoient touz jours descordables et anemis, si souffiroit il quant l'en seit pour certain que chascun d'eulz, selonc s'entente, l'un contraire a l'autre, mistrent en ce livre, selonc leur propre volenté, ce qu'il leur plot a mettre au profit de sa cause ou il adjoustoient, ou il muoient. (MH XXIV, c. 54)

Le *MH* ne mentionne que quatre des six destinations où sont envoyées les copies du Qurʾān : l'Égypte, Médine, la Mecque, et Baṣra. Les deux villes manquantes sont Damas et Kūfa¹¹²⁶.

À propos de la collection d'al-Ḥajjāj dans l'histoire musulmane, les différentes copies semblaient présenter des légères variantes de lecture entre elles¹¹²⁷. Mais toujours à ce moment, la lecture n'est pas fixée : dans son *Tafsīr*, Sufyān al-Ṭawrī mentionne soixante-sept lectures divergentes¹¹²⁸. Cela entraîne une nouvelle réforme sous Abū Bakr Ibn Mujāhid (m. 324/936) qui donne lieu à sept lectures canoniques¹¹²⁹. Nous n'aborderons pas ici les critères qui ont servi à accepter ou à refuser tel ou tel type de lecture, car cela dépasse de loin les limites de notre étude¹¹³⁰.

3. La nature hétérogène du Qurʾān

Al-Kindī détaille l'histoire du Qurʾān afin de démontrer qu'il n'est pas d'origine divine, vu la manière dont Muḥammad et ses successeurs l'ont manipulé. Le Qurʾān apparaît dès lors pour al-Kindī comme un objet instrumentalisé à outrance :

*Et si n'i avoit autre cause de diversité en cele escripture que cele que cil qui l'avoient,
c'estoit Hali, et Ebubert, et Ozimen, et Gomar qui estoient touz jours descordables*

¹¹²⁶ Voir le *Kitāb al-maṣāḥif* (« Le livre des manuscrits du Qurʾān ») d'Ibn Abī Dāwūd al-Sijistānī (d. 316/929). Abū Bakr Ibn Abī Dāwūd al-Sijistānī, *Kitāb al-maṣāḥif*, éd. Muḥib AL-DĪN WĀ'IZ, 5 vols, Beirut, Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyya, 2002 ; Arthur JEFFERY, *Materials for the History of the Text of the Qurʾān: The old Codices*, Leiden, Brill, 1937, p. 39-49.

¹¹²⁷ *Encyclopédie du Qurʾān*, p. 355 ; J. D. PEARSON, EI V, 406a e.s., s.v. *al-Ḳurʾān*.

¹¹²⁸ « 67 variant readings ». *Ibid.*, p. 354. Nous ignorons si le terme « readings » désigne ici une variante qui concerne un seul mot ou un groupe de mots, voire un paragraphe entier.

¹¹²⁹ Pierre LARCHER, « Le Coran : le dit et l'écrit », art. cit., p. 54. Parmi les sept lectures canoniques du Qurʾān, deux sont en usage : celle de Ḥafṣ 'an 'Āṣim (fin 127 ou début 128/745 ; m. 180/796) (Qurʾān du Caire) et Warsh 'an Nāfi' (169/785 ; m. 197/812) (Qurʾān du Maghreb). La plus répandue et que l'on utilise à l'heure actuelle est la version dite du Caire, normalisée sous le patronage du roi Fouad, en 1923.

¹¹³⁰ À propos de ces critères, voir Ibn Mujāhid, *Kitāb al-Sab'a fī'l-qirā'āt*, ainsi que l'article de Shady HEKMAT NASSER, « Revisiting Ibn Mujāhid's position on the seven canonical readings: Ibn 'Āmir's Problematic Reading of kun fa-yakūna », in *Journal of Qur'anic Studies* 17 : 1, p. 85-113.

et anemis, si souffiroit il quant l'en seit pour certain que chascun d'eulz, selonc s'entente, l'un contraire a l'autre, mistrent en ce livre, selonc leur propre volenté, ce qu'il leur plot a mettre au profit de sa cause ou il adjoustoient, ou il ostoient, ou il muoient. (MH XXIV, c. 54)

Cette multiplicité des influences explique la nature hétéroclite du résultat final tel que connu par al-Kindī et al-Hašimī lors de l'échange qu'ils tiennent. Cette diversité est observable à plusieurs niveaux : matériel, linguistique, du contenu et de sa diffusion ainsi qu'à celui de sa réception.

La confection de révélations qui viennent appuyer ou légitimer les décisions de Muhammad, du temps de son vivant, renforce l'idée d'une instrumentalisation et est mise en avant par l'emploi du factitif pour introduire ces versets *Et fist Dieu parler a soi meismes qui dist.*

a. L'hétérogénéité matérielle

La révélation a été transmise par de très nombreux supports, comme en témoigne le récit du dispersement des différentes copies du Qur'ān. En outre, nous avons déjà mentionné lors du commentaire de la traduction de l'arabe au latin que la *Risāla* arabe mentionnait de nombreux supports matériels différents qui servaient à coucher par écrit les révélations au fur et à mesure que Muḥammad les recevait. Cet aspect disparaît du texte latin, puisque Pierre de Tolède ne reconnaît pas ce vocabulaire et le translittère, transformant ces supports matériels en différents lecteurs du Qur'ān¹¹³¹.

Par ailleurs, al-Kindī expose plutôt brièvement l'impact matériel des diverses lectures et manipulations que subit le Qur'ān :

Et de ses diversités et de ces muemens qui ont esté diz par dessus, il avint que moult de chapitres furent trouvez la, divers et contraires les uns aus autres, si comme le chapitre du lyon et le chapitre de la vache, des quelx l'en dit que le chapitre du leon avoit avant esté plus lonc, et le chapitre de la vache plus brief. Et si est dit que le chapitre de sentences estoit corrompu et imparfet. (MH XXIV, c. 53)

¹¹³¹ Cf. Partie II, c. 2. 2.c. *Risālat al-Kindī*.

Cet exemple, plutôt simple, tend à montrer que les diverses mutations des sourates du lion et de la vache – ainsi que leurs contradictions internes – sont dues aux manipulations susmentionnées.

b. Les contradictions internes

Au sein de l'argumentaire original, al-Kindī s'attarde plutôt longuement sur les contradictions internes au Qur'ān, qu'il les mentionne explicitement ou qu'elles transparaissent au travers d'arguments, comme nous le verrons dans le cas du *jihād*. Il relève, dans le cas précis de l'usage de la violence dans le but d'imposer l'Islam, des attitudes contrastées. Il illustre alors son propos au moyen d'une dizaine de versets qui se contredisent, lui permettant d'introduire la notion de versets abrogeant et abrogés (*mansūḥ*). En effet, la révélation s'est faite de façon graduelle, et souvent en fonction des nécessités et des difficultés rencontrées par Muḥammad et les Musulmans. Ainsi, un verset peut préconiser quelque chose tandis qu'un autre, ultérieurement révélé, peut porter sur le même problème et proposer une attitude tout à fait opposée à ce qui a été précédemment prescrit. Cet aspect a été largement amoindri lors du passage de l'*AK-Lat* au *SH* :

Ha ! Sage homme et avisé, comment pevent estre tes paroles continuees ? Quer il se descordent trop quant ce contre ton escripture en quoi tu crois qui est de Dieu, la quele dit : « Quer Dieu est envoie as hommes en pitié et en misericorde ensemble ». Quel misericorde est ce avec effusion de sanc et en larrecin et en roberie ? Mes je te di ou ta parole certainement est contraire a soi, ou tu menz de ce que tu imposes a toi meismes. Et que est la voie du deable fors que homicides et larracins et roberies ? (MH XXIV, c. 62)

En revanche, les *Dialogi* repris au livre XXVI se montrent plus conservateurs vis-à-vis de la démonstration d'al-Kindī :

[S]e aucun home veult convertir un autre, il ne le dort pas fere par force, mais doucement et par diligence, si come cesti Mahomet le tesmoingne en son Al[c]oran soubz la personne de nostre Seigneur qui dist a ceste Mahonment : « Se nostre Seigneur ton Dieu volist l'université de toute la gent du monde creust ta loy, pour quoy les constrains tu dont a croire comme nul ne croit se e n'est par la volenté de Dieu ? » et en un autre lieu dist il : « Qui croira, il le fera pour soy meesmez. » Et ailleurs faint il que nostre Seigneur li dist : « Se ton Dieu vousist, il mettroit tout sanz

descort soubz une loy. » Et derechief ailleurs aussi comme se nostre Seigneur parlast : « Violence ne doit pas estre en la loy. Qui vodra croire si croie de sa volenté. » Et ailleurs aussi : « Ne meslez pas avec les gens d'autre loy fors belle paroles. » Et pour quoy dont commanda il a rober et a enchetiver et a contraindre les gens a croire ? Et si afferme que toutes ces choses sont voie de Dieu. Et en la parfin, pour quoy commandez tu que je croie loy qui contrarie a soy meesmez ? (MH XXVI, c. 145)

L'ordre des sourates n'est pas chronologique complique également la lecture du Qur'ān, son déroulement narratif final portant parfois à confusion.

c. L'hétérogénéité linguistique du Qur'ān¹¹³²

La dernière partie de l'argumentation visant à infirmer la nature divine du Qur'ān est axée, dans la version arabe originale, sur la langue et le vocabulaire du Livre Saint, et centrée sur quelques versets qui défendent que la révélation a été faite en arabe clair et qu'elle est la plus belle des écritures. Un tel plaidoyer n'avait que peu d'intérêt pour des lecteurs occidentaux, particulièrement lorsqu'ils y avaient accès par la traduction latine. Or, si la substance de la réfutation linguistique n'a pas été conservée par Vincent de Beauvais lors de la compilation du *SH*, certains aspects se sont tout de même maintenus.

La première réflexion a déjà été effleurée lors de l'exposé des règles d'édition que le calife 'Uṭmān aurait données aux deux hommes chargés de la collection et de l'harmonisation du corpus coranique :

AK-Lat/SH : *dictumque est illis : so contigerit uos in aliquo capitulo non posse concordare, scribite illud secundum exemplar et auctoritatem Choraïs. Quod et ipsi fecerunt sicuti, uerbi gratia, quando inuenerunt in quodam loco archam et alius dixit arcem et alius archam, tandemque secundum id quod habebat Choraïs dixerunt, sic et de multis aliis.*

MH : *Et leur fu dit : « Se vous ne vous pouez acorder ensemble en un chapitre, si l'escrivés selonc l'essamplaire et l'auttorité Choraïs », la quele chose il firent si comme je vous dirai, quer quant il trouvoient en un lieu arche l'autre metoit arc et*

¹¹³² Paul LARCHER, « Neuf traditions sur la langue coranique rapportées par al-Farrā' et alii », in B. MICHALAK-PIKULSKA et A. PIKULSKI (éds.), *Authority, Privacy and Public Order in Islam*, Leuven, 2004, p. 469-484.

l'autre metoit arche, et toute foiz disoient il selonc ce que il estoit en Choraïs. (MH XXIV, c. 53)

Les « éditeurs » du Qur'ān doivent donc fabriquer un livre unique et harmonisé à partir de nombreux fragments, derrière lesquels se cachent des scribes tout aussi nombreux et issus de régions différentes. En outre, durant les deux califats ayant précédé celui de 'Uṭmān, des premières tentatives d'imposer une lecture ont déjà eu lieu, et celles-ci peuvent avoir été teintées de « régionalismes », selon un processus de coloration régionale de la langue du copiste. Il y a donc eu un travail important afin de « recréer » la langue supposée dans laquelle a été donnée la révélation dans un premier temps. L'objet du débat, tel que présenté dans le *MH*, tourne autour de deux variantes *arc* et *arche*. En outre, disparaît de la traduction le contexte lexical dans lequel fonctionne le mot *arc*, à savoir l'arche d'alliance, et ce, dès le stade latin du texte. Bien entendu, l'autre versant de l'argument portant sur l'effort de reconstruction d'un texte demeure l'artificialité du résultat.

La seconde considération à propos de la langue conservée dans le *MH* prend la forme d'une attaque directe :

*Quer se le biau parler est veu, nul homme n'escripit onques si laidement en arabit.
Quer quant est aus sages escrivains d'Arabe, tout l'Alcoren tel que il est n'est digne
fors de ris et de moquerie et une etrangeté. (MH XXIV, c. 55)*

Selon al-Kindī, jamais auparavant quelqu'un n'avait écrit « d'une façon aussi laide » en arabe. Pour al-Kindī, le Qur'ān est considéré, dans la forme qui leur est parvenue, par les sages écrivains comme étant digne de moqueries, contrairement aux hommes qui constituent le public premier de cette loi :

*Et ce vraiment que tu m'as ja dit il meisme prescha ceste chose en cele meisme
escripture et que ele estoit telle qu'ele ne pouoit estre faite d'ommes ne de deables.
Et certainement il esbat assez ceulz a qui il la diroit, c'est assavoir tres rudes et
estranges hommes qui estoient nouveaument venuz d'autres settes et qui ne
congnissoient pas la langue d'Arabe. (MH XXIV, c. 55)*

Le premier verset coranique cité porte sur le fait que ni homme ni diable, quel que soit son talent ne pourrait produire une écriture similaire au Qur'ān, tant sa perfection est inimitable. L'argument sur l'origine implicite de la révélation que

sous-entend le verset coranique est tourné en ridicule et sert à divertir (*esbat*) les badauds et les ignorants à qui Muḥammad réciterait la loi (*ceulz a qui il la diroit*). Ces derniers, à nouveau, ne possédant pas les connaissances nécessaires pour apprécier et estimer une production prétendument littéraire de langue arabe, sont facilement abusés par les déclarations mensongères (la qualité linguistique du texte récitée) et fabuleuses (cette écriture ne peut être la production ni d'homme, ni de démon).

4. Le *Miroir historial* et l'histoire du Qur'ān

Avant la traduction du *SH* – et même avant sa compilation –, les informations concernant le Qur'ān sont très limitées et circulent auprès d'un public majoritairement composé de polémistes et de théologiens. Par ailleurs, si les Chrétiens ont pris assez rapidement connaissance de l'existence du Qur'ān, leur maîtrise du sujet demeure très limitée et ils ne le mentionnent que de façon nébuleuse. Parallèlement, le Qur'ān tarde à être cité et effectivement exploité dans la théologie chrétienne occidentale¹¹³³. Avant d'atteindre l'Occident, la polémique chrétienne à l'égard du Qur'ān connaît deux formes principales. La première est représentée par Jean Damascène : dans ses écrits, le Qur'ān est principalement désigné par périphrase, telle que *scriptura tua*, et traité de façon fort superficielle. La seconde est la *Risālat al-Kindī*, qui est considérée comme le premier texte polémique qui offre un historique étoffé du Livre Saint (aussi désigné par la formule *fī kitābihi*) et qui corrobore, avec une correspondance plus ou moins grande, les sources musulmanes traitant du sujet¹¹³⁴. Ensuite, les premiers polémistes occidentaux s'intéressant au sujet mentionnent l'existence d'une loi forgée par Muḥammad, sans jamais la nommer. Ils mettent, en effet, l'accent sur le fait qu'il édicte des mauvaises lois qui lui ont été inspirées par une tierce personne, voire par le diable en personne. C'est le cas d'Euloge de Cordoue qui insiste longuement sur le rôle du *spiritus erroris* dans la révélation des lois et sous l'influence duquel Muḥammad a rédigé des psaumes en l'honneur d'animaux qui tiennent plus du

¹¹³³ François BERRIOT, « Remarques sur la découverte de l'Islam par l'Occident, à la fin du Moyen-Âge et à la Renaissance », art. cit., p. 11.

¹¹³⁴ Louis MASSIGNON, s.v. « Al-Kindi », El, *op. cit.*

registre de la fable que de la loi divine¹¹³⁵. Cet argument fait directement allusion à certaines sourates qui ont pour titre le nom d'un animal (le cas le plus célèbre demeure la deuxième sourate, celle de la vache), ce fait rendant, à ses yeux, le contenu du Qur'ân risible. Une autre opinion, qui est partagée par beaucoup d'auteurs, apparaît chez Pascasius Radbertus (785-865), dans son *Expositio in Matheo* (c. 860-5). Sans mentionner explicitement Muḥammad, Radbertus affirme que les Sarrasins ont des fausses lois, directement inspirées de l'Ancien et du Nouveau Testaments, sous l'action de disciples de Nicolas¹¹³⁶. Ceux-ci parviennent à tromper et à rallier les Sarrasins à leur cause, en exploitant des préceptes tirés des deux Testaments. Cette idée se propage davantage dans les textes de Radolphus Glaber (*Historiae*, 1030-46) et fait écho à celle d'Anastase le Bibliothécaire (*Historia ecclesiastica sive Historia tripartita* 871-4). La pensée selon laquelle la doctrine de Muḥammad, inspirée du Judaïsme et du Christianisme, aurait été reprise comme loi divine par les Sarrasins est également exploitée à des fins romanesques, comme dans les *Otia de Machomete* de Gauthier Compiègne. Dans cet ouvrage, Muḥammad se fait apporter une loi écrite, suivant le modèle de Moïse, par une vache, aux cornes de laquelle ses lois sont attachées. Dans la littérature de la langue d'Oïl, les mentions sont encore plus floues et vagues. Dans la *Chanson de Roland*, il est bien question de la loi des Sarrasins, mais comme nous l'avons vu précédemment, la place accordée à l'Autre sarrasin et à sa religion est pratiquement inexistante¹¹³⁷.

La connaissance qu'a l'Occident du Qur'ân se précise grâce à l'arrivée progressive des sources arabes et à l'action de quelques grandes figures dans l'histoire des relations entre Chrétienté et Islam. Nous voyons ainsi apparaître, sous la plume de Pierre Alphonse, les noms de *Lex Mahumeti* et d'*Alcoran*¹¹³⁸. Bien que

¹¹³⁵ *Psalmos denique idem pseudopropheta in honorem insensibilium animalium composuit, uitulae scilicet rufae memoriam faciens. Araneae quoque muscipulae ad capiendas muscas historiam texuit, upupae praterea et ranae dictiones quasdam composuit, ut foetor unius ex eius ore eructaret, garrulitas uero alterius ab eius labiis non sileret.*

¹¹³⁶ Pour plus de détails au sujet de ce texte, nous renvoyons à la description que nous en donnons dans la Partie I, c. 2.

¹¹³⁷ Nous n'avons relevé, sauf erreur de notre part, qu'une seule référence à la loi écrite dans le corpus épique que nous mobilisons dans la Partie I, c. 2.

¹¹³⁸ Dans son *Dialogus*. En langue française, il faut attendre plus tardivement pour avoir une considération plus actualisée du Qur'ân. Le Trésor de la langue française signale comme première attestation du mot *Alcoran* la traduction du *Liber peregrinationis* de Riccoldo da Montecroce par Jean le Long en 1354. Cependant, le terme apparaît déjà dans la traduction

le nom *alcoranus* soit connu et intègre contemporanément la langue latine¹¹³⁹, le syntagme *Lex Mahumeti* est préféré et exploité par de nombreux auteurs, comme Pierre le Vénérable, Guillaume d'Auvergne, Jacques de Vitry ou encore Ramon Llull. La construction latine avec un génitif de possession marque très clairement l'origine que les auteurs attribuent à cette loi : elle est l'œuvre de Muḥammad et ils lui refusent ainsi le statut de livre sacré que lui octroient les Musulmans. Le Qur'ān est donc perçu comme étant un recueil de lois viles, pouvant être expliquées à la lumière d'un point précis de la biographie du « pseudo-prophète ». À la même époque, la première traduction latine du Qur'ān, achevée par Robert de Ketton en 1143, est rubriquée sous le nom de *Lex Sarracenorum* et d'*Alcoran* dans le manuscrit de l'Arsenal (*Lex sarracenorum quam Alcoran vocant*). Le traducteur fait subir plusieurs transformations à la structure du Qur'ān, en remaniant légèrement l'organisation du texte et en le subdivisant désormais en 124 *azoara* plutôt qu'en 114 sourates, dont les titres sont systématiquement omis. Cette nouvelle appellation est ultérieurement reprise par Riccoldo da Monte di Croce (*Contra legem sarracenorum*), qui, en plus d'utiliser un Qur'ān en langue arabe, se réfère systématiquement à la traduction de Robert de Ketton¹¹⁴⁰.

En même temps que la désignation du Qur'ān s'affine, l'attention accordée au contenu de cette loi s'accroît et se systématise. Ainsi, la *Lex Mahumeti* ne se présente plus dans les textes des polémistes comme une simple déformation des Ancien et Nouveau Testaments, mais comme un mélange hétérogène qui combine certaines vérités chrétiennes (la virginité de Marie et les mentions à Jésus), d'anciennes lois judaïques et de nouvelles forgées de toute pièce. La présence et la cohabitation de certains points des doctrines juive et chrétienne résultent du fait que, grâce à son statut de marchand, Muḥammad a rencontré des Juifs et des Chrétiens qui lui ont appris les rudiments de leur religion. Une autre version de l'histoire fait intervenir un moine chrétien hérétique animé, selon les récits, de

du *SH* accomplie par Jean de Vignay dans les années 1330. Le terme n'est pas présent dans le *Livre de l'Eschiele*.

¹¹³⁹ En effet, le mot arabe est inclus dans le système casuel du latin. Cf. Partie II, 2.c. *Risāla*.

¹¹⁴⁰ Thomas BURMAN, « How an Italian Friar Read His Arabic Qur'ān », in *Dante Studies* 125, 2007, p. 93-109 ; ID., « Two Dominicans, a Lost Manuscript, and Medieval Christian Thought on Islam », in Ryan SZPIECH (éd.), *Medieval Exegesis and Religious Difference: Commentary, Conflict, and Community in the Premodern Mediterranean*, New York, Fodham University Press, 2015, p. 71-86, p. 83-85 ; José MARTÍNEZ GÁZQUEZ et François DÉROCHE, « Lire et traduire le Coran au Moyen Âge », art. cit.

bonnes ou de mauvaises intentions, et qui forme Muḥammad à l'Ancien et au Nouveau Testaments. Les vérités chrétiennes contenues dans le Qur'ān sont utilisées comme un semblant d'autorité pour tromper les simples d'esprit et pour dissimuler plus facilement les propos vils sous des atours de décence¹¹⁴¹.

Si le *SH/MH* ne se distancie toutefois pas de ces visions de l'origine de la constitution du Qur'ān, force est de constater qu'il livre bien plus de détails sur l'histoire matérielle du livre et, par-là même, fait ressortir de nombreux aspects négligés ou à peine effleurés par les textes précédents. Ainsi le *SH*, et plus particulièrement le *MH* offrent à lire un historique sérieux, concis et, surtout, accessible à un lectorat bien plus vaste que celui visé par les écrits plus axés sur les aspects théologiques ordinairement mobilisés dans les réfutations du Qur'ān. Y sont abordés la genèse du livre et les diverses démarches adoptées par les différents collecteurs du livre, donnant à voir la notion d'instrumentalisation du Qur'ān qui, à notre connaissance, n'est pas développée en de telles proportions dans la littérature occidentale chrétienne consacrée à l'Islam.

Au sein du corpus français des *Vies de Muḥammad*, le sujet est abordé avec bien des précisions car les auteurs savent que les Sarrasins possèdent également un Livre Saint qui, en accord avec leur vision de l'Islam, ne peut être qu'une contrefaçon de la Bible. Ce dernier point est particulièrement évident dans le *Roman de Mahon*. Dans les autres textes qui ont rejoint la littérature française via la traduction ou tout autre processus d'adaptation en langue française, peu de détails sont donnés dans un premier temps. Dans *Le Livre de l'Eschiele*, s'il est régulièrement mentionné, le Qur'ān n'est que très peu décrit bien qu'il soit expliqué dans l'un des chapitres que Dieu en personne l'a remis à Muḥammad¹¹⁴². Il faut attendre les textes de Jean de Mandeville et de Jean le Long, le premier mentionne très factuellement le Qur'ān :

Ore pur ceo qe j'ay parlé des Sarazins et de lour païs, si vous voleiz savoir une partie de lour loy et de lour creaunce, jeo les vous devisery solonc ceo qe lour livre qe ad noun Alkaron le devise. Ascuns appellent ce livre Meshaf, et ascuns l'appellent Harme solonc les diverses langages du païs. Lequel livre Machometh lour bailla en

¹¹⁴¹ Kurt JENSEN, « Christian Reading of the Quran Before and After 1300 », in Johannes IRMSCHER (éd.), *Rapports entre Juifs, Chrétiens et Musulmans. Eine Sammlung von Forschungsbeiträgen*, Amsterdam, Verlag Adolf M. Hakkert, 1995, p. 173-8, p. 174, 175.

¹¹⁴² *Le livre de l'eschiele*, éd. WUNDERLI.

*lequel il est escrit entre autres choses, si qe j'ay sovent litz et regardé, qe ly bons irront en Paradis et ly malveis en enfern, et ceo croient touz Sarazins.*¹¹⁴³

Jean de Mandeville, qui a un goût prononcé pour l'anecdote, commence par donner les différents noms du Qur'ān « selon les diverses langues du pays ». Il ne livre cependant aucun détail supplémentaire à propos de l'histoire du Livre Saint des Musulmans. En revanche, il commente brièvement la description du paradis et quelques éléments de christologie coranique, centrés sur la Vierge Marie et sur la nature de sa grossesse¹¹⁴⁴. Ce faisant Jean de Mandeville privilégie les points doctrinaux que partagent Islam et Christianisme, démarche fort intéressante se distanciant de celle qui est suivie dans le *MH*¹¹⁴⁵.

Le second texte de langue française à livrer quelques détails sur le Qur'ān est la traduction du *Liber peregrinationis* de Riccoldo di Montecroce par Jean le Long. Dans les six derniers chapitres qui sont dédiés à une critique plutôt virulente de la loi des Musulmans, il est possible de glaner une série d'informations à propos du Qur'ān. Ce texte est tour à tour appelé en français *li livres Mahomet* ou *Alcoran*, lequel il nomment la parole de Dieu¹¹⁴⁶, appellations qui soulignent l'absence de l'origine divine du Qur'ān, origine à laquelle s'intéresse l'auteur en des termes similaires à ceux du *MH* :

*En leur Alcoran sont .II. mos par lesqueulz ilz croient fermement et cuident prouver souffisanment que le Alcoran soit le œuvre de Dieu et non de Homme. Le premier est car ilz dient que tel live ne pourroit faire ne li angles, ne li deables. Le second mot est que se li Alcoran ne feust œuvre de Dieu, il y avoit maintez contrariétés. Et certes il y a maintes et grandes contrariétés, et en maint lieu il contredist a soy mesme. Je croy bien que li angle ne sauroient ne ne vouldroient faire livre de si grant mençonge, ne de si grans ordures plain. Maiz le deable s'en sauroit bien mesler, et je croy que de grant volenté il composerent ceste fausse loy dont Mahomet dist en Alcoran que Alcoran plaist aux deables et quant li dyable oïrent ce livre, il en orent grant merveille, moult recommanderent ce livre*¹¹⁴⁷.

¹¹⁴³ *Le livre des merveilles*, éd. DELUZ, c. XV, p. 272.

¹¹⁴⁴ Cf. ci-dessous.

¹¹⁴⁵ Pour plus de détails à propos des tenants et aboutissants d'une telle approche, nous renvoyons aux études de Shirin a. Khanmohamadi.

¹¹⁴⁶ Bnf, ms. fr. 2810, f. 296v.

¹¹⁴⁷ Bnf, ms. fr., 2810 f.297v-298r.

Les similitudes avec le discours tenu dans le *MH* sont plutôt évidentes. Le même verset coranique est mobilisé pour commenter l'origine du livre, disant que ni les diables ni les hommes n'auraient pu rédiger un tel livre. Toutefois, le commentaire est plus étendu. L'auteur souligne en outre que la loi est *couverte* et *confuse*, dans le sens qu'elle se répète et se contredit en plusieurs endroits (*il y a maintes et grandes contrariétés, et en maint lieu il contredist a soy mesme*), entachant ainsi son sens.

Le *Livre des peregrinacions* se distingue malgré tout de l'opinion véhiculée par le *MH* sur le point suivant :

*On puet moult ligierement convaincre les Sarrasins par lez sains livres par auctorirés de la sainte escripture et des philosophes, et ossy par voie de rayson, maiz trop plus legierement par leur Alcoran qui appertement monstre a ceulz qui le lisent que il est plain de fausseté et de abhominacion.*¹¹⁴⁸

Selon l'auteur, il est chose aisée que de convaincre les Sarrasins que le Qur'ān est rempli de mensonges et de choses abominables. Force est de constater que toutes les informations relatives au Qur'ān contenues dans la traduction de Jean le Long se centrent sur la critique de son contenu, angle d'approche fortement influencé par les lectures critiques qu'a accomplies Riccoldo pour la rédaction de *Contra legem Sarracenorum*. De ce fait, le *Livre des peregrinacions* n'aborde que cela et non l'histoire-même du livre, contrairement au *MH*.

Le contenu hétérogène est aussi relevé par Riccoldo di Montecroce, mais il ne s'attarde pas pour en expliquer l'origine, là où al-Kindī l'explique, d'une part, au moyen de l'argument de la collection *post mortem* du recueil et, d'autre part, en mettant en avant les nombreuses lectures divergentes du Qur'ān, qui s'expliquent à la lumière de son instrumentalisation. En outre, Riccoldo di Montecroce ne s'intéresse pas – dans ce livre-ci tout du moins¹¹⁴⁹ – à l'aspect linguistique du Qur'ān.

¹¹⁴⁸ Bnf, ms. fr. 2810, f. 298r.

¹¹⁴⁹ *Saraceni autem et Arabes in hoc maxime gloriantur, quod locutio, quae est apud eos, legis celsitudinem habet et rhythmum, et in maxime hoc ostenditur librum a deo compositum fuisse et Mahometo secundum locutionem reuelatum esse. Mahometus idiota existens ignorabat talem sententiam et locutionem.* Trad. anglaise : « The Saracens and the Arabs boast especially that [the Koran's] language – which they themselves speak – possesses loftiness of principle and rhythm, and that in this most of all, the book is shown

Pour conclure ce parcours sur la perception et l'utilisation du Qur'ān par les auteurs occidentaux, il nous a semblé intéressant d'outrepasser quelque peu les limites de nos réflexions sur la seule histoire du Qur'ān. Nous nous intéresserons donc aux procédés de lecture auxquels le Livre Saint des Musulmans est soumis, en ce qu'il apporte indirectement des éléments intéressants pour comprendre comment il était perçu au-delà des témoignages littéraires qui le mentionnent.

Si le statut de livre révélé lui est définitivement refusé par les Chrétiens, le Qur'ān n'en est pas moins considéré comme un livre de référence. Avant tout, il l'est aux yeux des Sarrasins qui, pour les Chrétiens, ont été abusés par les mensonges et subterfuges du pseudo-prophète. Mais, paradoxalement, le livre finit par le devenir également auprès de ces auteurs chrétiens car il fournit tous les éléments utiles à la polémique. L'idée est exprimée dans les préfaces des traductions du Qur'ān par Robert de Ketton et Marc de Tolède¹¹⁵⁰, mais est également parfaitement synthétisée par Riccoldo da Monte di Croce, qui déclare à son propos : *[sarraceni] legem quidem habent diabolicam et mortiferam. Licet in ea multa contineantur utilia*¹¹⁵¹. De nombreux indices matériels confirment un tel traitement. Thomas Burman ne dénombre pas moins d'une quarantaine de manuscrits du Qur'ān, qu'ils soient en latin ou en arabe, qui présentent des traces d'utilisation par des auteurs occidentaux¹¹⁵². Les deux meilleurs témoins de ces pratiques sont la traduction latine de Robert de Ketton et les manuscrits arabes utilisés par Riccoldo di Montecroce.

La traduction de Robert de Ketton connaît une diffusion et un succès important, grâce aux remarques qu'en fait Pierre le Vénérable, ainsi que la promotion faite par l'ordre dominicain de la *Collectio toletana*¹¹⁵³. Outre les indices – le niveau élevé de latin, la présence minimale de modifications du sens à visées polémiques et le souci philologique – qui transparaissent dans la traduction elle-

to have been composed by God, and that it was revealed to Muhammad in this language. Muhammad, being an uneducated man, was ignorant of such a meaning and way of speaking. »

¹¹⁵⁰ Cf. Ulisse CECINI, *Alcoranus latinus*, op. cit.

¹¹⁵¹ Riccoldo da Monte di Croce, *Libellus ad nationes orientales*, f. 2190, cité par Kurt JENSEN, art. cit., p. 178.

¹¹⁵² Thomas BURMAN, *Reading the Qur'ān*, op. cit., p. 1.

¹¹⁵³ À propos d'Humbert de Romans, cf. Partie I., c. 2. 2.

même (voir ci-dessous)¹¹⁵⁴, les manuscrits fournissent de nombreuses preuves sur la façon dont a été lu et utilisé le Qur'ân. Ces textes se caractérisent tout d'abord par une mise en page conforme aux règles scholastiques préconisées par Hugues de Saint-Victor, dans son *Didascalicon*¹¹⁵⁵. Ensuite, le texte latin est transmis avec une abondance de gloses, reposant sur des lectures de commentaires arabes du Qur'ân (*tafsîr*). Ainsi, la lecture du Qur'ân est tout à fait assimilée aux pratiques scholastiques de l'époque :

Properly surrounded by a Latin-Christian commentary and given the physical form recommended by contemporary Latin intellectuals, the Qur'an became one of the canonical textbooks on the basis of which proper Christian doctrine could be established. The heretical scripture of Christendom's principal rival thus became an authoritative source of arguments against that very rival. The surprising authoritativeness thereby granted to the Qur'an – an authoritativeness that intriguingly parallels the elevated Latin style of Robert's translation – is nowhere more apparent than in the visual similarities between this manuscript and exactly contemporary glossed Bibles¹¹⁵⁶.

Nous constatons au terme de ce parcours que les lecteurs du Qur'ân en Occident s'intéressent principalement aux éléments suivants : titres, versets de luxure et christologie musulmane. Tous ces éléments permettent de voir, selon Thomas Burman, que la lecture du Qur'ân n'appartient pas à une discipline particulière, mais dépend plus largement des activités théologiques chrétiennes. De cela témoigne également le statut de l'Islam dans l'histoire du monde et de l'Eglise. Il faut attendre plus tard pour une attitude orientaliste à proprement parler¹¹⁵⁷.

¹¹⁵⁴ Thomas BURMAN, *Reading the Qur'ân*, op. cit., p. 20. La traduction coranique ne présente pas ou très peu de distorsions du sens du texte dans des visées purement polémique.

¹¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 63, p. 79-87. L'auteur y analyse de façon détaillée les marques et références, à la lumière du *Didascalicon* d'Hugues de Saint-Victor. Cela reprend les éléments de mise en page tels que les lettrines et les en-têtes.

¹¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 63.

¹¹⁵⁷ Sur l'orientalisme après le Moyen Âge, cf. Jan LOOP, « Divine Poetry? Early Modern European Orientalists on the Beauty of the Koran », art. cit ; *Id.*, *Johann Heinrich Hottinger: Arabic and Islamic Studies in the Seventeenth Century*, Oxford, Oxford University Press, 2013 ; Alastair HAMILTON, *André Du Ryer and Oriental Studies in Seventeenth-Century France*, Oxford, The Arcadian Library/Oxford University Press, 2003 ; *Id.*, *Arab Culture and Ottoman Magnificence in Antwerp's Golden Age*, London, The Arcadian Library/Oxford University

Chapitre 4 : nature et essence de la loi de Muḥammad

Afin de cerner au mieux la loi de Muḥammad, al-Kindī tente, dans un premier temps, de déterminer de quelle loi, entre celles de Jésus et de Moïse, se rapproche le plus celle de Muḥammad. La première est présentée comme suit :

La loy de grace est donnee de Jhesu Crist. [...] La loy de grace commande telx choses : « Amés vos anemis et leur faites bien, et a ceuls qui vous harront », et ces autres choses. (MH XXIV, c. 50)

Il s'agit ici de la « loy de grace », en d'autres termes la loi divine transmise par le Christ. La loi de Moïse est, par opposition, nommée « loy de justice » ou loi naturelle¹¹⁵⁸ :

La loy de justice est donnee de Moyses. [...] La loy de justice commande rendre ieul pour ieul, dent pour dent, arsure pour arsure, fereure pour fereure, et ces autres semblables qui appartiennent a autel mesfet comme l'en fait. (MH XXIV, c. 50)¹¹⁵⁹

Le texte du *MH* assure donc que seules ces deux lois ont été données par Dieu aux hommes. La loi de Muḥammad n'appartenant ni à l'une ni à l'autre, cela suppose qu'elle est celle du Diable :

Et quant ces Il loys tant seulement sont donnees as hommes, desqueles l'une est loy devine et l'autre est loy humaine, donc doit il miex estre aperceü que ele est trouvee de ton compaignon ? et quele sera ele, fors la loy du diable ? (MH XXIV, c. 50)

Press, 2001 ; ID., *Europe and the Arab World: Five Centuries of Books by European Scholars and Travellers form the Libraries of the Arcadian Group*, Dublin-London-Oxford, Arcadian Group-Azimuth Editions-Oxford University Press, 1994 ; ID. *The Forbidden Fruit: The Koran in Early Modern Europe*, London, London Middle East Institute, 2008 ; ID., « The Study of Islam in Early Modern Europe », in *Archiv für Religionsgeschichte* 3 : 1, 2001, p. 169-182 ; ID., « Western Attitudes to Islam in the Enlightenment », in *Middle Eastern Lectures* 3, 1999, p. 69-85.

¹¹⁵⁸ *Risāla*, éd. TARTAR, p. 176.

¹¹⁵⁹ Exode 21: 23-5 ; Qur'an 5 : 45.

Selon al-Kindī, l'identification de l'Islam à la loi du Diable peut se vérifier autrement. En effet, une des caractéristiques fondamentales du personnage est de se mettre en travers du chemin entre Dieu et les hommes :

Et ainsi n'ensuit nulle chose fors le dyable qui s'esforce touz jours estre moien entre les homes et Dieu. (MH XXIV, c. 50)

Il s'efforce d'être *moien* entre Dieu et les hommes. Le sens du terme *moien* doit ici être compris comme le fait de s'interposer, non dans le sens de « médiateur », mais véritablement d'« obstacle ». Cette idée renvoie à ce qui est dit au chapitre précédent (c. 49) sur Jésus et le paradis qu'il promet, par opposition à ce qui est dit à propos des ablutions et du jeûne du mois de Ramadan : ces rites sont matérialistes et superficiels, l'attrait du corps primant sur l'élévation de l'esprit, et donc sur l'élévation vers Dieu. C'est là que réside le Diable, qui s'interpose de façon à détourner l'homme de Dieu, de son élévation spirituelle, en le faisant jouir de plaisirs immédiats. La présence du Diable comme *moien* entre Dieu et les hommes se reflète aussi, comme nous le verrons, dans le paradis musulman et les promesses charnelles.

1. Un alliage de différentes religions

Muḥammad a subi de nombreuses influences extérieures et celles-ci ont eu un impact visible et durable sur de nombreux rituels et croyances islamiques. Toutefois, Muḥammad reste le principal auteur de sa loi et de nombreux emprunts aux autres religions – monothéistes et païennes – lui sont imputables.

a. L'héritage judéo-chrétien

Muḥammad a été influencé par le Christianisme et le Judaïsme, le premier étant représenté par Serge et le second par les deux Juifs. Le résultat des contacts prolongés entre Muḥammad et ces personnages transparaît en plusieurs points de la loi musulmane.

La première croyance musulmane héritée du Judaïsme est celle qui veut que le nom de Muḥammad soit inscrit sur le trône de Dieu :

Si comme aucuns de tes compaignons dient qui ont ceste chose pour nulle et dien que Juys le faintrent et le meslerent entre les autres fables, si que il amonnestassent tout le monde a soi moquier de vous. (MH XXIV, c. 57)

La filiation est ici clairement mentionnée. Certains Musulmans, qui rejettent farouchement ce « mensonge », prétendent que ce sont les Juifs qui ont introduits cette croyance, de façon à ce que tout un chacun se moque des Musulmans (*si que il amonnestassent tout le monde a soi moquier de vous*). Dans l'original arabe, al-Kindī affirme que cette idée est inspirée par la conception anthropomorphiste juive qui représente Dieu assis sur un trône¹¹⁶⁰.

Il s'en prend ensuite aux fondements de cette croyance :

[/]I fu trouvé escript el trone : « Il n'est Dieu fors que Dieu, Mahommeth mesage de Dieu », ou le preis tu, ou le trouvas tu, ce ne sai je, comme ne en l'Alcoren, ne en autre quelconque escripture il n'est trouvé. (MH XXIV, c. 57)

Al-Kindī souligne à juste titre que cette croyance est absente du Qur'ān, mais également des autres textes qui composent la *Sunnah*. Il entreprend alors d'infirmier la véracité de cette croyance en deux temps.

Premièrement, al-Kindī entame un raisonnement par l'absurde :

Toute foiz or poson que il soit trouvé en aucun lieu, [...], se il est escript el trone, qui li a escript ? Se aucun l'a escript a Dieu ? Se aucun pavoit escrire comme depuis grant piece après les siecles furent criez et faiz, ou se Dieu meisme l'escripst a soi meisme, doubtant perdre son non se il ne l'escriptsist ? La quele chose seroit veue estre assez contraire. Mes pour ce, par aventure, il l'escripst pour ce que les angles le peussent lire ; et ce n'est pas chose plus a consentir, quer Dieu ne parle pas a ses angles par lettres, mes par l'enluminement de sa presence qui leur est en chascun lieu semblable. Et avec tout ce, il n'est pas escript pour les hommes que il le leussent et seussent, quer comment le liroient les hommes el trone ? Donc apartient il que ce soit frivole et chose vaine, la quel chose je croi que tu entens bien et que tu te moques sachanmant toi meismes. (MH XXIV, c. 57)

¹¹⁶⁰ *Risāla*, éd. TARTAR, 1985, p. 203 : « Car malgré ta sagesse, tu as dépassé l'anthropomorphisme des juifs qui représentent leur Seigneur siégeant sur un trône bien limité, puisque non seulement tu le fais siéger sur un trône bien circonscrit, mais en plus tu écris sur ce trône son nom majestueux et celui d'une de ses créatures. » ; F. G. MUÑOZ, *Exposición y refutación del Islam*, op. cit., p. xxxviii.

Al-Kindī soulève trois hypothèses qu'il contredit systématiquement. Peut-être Dieu l'a-t-il écrit pour son propre usage, au cas où il oublierait le nom de son Prophète ? Mais une telle idée est si absurde qu'elle n'appelle aucune autre remarque. Peut-être Dieu l'a-t-il écrit à l'intention de ses anges ? Cette possibilité est également à écarter, puisque Dieu communique avec eux par l'illumination de sa présence (*par l'enluminement de sa présence qui leur est en chascun lieu semblable*). Enfin, peut-être l'a-t-il écrit pour les hommes ? La question appelle encore une fois une réponse négative, car les simples mortels sont dans l'incapacité de lire ce qui pourrait être gravé sur le trône de Dieu.

Deuxièmement, al-Kindī opte pour une argumentation construite sur les Écritures :

Certes, quant aucun veult benesquair Mahomet et loer le outre mesure, il dit tant seulement : « Ton dieu Mahomet te benesquise aussi comme tu benesquis Abraham et sa lignee ». Donc il est escript en son livre : « Ha ! filz d'Ysrael, recordés vous des benefices que je vous ai donnees, que je vous ai mises devant toutes autres gens ». Et donc, se Mahommeth est ainsi beneoit comme Abraham fu de Dieu, li et sa lingnee, il est donc sus toutes loenges et toutes beneiçons, et se les filz d'Israel sont mis avant toutes genz, si n'a Abraham ne sa generation point de nom escript el trone. Et comment donc est ce que Mahommeth, qui selonc ceste regle est meneur que Abraham ne sa lingnee, ait nom escript el trone ? (MH XXIV, c. 57)

Il explique que lorsque quelqu'un désire bénir Muḥammad plus que de raison (*et loer le outre mesure*), il utilise une formule optative visant à attirer sur le Prophète une bénédiction à l'égal de celle qu'ont reçu Abraham et sa lignée. Or, il est écrit dans le Qur'ān (*Donc il est escript en son livre*) que les fils d'Israël ont été préférés de Dieu à tout l'univers¹¹⁶¹. Par conséquent, si nous considérons que Muḥammad et Abraham sont sur un pied d'égalité et que les fils d'Israël sont supérieurs à tous, pourquoi le nom d'Abraham n'est-il pas inscrit sur le trône, alors que Muḥammad lui est prouvé inférieur de par cette démonstration ?

La seconde pratique empruntée au Judaïsme est la circoncision. Al-Kindī s'attarde sur ses origines au sein de l'Islam :

¹¹⁶¹ Qur'ān 2 : 47, 122 ; 7 : 140 ; 44 : 15.

Que circoncision appartiengne a vous, ce ne puis je savoir comme Mahomet ne fu circoncis, ne il n'en dist nulle autre chose en son Alcoren, se vous ne dites par aventure vous n'ensivés Abraham en ceste chose. (MH XXIV, c. 59)

Le Chrétien s'interroge sur la provenance de cette coutume, dans la mesure où Muḥammad n'est pas circoncis et n'en dit rien de plus dans son Qur'ān¹¹⁶². Il avance l'hypothèse qu'il pourrait suivre en cela Abraham, avant de l'écarter aussitôt au moyen d'une citation biblique :

*Ta semence ne sera repute en Hysmael, mes en Ysaac*¹¹⁶³. (MH XXIV, c. 58)

Cet argument généalogique suffit à écarter la légitimité de la déclaration des Sarrasins d'être les descendants d'Abraham, puisque la lignée de Muḥammad est issue d'Isaac. Dès lors, les Sarrasins, n'étant ni Chrétiens, ni Juifs, d'où tiennent-ils ce rite ? Le Chrétien déclare que ce sont les Juifs qui sont à l'origine de l'insertion de ce rite de façon à, comme le dit l'apôtre Paul, les attirer dans l'erreur avec eux.

La troisième pratique d'influence judaïque est l'interdit de consommer la viande de porc. Cette pratique est soumise au même questionnement que celle de la circoncision :

Pour quoi deffendi Mahommeth a mangier char de porc, ce ne sai je, quer le porc et aucunes autres choses sont devees as Juys, nous en avons certaine reson des quelx tele loi estoit adonc en point. (MH XXIV, c. 59)

Pourquoi Muḥammad a-t-il imposé cela et d'où cela lui est-il venu ? Al-Kindī explique, très brièvement, que les Juifs ont des lois semblables, alors que, du côté chrétien, ces pratiques ne sont plus d'actualité :

¹¹⁶² Sur la circoncision présumée ou non du Prophète, E. Platti note qu'aucune source ne vient confirmer qu'il ne l'était pas (Emilio PLATTI, « L'image de l'Islam », art. cit., p. 116). Il cite également al-Ṭabarānī, qui rapporte une tradition où Muḥammad mentionne explicitement qu'il a été circoncis en l'honneur de son seigneur. Cf. Ṭabarānī, *Al-Mu'jam al-Awsat*, t. VI, Le Caire, Dār al-Ḥaramayn, 1995, p. 188, n° 6147.

¹¹⁶³ « Ta descendance est celle d'Isaac, et non pas celle d'Ismael », Genèse 21 : 12.

Et ja soit ce que nous ne [fol. 384 vb] le gardon pas maintenant corporelment, si acomplissons nous esperituelment les choses qui adonc estoient senefiees par celes par les queles il sont toutes raportees de Jhesu Crist el Novel Testament, le quel est faiteur de l'un testament et de l'autre. Et il meismes dist par son apostre : « Toutes choses sont neites as netoiés » et « Riens n'est a refuser qui soit en pardon de grace ». (MH XXIV, c. 59)

Les Chrétiens suivent ces prescriptions de façon spirituelle, ne partageant pas les interdits alimentaires des Juifs et des Musulmans, ce qu'al-Kindī illustre par le biais de deux citations bibliques : « Car tout ce que Dieu a créé est, et rien ne doit être rejeté, pourvu qu'on le prenne avec actions de grâces » (Tite 1 : 15), rendu par Jean de Vignay en *riens n'est a refuser qui soit en pardon de grace* (1 Tim 4).

Notons également que le groupe de chapitres du *MH* se défait de tous les récits légendaires dont la fonction est d'expliquer l'origine de l'interdit et qui sont largement attestés dans la littérature occidentale. Le récit le plus répandu veut que la chair de porc ait été interdite après que Muḥammad a été dévoré par un ou plusieurs de ces animaux. Par ailleurs, nous pouvons remarquer que rien n'est dit à propos de celle des autres interdits, tels que celui de consommer de l'alcool¹¹⁶⁴.

D'autres pratiques sont, quant à elles, empruntées au Christianisme. Le *MH* présente les ablutions sarrasines (*wuḍu'*), tout comme le jeûne – que nous aborderons ci-après –, comme étant *fauces*. Ce jugement joue sur un argument comparatif entre ces rituels tels que pratiqués dans le Christianisme et dans l'Islam :

Saches pour certain que, se tu veulz jugier de reson, tu diras de ceste chose quant as jeunes et as oroisons des Crestiens ; tu ne diras pas tant seulement lés vos jeunes et oroisons, mes tu diras que ce sont si puantes ordures que en nulle maniere l'en ne les oseroit acomparagier as vraies et saintes vertus des serjans de Dieu. (MH XXIV, c. 58)

Le Chrétien qualifie ces pratiques de viles et puantes (*puantes ordures*) en opposition aux *vraies et saintes vertus* des Chrétiens, également qualifiées de *saintes choses et celestiex*. Leur fausseté repose sur leur superficialité, qui est elle-même la conséquence d'une croyance erronée :

¹¹⁶⁴ Ces histoires sont notamment rapportées par Guillaume de Tripoli et Jean de Mandeville. Cf. Partie I, c. 2.

Et ce que vous créés que par souvent laver les cors que homme soit purefié, et pour ce hantés vous tant de foiz ces lavemens (MH XXIV, 58)

Al-Kindī interprète la fonction purificatrice des ablutions comme étant un simple nettoyage du corps, raison pour laquelle les Musulmans semblent la pratiquer avec régularité. Toutefois, il précise que ces lavements ne concernent que certaines parties du corps :

Que profite donc laver piez et mains et torchier son chief et estre en oroisons quant la conscience du cuer et la pensee et le courage sont espris d'esfusion de sanc et convoiteus de ravir les substances des autres et d'enchetiver fames et enfans ? (MH XXIV, c. 58)

Lesdites parties sont les pieds, les mains et le visage, comme en attestent le Qur'ān et la *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*¹¹⁶⁵. Al-Kindī s'interroge par conséquent sur l'effet purificateur d'un tel acte envers les âmes qui sont souillées par le désir de mort, de rapine et d'enchetivement (« emprisonnement », « fait de rendre captif »). Il trouve la réponse dans les Évangiles :

Et je te respon ce que Nostre Seigneur dist en son Evangile aus Juys qui faisoient aussi : « Douleur a vous, ypocrites qui estes semblables aus sepulcres aornés par dehors et ont par dedens les charoignes ». (MH XXIV, c. 58)

Si nous nous référons à cet extrait, l'efficacité des ablutions des Musulmans serait donc nulle. Al-Kindī actualise, pour exprimer son propos, une citation biblique. Il associe les Musulmans aux hypocrites qui sont, extérieurement, semblables à des sépultures décorées, mais qui, en dedans, ne contiennent que des *charoignes*.

Il est intéressant de noter que les ablutions décrites au livre XXIV du *MH* correspondent à celles décrites par al-Buḥārī : l'ablution (qui concerne la purification et l'état d'iḥrām (pureté)) vise à nettoyer le visage, les bras et les pieds – jusqu'à la cheville, et doit être accompli avant la prière, les rituels du pèlerinage et la lecture du Qur'ān (56 : 77-79). Cette vision diffère cependant au livre XXVI : Pierre Alphonse, qui base son *Titulus V* sur la même source que le *MH*, propose

¹¹⁶⁵ Qur'ān 56 : 77-79 ; *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī, kitāb al-wudū'*.

toutefois une description polémique et exagérée du rituel réel et va même jusqu'à lui attribuer des origines que nous pouvons qualifier de « fantaisistes » :

Et pour ce que avant qu'il ourent il lavent mains et bras et touz ces autrez membrez du corps. Certes, ceste chose n'appartient point a oroison quer il n'appertient point a estre nettoiez par dehors, mais par dedens. Et les nettetez de laver soy par dehors si appartient a ceulz qui aourent l'estoille de Venus. Et cil qui le voloient aourer s'aornoient en maniere de femme et envelopoient les iex et le visage. Et pour ce que Mahonmet fut fet roy ou point de l'estoille de Venus, pour ce commanda il ceste chose. (MH XXVI, c. 144)

Pierre Alphonse attribue à ces ablutions, plus étendues que celles présentées par la source et le *MH*, une origine païenne. Selon lui, cette pratique appartient au culte des adorateurs de « l'étoile de Vénus » et fait partie de préparatifs plus larges, suivis par le travestissement en femme. Ces pratiques auraient été intégrées dans les rites de l'Islam parce que Muḥammad est né *ou point de l'estoille de Venus* (« lorsque l'étoile de Vénus et à son faite »). Cette conception se répand dans le sillage de la diffusion de la théorie de l'horoscope des religions issue du traité d'Albumasar (Abū Ma'shar)¹¹⁶⁶, et est citée à de nombreuses reprises, comme en témoigne cet extrait de *Renart le Contrefait*, qui synthétise l'essence de cette théorie¹¹⁶⁷ :

S'il [le Soleil] se conjoint a Venus, il signifie la loy des Sarrasins, qui est toute d'aise charnelle et de toute luxure. Et combien que Mahonmet ait escripte la ditte loy .vi^c. ans aprez l'incarnation Jhesucrist, toutesvoiez elle fut lonc tempz en usage de vye, et vivoient maintes gens selon celle loy.¹¹⁶⁸

¹¹⁶⁶ Jean-Patrice BOUDET, *Entre science et nigromance, op. cit.*; Cf. Abū Ma'shar, *The Abbreviation of the Introduction to Astrology, Together with the Medieval Translation of Adelard of Bath*, éd. et trad. anglaise par C. BURNETT, K. YAMAMOTO et M. YANO, Leiden, Brill, 1994.

¹¹⁶⁷ Cette problématique a été abordée par Catherine GAULLIER-BOUGASSAS, « Les sciences orientales selon Renart dans *Renart le Contrefait* : astronomie, astrologie et magie, entre l'affirmation de la foi chrétienne et le détournement maléfique du savoir », in Craig BAKER, Mattia CAVAGNA, Annick ENGLEBERT et Silvere MENEGALDO (éds.), *Le Miroir de Renart. Pour une redécouverte de Renart le Contrefait*, Louvain-la-Neuve, Institut d'études médiévales, 2014, p. 95-116, p. 101-102.

¹¹⁶⁸ *Renart le Contrefait*, éd. G. RAYNAUD et Henry LEMAÎTRE, Paris, Champion, 1914, réimpr. Genève Slatkine, 1975, br. II, 6 11-13, p. 233-235

Il explique que l'attrait pour les choses matérielles qui gouverne l'Islam est déterminé par la conjonction du soleil et de Vénus, expliquant ainsi la nature profondément charnelle de l'Islam. Par cette référence à l'horoscope des religions, Pierre Alphonse sous-entend que le caractère matérialiste de l'Islam est dominé par un déterminisme astral qui exclut, sans doute, toute possibilité d'amélioration.

D'autres pratiques sont empruntées aux deux religions et procèdent d'un compromis entre celles-ci, comme explicité au chapitre 144 du livre XXVI : *il moienna sor la loy des Juis et celle des Crestiens*.

Ce compromis entre Judaïsme et Christianisme concerne en premier chef les prières. Dans un premier temps, bien que brièvement abordées en même temps que le jeûne du mois de Ramadan dans l'épître d'al-Kindī, il n'en est rien dit, hormis qu'il faut en accomplir cinq par jours et qu'elles sont fausses, élément mis en exergue par une comparaison avec son équivalent chrétien. Les informations substantielles à ce sujet proviennent de l'épître d'al-Hašimī :

Tu m'amonnestes pour noient a estre de ta secte, disant que tu m'amonnestes a VII oroisons, les queles quiconques les acomplira il ne faudra ja a sa requeste, ne ne doubtera nul damage, et sera a loer tant en ce siecle comme en l'autre. Et ses oroisons sont donnees par Il establissemenz : l'un de Dieu, l'autre de son message. Et III agenoullemenz sont après le souper, et II en l'aube du jour, et II après midi, et II après soleil couchié. Et quiconques ara delessié aucune chose de ce, il ne sera pas quite de son pechié, il convient que il se repente et prangne correption. Et l'establissemenz de l'oroison si appartient a faire entre nuit et jour par X agenoillemenz, et a l'aube du jour II, et après midi IIII, et au vespre IIII, et après soleil couchié IIII, et au premier disner avant mengier IIII, et II après la cene qui est appelee souper, quant il est ja alabachama, c'est a dire « noire nuit ». (MH XXIV, 64)

Le nombre de prières passe de cinq (c. 58) à sept, et celles-ci sont instituées par Dieu et par le Prophète, et ce par convention. Chaque prière est composée de deux séries d'agenouillements (le terme en moyen français, *agenoullemenz*, traduit le latin *genuflexio* qui traduit l'arabe *rak'a*¹¹⁶⁹ ; le latin propose une *lectio faciliior*).

¹¹⁶⁹ Georges Tartar explique que la *rak'a* : « La prière musulmane comprend un certain nombre d'attitudes et de gestes accompagnés de formules. L'ensemble de ces éléments

Selon Emilio Platti : « D’abord ces prières ont été instituées de la part de Dieu et de la part du messenger de Dieu. D’une façon étonnante, le [M]usulman commence par détailler la prière d’obligation prophétique "witr", terme que le latin ne mentionne pas. Ce qui rend incompréhensible la suite qui détaille aussi bien le rituel de cette prière d’institution prophétique, que celui des cinq prières d’obligation divine »¹¹⁷⁰.

Les cinq prières sont réparties comme suit : à l’aube, à midi, dans l’après-midi, au coucher du soleil et au soir ; le *witr* s’effectue avant la prière de l’aube ou après celle du soir :

Nous porrons bien trouver pour quoy Mahonmet commanda a orer V foyz le jor. Et il le fist pour ce que par le conseil de ses docteur il moienna sor la loy des Juis et celle des Crestiens, et vot faire la loy participant sor les II loyss et non pas par la bonté de li, ne par l’aide de Dieu. Quer les Juis selonc leur loy ourent trois fois et les Crestiens ourent VII, mes cesti mist cure ? en ourant entre l’un et l’autre, ne trois foyz ne VII, mais V foyz. (MH XXVI, c. 144)

Dans cet extrait, Pierre Alphonse dit explicitement que, sur le conseil de son précepteur, Muḥammad ordonne d’accomplir cinq prières par jour afin d’établir une moyenne entre les trois prières pratiquées dans le Judaïsme et les sept dans le Christianisme. Ce passage est particulièrement intéressant pour illustrer l’*atrempement* des lois de l’Ancien et du Nouveau Testaments auquel le *MH* fait allusion au chapitre 40 du livre XXIV.

Le *MH* mentionne par deux fois la pratique du jeûne. La première fois dans le chapitre 58, intitulé *Des fauces jeunes et des lavemens des Sarrazins*, et en dit ceci : *Comme tu m’ammonestes a V jeunes el mois de Ramasan et a V oraisons*. Ce nombre erroné de jeûnes à accomplir découle de la mécompréhension du latin par Jean de Vignay. En effet, le traducteur semble avoir interprété le *quinque* comme portant alternativement sur *oratione* et *ieiunium*. Il poursuit :

Sa fause jeune commande a metre s’entente a toute luxure et a toute glouttonnie, si que il ne establi jeune pour autre chose fors que après ce toute laidure de luxure soit plus convoiteusement et plus delitablement esmeue. (MH XXIV, c. 55)

forme une *rak’a*, terme qui signifie littéralement inclination du corps, mais qui désigne dans le langage religieux les éléments dont est composée la prière. Ce terme constitue une sorte d’unité de mesure pour la prière ». *Risāla*, éd. TARTAR, 1985, p. 95, n. 21.

¹¹⁷⁰ Emilio PLATTI, « L’image de l’Islam », art. cit., p. 131.

Le terme *esmeue* (lat. : *excitatur*) est à prendre dans le sens d'« exciter », le jeûne est donc présenté comme une abstinence temporaire qui n'a d'autre fin que celle d'accroître l'excitation et le plaisir. Nous assistons ici à la subversion d'une action sainte qui est mise au service des péchés qui gouvernent les Sarrasins : la luxure et la gourmandise (*luxure* et *glouttonnie*).

Quelques lignes plus loin, au chapitre 64, le texte revient à l'accomplissement d'une seule période de jeûne d'une durée d'un mois. Davantage de détails sont donnés quant à cette pratique :

Derechief l'en est amonnesté a jeuner el moys de ramazan, que Dieu le juge establi, et la fist venir en celi Alcoren, el quel moys il est tesmoigné de la nuit de predestination que cele nuit est meilleur que nul mois. Tu jeuneras le jour de toutes viandes et de touz bevrages et de tout atouchement jusques au solleil couchié, et donc commenceras l'ordre de la nuit. Car adonc tu mengeras et beras et te coucheras toute la nuit tant que tu puisses connoistre l fil blanc du noir. Et c'est franche chose et lisible et vie pesible et soueve a Dieu, pour ce que se tu viens a pure pensee celebrer cele nuit de predestinastion, tu seras seur de tout mal, et ore et en l'autre siecle. (MH XXIV, c. 64)

Ce passage explique que la raison pour laquelle le jeûne a été institué durant le mois de Ramadan : c'est durant ce mois que le Qur'ân a été révélé. La marche à suivre pour appliquer le jeûne est ensuite exposée : durant le jour, le pratiquant doit s'abstenir de manger, de boire et d'avoir des relations charnelles. Au coucher du soleil, en revanche, il peut s'adonner à toutes les activités dont il s'est vu privé, jusqu'à ce qu'il puisse distinguer un fil blanc d'un noir (*tant que tu puisses connoistre un fil blanc du noir*). La juste application de ce rite protégera le fidèle de tout mal (*tu seras seur de tout mal*).

Cette description est complétée par une longue citation coranique (2 : 183-187) qui apporte de nouvelles précisions quant à la pratique du jeûne :

SH : *Dixit etiam Deus gloriosus et excelsus : « Scripsi vobis ieiunium numeratis diebus sicut scripsi illis qui vos precesserunt. Fortassis timebitis. Si quis infirmus est, aut occupatus itinere, eumdem dierum numerum alio tempore solvat. Illorum vero ieiunium qui ieiunare non poterint, victu unius pauperis redimatur. Interim qui obedierit, melius illi erit. Si enim ieiunaveritis, et scieritis quod hominibus utile est et iustificationis testimonia, et alfucran propriam mercedem habebitis. [...]*

MH : Et si dist Diex le haut et le glorieus : « Je vous ai escript jeune a jours nombrés, si comme je escriis as autres qui devant vous furent. Par aventure, vous la doubterés. Mes se aucun est malade ou occupé d'errer, si poie en un autre temps sele jeune. Et de ceulz qui ne porront jeuner la jeune, soit rachatee le vivre d'un povre. Et qui obeïra entre tant il l'en sera miex. Quer se vous jeunés et vous savez ce qui est profitable as hommes, vous avez propre louier du tesmoignage de justefiement et de vostre jeune. [...]

Le jeûne s'inscrit dans une tradition plus ancienne (*si comme je escriis as autres qui devant vous furent*), où les autres *qui devant vous furent* renvoient aux autres peuples du Livre. En revanche, nous pouvons noter l'apparition de la curieuse séquence *Par aventure, vous la doubterés*, qui traduit le latin *Fortassis timebitis*, et met en avant une notion de crainte, absente du Qur'ān (2 : 183-184). Si le sens semble évident lorsqu'il est confronté au verbe qu'il traduit, le verbe *doubter* en moyen français n'est pas sans équivoque : il peut adopter le sens de « s'interroger sur ; avoir un doute ». Cette interprétation peut être encouragée par la suite de la citation, dans la mesure où celle-ci donne des directives à suivre si quelqu'un est dans l'incapacité d'accomplir normalement ce jeûne. Cela concerne les personnes malades ou en déplacement. À cet égard, il est intéressant de se pencher sur la construction *aucun occupé d'errer* (lat. : *itinere*), le verbe *errer* signifie « voyager » (étymon : *iterare*), mais peut aussi signifier « se tromper, s'éloigner de la vérité ; pécher » (étymon : *errare*). En couplet avec *malade*, il peut induire le sens de « celui qui est affaibli physiquement ou moralement ». Celui qui est dans l'incapacité de le faire pour les deux raisons susmentionnées peut s'acquitter de son jeûne à un autre moment, ou acheter le repas à un pauvre.

La citation se poursuit :

[...] Et si vous donne licence en vostre jeune de dormir avec les fames ; et celes vous soient vestement, et vous ausi a eles. » Quer nostre Seigneur sot avant que estiés a circoncision faire a vos ames, et il s'en repenti et vous en delivra. Prenez vous donc a iceles et amés ce que Dieu vous a escript. Mengiés et bevez tant que a l'aube du jour vous puissiés congnoistre le fil blanc du noir. Et après ce, parfaites vostre jeune jusques a la nuit sanz atouchement de fame, et serés habitans es mesons d'oroison et perseverans, toute foiz vous appropriés vous a eles. » Et ce sont les commandemenz de vostre Dieu. Et le mesage de vostre Dieu metoit avant la viande du matin. (MH XXIV, c. 64)

La suite des versets traite de l'autorisation de dormir avec sa ou ses femme(s). Les facilités exposées par al-Hašimī sont ensuite justifiées par la formule *estiés a circoncision faire a vos ames*, qui confère un sens moral à la circoncision. Dieu, éprouvant du regret suite à l'édiction de lois trop rigoureuses, les allège.

Nous retrouvons une interprétation plus orientée au livre XXVI :

Et si come tu dis, il comanda jenner par un moys entier. Il leur commanda que il restrainsissent les vices de char, quer c'est commencement de penitance. Mais di moy, je t'en pri, que proffite jenner par jour et la nuit meingier III foyz ou IIII et user de bonnez chars et de tres bonnez viandes, et avoir a faire as femmes ? Ceste chose n'afeblie point la char, mais l'enforce apres. (MH XXVI, c. 144)

Selon Pierre Alphonse, Muḥammad commande aux Musulmans d'observer un jeûne d'une durée d'un mois – conformément aux informations contenues dans le Qur'ān –, afin qu'ils se limitent dans les vices de la chair. Si cette démarche part d'un noble sentiment, la pratique musulmane perd toute sa vertu spirituelle, comme Pierre Alphonse le souligne au moyen d'une question rhétorique : quel est l'intérêt de se limiter en journée si c'est pour manger et avoir des relations charnelles trois à quatre fois plus fréquemment qu'en temps normal durant la nuit ? Il déclare alors que le jeûne, au lieu d'affaiblir la chair comme il le devrait¹¹⁷¹ – et le fait dans sa pratique chrétienne –, la renforce et exacerbe ses pulsions.

b. Substrat païen

Le substrat païen concerne avant tout l'accusation d'idolâtrie que formulent les Chrétiens à l'encontre des Musulmans. En vivant parmi les Musulmans, les polémistes chrétiens ne peuvent élaborer une description semblable à celle des chansons de geste, au risque d'ébranler les fondements de leur argumentation. L'accusation dont les Chrétiens accablent les Musulmans a donc pris un chemin détourné : il n'est plus question d'une idolâtrie pratiquée ouvertement, mais d'une tendance détournée, fruit de l'héritage du paganisme qui caractérise l'ère préislamique, dont certains éléments ont été transmis à l'Islam. Nous pouvons dès lors parler d'un « substrat païen », notion qui s'applique avant

¹¹⁷¹ L'expression « affaiblir la chair » doit être comprise comme le fait de diminuer l'emprise du péché de chair.

tout au pèlerinage à la Mecque et aux différents rituels qui lui sont associés. La possibilité que certains rites musulmans soient bâtis sur les vestiges d'édifices païens est un argument thématique récurrent auprès des polémistes chrétiens, qui apportent de nombreuses interprétations, hypothèses et justifications¹¹⁷². Dans le cas qui nous intéresse, al-Kindī entend démontrer par une comparaison avec d'autres rites païens que ce que les Musulmans effectuent chaque année au pèlerinage est hérité des peuples indiens. Comme Barbara Roggema l'a souligné, il est difficile de discerner la source exacte d'un tel argument polémique¹¹⁷³. S'agit-il de l'illustration d'une argumentation beaucoup plus riche déployée au IX^e siècle et dont al-Kindī nous donnerait un aperçu ? Est-ce un argument qui lui est propre car forgé à partir de ses connaissances, de sa sensibilité ou de ce qu'il a cru voir lors de l'accomplissement de ces rites ? Ne pouvant apporter une réponse satisfaisante à cette question, il nous convient plutôt de nous intéresser à l'articulation de l'argumentation d'al-Kindī, ainsi qu'aux éléments qui la fondent. D'où viennent ces rites et comment expliquer qu'ils aient survécu à la réforme suscitée par l'imposition de l'Islam ? Al-Kindī résume les rites du pèlerinage presque intégralement en s'emparant des mots exacts de son interlocuteur, que le *MH* conserve au chapitre 64 :

<i>MH XXIV, c. 60</i>	<i>MH XXIV, c. 64</i>
<i>SH : Quid est autem quod me inter alia legis vestre optima etiam ad Alahagh, hoc est ad peregrinandum in domum dei illicitam que est in Mecha exhortatus es, ad prohibiendos quoque lapillos et ad involutionem lintheoli circa renes.</i>	<i>Iterum inuito te ad domum Dei illicitam, que in Mecha sita est, et uidere illicitum nuntii Dei et considerare uestigia et loca ipsius et quomodo lapilli proiciuntur retro, quod uocatur alchimar, et inuolutionem lintheoli circa renes, et quomodo osculatur</i>

¹¹⁷² Les sources primaires : 'Ammār al-Baṣrī, *Kitāb al-burhān*, in Michel HAYEK (éd.), *'Ammār al-Baṣrī, apologie et controverses*, Beyrouth, 1977 ; *Risāla*, éd. TARTAR, 1985, p. 213-219 ; la littérature secondaire : Gerald HAWTING, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam. From polemic to History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999 ; Barabara ROGGEMA, « Muslims as Crypto-Idolaters – A Theme in the Christian Portrayal of Islam in the Near East », in David THOMAS (éd.), *Christians at the Heart of Islamic Rule: Church Life and Scholarship in 'Abbasi Iraq*, Leiden, Brill, p. 1-31 ; A. JEFFERY, « Ghevond's Text of the Correspondance between 'Umar II and Leo III », in *Harvard Theological Review* 37, 1944, p. 269-332

¹¹⁷³ Barabara ROGGEMA, « Muslims as Crypto-Idolaters », art. cit., p. 2-3.

	<i>angulus domus illius, et uidere loca illa sacrata et multa mira, que ab hominibus appetuntur.</i>
MH : <i>Qu'est ce que tu m'as amonnesté entre les autres tres bonnes choses de votre loi, c'est a aller alabach, c'est a dire en pelerinage a votre maison de Meques, qui est deshonneste a Dieu et a jeter pierres et a envelopper l drap linge entour ses rains.</i>	<i>Derechief je t'amonnesté a la meson Dieu deshonneste, qui est assise en Meque, et a veoir la deshonneste du message de Dieu, et a considerer les voies et les sentes d'iceli, et comment les pierres sont jetees par derriere, que il apelent alchimar, et l'envelopement du linceul entour les rains, et comment l'anglet de cele meson est besié, et voeir ces liex sacrés et moult de merveilles qui sont faites as hommes. (MH XXIV, c. 64)</i>

La séquence *les autres tres bonnes choses de vostre loi* est à comprendre, compte tenu de la tonalité générale des chapitres extraits de la *Risāla*, comme purement ironique¹¹⁷⁴. Jumelée à la présence de l'adjectif *deshonneste*, la confrontation entre ces deux séquences crée un contraste fort qui renforce davantage la valeur ironique de la première proposition. Le sens de l'adjectif *deshonneste* signifie, sans équivoque, « contraire à la pudeur, à la bienséance », « inconvenant »¹¹⁷⁵. Il est intéressant de relever que l'adjectif *deshonneste* est présent tant dans la reprise d'al-Kindī que dans l'invitation d'al-Hašimī. Si cet adjectif est cohérent dans le discours du premier, il est plutôt surprenant dans le second cas. Cette étrange qualification est pourtant facile à expliquer : elle remonte à la traduction de Pierre de Tolède qui a, selon toute vraisemblance, confondu – volontairement, dans le but durcir le ton polémique, ou par accident, à cause d'une graphie ambiguë de l'arabe – les adjectifs *ḥaram* (« saint, sacré ») et *ḥarām* (« illicite, illégal »). Ensuite, al-Kindī répète ce que le Musulman a formulé dans son invitation, afin d'élaborer son argumentation. La répétition de certains des éléments souligne les points sur

¹¹⁷⁴ La remarque est toutefois absente de l'édition arabe. Il pourrait donc s'agir soit d'une variante de la source arabe telle qu'elle circulait dans la péninsule ibérique, soit d'un renforcement du ton ironique imputable au traducteur, Pierre de Tolède.

¹¹⁷⁵ DMF2015, s.v. *deshonnête*, GDC IX, 340b s.v. *deshoneste*, FEW IV, 462a s.v. *honestus*.

lesquels se porte l'attaque : la lapidation, se ceindre d'un drap à la hauteur des reins, embrasser l'angle de la maison de Dieu. La section de l'invitation d'al-Hašimī qui concerne la sainteté des lieux fera l'objet d'une argumentation spécifique dans la suite du texte.

Pour al-Kindī, ces pratiques sont directement héritées des rites liés au pèlerinage qui s'accomplissait à la Mecque avant l'avènement de l'Islam, et auraient des origines indiennes :

Il eu ancienne coustume a Il manieres de genz d'Inde qui estoient nommés Zenchia et Albarahuma que il estoient touz nuz, eschevelez et crians a haut cri a avironner les faus ymages des dyables et besoient les angles, et jetoient pierres dedens l'estre et estoient aussi comme pour l'onneur as damedieix que il estoupoient cel lieu. (MH XXIV, c. 60)

Les pratiques du pèlerinage sont rattachables à deux peuples d'Inde, respectivement nommés *Zenchia* et *Albarahuma*. Le premier est une déformation de la translittération de l'arabe *al-shamsiyya*, les « adorateurs du soleil ». Le second mot translittère l'arabe *al-barāhima*, désignant les brahmanes. Cette mise en relation du rituel à la Mecque et les anciens rites brahmaniques est alors brandie comme argument pour prouver les origines non-divines du rituel.

Afin de proposer une hypothèse plus solide sur l'origine indienne présumée des rites du pèlerinage, il nous a semblé judicieux de parcourir quelques récits de voyageurs arabes ayant exploré les Indes. Nous n'avons trouvé, sauf erreur de notre part, aucune correspondance dans le compte-rendu d'al-Bīrūnī¹¹⁷⁶. En revanche, nous avons relevé quelques éléments concordants dans l'*A'lāq nafīsa* d'Ibn Rustah. Ce dernier décrit les rituels d'adoration auxquels s'adonnent les Banū Munabbih, dans la description qu'il donne de l'Inde :

وبالمثلان صنم له دخل مال عظيم فملك بنى منبه [...] والهند كلهم ترى الحج اليه [...] ويحجون اليه من مسيرة سنة واكثر ويحلقون رؤوسهم عنده ويطوفون سبعا على اليسار تقربا اليه وتضرعا ويتمرغون بين يديه ويخشعون [...] ولهذا الصنم وغيره من الاصنام سدنة لا يأتون النساء ولا

¹¹⁷⁶ De plus, le terme « brahmane » désigne une large catégorie de gens. Cf. Sarah STROUMSA, « The *Barāhima* in Early Kalām », in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 6, 1985, p. 229-241, p. 229-231.

يأكلون اللحم ولا يذبحون الذبائح ولا يلبسون الثياب الدنسة ويتطيبون اذا صاروا إلى الاصنام
وليس يدخل عليها¹¹⁷⁷

Nous pouvons relever quelques similitudes entre les rites ici décrits et ceux dépeints par al-Kindī. Ces concordances observables ont peut-être amené les polémistes chrétiens à associer les rites des Hindous avec ceux des Musulmans. Cela se vérifie particulièrement dans le cas de certains de ces « desservants », qui se mettent en état de purification avant de prier et se parfument à l'approche des idoles¹¹⁷⁸.

Al-Kindī entend souligner le caractère insensé des rites, en établissant un parallèle à l'aide d'une citation tirée du Livre des Proverbes qui réactualise de la sorte le sens de la citation biblique :

SH : *Inde enim est quod in libro Salomonis dicitur : Sicut qui mittit lapidem in acervum Mercurii, [ita qui tribuit insipienti honorem]*

MH : *Et pour ce est il dit el livre Salemon : « Qui jetes les pierres en l'estre de Mercure ».*

Prov. 26 : 8 : « Décerner des honneurs à un insensé, c'est attacher une pierre à une fronde »

Al-Kindī cite le début d'un verset tiré des Proverbes (Prov. 26 : 8). A. Blaise, dans son *Dictionnaire Latin-Français*, explique que le syntagme *acervus Mercurii* (« le monceau de Mercure ») désigne un tas de pierres se trouvant aux pieds des « Hermès de carrefour ». Chaque voyageur qui croisait le chemin de ces statues jetait en l'honneur de la divinité un caillou à ses pieds¹¹⁷⁹. Le lien qu'établit al-Kindī

¹¹⁷⁷ Abū Alī Ahmed Ibn Omar Ibn Rosteh, *Kitāb al-A'lāk an-Nafīsa*, Leiden, Brill, 1967, 2^e édition, p. 135-6. Trad. : « Il y a au Multan une idole qui jouit de revenus incalculables. [...] Tous les Hindous se croient obligés d'y venir en pèlerinage. [...] on y accourt en pèlerinage de la distance d'une année de marche et même de plus loin. Les pèlerins se rasent la tête auprès de cette idole, ils en font sept fois le tour en allant vers la gauche, pour se concilier ses bonnes grâces et par esprit de mortification, ils se roulent dans la poussière et se roulent devant elle. [...]. Cette idole et d'autres encore ont des desservants qui ont fait vœu de chasteté, ne mangent pas de viande, n'égorgent pas de victimes, ne portent pas de vêtements souillés et se parfument quand ils approchent des idoles [...], et dans une posture d'humilité, ils pleurent et prient ». Ibn Rusteh, *Les atours précieux*, trad. par Gaston WIET, Le Caire, Publications de la Société de Géographie d'Égypte, 1955, p. 153-4.

¹¹⁷⁸ Il existe de très nombreux *aḥādīṭ* qui expliquent en détail les habitudes de Muḥammad, avant qu'il n'effectue le pèlerinage. Parmi les plus importants, nous ne citerons que la *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, *Kitāb al-ḥajj* ; *Kitāb al-'Umra*.

¹¹⁷⁹ A. BLAISE, *Dictionnaire Latin-Français*, Strasbourg-Paris, 1954, p. 44, s.v. *acervus*.

entre la lapidation rituelle et la coutume mentionné par la Bible apparente la première à un acte vain et insensé. Nous noterons que ce verset est absent du texte arabe. Il s'agirait alors d'un ajout propre à la version arabe qui circulait dans la péninsule ibérique ou dû au travail de Pierre de Tolède et de Pierre de Poitiers¹¹⁸⁰.

Il reste alors à al-Kindī la tâche d'expliquer pourquoi ces rituels ont été préservés et sont toujours détectables en filigrane du pèlerinage à la Mecque :

Et ce faisoient il Il foiz l'an quant le soleil estoit el premier degré du Mouton, et derechief quant il estoit el premier degré de la Livre. C'est el commencement de ver et d'auponne. Ce fu la coustume quant vint d'Inde as autelx et il en descendi, si que il trouva cele coustume en Meques en l'onneur du viel Mahommeth en son temps. Et ainsi commanda il que cele coustume remainsist toute foiz pour oster les autres fauses coustumes d'ydolatrie.

Et si comme ceste chose souloit estre faite jadis d'ommes touz nus, si ne le commande pas humaine vergoigne, mes aucuns establirent que les jeteurs de pierres couvrissent toutes foiz leur rains d'un petit linceul, si que les hommes n'ensuissent pas du tout en tout la honteuse coustumes des chiens (MH XXIV, c. 60)

Si Muḥammad a banni le polythéisme, il a toutefois consenti la survivance de ces pratiques afin de, semble-t-il, mieux faire passer la réforme qu'il entend mener, et d'en favoriser ainsi l'acceptation. Il réadapte certains gestes : le Chrétien exprime très explicitement l'idée que Muḥammad a dû se résoudre au compromis, en maintenant cette coutume, dans le seul but de se débarrasser des fausses pratiques de l'idolâtrie. Il instaure malgré tout un semblant de décence en ordonnant que la lapidation ne soit plus être effectuée nu, mais que les pratiquants doivent se couvrir les parties génitales, de sorte qu'ils n'appliquent pas intégralement la « coutume honteuse des chiens ». Que Muḥammad préserve ces rites cache une autre raison :

Et est dit que cele honnor est faite seulement en la sollempnité de Venus, si que les pierres sont jetees par desriere sus les membres engendrantes pour ce que Venus seigneurie plus en ces membres. Et encore est il ainsi fait en votre meson Dieu que tu apeles non lisible, c'est la ou riens ne plest, fors ce qui est saint.

Et a bon droit croit l'en que ceste forsenerie saine et entiere Mahommeth ne deffendist pas cesser avec ces autres dyablies, pour ce que il ne vouloit pas Luxure, sa dame en la quele il se vantoit estre tres poissant, lessier du tout sanz honneur.

¹¹⁸⁰ *Risāla*, éd. TARTAR, 1985, p. 213-4.

*Pour lequel bien fait ele li rendi tel grace que toute ceste grace d'onneur fust
raportee a li, si qu'il en eust egaument sa partie comme son sengle ami pour ce que
vous ne faites pas maintenant ce servise a Luxure, mes a celi prophete.*

Cele honor désigne la lapidation, qui s'effectue en jetant des pierres derrière soi, entre les jambes. Al-Kindī précise que c'est en toute légitimité (*a bon droit*) que l'on croit que Muḥammad n'a pas éradiqué la lapidation rituelle et l'a, au contraire, laissée intacte, pour ne pas priver Luxure de ses honneurs. La sollicitude dont fait montre Muḥammad à son égard s'explique par le fait que ce dernier se vante d'avoir été comblé de faveurs par Luxure. Cela concorde parfaitement avec les *aḥādīṭ* selon lesquels Muḥammad s'était vu octroyé la puissance sexuelle de trente hommes vigoureux¹¹⁸¹.

Les deux éléments précités – le maintien des rituels païens et de celui plus spécifiquement relié à Vénus – a la fonction d'apporter une explication supplémentaire à l'expansion rapide de l'Islam. En effet, il est impensable qu'un peuple aussi ancré dans les pratiques polythéistes ait pu abandonner, du jour au lendemain, leurs pratiques ancestrales. Muḥammad séduit donc ses fidèles en opérant une transition progressive entre l'idolâtrie et le nouveau culte qu'il tente d'instaurer.

Pierre Alphonse apporte une tout autre interprétation de ce rituel dans un fragment du livre XXVI, en proposant une interprétation qui mêle des informations tirées de la *Risāla*, mais également d'autres traditions :

*Et ce que tu dis que une fois en l'an il vont en la maison Dieu a Meques pour
reconnoissance de la loy et ourer en celle meson que il dient que elle est Abraham ;
ce ne treuvent il par nulle auctorité, mais le faingnent ainssi comme une*

¹¹⁸¹ Toute mention à cette dernière divinité est absente du texte arabe, ce qui pousse F. G. Muñoz à formuler l'hypothèse que l'apparition de cette déesse toute romaine est le fruit d'une tentative d'adaptation des références culturelles au nouveau lectorat occidental de la *Risāla* latine. Cependant, une comparaison avec le texte de Pierre Alphonse, qui utilise également la *Risāla* pour parler du pèlerinage à la Mecque, nous montre que l'association avec Vénus est déjà présente, même si elle est exploitée à des fins différentes (cf. description des ablutions). Nous pouvons donc en conclure que la mention à Vénus peut remonter au modèle utilisé par le traducteur ou la copie de Pierre Alphonse. En outre, cette association entre Vénus et les anciens cultes portés à la Mecque n'est pas formulée *ex nihilo*. En effet, nous avons déjà rencontré les déesses al-Lāt et al-'Uzza, dont la première est une des déesses préislamiques de la fertilité.

menchonge prouuee, quer avant que Mahonment preeschast la loy, ceste maison estoit plaine d'idoles. (MH XXVI, c. 144)

Pierre Alphonse soutient également l'idée que, bien avant l'avènement de l'Islam, la Mecque était le centre d'un culte idolâtre. Mais la ressemblance avec le *MH* s'arrête ici puisqu'il est dit que les Musulmans tentèrent d'occulter la nature idolâtre du rite en prétendant que la Mecque a originellement été fondée par Adam. Cette remarque fait écho à la vision que le Qur'ân a construit de la Mecque (2 : 125-127 ; 21 : 56-65 ; 22 : 26)¹¹⁸². Le Livre Saint nous apprend que la ville a été fondée par Adam, mais n'a été investie de sa vocation religieuse qu'à l'arrivée d'Abraham. Les païens sont arrivés par après et ont souillé la nature sacrée du site avec leurs rites « sauvages et insensés ». Muḥammad est alors perçu comme étant celui qui a rétabli le culte original tel que pratiqué par Abraham.

Et je te mostrerai appertement quelle ceste maison estoit et quel secret il avoit dedens, et pour quoy Mahomet alla la et conmanda a faire ce qui est en la loy. Les deux filz de Loth Amon et Moab honnouroient celle maison et aouroient ylec deux ydoles, l'un qui estoit d'une blanche pierre et avoit non Mercure, et l'autre qui estoit d'une pierre et estoit appelez Chamos. Et cesti de la noire pierre estoit en l'onneur de Saturne et l'autre de la blanche en l'onneur de Martis. Et ainssi estoient edefiees. Et ceulz qui les aouroient montoient deux fois l'an pour aorer les quant le solleil estoit ou premier degré du signe du mouton, pour ce que le mouton est honneur de Martis. Et quant il s'en partoient si comme il avoit veu, il gettoient pierres. Et si venoient a Saturne quant le solleil estoit ou premier degré de la livre, pour ce que la livre estoit honneur de Saturne. Et ainssi touz nus et les chiefs des leur donnoient encens. Et cil d'Arabe aouroient ces ydoles avec Amon et Moab. Et encore celebrent ainssi les gens au jour d'uy en Judee. (MH XXVI, c. 144)

À nouveau, la description fournie par Pierre Alphonse partage autant de points communs qu'elle diffère du récit fournit par le livre XXIV. Il y est également fait mention d'un rite païen que pratiquaient les Arabes locaux deux fois par an, au

¹¹⁸² Il est intéressant de voir que l'historique de la Mecque tel que présenté par le Qur'ân a servi de source d'informations pour les auteurs arabes de récits de voyage. En effet, puisque le pèlerinage à la Mecque constitue le voyage par excellence que tout bon Musulman doit accomplir au moins une fois dans sa vie, ce périple tient une place toute particulière au sein de ces récits. Par exemple, Ibn Rustah, dans son *A'lāq nafīsa*, lorsqu'il raconte l'histoire des lieux, fait remonter les débuts de l'histoire à la figure d'Adam. Passe en revue les différentes étapes d'occupation de la Mecque : Adam, le déluge, Abraham Agar et Ismaël.

printemps et à l'automne, repères chronologiques identiques à ceux présents au livre XXIV. En revanche, toute allusion aux peuples indiens a été effacée au profit d'une origine nouvelle : ce sont les deux fils de Loth, Amon et Moab, qui sont les instigateurs de ce culte qui implique : l'état de nudité, la lapidation rituelle, mais également le brûlage d'encens – faisant écho aux actions de purification. Nous remarquons une translation du paganisme indien vers des racines judaïques – renforcées par la mention au fait que les gens célèbrent toujours de tels rites en Judée à l'heure où il écrit ces lignes. Bernard Septimus a avancé quelques arguments solides pour expliquer l'origine de cette mutation¹¹⁸³. Selon lui, la raison est à chercher auprès des origines juives de Pierre Alphonse, qui importe certains éléments de la polémique islamo-judaïque dans son argumentation.

Il poursuit :

Et apres ce lonc temps vint Mahomet et ne pot oster celle premiere coustume, mais ainssi comme muee en autre maniere il leur laissa aller entour celle maison couvers de couverture sanz cousture, mais pour ce qu'il ne fust veu que il ne commandast sacrefier aus ydoles, il fist ordener en la paroy de celle maison en l'angle le faulz ymage de Saturne. Et que la face de li n'apparust, il avoit tant seulement le dos mis dehors la paroy. Et l'autre ymage de Martis, pour ce que elle estoit entaillie devant et derriere, il la mist soubz terre et mist une pierre dessus et commanda que on les murast pour ceulz qui les venoient aorer et qu'il ne baisaient fors ces pieres. Et ainssi humiliez et les chiefs tondus, commanda getter les pierres par entre les cuisses derriere eulz. (MH XXVI, c. 144)

Ce commentaire apporte plus de précisions par rapport à ce qui a été exposé au livre XXIV. Pierre Alphonse explique que, lorsque Muḥammad arriva, les pratiques idolâtres étaient déjà bien enracinées dans le paysage religieux de la Mecque. À cause de cet enracinement fort, le Prophète n'est pas parvenu à éradiquer ces rituels intégralement. Il en conserve donc les pratiques principales, mais en les modifiant quelque peu : la nudité est proscrite et le pratiquant se doit de couvrir ce que la décence exige de cacher au moyen d'un drap sans couture (*couverture sanz cousture*). Ensuite, pour effacer toute trace des idoles, il les camoufle soit en les retournant, soit en les enfouissant sous terre (*il la mist soubz terre et mist une pierre*

¹¹⁸³ Bernard SEPTIMUS, « Petrus Alfonsi on the cult at Mecca », in *Speculum* 56 : 3, 1981, p. 517-33.

dessus). Les pratiques du rasage du crâne et de la lapidation par entre les jambes demeurent.

Le témoignage de Pierre Alphonse offre plus de détails quant à la réhabilitation religieuse qu'opère Muḥammad à la Mecque. Il fait écho à un événement rapporté par les historiens comme Ṭabārī, qui relatent que ce compromis rituel a effectivement été accepté par Muḥammad dans le but de contracter une alliance avec la noblesse mecquoise¹¹⁸⁴.

Outre ces « rites bestiaux », l'argument qui est ensuite invoqué est l'absence de miracles au sein de ce qui est censé être la « maison de Dieu » (*bait allāh*). Au moyen d'une mention brève aux miracles chrétiens (les aveugles qui retrouvent la vue, les boiteux l'usage de leurs jambes), al-Kindī entend montrer que le miracle de la guérison est une preuve d'intercession divine et non de médecine, et que la réalisation de tels miracles prouve la nature divine d'un lieu. L'absence de tels faits prive alors la Mecque du caractère divin que lui attribue al-Hašimī. Le texte s'adresse toujours à un interlocuteur qui n'a rien à ajouter à cela, qui ne peut mentionner aucun fait similaire à propos de la Mecque, preuve indéniable que rien de tel ne s'y est produit.

c. Inventions personnelles

Outre les éléments empruntés aux différentes religions (Judaïsme, Christianisme et paganisme antéislamique), Muḥammad est accusé d'y avoir joint une série de lois et préceptes édictés à des fins personnelles. Cette catégorie concerne les pratiques qui constituent une nouveauté par rapport au réservoir que représente le Christianisme, le Judaïsme et le paganisme qui régnait à la Mecque avant l'avènement de l'Islam

Ces lois sont celles qui s'expliquent à la lumière du caractère du « pseudo-prophète », et des stratagèmes qu'il met en place dans le but de leurrer les masses à qui il s'est adressé en leur promettant monts et merveilles.

¹¹⁸⁴ Walter M. WATT, *Muhammad at Mecca*, Oxford, Oxford University Press, 1960, p. 101-103.

i. Dissolution du mariage

La première loi ajoutée se rapporte à la problématique du mariage. Nous avons déjà abordé cet aspect lors de l'analyse de la biographie du Prophète. Il y avait clairement été démontré que Muḥammad adaptait le Qur'ān et les révélations qu'il contient en fonction des intérêts qu'il poursuit. L'aspect discuté ici porte sur la répudiation d'une épouse, offrant un complément d'informations à celles mobilisées pour traiter du cas du remariage avec Zaynab. Pour rappel, Muḥammad, désireux de se marier avec une femme déjà unie à un autre homme, avait édicté une « révélation » disant que lorsque son premier mari aurait obtenu d'elle ce qu'il voulait, il pourra la quitter. Libérée de son engagement, Zaynab a pu être mariée à Muḥammad. La description conservée dans le *MH* fait écho, en quelques lignes, à ce cas de figure¹¹⁸⁵ :

Et qui orra celle leidure que Mahommeth mist en son Alcoren, si n'en ait ja doubte que il n'ot pas honte de metre li, c'est assavoir que chascun homme peut refuser sa fame pour quelconques cause, se ele n'est avant jointe a l'autre homme ; se il veut, si ne la peut il rapeler. Et les bestes mues, s'il pouoient parler, crierioient que ceste loi seroit tres laide chose. (MH XXIV, c. 59)

Un homme peut se séparer de sa femme pour la raison qui lui plaît (*chascun homme peut refuser sa fame pour quelconques cause*)¹¹⁸⁶. Toutefois, il ne peut la récupérer aussi aisément, et ne peut y parvenir que si la femme répudiée s'est jointe à un autre homme auparavant.

La description conservée par le *MH* ne fait qu'effleurer le sujet, exacerbant le caractère condamnable de cette pratique. Bien entendu, la réalité que recouvre la notion de divorce dans la législation musulmane est bien plus complexe. La répudiation (ar. : *ṭalāq*) est explicitement mentionnée et développée dans le Qur'ān. Y sont évoquées les conditions pour récupérer sa femme (le *muḥallil*), ainsi que les modalités du divorce (2 : 227-232 ; 65 : 1-2). Le Qur'ān explique qu'il est nécessaire de réitérer trois fois la répudiation avant de pouvoir prononcer la rupture définitive du mariage, inférant que les deux premières répudiations sont

¹¹⁸⁵ Notons qu'en lieu de cette description dans l'AK-Ar., la pratique de l'excision est décrite. La pratique du divorce est développée ultérieurement, à la suite du pèlerinage à la Mecque. Cf. éd. Tartar 1985, p. 212, p. 215.

¹¹⁸⁶ François-Paul BLANC, *Le droit musulman*, Dalloz, 2^e édition, 2007, p. 63-84

révocables. Toutefois, à la troisième, le mari ne peut récupérer sa femme sans que celle-ci ne se soit auparavant unie à un autre homme. Al-Kindī s'appesantit largement sur le verset 230 qui explique que si la femme est répudiée, elle n'est plus rattachée légalement à son mari avant qu'elle ne soit mariée à un autre¹¹⁸⁷. L'aspect réitératif est absent du *MH*, et ce depuis l'*AK-Lat*¹¹⁸⁸.

En outre, al-Kindī ne mentionne à aucun moment le délai de viduité auquel l'épouse répudiée est soumise. En effet, après chacune des trois répudiations, la femme doit observer une période d'abstinence qui sert à constater une éventuelle grossesse et à éviter les problèmes de paternité si elle s'unit ensuite à un autre homme.

ii. La guerre sainte

Un autre aspect de la loi qui ne peut être expliqué à la lumière des influences des autres religions est la violence qui fonde l'Islam. Il s'agit de la loi la plus longuement discutée, avec le pèlerinage à la Mecque.

<i>MH XXIV, c. 62</i>	<i>MH XXIV, c. 64</i>
<i>En la parfin tu m'amonnestes d'aler a la voie de Dieu, la quele voie est despeeschement contre ses adversaires et les mescroians de cele loy et les participans, c'est assavoir en force de glaive et en destruction et degastement de pueple jusques a tant que il soient entrés en la foy de celi Dieu et tesmoignent qu'il n'est dieu fors que Dieu et que Mahomet son serjant</i>	<i>Derechief je t'amonnestes a la devine expedicion, que c'est a dire aller contre ces adversaires et anemis mescroians et convaincre les comme participans et hereges par force de glaive, de si a tant que il viengnent a la foi Dieu et tesmoignent que il n'est Dieu fors Dieu et Mahomet mesage et serjant de Dieu.</i>

¹¹⁸⁷ 2 : 230 : « S'il divorce avec elle (la troisième fois) alors elle ne lui sera plus licite tant qu'elle n'aura pas épousé un autre. Et si ce (dernier) la répudie alors les deux ne commettent aucun péché en reprenant la vie commune, pourvu qu'ils pensent pouvoir tous deux se conformer aux ordres d'Allāh. Voilà les ordres d'Allāh, qu'il expose aux gens qui comprennent ».

¹¹⁸⁸ *Risāla*, éd. TARTAR 1985, p. 215. Le développement de l'attaque que porte al-Kindī contre la pratique de répudiation est plus long mais la conclusion est la même : « Inviter à de telles pratiques que les animaux réprouveraient et rejetteraient ? Car je suis certain que si on les interrogeait et que la parole leur était permise, ils auraient parler de la laideur de ces actes et de leur réprobation... »

et son message, et que il rendent treuage de leur subjection.	

Al-Kindī dénonce l’usage de la violence gratuite et non légitimée. Pour ce faire, il fait très probablement référence à ce verset du Qur’ān : « Après que les mois sacrés expirent, tuez les associateurs (المشركين) ou que vous les trouvez. Capturez-les, assiégez-les et guettez-les dans toute embuscade. Si ensuite ils se repentent (تأبوا), accomplissent la *Salat* et acquittent la *Zakat*, alors laissez-leur la voie libre, car Allāh est pardon et Miséricordieux » ¹¹⁸⁹. Ce verset est fondamentalement incompatible avec le message de miséricorde prôné par Dieu et contredit d’autres déclarations du Prophète, selon lesquelles il serait « envoyé avec miséricorde ».

Al-Kindī défend ensuite à son interlocuteur de justifier le recours qu’a Muḥammad à la violence en le comparant avec l’action d’autres prophètes ayant pris les armes, comme dans le cas précis de Moïse :

Et se tu nous opposes que Moyses se combati a ceulz qui aouroient les ydoles, remembre toi que ces signes et ces miracles que tu as leüs que il fist en vostre loy, et tu verras que c’est chose droituriere a croire que il le fist du commandement de Dieu. Semblablement des filz de Josué as quelz le soleil et la lune s’arestèrent. (MH XXIV, c. 62)

Le Chrétien admet certes que Moïse a dû adopter une attitude offensive, mais la seule différence qui permet d’attester la légitimité de l’un par rapport à l’autre est l’intervention divine, qui se manifeste aux yeux de tous par l’intermédiaire de signes. Il fait également allusion à Josué (Jos. 10 : 12-13), lors de la bataille opposant les Gabaonites, aidés de Josué, au cinq rois amorites et leurs armées. Répondant favorablement à l’invocation de Josué (que concernent les deux versets bibliques précités), Dieu suspend la course du soleil et de lune, signe ayant alors pour but de prouver, d’une part, la puissance et la supériorité de Dieu et, d’autre part, de quel côté il se range. L’utilisation de ces deux exemples entend montrer que, par l’absence de signe miraculeux, Muḥammad ne peut être vu que comme un personnage violent.

¹¹⁸⁹ Qur’ān 9 : 5 ; à propos des associateurs, cf. *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, *Bāb al-Imān*, ḥadīṭ n°25.

Une dernière raison suffit à al-Kindī pour condamner l'usage de la violence à des fins prosélytiques : cette méthode n'entraîne pas une conversion sincère. Cette situation est d'ailleurs déplorée par certains sages musulmans, dont le plus important est le calife al-Ma'mūn, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre de cette partie.

iii. L'au-delà musulman

Comme pour de nombreux polémistes avant ou après lui, al-Kindī est avant tout tenté de critiquer le paradis. Il évoque à plusieurs reprises le gouffre qui sépare le paradis chrétien du musulman, en soulignant l'aspect exagérément matérialiste :

Et crurent que ces escommeniees fables fussent paroles devines et, en la parfin, eussent esté degastés par le travail des euvres rudes, par continuer et par povreté, et entendoient que c'estoit beneurté de viande, de boivres, de precieus vestemenz, de convenabletés ombrageuses, de vessiaus nobles, de fames tres beles et des atouchemenz des autres sanz nombre, et des autres tres ordes delices de ce paradis (MH XXIV, c. 49)

Le paradis apparaît comme étant une invention de Muḥammad fabriquée à partir des manques et désirs des gens rustres auxquels il s'est adressé. Par ailleurs, le matériel coranique est alors réinterprété à travers le filtre chrétien.

Cependant, cette vision quelque peu négative est remise en perspective grâce à la description qu'al-Hašimī donne du paradis et de l'enfer dans son épître. De plus, les deux descriptions qu'il propose ont presque intégralement été forgées à partir d'une trentaine de versets coraniques que Vincent de Beauvais conserve lors de la compilation du *SH* ; par après, ces versets sont fidèlement transposés par Jean de Vignay en moyen français¹¹⁹⁰. Rappelons que, conformément à ce que nous avons relevé lors de notre étude de la compilation du frère dominicain, ce dernier a sélectionné certains versets, sans que cette sélection n'ait l'effet d'exacerber certains aspects – davantage polémiques – au détriment d'autres. En effet, il ne s'est attaché à supprimer que les versets trop redondants. En outre, il n'exclut pas

¹¹⁹⁰ À l'exception, pour le paradis, d'un paragraphe introductif et conclusif et, pour l'enfer, d'un paragraphe introductif qui, certes, reprennent les mêmes éléments que les versets, mais sous forme de paraphrase.

la description de l'enfer, allant plutôt dans le sens d'un désir d'exhaustivité que d'une volonté polémique.

Toutefois, importer un texte d'une culture étrangère peut soulever quelques problèmes de réception et d'interprétation. À l'inverse, utiliser ce genre de textes implique forcément le transfert involontaire de certains aspects inhérents à ces textes. Ainsi, lorsque Vincent de Beauvais introduit le chapitre sur l'enfer, il reprend une phrase qui condamne les « associateurs » (c'est-à-dire les Chrétiens) aux tourments de l'enfer (*SH* XXIII, c. 67 ; *MH* XXIV, c. 67).

La description de l'au-delà musulman que propose le *SH/MH* fonctionne donc en dyptique, conformément à la dimension duelle que partagent Islam et Christianisme à propos de l'au-delà. Le paradis bénéficie d'une description étendue en deux chapitres. Al-Hašimī commence par mettre en avant que le paradis est promis aux Musulmans vertueux :

Derechief, je t'amonnesté a la confession de Dieu, a la volenté du quel les mors seront resuscités, pour ce que il les jugera en droiture et guerredonnera bien aus bons et mal aus mauvés, et fera son pueple de ceulz qui li aront obei, et en confessant que il est Dieu seul, tesmoigneront que Mahommeth est prophete et message de celi, et croiront en toutes les choses qui seront descendues sus li de Dieu, c'est assavoir en recevant la loi de paradis, el quel paradis moult de biens leur sont appareilliés. (MH XXIV, c. 65)

Le paradis musulman décrit dans le *MH* est basé sur la notion de *guerredon*. Ce guerredon (« récompense ») prend la forme d'une vie en paix et pour laquelle rien ne vient à manquer :

Et leur dira l'en : « Dieu vous saut en toute pais ! Mengiez, bevez et vous delittés pour ce que vous estes digne en toute seurté ».
Et dist le glorieus et haut : « Je leur fis aler a l'encontre joies et delectations, et leur donnai paradis pour guerredon pour ce que il orent pascience, quant il couchoient sus liz de plume, et le solleil ne les ferra pas contre le froit (MH XXIV, c. 66)

Si nous retrouvons dans le *MH* les versets qui mentionnent les aspects du paradis musulman qui attirent habituellement l'attention des polémistes, nous y trouvons d'autres qui apportent de nombreux autres détails inédits pour l'Occident. En effet, le *MH* prodigue une multitude d'informations relatives aux

délices qui attendent les vertueux. Ces délices sont très variés : les élus auront une *diversité de char* (volaille), toutes sortes de pommes, prunes, pommes grenades, palmiers (dattes), une abondance de fruits (*habondance de fruiz*). Ils profiteront également de la compagnie de femmes nobles et chastes, vierges (*non atouchiees*) et au regard pudique. Enfin, ils vivront entourés de richesses : les boissons que leur apportent les serviteurs sont transportées dans des récipients fabriqués à partir de matériaux nobles et pur, dans une vaisselle faite d'un or et d'un argent purs et resplendissants, et ils seront vêtus de riches vêtements de soie et de pourpre.

D'autres aspects de ce délectable paradis sont mis en avant :

Et encore dist le glorieus et haut : « Il sera bien au desrenier a ceulz qui craindront Dieu. Toutes les portes du jardin Eden si seront ouvertes a iceuls, et la disneront tout ensemble, et commanderont la que l'en leur aporte vin et habondance de fruiz, et aront devant leur iex fames tres nobles. Et ce leur est promis au jour du jugement. Vivre ne defaudra ja la ».

Cet extrait est particulièrement intéressant en ce qu'il établit un parallèle explicite avec le jardin d'Eden. Ce parallèle pourrait engendrer dans l'esprit d'un lecteur chrétien, conformément à ce qu'al-Kindī a tenté de prouver dans les chapitres précédents du *SH/MH*, l'idée qu'il s'agit ici d'un élément que l'Islam a emprunté au réservoir judéo-chrétien avant de le détourner – en en faisant ressortir tous les aspects matériels. Cependant, ce même parallèle peut participer à établir un point d'entente entre les deux religions dont il est ici question.

La description que le *SH/MH* donne du paradis ne se focalise toutefois pas uniquement sur ses aspects matériels :

Nul grief ne nulle tristresce ne les touchera. [...] Pleur ne tristece ne sera la. [...] La n'orront il tricherie ne mençonge ». ; Il n'ara en eulz tricherie ne iniquité, mes pais et salu tant seulement ». (MH XXIV, c. 65)

Cet extrait explique que la notion de peine morale et psychologique est bannie du paradis. Attendent les élus le salut et la paix uniquement. Nous voyons ici apparaître le concept de salut, que nous pouvons mettre en parallèle avec l'extrait suivant :

Et la ja autre mort ne suivra la premiere ; Et si les fist seurs des tormens d'enfer. Et ceste est la grace de ton Dieu, c'est grant delivrance. (MH XXIV, c. 65)

Le *SH/MH* intègre donc à la description du paradis la notion de délivrance des tourments, ainsi que de l'autre mort, celle de l'âme. Ce faisant, l'encyclopédie enrichit la vision que l'Occident peut avoir du paradis musulman, habituellement conspué pour être trop luxurieux et luxuriant.

Une autre innovation de la part de l'encyclopédie est la mention à l'enfer. La description que donne le *MH* de l'enfer musulman, bien que plus réduite que celle du paradis, a été conçue à partir du même *modus operandi*, c'est-à-dire à partir de la compilation de divers versets coraniques qui visent à présenter l'enfer sous ses différents aspects :

Les desloiaus vraiment qui se font participans et pers a Dieu et n'ont pas creü au prophete de li, et n'ont pas receü le mandement de li ne ses commandemenz, et ont esté rebelles, si seront reputés en l'embrasement du feu d'enfer ; et seront en tourment et estrainture que nul ne puet raconter, et en feu sanz estaindre a touz jours. Et tant de foiz comme le cuir d'iceulz sera degasté du feu, tant de foiz sera renouvelé a souffrir derechief novviaus tormenz. Le puis d'abysme sera leur mansion, leur bevrage sera plus amer que fiel, et leur viande sera d'un arbre qui est appelé Aazachim et est le plus mauvés de toutes les tres mauveses saveur. Il seront avec le dyable et avec ses angles souz l'ire de Dieu. (MH XXIV, c. 67)

L'accent est ici placé sur les tourments physiques qui attendent les condamnés à l'enfer qui, comme nous l'avons déjà relevé ailleurs, incluent les Chrétiens (ceux *qui se font participans et pers a Dieu*, c'est-à-dire ceux qui associe un enfant à Dieu (Jésus) ou qui se placent en égal de Dieu).

Le *SH/MH* donne aussi quelques indications sur la situation des condamnés :

Et dist ce Dieu glorieus et haut : « Cil qui ne croient es merveilles de Dieu et a ses prophetes qui preschent la verité mes les ocient seront en horrible torment ; des quelz les euvres sont mauveses, et nul ne leur aidera, mes les mals leur seront sus leur testes. Il morront et si ne seront ja delivrés de torment ».

Nous ne leur avons riens fait a tort, mes il ont esté mauvés a eulz meismes ». (MH XXIV, c. 67)

Ce qui attend les damnés est l'exacte antithèse de ce que les élus ont au paradis :

Et dist : « L'arbre de Azachim est donné pour delit as felons, et c'est l'arbre qui croist el parfont abysme et le fruit est aussi comme teste de dyables duquel il mengeront et empliront leur ventre.

Et il dist derechief : « L'arbre de Azachim est viande des pecheurs, et il s'échaufe el ventre comme soufre.

Et dist le glorieus et haut : « Aportés de l'yaue amere qui leur derompe les entrailles.

Notons que les damnés sont destinés à subir différents types de brûlure : externes avec la peau, leur nourriture brûlera leurs entrailles. Leur boisson, l'eau amère, aura le même effet.

Ainsi soumis à un embrasement éternel, les condamnés essaient de convaincre leurs gardes d'intercéder en leur faveur, afin que Dieu allège leur peine :

Et cil furent plungiez el feu distrent as menistres : "Nous vous proion que vous proiés Dieu pour nous que il nous aliege le torment de ce jour". Et les menistres respondront : "Ourés vous, mes qu'est oroison de mauvés fors que erreur ? Des ore en avant sentirés vous le fais de chaiennes et les liens"

Cette description met ici en avant la notion de tourment éternel que rien ne viendra l'atténuer. Ce motif est également répandu dans les descriptions de l'enfer en Occident. Ainsi nous trouvons une idée similaire exposée dans le texte du *Pèlerinage de l'âme de Digulleville* :

*Plourés, criés, braiés, ullés,
Disans : 'Pourquoi fusmes nous nés
Pour parvenir a tex douleurs
Ou ne valent lermes ne pleurs,
Ou n'a nulle redempcion,
Clarté ne consolacion ?'¹¹⁹¹*

Tel que décrit dans le *MH*, l'enfer musulman présente de fortes similitudes avec ce qu'un Chrétien conçoit de l'enfer selon sa propre religion : « L'enfer médiéval est le

¹¹⁹¹ Frédéric DUVAL (éd.), *Descente aux enfers avec Guillaume de Digulleville. Édition et traduction commentées d'un extrait du Pèlerinage de l'âme* (Paris, Bibl. nat. De Fr., français 12466), Saint-Lô, Archives départementales de la Manche, 2006, p. 46.

lieu où résonnent les plaintes de l'homme coupable voué à un châtement sans fin »¹¹⁹². Là-bas, les pécheurs seront soumis à un châtement corporel éternel, tel que l'imagerie qui traverse toute la production intellectuelle et culturelle médiévale en témoigne. Nous trouvons par exemple cette définition des tourments dans cet extrait du *Roman de perceforest* ¹¹⁹³ :

*Et en celle tempeste ilz oyrent et cris et plaintes mesléz de voix d'hommes et de femmes, et vous advertis que ces cris et plaintes estoient tant aigres et tant piteux que ceulx qui avoient le plus durs cuers trambloient de paour. Et quant ils eurent oye celle tempeste, ilz commencerent a veoir ung habisme par dedens terre, moult espoventable a regarder [...]. Ainsi qu'ilz regardoient au plus parfont de l'abisme, ils veirent plenté d'ames que les deables tourmentoient de divers tourmens dont les aucunes sembloient estre en l'air entretenues des diables qui les bautoient puis cy puis la, les autres estoient pendues, les autres roties, les autres bouillies, les autres deschirees et les autres mises en roes et plusieurs autres façons de tourmens.*¹¹⁹⁴

Dans cette brève description, nous pouvons observer des similitudes éclairantes entre les deux visions de l'enfer : premièrement, l'environnement sonore de l'enfer, où les cris des hommes et des femmes s'entremêlent, tout comme dans l'enfer musulman (exprimé dans le texte en moyen français par le participe présent *chantans*) ; deuxièmement, l'abîme, qui prend dans les deux cas l'aspect d'un trou très profond dans le sol ; troisièmement, les âmes tourmentées par les diables, où

¹¹⁹² Jérôme BASCHET, « Les justices de l'au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie (XIIe-XVe siècles) », in *Cahiers du Centre de Recherche Historique* 5, 1990, p. 2.

¹¹⁹³ L'imagerie relative au diable et aux tourments infernaux est très répandue dans la littérature (latine ou française) et connaît, en conséquence de très nombreux avatars : de la mesnie Hellequin aux voyages visionnaires dans l'au-delà. Citons parmi ceci la *Vision de Tondale*, *Espurgatoire Saint-Atrice*, le *Songe d'Enfer* ; les descriptions très imagées de Guillaume de Digulville.

¹¹⁹⁴ *Le roman de Perceforest*, éd. Jeanne LODS, Genève – Lille, Droz – Giard, 1951, p. 102. À propos de cet extrait, Jean Frappier soulève le fait que le pire châtement, mentionné ailleurs dans le *Perceforest* (p. 104 de l'éd. Lods), est la privation de la connaissance de Dieu, transférant de la sorte le châtement des pécheurs sur un plan davantage spirituel (Jean FRAPPIER, « Châtiments infernaux et peur du diable d'après quelques textes français du XIIIe et du XIVe siècles », in *Cahiers de l'Association internationale des études françaises* 3 : 1, 1951, p. 87-96, p. 91). Comme mentionné précédemment, l'Islam partage cette vision (seuls les élus accèdent à la *ziyada*), elle n'est cependant pas transmise par le *MH*, ni dans la source arabe d'origine.

les damnés sont malmenés, suspendus, mais surtout « rôtis », « bouillis » et « déchirés ». L'extrait du *Roman de Perceforest* mentionne toutefois d'autres punitions corporelles comme le supplice de la roue, absente des descriptions musulmanes.

Nous concluons ce trop bref parcours sur cette remarque : les deux descriptions que propose le *MH*, malgré la plus grande prolixité de celle relative au paradis, fonctionnent en binôme. Elles sont assez complètes pour refléter la construction en miroir telle que voulue dans le Qur'ân. La première opposition est celle de la rétribution en opposition au châtiment ; la seconde porte sur les sensations que procurent nourriture et boissons ; la troisième concerne le climat régnant dans les deux lieux (l'obscurité du feu de l'enfer contre le climat tempéré du paradis). Cette construction antithétique devait, par ailleurs, être très parlante pour un lecteur chrétien et il serait intéressant, dans le cadre d'une étude ultérieure, d'affiner la comparaison entre au-delà chrétien et au-delà musulman.

2. L'Islam comme loi superficielle

L'Islam est décrit par al-Kindî comme étant une religion contrefaite et superficielle. Cet argument se déploie sur plusieurs plans : imitation ; absence de sincérité ; glorification des besoins corporels aux détriments de ceux de l'âme, que nous pouvons ranger sous le terme de « matérialisme ».

3. Les pratiquants comme incarnation des dérives imputées à l'Islam

Tout au long des trente chapitres que le *MH* consacre à l'Islam, il est très souvent fait référence aux pratiquants de l'Islam dont la nature est, à plusieurs égards, très cohérente avec l'Islam.

Ils sont définis par une description qui tend progressivement vers la bestialisation. Ils sont premièrement dépeints comme étant fondamentalement ignorants et étrangers à toute forme de comportement humain décent, ce qui permet de distinguer les humains des animaux. Le Chrétien défend donc qu'un grand nombre d'Arabes embrassent l'Islam à cause de leur ignorance. En effet, ils sont facilement abusés et trompés par les mensonges et mises en scène de Muḥammad :

Et si comme il se fu aquis a force ce non de prophete, il s'en aloit as hommes qui estoient de tant plus tost deceus par chascune machination de sotie comme il estoient loing de tout usage et sagesce et mondaineté et de toute humaine sagesce et honnesté, si comme genz champestres et de villages, et ne savoient que message de Dieu ne prophete estoit ou en quoi l'en le devoit congnoistre. Et après qui ne savoient quel difference estoit entre verité et mençonge, et entre sens et folie, et ne le savoient deviser. (MH XXIV, c. 45)

Les gens à qui s'adresse Muḥammad sont avant tout sans éducation, ignorant tout de la *sagesce* et de la *mondaineté*, c'est-à-dire de l'expérience des choses du monde¹¹⁹⁵. À cause de cela, ils sont incapables de définir ce qu'est un Prophète de Dieu et, par conséquent, d'en reconnaître un lorsqu'ils le rencontrent. Muḥammad tire profit de l'inculture des Arabes :

Et en la parfin ce que il dist que Dieu li avoit dit : « Se nous ne seussions que il, ne creussent en toi etc. » Ceste chose appartenoit as Arabiens qui n'avoient onque veus prophetes, et pour ce ne pouoient il despire les signes des prophetes. Et quel laidure est ce donc a dire que il ne croiroient pas en ces signes, les quelz non pas tant seulement sanz signes mes sans aucune autre demonstrance de bien il crurent a la vie d'un tres mauvés homme ce que bestes ne deussent pas avoir ce fait. (MH XXIV, c. 45)

Le texte explique, à l'aide d'une citation abrégée du Qur'ān¹¹⁹⁶, que Muḥammad a également exploité l'ignorance des Arabes afin de leur faire croire qu'un prophète peut n'accomplir aucun miracle, alors qu'il s'agit d'un des critères fondamentaux qui permettent d'authentifier une mission prophétique. Le texte explique que l'ignorance a joué un rôle majeur dans l'accession au titre de prophète, ce qui a permis à Muḥammad d'être cru alors qu'il déclare n'avoir reçu aucun miracle. N'ayant aucune connaissance des critères permettant d'établir avec justesse si une mission prophétique est véridique ou non, les Arabes sont incapables d'en mépriser les signes (*despire les signes des prophetes*). En outre, cette déclaration semble être en porte-à-faux avec les allégations de miracles rapportées aux c. 40 et 46 – mentionnées plus haut –, en déclarant que ces gens crurent en un homme de mauvaise vie, sans l'appui de signe ni de miracle (*les quelz non pas tant seulement*

¹¹⁹⁵ DMF2015, s.v. *mondanité* ; GDC X, 168b, s.v. *mondanité*.

¹¹⁹⁶ Elle est citée antérieurement : *Des signes et des miracles que il dit que il sont donnés de Dieu, il meismes est son tesmoing et dit que ainsi li a il esté dit de Dieu : « Se nous ne seussont que il creussent en toi si comme il ont creu es autres prophetes, nous te donnissont signes et demonstrances. » (MH XXIV, c. 45).*

sanx signes mes sans aucune autre demonstrance de bien il crurent a la vie d'un tres mauvés homme).

Deuxièmement, les Arabes sont décrits comme étant matérialistes. Ce trait comportemental permet à Muḥammad de les conforter et de les maintenir dans l'erreur à l'aide de promesses de luxure et de récompenses innombrables qui trouvent auprès d'eux un public réceptif. En parlant du contenu du Qur'ān, al-Kindī expose la raison majeure qui a conduit les gens à adopter l'Islam et pourquoi la loi de Muḥammad et son écriture ont obtenu un tel succès :

[S]aches pour certain que ele ne plut onques a nul noble ne sage, mes a une maniere de gent du tres vil et tres mescheant commun des hommes qu'il avoit assemblés de sauvages liex, qui furent esbahiz quant il orent oï premierement ces lectres pour la nouveauté, et crurent que ces escommeniees fables fussent paroles devines et, en la parfin, eussent esté degastés par le travail des euvres rudes, par continuer et par povreté, et entendoient que c'estoit beneurté de viande, de boivres, de precieus vestemenz, de convenabletés ombrageuses, de vessiaus nobles, de fames tres beles et des atouchemenz des autres sanz nombre, et des autres tres ordes delices de ce paradis, [...]. Et par la pramesse que Mahommeth leur avoit faite, il avoient esperance du bien a venir. Et ces hommes bestiaus couroient a quant qu'il vouloit faire. Et de la li vint que quant issi contre la loi des Persans, il li aidierent et vainqui. Et il leur avoit promis a tout que cil qui vouloient morir pour li en cele bataille qu'il aroient les delices de son paradis. Et toute fois dit l'en que aucuns se combatirent plus, si quer il conquistrent touz les grans seigneurs que il virent en Perse, quer il leur avoit dit que, après la victoire, il seroient touz jours, et en ce siecle et en l'autre, es cortilz de celi. (MH XXIV, c. 49)

Ces promesses de récompense agissent comme de puissants stimulants auprès des croyants, car ceux-ci sont usés à la tâche (*eussent esté degastés par le travail des euvres rudes*) et vivent dans la pauvreté (*par povreté*). Muḥammad, conscient de leur condition, leur promet un paradis dans lequel ils auront accès à toutes ces choses dont ils ont été privés dans ce monde. Muḥammad réitère ces promesses auprès de ceux qui combattent en son nom, ce qui les galvanise au point qu'ils sont prêts à mourir pour sa cause et combattent avec une ardeur décuplée, menant ainsi Muḥammad à la victoire contre les Perses. Al-Kindī ajoute :

Non ! Mes sont amonnestés as chaitis maleureus et sers de la charnel pueur par l'esperit de fornication et de gloutonnie, des quelz Pol l'Apostre dit aussi comme de

leur semblables : « Le ventre est leur dieu et leur gloire en la confusion d'euls qui ne sentent fors choses terriennes et decheables », et donnent a leur ventre et a leur luxure choses convenables, ne il ne puent sentir autre chose, et le malin esperit les a aveugliés, et il aront en heritage pourreture et vers immortelx, quer il sont touz jours aussi comme pourceaus et se tornient en l'ordure et el fiens de luxure. (MH XXIV, c. 49)

Le Chrétien met en relief l'attrait supposé des Arabes pour les choses « terrestres et périssables » (*terriennes et decheables*), qui priorisent la satisfaction de leur estomac et de leurs attrait charnels au détriment du salut de leur âme (*et il aront en heritage pourreture et vers immortelx*). Il conclut avec une animosité certaine en comparant les disciples de l'Islam avec les pourceaux qui se roulent dans la fange de la luxure. Ce choix de terme de comparaison est avant tout motivé par l'interprétation morale de ce que symbolise le porc, qui est l'image stéréotypée du péché : saleté (*sorditas*), gloutonnerie (*gula*), luxure (*luxuria*). Nous pouvons ainsi voir que la notion de péché traverse la description que propose al-Kindī de l'Islam. Les disciples de Muḥammad correspondent parfaitement aux trois péchés susmentionnés : la saleté (cœur *conchié d'iniquité*) ; la luxure (les attrait du paradis en tête de liste) ; la gloutonnerie (lien que l'adjonction de la citation de Paul l'Apôtre entérine : Le ventre est leur dieu, ils sont dominés par « l'esprit de fornication et de gourmandise »).

Ensuite, le processus de bestialisation auquel les Musulmans sont soumis sous la plume d'al-Kindī se fait plus explicite lorsque ce dernier récapitule tous les éléments auxquels son interlocuteur l'invite :

Quer mesmement il sont si apertes que les asnes, et les pourceaus, ou ces autres bestes es queles il n'apartient fors mengier, boire et couchier le porroient apercevoir, [...]. Mes cestes teues amonitions desordenees, nul digne homme n'i est. Il n'y a fors ceuls qui sont souzmis a la maleurté de la char et i sont enclins et habandonnés a chascun amonnestement de luxure et sont si comme le cheval et le mulet qui est demené et pris. (MH XXIV, c. 63)

Al-Kindī justifie ici son refus d'accéder à la requête de son interlocuteur par l'évocation d'un bestiaire particulièrement négatif : ânes, porcs et autres animaux qui se caractérisent par la pratique de manger, boire et copuler. Notons que la référence aux ânes et aux porcs est absente du texte arabe d'origine et constitue

dès lors un apport sans doute imputable à la traduction en latin¹¹⁹⁷. Le parallèle établi entre les disciples de Muḥammad et les deux animaux que sont l'âne, représentant l'ignorance, et le porc, incarnant les péchés ayant trait à la luxure, tend à montrer que les Musulmans ne valent pas mieux que les animaux auxquels ils sont comparés. Par ailleurs, le pratiquant est comparé à un cheval ou un mulet, animaux également gouvernés par leur goût pour la luxure.

4. Décrire l'Islam en ses propres termes : le cas de l'au-delà musulman

Ce parcours nous a permis de voir, à propos de plusieurs pratiques rituelles de l'Islam, que cohabitent deux descriptions opposées, l'une issue de l'épître du Chrétien, l'autre de celle du Musulman. Cette confrontation permet au lecteur du *MH* d'aborder ces pratiques rituelles selon deux points de vue différents qui tantôt se complètent, tantôt se contredisent, particulièrement dans le cas du jeûne et de l'au-delà. C'est sur ce dernier point que nous nous concentrerons désormais. Il n'est pas rare, dans la littérature française médiévale, de voir la parole accordée au Musulman, notamment dans l'espace fictionnel du roman ou de la chanson de geste. Cette parole est toutefois fictive, codifiée et participe à la construction de la diégèse. Le *MH* se distingue partiellement de ce schéma, puisqu'il utilise les mots mêmes de l'Islam pour le décrire.

À propos de l'au-delà, nous l'avons vu, ce qu'en dit le Chrétien est assez restreint et la majeure partie des informations nous est donnée par le Musulman. Par ailleurs, les informations que ce dernier divulgue dépendent presque intégralement du Qur'ân. Ce faisant, « grâce à la traduction du *Mirouer hystorial* par Jean de Vignay, le public semi-lettré, à la fin du Moyen Age, peut lire, pour la première fois en langue française, d'importants extraits du Coran »¹¹⁹⁸. Le texte

¹¹⁹⁷ Le porc n'y est mentionné que lorsqu'il est question des interdits alimentaire ou des animaux qui servent aux sacrifices (cf. *Risāla*, éd. TARTAR, 1985, p. 210-212). L'âne est traité d'une façon similaire : il est cité une fois comme monture, et deux fois parmi les animaux que l'on sacrifie ou qui sont impropres à la consommations (*Ibid.*, p. 247, 212, 211)

¹¹⁹⁸ François BERRIOT, « Remarques sur la découverte de l'Islam par l'Occident, à la fin du Moyen-Age et à la Renaissance », in *Bulletin de l'Association d'étude sur l'humanisme, la réforme et la renaissance* 22 : 1, 1986, p. 14.

encyclopédique apporte une foule de détails inédits pour le lectorat occidental et peut être considéré comme le premier texte de langue française à présenter une description du paradis musulman dans les termes mêmes du Qurʾān, laissant ainsi le soin au lecteur de se faire sa propre opinion.

Dans la littérature française, si nous exceptons le cas du *Livre de l'eschiele Mahomet* – que nous aborderons par après –, l'au-delà musulman n'est que peu, voire pas du tout, abordé par les auteurs qui s'intéressent à la loi sarrasine. De ce fait, il n'existe que de rares mentions ou allusions. La première d'entre elles nous est donnée par Marco Polo :

Li Viex estoit apelez en leur langage Aloadain. Il avoit fait fermer [entre] .II. montaignes, en une valee, le plus grant jarding et le plus bel qui onques fust veus, plains de touz les fruits du monde et y avoit les plus belles maisons et palais qui onques fussent veuz, touz dorez et pourtraits de toutes belles choses moult bien. Et si [y] avoit conduis qui couroient de vin et tel de lait et tel de miel et tel d'yaue. Et [estoit] plain de dames et de damoiseles moult bien, [que] ce estoit un delit. Et lor faisoit entendant le Viel que ycel jardin estoit paradis. Et pour ce l'avoit il fet de tel maniere que Mahommet dist que leur paradis [seroit] biaux jardins et plains de conduis de vin et de lait et de miel et d'yaue, et plain de belles femmes, au delit de chascun en tele maniere con celui du Viel. Et pour ce croient il que ce soit paradis.¹¹⁹⁹

Dans cet extrait du *Devisement du monde*, Marco Polo introduit la réalité que recouvre la notion de paradis (aux yeux des Sarrasins) par le biais de la description du jardin du Vieux de la Montagne¹²⁰⁰, agencé à la manière du paradis décrit par Muḥammad (*Et pour ce l'avoit il fet de tel maniere que Mahommet dist que leur paradis [seroit]*). Si les éléments présentés ne dérogent pas à ceux habituellement évoqués par les auteurs occidentaux à ce sujet – les femmes, les luxueuses demeures, la nourriture en abondance et les quatre fleuves qui l'irriguent –, le *Devisement du monde* offre une certaine originalité dans sa description, en assignant une fonction très particulière au jardin du Vieux de la Montagne, réservés aux Assassins :

¹¹⁹⁹ *Le Devisement du monde*, éd. CHÊNERIE – GUÉRET-LAFERTÉ – MÉNARD, c. 40, p. 166.

¹²⁰⁰ Cf. Partie I, c. 2. 3.

En cel jarding [n'entroit] nus, fors ceuz de qui il vouloit faire ses Haçasis. [...] Et les faisoit metre dedenz cel jardin [...], car il leur faisoit boivre un beverage. [Des ce que i ll'avoient beu, ils s'endormoient] maintenant, puis les faisoit prendre et metre en son jardin et la s'esveilloient et se trouvoient la.

Et quant il se truevent laiens et se voient en si biau lieu, il croient estre en paradis vraiment. Les dames et les damoiseles les soulacent touz jours a leur volenté si que ces jones ont ce que il veulent et jamais a leur volenté n'en istront de laiens.¹²⁰¹

Le procédé analogique mis en place entre le jardin du Vieux de la Montagne et le paradis promis par Muḥammad est intéressant en ce qu'il souligne ouvertement le côté attractif du lieu, et, implicitement, son effet sur les esprits de ceux qui y sont amenés. Le Vieux de la montagne recrute effectivement ses Assassins en les endormant au moyen d'une boisson somnifère. Pendant leur sommeil, ceux-ci sont transportés dans le jardin, dans lequel ils s'éveillent en pensant être au paradis. Les jeunes filles y vivant en prennent soin et, comme le souligne le texte, tous leurs désirs sont exaucés ; aussi ne penseraient-ils jamais à quitter les lieux de leur propre volonté (*si que ces jones ont ce que il veulent et jamais a leur volenté n'en istront de laiens*). Cette méthode peut être associée avec ce que nous avons lu dans le *MH*, à propos des promesses que fait Muḥammad aux gens qu'il entend convertir. La promesse du paradis faite par Muḥammad a le pouvoir d'endormir l'esprit – critique – des disciples, grâce à l'espoir qu'elle éveille d'entrer en possession de tout ce qu'ils désirent. La description du paradis musulman ne souligne pas simplement le côté matérialiste et superficiel de l'Islam, mais également son aspect d'« argument de propagande ».

D'autres représentations, plus fournies cette fois, sont injectées dans la littérature française par le biais d'autres traductions que nous devons également à Jean de Vignay : la traduction de la *Legenda aurea* de Jacques de Voragine et d'un fragment du *Titulus V* des *Dialogi* de Pierre Alphonse, par le biais de sa compilation au livre XXVI du *MH*. La confrontation de ces extraits est d'autant plus intéressante qu'ils reposent tous deux sur l'ouvrage de Pierre Alphonse, lui-même basé sur la *Risāla*. À cet égard, l'attitude de Pierre Alphonse vis-à-vis de sa source est révélatrice des informations sur l'au-delà qui l'ont intéressé :

¹²⁰¹ *Le Devisement du monde*, éd. CHÊNERIE – GUÉRET-LAFERTÉ – MÉNARD, c. 40-41, p. 166-167.

MH XXVI, c. 141	LD, n°176
<i>Et pour ce que longue chose seroit demourer en chascune chose, Diex promist a Mahomet son loyal prophete et a ceulz qui gardent les comandemens de celle loy et qui les acompliront son paradis, c'est asavoir un courtil plain de delices arrousé d'yauz courans entour, et qu'il aroient siegez perpetueulz ombres d'arbres qui les garderoient et ne seroient grevés ne de chaut, ne de froit. Et useroient des fruis et des viandes en toutez manieres et vendroit a chascun devant lui tout ce que son apetit couvoiteroit tantost. Et seroient vestus de vestemens de soie de toutes couleurs et se coucheroient en delices, et les angres seroient boutilliers entreulz et offeroient le vin en vaissiaux d'or et d'argent et diront : « Meingiez et buvez en toute leesce, quer ce que Diex vous promist, il vous a ci acompli » il seront conjoins avec viergez que homme humain ne demoniacle n'ara corrompu par atouchement, les quellez resplendiront plus par biauté que jacinte ne corail. Et ces biens seront donne a ceulz qui croiront celle loy, et cil qui ne croiront en Dieu ne en Mahomet, son prophete, seront mis en la paine d'enfer sanz fin.</i>	<i>Et si comme ilz afferment, Nostre Seigneur romist paradis a ceulx qui garderoient ces commandemens et les autres de la loy, c'est assavoir le lieu de delices avironné d'eaues courrantes. Ou quel paradis ilz auront sieges pardurables ne ilz n'auront ne trop froit ne trop chault, et useront de toutes manieres de viandes et les trouveront devant eux telles comme ilz couvoiteront ; ilz seront vestuz de vestemens de soie de toutes couleurs, ilz seront conjoins avec tresbelles vierges et seront en toutez delices ; et les angez viendront comme bouteilleirs a vaisseaulx d'or et d'argent : et leur donneront en ceux d'or, lait, et en ceux d'argent, vin, et diront : « Mengez et beuvés en liesse ». Et leur dist Machomet que ilz auroient trois fleuves en paradis : l'un de lait, et l'autre de miel, et le tiers de tresbon vin et tresprecieuses espices et qu'ilz verroient les tresbeaulx angez qui sont si grans que de l'un œil jusques a l'autre a l'espace d'une journée. Et ceulx qui ne croient en Dieu et en Machomet auroient la peine d'enfer sans fin.¹²⁰²</i>

¹²⁰² *La légende dorée*, éd. DUNN-LARDEAU, p. 1159.

Malgré une source commune évidente, Jacques de Voragine et Pierre Alphonse (par l'intermédiaire de la compilation de Vincent de Beauvais) ne se sont pas intéressés aux mêmes détails. Jacques de Voragine semble en effet ajouter deux éléments aux informations qu'il tire des *Dialogi* de Pierre Alphonse : la mention de l'ange et des fleuves irriguant le paradis. Óscar de la Cruz Palma souligne que ce passage pourrait être tiré de l'*Historia orientalis* de Jacques de Vitry¹²⁰³ :

Addidit etiam seductor ille quo tria flumina, lactis scilicet et mellis et uini optimi aromatici, habebunt in paradiso, quibus in iocunditate sua, quotiescumque placebit, poterunt uti, et quod angelos Dei pulchros et magnos sint uisuri, ita quod ab uno oculo anglei usque ad alium sit saptium itineris unius diei.

Par ailleurs, cette mise en dialogue est éloquente, d'autant plus que Pierre Alphonse s'inspire également de la *Risāla* ; or il reprend avec force de détails la description du paradis, astreignant l'enfer à une unique et très courte mention. Cette sélection témoigne de la recherche d'un élément aux accents polémiques ; par contraste, la sélection opérée par Pierre Alphonse fait ressortir toute l'originalité de la compilation de Vincent de Beauvais et, subséquemment, du *MH*. L'encyclopédie se démarque en effet par une volonté d'exhaustivité qui a encouragé Vincent de Beauvais à traiter le paradis en binôme avec l'enfer. Nous pourrions nous interroger sur les causes de l'omission de l'enfer, qui peut s'expliquer assez facilement, du fait que le concept de punition corporelle et spirituelle est commun aux visions chrétienne et musulmane de l'enfer. Les points communs entre les deux religions ne sont intéressants à relever que lorsqu'ils procèdent d'une subversion ou d'une imitation superficielle et hypocrite.

Un autre indice allant dans ce sens nous est donné par les gloses marginales des manuscrits latins (et arabes également) du Qur'ān : en ce qui concerne le paradis musulman, les quinze derniers versets de la sourate 55, traitant du paradis, sont agrémentés de cinq *notae* qui proposent des éléments contrastants entre le paradis spirituel chrétien et le paradis charnel de l'Islam, agissant tant comme des compléments d'information que comme des marque-pages pour indiquer les

¹²⁰³ OSCAR DE LA CRUZ PALMA, « La vita Magumethi », art. cit., p. 31 ; *Historia orientalis*, éd. DONNADIEU.

points les plus importants et les plus exploitables à des fins polémiques¹²⁰⁴. Les versets relatifs à l'enfer ne bénéficient pas d'un tel traitement et ne sont mis en exergue ni par des manicules, ni par des gloses.

Les autres textes de langue française écrits après le *MH* contribuent à la diffusion de ce modèle de l'au-delà musulman. Ainsi, chez Jean de Mandeville, le paradis est décrit d'une façon fort similaire :

*Lequel livre Machometh lour bailla en lequel il est escrit entre autres choses, [...],
qe ly bons irront en Paradis et ly malveis en enfern, et ceo croient touz Sarazins. Et
si homme lor demaunde quel paradis ils entendent, ils dient qe ceo est un lieu de
delices ou homme trovera toutes maneres des fruitz en toutes saisons, et riveres
corantz de lait et de mel et de vin et de douce eawe. Et qe il y avera maisouns beles
et nobles solonc les merites de chescun, faites des pieres precieuses et d'or et
d'argent, et qe chescun avera IIII^{xx} femmes toutes pucelles, et avera touz les jours
affaire a elle, et toutdis les trovera pucelles.*¹²⁰⁵

Au terme de cet aperçu, nous pouvons observer que le texte encyclopédique qu'est le *MH* offre au lectorat occidental un diptyque novateur, décuplant le nombre d'informations et leur qualité, et dépassant toutes les autres descriptions que la littérature occidentale a pu consacrer à cet aspect de la religion musulmane.

Nous pouvons désormais en revenir au *Livre de l'Eschiele*, qui raconte le voyage de Muḥammad à travers le paradis et l'enfer, en compagnie de l'ange Gabriel et d'une créature hybride lui servant de monture, nommée al-Burāq. En compagnie de ce guide, le Prophète explore les différents cieux du paradis et niveaux de l'enfer, où il observe la félicité éternelle qui attend les uns et les différents tourments auxquels les autres sont condamnés. L'ouvrage tient en quatre-vingt-cinq chapitres et offre une somme d'informations et de détails certes bien plus importante que ce que compte le *MH*. Cependant, l'importance des informations contenues dans le *Livre de l'eschiele* peut être remise en perspective pour plusieurs raisons.

Premièrement, le *Livre de l'eschiele* est un texte à la circulation restreinte, que l'on ne connaît que par l'intermédiaire de trois témoins manuscrits (deux pour

¹²⁰⁴ Thomas BURMAN, *Reading the Qur'ān*, op. cit., p. 65-66.

¹²⁰⁵ *Le Livre des merveilles du monde*, éd. DELUZ, c. XV, p. 272-3.

la version latine, un pour celle en ancien français). Par ailleurs, la version en ancien français présente de nombreux traits anglo-normands, allant dans le sens d'une circulation limitée au nord de la France ou en Grande-Bretagne.

Deuxièmement, le *Livre de l'eschiele* se caractérise également par une utilisation plus sporadique du matériel coranique. Peter Wunderli, éditeur de la traduction française, a répertorié vingt-trois citations du Qur'ān tout au long du texte, dont certaines sont des translittérations très proches de l'arabe (Qur'ān 2: 285) :

Français : 'Hamina haraḡul bime huncila ylai', que volt tant dire com 'li messagier crei tot ce que fu dist en l'estoire du comencement jusqu'à la fin'.¹²⁰⁶

Arabe : *amina ar-rasūl bimā unzila ilayhi* (« Le messager croit en ce qui lui a été révélé [de Dieu] »).

La translittération conservée par le texte français rapporte très fidèlement le verset arabe. L'absence de modifications et d'altérations majeures entre l'arabe et le français semble confirmer qu'il n'y a eu que très peu de copies du texte entre l'original et le seul témoin manuscrit ayant servi de base à l'édition de P. Wunderli. Il suffit de comparer le traitement des translittérations entre le *Livre de l'Eschiele* et le *MH* pour mesurer l'écart qui sépare les deux textes et comprendre ce qu'il implique. En effet, les noms exotiques et les translittérations de langues étrangères avec lesquels auteur ou copiste ne sont pas familiers sont amenés à subir des déformations parfois très importantes, comme en témoignent les mutations d'un même nom entre l'AK-Lat, sa reprise dans le *SH* et sa traduction par Jean de Vignay. Par exemple, *Abubakr* (Abū Bakr, premier calife) devient tour à tour *Abubecr*, *Abuo*, *Abubeo* ou *Abibac*. Un autre exemple extrait du *Livre de l'Eschiele* suffit à montrer la stabilité des translittérations de l'arabe qu'il contient :

[11] *Et en ce qe nos ploriens issinc, atant se leva un ange entre elx qui estoit halmohaden du ciel, que volt tant dire en sarracinois com 'celi qui clame les Sarazins quant il doivent faire lor oreisons'; et tantost qu'il fu levéz en piés, il comença ad clamer as oreisons et dire : « Hallāhu akibar », que vuolt tant dire com 'Diex est li granz'. [12] Et après ce si dist : « Le hille halla hilalla », C'est-à-dire : 'n'est autre Diex [for Diex]'. [13] Et puis dist avant : « Haxedu le halla hilallu », et ce vost dire : 'Tesmogniéx qu'il n'i a autre Diex for Diex.' [14] Et après ce, si dist :*

¹²⁰⁶ *Le Livre de l'eschiele*, éd. WUNDERLI, c. xlix.

« *Haxeduna Muhagmet raçur halla* », que vuolt dire : ‘Tesmoigniez autresinc que Mahomet est messagier de Diex.’ [15] Et unquor dist il : « *Haia laçala haya lalfala* », que vuolt tant dire : ‘Venéz ad vos oreisons et ad vostre profit.’¹²⁰⁷

En outre, le texte du *MH* se distingue de la narration du *Livre de l’Eschiele*, qui développe une narration davantage hermétique :

*Et si apris les nouns de ces paradis, et vos direi sicom chasqun d’els est només. Sachéz que li primier ou fu fait Adam, dom je vous ai conté, si a nom Heden ; li second Dar Algelel ; li tierce Dar Alzelem ; li quart Gennet Hallmaulz ; li cinquesme Gennet Halkode, li sesisme Gennet Halfardauz ; et li settisme Gennet Hanaym. Et ce settisme paradis si est ausinc com le chastel des paradis, quar il est le plus ault. [...].*¹²⁰⁸

À nouveau, la qualité des translittérations permet d’identifier sans difficulté les différentes zones du paradis dont il est fait mention dans cet extrait : le *Dar Algelel* correspond au *Dār al-Jalāl* ; le *Dar Halfardauz* au *Jannāt al-firdaws* ; etc.¹²⁰⁹ Le texte traite ici d’un sujet plutôt complexe (la configuration de l’au-delà), à grand renfort de détails parfois trop précis. Ceux-ci ne bénéficient d’ailleurs pas toujours d’explications. L’un des deux paradis fait l’objet d’une définition plus poussée, qui n’est cependant pas suffisante pour être comprise par un lecteur dépourvu d’un minimum de connaissances dans le domaine :

*Et tant vuolt dire ‘Gennet Hanaym’ com ‘Jardin compliement habundant de tottes delices que cueor d’ome puisse penser’.*¹²¹⁰

L’auteur donne ici une traduction un peu libre du groupe *Gennet Hanaym* (< ar. *Jannāt al-naʿīm*, « jardins des plaisirs »). Cette traduction élargie donne toutefois des informations cohérentes avec ce que le Qurʾān dit des plaisirs dudit paradis, élément également fourni par le *MH* : les élus y bénéficieront de tous les délices

¹²⁰⁷ *Le Livre de l’eschiele*, éd. WUNDERLI, c. xviii.

¹²⁰⁸ *Ibid.*, c. xxxiv.

¹²⁰⁹ Pour plus de détails à propos de la configuration du paradis musulman, cf. Christian LANGE, *Paradise and Hell in Islamic Traditions*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 131-132.

¹²¹⁰ *Le Livre de l’eschiele*, éd. WUNDERLI, c. xxxvi.

possibles et imaginables. La suite du chapitre apporte de nombreux détails sur la géographie du lieu et sur la composition des maisons qui s’y trouvent.

Le *Gennet Hanaym* demeurant toutefois une exception, il est dès lors légitime d’interroger l’utilité de ce texte pour un public laïc. Ainsi, cette comparaison – qui mériterait d’être approfondie – semble confirmer notre intuition : si le *Livre de l’eschiele* est bien plus riche en détails que le *MH* et offre une description de l’au-delà parfaitement conforme avec l’eschatologie coranique, il n’en demeure pas moins très difficile d’accès pour un lectorat laïc et s’écarte des objectifs qu’avait fixés le traducteur de l’ouvrage, à savoir d’informer le public chrétien de la vie et de la sagesse (*escience*) de Muḥammad. La simple lecture de cet ouvrage devait alors suffire, selon le traducteur, à prouver à ce même public la fausseté de l’Islam. Ceci nous permet de conclure que le *MH*, bien que moins détaillé, est plus facile d’accès au public.

Conclusion

La problématique de notre recherche consistait à déterminer l'apport de la forme encyclopédique au traitement de l'Islam dans la littérature occidentale médiévale. Le *SH* de Vincent de Beauvais et sa traduction française par Jean de Vignay ont constitué le noyau de cette recherche. Notre problématique a débouché sur une réflexion scindée en deux temps. Premièrement, elle a mené à une interrogation sur les choix et les enjeux relatifs à l'élaboration du texte encyclopédique. Deuxièmement, il s'agissait de comprendre quelle image de l'Islam et de son Prophète résultait de ce processus de compilation.

Dans la première phase de notre recherche, nous nous sommes efforcée de poser une série de balises théoriques concernant, d'un côté, une définition raisonnée de l'encyclopédisme et, de l'autre, une définition du corpus des vies de Muḥammad. Ceci nous a permis de souligner que le *SH* et le *MH* se démarquent du corpus des *vitae Mahumeti* latines et françaises. La seconde partie de la recherche, visant à fournir une analyse du texte dans le *MH*, nous a amenée à réaliser une édition critique, point d'aboutissement du transfert linguistique de la *Risālat al-Kindī*, de l'arabe au latin, puis du latin au moyen français.

L'étude de l'évolution du projet encyclopédique a permis de souligner que la tradition arabo-musulmane représente un véritable sujet d'actualité. En effet, la première version du *SH* (Hb) ne consacrait à Muḥammad et aux Sarrasins que la moitié d'un chapitre, reflétant l'utilisation d'une seule source : l'*Historia ecclesiastica* d'Hugues de Fleury. À l'instant d'autres thématiques, comme les témoignages concernant la société mongole et les pays de l'extrême Orient, l'Islam est intégré dans les versions les plus récentes du *Speculum historiale*.

Ces intégrations sont en corrélation directe, d'un côté, avec la politique orientale menée par Louis IX et, de l'autre, avec le renouveau des sources disponibles. Parmi celles-ci le compilateur sélectionne et favorise l'emploi de la *Risāla*. Ce texte, traduit un siècle plus tôt sous l'impulsion de Pierre le Vénérable, contient effectivement des informations de première main sur la tradition arabo-musulmane. Il s'agit alors, pour l'abbé de Cluny, de balayer les légendes circulant au sujet de l'Islam. Au cours du processus de sélection des sources, la figure de Guillaume d'Auvergne, défini comme étant l'un des « protecteurs séculiers » de

Vincent de Beauvais, s'est démarquée¹²¹¹. L'évêque de Paris semble en effet avoir joué un rôle particulièrement important dans l'intégration de la source arabe dans le *SH*, par sa volonté d'allier à la pensée chrétienne les nouveaux savoirs arabes. Vincent de Beauvais s'attelle ensuite à une réécriture du volet historique intégrant des sources récentes et nouvelles, d'une façon similaire à ce qui est observable dans le réagencement du *SN* et du *SD*, comme l'a relevé Grégory Clesse¹²¹². Le compilateur revendique explicitement la qualité de cette source, comme en témoigne la fin du chapitre 40 du livre XXIV. Dans ce passage, Vincent de Beauvais souligne les points forts de la source : son aspect multiconfessionnel, la qualification des deux interlocuteurs, l'amitié qui les unit, ainsi que la présence d'une autorité garante du débat.

L'intégration des sources, véritable taille de la pierre brute pour l'enchâsser au sein du travail d'orfèvre qu'est l'encyclopédie, s'est révélée une étape particulièrement significative. C'est pourquoi, nous nous sommes efforcée de comprendre les critères d'inclusion et d'exclusion des éléments que le compilateur avait à sa disposition. Là où Vincent de Beauvais a favorisé la réduction du *Libellus de partibus transmarinis*, l'analyse de la confection d'extraits a montré une nette tendance à la reprise de blocs textuels continus dans le cas de l'*Historia ecclesiastica* d'Hugues de Fleury et de la *Risāla*. En reprenant l'intégralité de la structure argumentaire d'al-Kindī, et en complétant les informations lacunaires de l'épître du Chrétien à l'aide de celle du Musulman, le *SH* se révèle d'une exhaustivité inhabituelle et remarquable. Mais les réductions et suppressions sont tout aussi importantes pour comprendre l'attitude et les intentions du compilateur, puisqu'elles accentuent la focalisation sur le noyau historique de l'argumentation d'al-Kindī.

La reprise de la structure a entraîné, lorsque nécessaire, une intervention sur la forme ; mais comme en témoignent les récentes études sur la compilation de Vincent de Beauvais, ce dernier semble y recourir de façon restreinte¹²¹³. Cette

¹²¹¹ Monique PAULMIER-FOUCART, « Les protecteurs séculiers de Vincent de Beauvais », art. cit.

¹²¹² Il met ainsi en avant l'influence, dans le premier cas, de la structure empruntée au *Canon* d'Avicenne (principalement dans le domaine de la médecine et des fièvres) et, dans le second, à l'influence d'al-Fārābī dans la classification des sciences. Grégory CLESSE, *Sources arabes en toutes lettres*, op. cit., p. 85 e.s., 139 e.s., 162 e.s., 205 e.s.

¹²¹³ Isabelle DRAELANTS, « *Libellus elegans satis contra Iudeos et Sarracenos* : la rédaction du *Dialogus contra Iudaeos* de Petrus Alfonsi dans le *Speculum Historiale* de Vincent de

observation s'est confirmée dans le groupe de chapitres au centre de notre recherche, puisque le compilateur n'intervient qu'une seule fois de façon importante dans l'ordre dicté par sa source, rendant ainsi la modification d'autant plus significative. À ce titre, la subordination de l'épître d'al-Hašimī à celle d'al-Kindī participe à la construction d'un portrait exhaustif et inaltéré de Muḥammad et de sa religion.

La section que le *SH* consacre à l'Islam et à son Prophète déborde des cadres d'un simple récit événementiel de l'histoire tel qu'exigé par l'encyclopédie. En plus d'offrir une biographie du Prophète, le *SH* retrace l'histoire du Qur'ān et passe en revue les principaux rites et croyances de l'Islam¹²¹⁴. Il propose aussi une description de l'au-delà, comprenant le paradis et l'enfer, forgée à partir de plusieurs versets coraniques. La compilation du *SH* aboutit à une définition de Muḥammad et de l'Islam qui présente autant de lieux communs que d'innovations. Le *SH* propose, au niveau de la biographie, une image plus exacte, que nous serions tentée de qualifier de plus « objective » (avec toutes les précautions que l'emploi de l'adjectif implique). Cette exactitude repose sur l'utilisation d'événements concordants avec l'historiographie musulmane – la plupart des informations contenues dans le *SH/MH* étant traçables jusqu'aux biographies et chroniques d'Ibn Sa'd, d'Ibn Hišām et d'al-Ṭabarī. Mais Vincent de Beauvais ne propose pas une image entièrement novatrice, la démarche compilatoire excluant partiellement l'innovation absolue (la construction du discours s'effectuant à partir de citations tirées d'autres œuvres préexistantes). Par l'intermédiaire des sources qu'il emploie, Vincent de Beauvais reprend certains clichés et arguments inhérents à la polémique chrétienne contre l'Islam, qu'elle soit originaire d'Orient ou d'Occident¹²¹⁵. D'autre

Beauvais », art. cit., p. 249-300 ; et les conclusions de la dissertation doctorale de Grégory CLESSE, *Sources arabes en toutes lettres*, op. cit., p. 310.

¹²¹⁴ Il est important de noter que les chapitres sur l'Islam ne constituent pas un cas isolé : les chapitres portant sur le Judaïsme et les sociétés mongoles abordent également des aspects relatifs aux us, coutumes et pratiques de ces groupes. Cet élément n'est pas à perdre de vue pour comprendre la finalité qui soutient l'ensemble des révisions portant sur l'Autre au sein du *SH*.

¹²¹⁵ Le *SH* s'inscrit ainsi dans la lignée des œuvres construites à partir des sources arabes, en présentant une argumentation structurée de la même façon : la correspondance entre les points majeurs de la biographie de Muḥammad et les lois qu'il crée ; les quatre signes de la prophétie ; la symbolique de sa mort. En effet, des argumentaires similaires sont déployés chez Pierre Alphonse, Ramon Martí.

part, la structure même de la compilation permet d’ancrer la veine polémique dans un réseau dialogique composé de sources différentes et de matériaux hétérogènes qui garantissent – toute proportion gardée – une pluralité de points de vue sur la matière.

Le discours construit dans le *SH* se distingue également grâce au dialogisme né de la confrontation des points de vue du Chrétien et du Musulman. Le discours de ce dernier, bien que subordonné au discours d’al-Kindī, crée ce ton inattendu « d’objectivité sympathique » souligné par M.-Th. d’Alverny¹²¹⁶.

Il nous faut enfin revenir sur ce que le cadre encyclopédique implique pour la réception de ces chapitres. La description de l’Islam et de son Prophète acquiert une nouvelle dimension, inspirée par la finalité même du genre, en se voyant assigner un rôle dans le déroulement de l’histoire tel que voulu par Dieu. De plus, le Prophète sert le but moral de l’encyclopédie en tant que contre-exemple - ce but ayant été souligné par Jean de Vignay dans son prologue à la traduction du *SH*, à savoir *d’ensuir les fez des bons et eschiver et fuir les fez des mauvés*¹²¹⁷.

Le contraste entre ce que contient le *MH* et le reste de la production française concernant le même sujet est encore plus marqué. Le panorama des sources explorées fait état de textes avant tout caractérisés par un portrait stéréotypé, fantasmé, produit d’une systématisation dans l’approche du sujet. La traduction de Jean de Vignay apporte à un public plus vaste (par rapport au texte latin) un nombre important d’informations nouvelles, telle que l’histoire du Qur’ān ou une description non biaisée de l’au-delà musulman. Si le *SH* est l’un des premiers vecteurs de transmission de la tradition arabo-musulmane dans le milieu clérical latinisant (tant dans sa structure que dans les contenus abordés)¹²¹⁸, sa traduction par Jean de Vignay est le dernier maillon de la chaîne de diffusion des sources arabo-musulmanes dans le domaine francophone. La comparaison systématique entre les différents états linguistiques du texte nous a permis de comprendre au mieux les spécificités et variantes de la version en moyen français. Malgré les

¹²¹⁶ Marie-Thérèse D’ALVERNY, « Deux traductions latines du Coran au Moyen Âge », art. cit., p. 97.

¹²¹⁷ *MH* livre I, éd. BRUN, p. 85 ; cf. Partie III, Introduction.

¹²¹⁸ Parmi Jacques de Vitry, Pierre Alphonse, Matthieu Paris et Pierre le Vénérable, dont les œuvres s’inspirent de la *Risālat al-Kindī* ou du *Rapport grégorien*. Chacun d’entre eux modifie substantiellement ces sources, soit en adaptant les arguments à la structure de leur propre œuvre, soit en leur adjoignant d’autres informations puisées dans leur expérience personnelle ou dans leurs autres lectures.

quelques erreurs de traduction qui émaillent le texte – dues le plus souvent à ses méthodes plutôt qu'à une véritable incompréhension du sujet –, Jean de Vignay transfère un texte abordable et pratique, faisant du *MH* le premier texte d'une telle qualité accessible à un public plus étendu, en l'occurrence le public français.

Même si la perception de l'Islam par l'Occident ne peut s'affranchir d'une interprétation du monde au prisme de la religion, le *SH* offre un accès plus ou moins direct à des sources orientales et, surtout, musulmanes.

L'analyse de la compilation nous a permis de cerner les circonstances et la nature de l'addition des chapitres sur l'Orient. Mais elle a aussi donné la possibilité de préciser ce que J. B. Voorbij a déclaré au sujet de ces différentes insertions, dont la tâche principale est, selon lui, « de justifier et de contribuer à promouvoir la politique de Louis IX »¹²¹⁹. Plus qu'une apologie de la politique du roi de France, le *SH* se présente comme le reflet des préoccupations spécifiques à cette époque : la scène politico-culturelle tournée vers l'autre, qu'il soit un voisin (Juifs) ou une réalité plus ou moins lointaine (Musulmans, Mongols), engendre un besoin et un intérêt nouveau. De ce fait, le *SH* cristallise un tournant dans l'histoire culturelle et des idées au XIII^e siècle. La vision de l'Islam est alors à saisir dans une perspective plus vaste. La volonté informative domine la polémique. Ces constats nous invitent à appréhender l'encyclopédie comme une œuvre profondément circonstanciée, reflet de la Création dans son évolution, de l'histoire en train de s'écrire.

Un prolongement intéressant de cette recherche consisterait à étudier plus en détail la réception du *SH*. Comme le souligne J. Tolan, les arguments que développe l'Occident médiéval envers l'Islam perdurent et servent aux écrivains ultérieurs, de manière à ce que ces derniers « ne doivent plus fournir un effort intellectuel comparable à celui de leurs ancêtres pour expliquer, réfuter et convertir »¹²²⁰. Ces idées se diffusent par des canaux de diffusion de plus en plus larges dont a bénéficié le *SH*. Le volet historique de l'encyclopédie de Vincent de Beauvais s'étant avéré être à la fois synthétique, complet et fiable, en étudier la diffusion et la réception est une étape fondamentale pour comprendre avec plus

¹²¹⁹ Johannes B. VOORBIJ, « The *Speculum historiale*: some aspects of its genesis », art. cit., p. 30-31.

¹²²⁰ John TOLAN, *Les Sarrasins*, op. cit., p. 363.

de finesse la façon dont les esprits des siècles suivant le Moyen Âge ont façonné leur opinion sur l'Islam.

Bibliographie sélective

1. Littérature primaire

Manuscripts

Jean de Mandeville, *Le livre des merveilles du monde*, Paris, BnF, ms. fr. 2810.

Jean le long, *Le livre des peregrinacions*, Paris, BnF, ms. fr. 2810.

Jean de Vignay, *Miroir historial*, Baltimore, Walters Art Gallery, Ms. W 140.

Jean de Vignay, *Miroir historial*, Copenhagen, Kongelige Bibliotek, Ms. Thott 429 2°.

Jean de Vignay, *Miroir historial*, Paris, BnF, nouv. acq. fr. 15944.

La terre as Sarrazins, Oxford, Merton college ms. 110, fol. 271r-322r.

Sources

Arabe

Abū Ma'shar, *The Abbreviation of the Introduction to Astrology, Together with the Medieval Translation of Adelard of Bath*, éd. et trad. anglaise par C. Burnett, K. Yamamoto et M. Yano, Leiden, Brill, 1994.

Al-Bīrūnī, *Kitāb al-Āṭār al-bāqiya*, éd. Eduard Sachau, Leipzig, 1876.

Al-Jāhīz, *Kitāb ḥujaj al-nubuwwa, Rasā'il al-Jāhīz*, éd. Ḥasan al-Sandūbī, Le Caire, al-Maktabat al-Tijāriyya al-kubrā, 1933.

Al-Qabīṣī (Alcabitius), *The Introduction to Astrology*, éd. des textes arabe et latin avec trad. anglaise par C. Burnett, K. Yamamoto et M. Yano, Londres, The Warburg Institute, 2004.

Al-Ṭabarī, *Le sceau des prophètes : extraits de la Chronique de Ṭabarī*, trad. française par Hermann Zotenberg, Paris, Sindbad, 1980.

BURGE Stephen R., *Angels in Islam. Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī's al-Ḥabā'ik fī akhbār al-malā'ik*, Londres – New York, Routledge, 2012.

HAYEK Michel (éd.), *'Ammār al-Baṣrī, apologie et controverses*, Beyrouth, Dar el-Machreq, 1977.

Ibn Kalbi, *The Books of Idols Being a Translation from the Arabic of the Kitāb al-aṣnām by Hishām B. al-Kalbi*, trad. et notes par Nabih Amin Faris, Princeton, Princeton University Press, 1952.

Ibn Rusteh, *Kitāb al-A'lāk an-Nafīsa*, 2^e éd., éd. M. J. de Goeje, Leiden, Brill, 1967.

Ibn Rusteh, *Les atours précieux*, trad. française par Gaston Wiet, Le Caire, Publications de la Société de Géographie d'Égypte, 1955.

Ibn Ishāq, *La vie du Prophète Muḥammad l'Envoyé d'Allāh*, trad. par A. Badawi, Beyrouth, Albouraq, 2001.

Ibn Sa'd, *Kitāb at-Tabaqat al-Kabir*. t. VIII, *The Women of Madina*, trad. Anglaise par Aisha Bewley, Londres, Ta-Ha Publishers.

Imām al-Alūsī, *Al-Jawāb al-fasīh li-mā laffaḡahu 'Abd al-Masīh*, éd. A. Hijāzī al-Saqqā, 2 vols, Beirut, Dār al-Jīl, 1992.

Kitāb al-maṣāḥif (« Le livre des manuscrits du Qur'ān ») d'Ibn Abī Dāwūd al-Sijistānī (d. 316/929). *Abū Bakr Ibn Abī Dāwūd al-Sijistānī, Kitāb al-maṣāḥif*, éd. Muḥib al-Dīn Wā'iz, 5 vols, Beirut, Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyya, 2002.

NWYIA Paul (éd.), « Une Correspondance entre Ibn Al-Munaḡḡim, Hunayn Ibn Ishāq et Qustā Ibn Lūqā », introd. notes et index Samir Khalil Samir, in *Patrologia Orientalis* 40, 1981, p. 525-723.

MUIR William (éd.), *The Apology of Al-Kindy, written at the Court of Al-Mamun (A.H. 215 - A.D. 830) in defence of Christianity against Islam, with an essay on its age and authorship*, Londres, Smith Elder & Co., 1882.

PUTMAN Hans (éd.), *L'Église et l'Islam sous Timothée I (780-823). Étude sur l'Église Nestorienne au temps des premiers 'Abbāsides avec nouvelle édition et traduction du dialogue entre Timothée et al-Mahdi*, Beyrouth, Dar el-Machreq, 1975.

SACHAU Eduard, *The Chronology of Ancient Nations: An English Version of the Arabic Text of the Athâr Ul-Bâkiya of Albîrûni or "Vestiges of the Past"*, Londres, William H. Allen & Co, 1879.

TARTAR Georges, *Dialogue islamo-chrétien sous le calife al-Ma'mûn (813-834) : Les Épîtres d'al-Hashimî et d'al-Kindî (Thèse)*, Strasbourg, Université des Sciences Humaines de Strastbourg, 1977.

TARTAR Georges, *Dialogue islamo-chrétien sous le calife al-Ma'mûn (813-834) : les épîtres d'al-Hashimî et d'al-Kindî*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1985.

TIEN Anton (éd.), *Risālat 'Abdallāh ibn Isma'īl al-Hašimī ilā 'Abd al-Masih ibn Ishāq al-Kindī*, Londres, The Turkish Mission Aid Society, 1885.

Espagnol

Pseudo Pedro Pasual, *Sobre la seta Mahometana*, éd. F. González Muñoz, Valence, Publicaciones de la Universidad di Valencia, 2011.

Français

Alain Chartier, *Poèmes*, éd. James Laidlaw, Paris, Union générale d'Editions, 1988.

Alain Chartier, *Le Cycle de « la Belle Dame Sans Mercy »*, éd. David Hult, Paris, Champion, 2003.

Alexandre du Pont, *Le Roman de Mahomet*, éd., trad. et notes par Y. G. Lepage, Louvain – Paris, Peeters, 1996, Kternata 14.

Blancandin et l'orgueilleuse d'Amour. Roman d'aventure du XIII^e siècle, éd. Franklin Sweetser, Paris-Genève, Droz, 1964.

La chanson d'Aspremont. Chanson de geste du XII^e siècle. Texte du manuscrit de Wollaton Hall, éd. Louis Brandin, t. I, Paris, Champion, 1919.

Brunetto Latini, *Li livres dou tresor*, éd. Francis J. Carmody, Genève, Slatkine, 1975.

Brunetto Latini, *Li livres dou Tresor*, éd. Baldwin Spurgeon, Paul Barrette, Arizona, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2003, coll. Medieval and Renaissance Textes and Studies 257.

Le Couronnement de Louis. Chanson de geste du XII^e siècle, éd. Ernest Langlois, Paris, Champion, 1920.

Le Couronnement de Louis. Chanson de geste du XII^e siècle, trad. André Lanly, Paris, Champion, 1983.

DUNN-LARDEAU Brenda (éd.), *La Légende dorée. Édition critique, dans la révision de 1476 par Jean Batailler, d'après la traduction de Jean de Vignay (1333-1348) de la Legenda aurea (c. 1261-1266)*, Paris, Honoré Champion, 1997.

FORD Alvin E., *La vengeance de Nostre-Seigneur. The old and middle french prose versions. The version of Japheth*, Rome, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984.

HANOT Nicolas (éd.), « *Le Baratre infernal* » de Regnaud le Queux (1480) : *les chapitres inspirés du sixième cercle de l'enfer de Virgile*, Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, 2016, Anecdota Lovaniensia Nova 1.

Jean d'Arras, *Mélusine ou la Noble Histoire de Lusignan. Roman du XIV^e siècle*, éd. Jean-Jacques Vincensini, Paris, Livre de poche, 2003, coll. Lettres Gothiques, 4566.

Jean Bodel, *Le Jeu de saint Nicolas*, éd. Albert Henry, Genève, Droz, 1981.

Jean de Joinville, *Vie de Saint Louis*, éd. et trad. par Jacques Monfrin, Paris, Garnier, 1995, rééd. Paris, Livre de poche, 2002, coll. Lettres gothiques 4565.

Jean de Mandeville, *Le livre des merveilles du monde*, éd. Christiane Deluz, Paris, CNRS éditions, 2000.

Jean de Vignay, *Les Oisivetez des Emperieres : traduction des Otia Imperialia de Gervais de Tilbury par Jean de Vignay, dans le Ms. Rothschild n° 3085 : édition et étude*, éd. Dominique Gerner, 1995.

Jean des Preis (dit d'Outremeuse), *Ly myreur des histours. Fragment du second livre (années 794-826)*, éd. André Goosse, Bruxelles, Académie royale de Belgique, 1965, Classe des lettres et des sciences morales et politiques (Anciens auteurs belges 6).

Jean Renart, *L'escoufle. Roman d'aventure*, éd. Franklin Sweetser, Paris-Genève, Droz, 1974.

GERNER Dominique, PIGNATELLI Cinzia, *Les traductions françaises des « Otia Imperialia » de Gervais de Tilbury par Jean d'Antioche et Jean de Vignay*, Genève, Droz, 2006, coll. Publications Romanes et Françaises 237.

HYATTE Reginald, *The Prophet of Islam in Old French: The Romance of Muhammad (1258) and The Book of Muhammad's Ladder (1264). English Translations, With an Introduction*, Leiden, Brill, 1997.

LEPAGE Yvan, HUYGENS Robert B. C. (éds.), *Alexandre du Pont, Le roman de Mahon (1258). Otia de Machomete, éd. crit. précédée d'une étude sur quelques aspects de la légende de Mahomet au Moyen Age*, Paris, Klincksieck, 1977.

LEPAGE Yvan (éd.), *Le roman de Mahomet*, Louvain, Peeters, 1996.

Le Livre de l'échelle de Mahomet, préf. par Roger Arnaldez, trad. par Gisèle Besson, Michèle Brossard Dandré, Paris, Livre de Poche, 1991, coll. Lettres gothiques.

Le Livre de l'eschiele Mahomet. Die Französische Fassung einer alfonsinischen Übersetzung, éd. Peter Wunderli, Bern, Francke Verlag, 1968.

DE MANDACH André (éd.), *Naissance et développement de la chanson de geste en Europe*, t. III : *Chanson d'Aspremont*, Genève, Droz, 1975, Publications romanes et françaises, 134.

DE MANDACH André (éd.), *Naissance et développement de la chanson de geste en Europe*, t. IV : *Chanson d'Aspremont, manuscrit de Venise VI et textes anglo-normands inédits*, Genève, Droz, 1980, Publications romanes et françaises, 156.

The oldest version of the twelfth-century poem La venjance nostre Seigneur, éd. Loyal Ansel Theodor Gryting, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1952.

Placides et Timéo ou Li secrés as philosophes, éd. Claude A. Thomasset, Paris-Genève, Droz, 1980.

Marco Polo, *Le devisement du monde*, t. I : *départ des voyageurs et traversée de la Perse*, éd. Marie-Luce Chênerie, Michèle Guéret-Laferté et Philippe Ménard, Genève, Droz, 2001.

Marco Polo, *Le devisement du monde*, t. IV et dernier : *Livre d'Ynde*, dir. Philippe Ménard, éds. Dominique Boutet, Thierry Delcourt, Danièle James-Raoul, Genève, Droz, 2009.

Les Propheies de Merlin (Cod. Bodmer 116), éd., index, intro et gloss. Anne Berthelot, Cologny – Genève, Fondation Martin Bodmer, 1992.

Renart le Contrefait, éd. Gaston Raynaud et Henry Lemaître, Paris, Champion, 1914, réimpr. Genève, Slatkine, 1975.

Le Roman de Partonopeu de Blois, éd. Olivier Collet, Pierre-Marie Joris, Paris, Livre de Poche, 2005.

Le Roman de Ponthus et Sidoine, éd. Marie-Claude de Crécy, Genève, Droz, 1997.

La traduction du Pseudo-Turpin du manuscrit Vatican Regina 624, éd., intro. et gloss. Claude Buridant, Genève, Droz, 1976.

Le voyage en Asie d'Odoric de Pordenone, traduit par Jean le Long OSB. Iteneraire de la peregrinacion et du voyaige (1351), éd. Alvise Andreose, Philippe Ménard, Genève, Droz, 2010.

WUNDERLI Peter, *Le Livre de l'Eschiele Mahomet. Die Französische Fassung. Einer Alfonsinischen Übersetzung*, Francke Verlag, Bern, 1968.

Italien

Giovanni Boccaccio, *Opere in versi, Corbaccio, In laude di Dante, Prose latine, Epistole*, éd. Pier Ricci, Milan, Riccardo Ricciardi Editore, 1965.

Giovanni Boccaccio, « De casibus virorum illustrium », in Vittore Banca (éd.), *Tutte le opere di Giovanni Boccaccio*, t. 9, *De casibus virorum illustrium*, éd. Pier Giorgio Ricci et Vittorio Zaccaria, Milan, Mondadori, 1983.

Latin

D'ALVERNY Marie-Thérèse, « Alain de Lille et l'Islam : Le 'Contra Paganos' », in *Islam et chrétiens du Midi (XII^e-XIV^e s.)*, Fanjeaux, Edouard Privat, 1983, Cahiers de Fanjeaux 18, p. 325-350.

Anastase le Bibliothécaire, *Theophanis Chronographia, praecedit Anastasii Bibliothecarii Historia Ecclesiastica*, éd. Immanuelis Bekkeri, t. II, Bonn, Ed. Weberi, 1841.

BISCHOFF Bernhard, « Ein Leben Mohammeds (Adelphus ?) », in Id., *Anecdota Novissima. Texte des vierten sechzenten Jahrhundert*, Stuttgart, 1984, p. 106-122.

CAMBIER Guy, *Embricon de Mayence. La vie de Mahomet*, Bruxelles, Latomus, 1962.

« De seta machometi o de origine, progressu, et fine Machometi et quadruplici reprobatione prophetiae eius », éd. et trad. Joseph Hernando i Delgado, in *Acta historica et archaeologica medievalea*, 4, 1983, p. 9-51.

EDELTRAUD Werner (éd.), *Liber Scale Machometi. Die lateinische Fassung des Kitāb al mi'rādj*, Düsseldorf, Droste Verlag, 1986.

« Eulogius, Liber Apologeticus Martyrum », in *Juan Gil, Corpus Scriptorum Muzarabicum*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1973.

GONZÁLEZ MUÑOZ Fernando, « Liber Nycholay la leyenda de Mahoma y el cardenal Nicolas », in *Al-Qanṭara* 24 : 1, 2004, p. 5-43.

GONZÁLEZ MUÑOZ Fernando, *Exposicion y refutacion del Islam. La versión latina de las epistolas de al-Hāšimī y al-Kindī*, La Corogne, Universidade da Coruña, 2005.

Guibert de Nogent, *Dei Gesta per Francos, Corpus christianorum, Continuatio mediaevalis*, 127°, éd. Robert B. C. Huygens, Brepols, Turnhout, 1996.

Guibert de Nogent, *Geste de Dieu par les Francs. Histoire de la première croisade*, trad. française par Monique-Cécile Garand, Turnhout, Brepols, 1998.

Guillaume de Rubrouck, *Voyage dans l'empire mongol (1253-1255)*, trad. et comm. par Claude et René Kappler, Paris, Payot, 1985.

HOOGEWEG Hermann (éd.), *Die Schriften des Kölner Domscholaster, späteren Bischofs von Paderborn und Kardinalbischofs von S. Sabina Oliverus*, Tübingen, Litterarischer Verein in Stuttgart, 1894.

Honorius Augustodunensis, *Imago Mundi*, éd. Valérie I. J. Flint, in *Archives d'Histoire Doctrinales et Littérature du Moyen Âge*, 57, 1982, p. 1-153.

Hugonis Floriacensis monachi Benedictini, *Chronicon, quingentis ab hinc annis et quod excurrit, conscriptum : hactenus à multis desideratum, nunc tandem postliminiò ex membranis antiquissimis erutum, ac publicis usibus transcriptum*, éd. Bernhard Rottendorff, Münster, Raesfeldt, 1638.

Hugues de Saint-Victor, *Didascalicon II, 30*, éd. Charles Henri Buttimer, Washington, Catholic university Press, 1939.

HUYGENS Robert B. C. (éd.), *Willelmi Tyrensis Archiepiscopi Chronicon*, Turnhout, Brepols, 1986, *Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis*, 63.

Jacques de Vitry, *Histoire Orientale*, éd. et trad. française par Jean Donnadiou, Turnhout, Brepols, 2008.

Jacques de Voragine, *La légende dorée*, trad. française par J.-B. M. Roze, t. 3, Paris, Garnier Flammarion, 1967.

Jacques de Voragine, *Legenda aurea*, éd. G. P. Maggioni, Florence, Sismel, 1998, 2t.

Jean Damascène, *De fide orthodoxa : versions of Burgundio and Cerbanus*, éd. Marie E. Buytaert, New York, St. Bonaventure University - Franciscan Institute, 1955.

Jean Damascène, *Écrits sur l'Islam*, éd. Raymond Le Coz, Paris, Les éditions du Cerf, 1992.

KRITZECK James (éd.), *Peter the Venerable and Islam*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1964, Princeton Oriental Studies, 23.

LAPPIN John (éd.), *Alchoran Latinus: III. Editiones Theodori Bibliandri (1543 & 1550)*, Rome, Aracne, 2011.

« Liber denudationis sive ostensionis aut patefaciens », in T. E. Burman, *Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs, c. 1050–1200*, Leiden, 1994, p. 240–385.

Matthieu Paris, *Matthaei Parisiensis, monachi sancti Albani, Chronica majora*, éd. Henry Richards Luard, t. III, Londres, Her Majesty's Stationery Office, 1876, rééd. Londres, Kraus, 1964.

MUÑOZ SENDINO José (éd.), « Al-Kindi, Apología del Cristianismo », in *Miscelanea Comillas* 11/12, 1949, p. 373-460.

Pierre le Vénérable, *Schriften zum Islam*, éd. Reinhold Glej, Altenberge, CIS Verlag, 1985.

PRUTZ Hans (éd.), *Kulturgeschichte der Kreuzzüge*, Berlin, Ernst Siegfried Mittler und Sohn, 1883.

Quintilien, *Institution Oratoire*, éd. Jean Cousin, t.1, Paris, Les Belles Lettres, 1975.

Raoul Glaber, *Histoires*, trad. et prés. par Mathieu Arnoux, Turnhout, Brepols, 1996.

Riccoldo di Montecroce, *Pérégrination en Terre Sainte et au Proche Orient (Texte latin et traduction). Lettres sur la chute de Saint-Jean d'Acre (traduction)*, éd. et trad. par René Kappler, Paris, Honoré Champion, 1997.

Richard de Saint-Victor, *Liber exceptionum*, éd., introduction, notes et tables par Jean Châtillon, Paris, Vrin, 1958, Coll. Textes philosophiques du Moyen âge.

Thomas d'Aquin, *Somme contre les gentils*, trad. française par Réginald Bernier e.a., Paris, Cerf, 1993.

VALCÁRCEL Victor (éd.), « La "Vita Mahumeti" del códice 10 de Uncastillo (s. XIII) : estudio y edición », in Maurilio Pérez González (éd.), *Actas del III Congreso Hispánico de Latín Medieval (León, 26-29 de septiembre 2001)*, t. 1, León, Universidad de León, 2002.

WAITZ Georg (éd.), « Gotefridi Viterbiensis opera », in G. H. Pertz (éd.), *Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum Tomus XXII*, (Hannover, 1872), réed., Stuttgart, Hiersemann / New York, Kraus, 1963, p. 1-338.

WEILAND Ludwig (éd.), « Martini Oppaviensis Chronicon pontificum et imperatorum », in G. H. Pertz (éd.), *Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum Tomus XXII*, (Hannovre, 1872), réed., Stuttgart, Hiersemann / New York, Kraus, 1963, p. 377-475.

Ouvrages méthodologiques et grammaires

BENVENISTE Émile, *Problèmes de linguistique générale*, t. I, Paris, Gallimard, 1966.

BLAISE A., *Dictionnaire Latin-Français*, Strasbourg-Paris, 1954.

CHEBEL Malek, *Dictionnaire des symboles musulmans : rites, mystique et civilisation*, Paris, Albin Michel, 1995.

DEES Anthonij, *Atlas des formes et des constructions des chartes françaises du 13^e siècle*, Tübingen, Niemeyer, 1980.

DUVAL Frédéric, *Le français médiéval*, Turnhout, Brepols, 2009, L'Atelier du Médiéviste, 11.

DI STEFANO Giuseppe, *Dictionnaire des locutions en Moyen Français*, Montréal, CERES, 1991.

GAUDEFROY-DEMOMBYNES Maurice, *Grammaire de l'arabe classique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1975.

HASENOHR Geneviève, *Introduction à l'Ancien Français*, Paris, SEDES, 1990.

HOLTUS Günter, METZELTIN Michael, SCHMITT Christian (éds.), *Lexikon der Romanistischen Linguistik*, t. 2, Tübingen, Niemeyer, 1995.

POPE Mildred Katherine, *From latin to modern french with especial consideration of anglo-norman*, Manchester, Manchester University Press, 1952.

POUGEOISE Michel, *Dictionnaire de Poétique*, Paris, Belin, 2006.

REZEAU Pierre, THIBAUT André (éds.), *Richesses du français et géographie linguistique*, 2 t., de Boeck Supérieur, 2007-2008.

ZINK Gaston, *Phonétique historique du français*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986.

2. Littérature secondaire

ABEL Armand, «L'Apologie d'al-Kindi et sa place dans la polémique islamo-chrétienne», in *L'Oriente cristiano nella storia della civiltà: Atti del Convegno*

internazionale, Roma 31 marzo - 3 aprile 1963, Rome, Accademia dei Lincei, 1964, coll. Problemi attuali di scienza e cultura 62, p. 501-524.

AKBARI Suzanne C., « The diversity of mankind in The Book of John Mandeville », in R. Allen (éd.), *Eastward Bound: Travel and Travellers, 1050-1550*, Manchester et New York, Manchester University Press, 2004, p. 156-176.

AL-BAKRI Muḥammad Ḥamdī, « Risālat al-Hāšimī ilā l-Kindī, wa-radd al-Kindī ‘alay-hā », in *Bulletin of The Faculty of Arts*, Fouad I University of Cairo, mai 1947, p. 29-49.

AL-BOUTI Mohammed Saïd R., *Le Jihād en Islam. Comment le comprendre? Comment le pratiquer?*, Damas, 1996.

ALLARD Michel, *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aš'arī et de ses premiers grands disciples*, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1965.

D'ALVERNY Marie-Thérèse, « Deux traductions latines du Coran au Moyen-Âge », in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 22/23, 1948, p. 69-131.

D'ALVERNY Marie-Thérèse, « Pierre le Vénérable et la légende de Mahomet », in *À Cluny. Congrès Scientifique. Fêtes et cérémonies liturgiques en l'honneur des saints abbés Odon et Odillon, 9-11 juillet 1949*, Dijon, Société des Amis de Cluny avec le CNRS, 1950, p. 161-170.

D'ALVERNY Marie-Thérèse, « Quelques manuscrits de la *Collectio Toletana* », in G. Constable, J. Kritzeck (éds.), *Petrus Venerabilis 1156-1956 : Studies and Texts Commemorating the Eight Centenary of his Death*, Rome, Pontificum Institutum S. Anselmi, 1956, *Studia Anselmiana* 40, p. 202-218.

D'ALVERNY Marie-Thérèse, « La connaissance de l'Islam en Occident du IX^e au milieu du XII^e siècle », in *Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'alto medioevo*, XII, 2-8 aprile 1964, Spoleto, 1965, p. 577-602.

D'ALVERNY Marie-Thérèse, « La connaissance de l'Islam au temps de Saint Louis », in L. Carolus-Barré (éd.), *Septième centenaire de la mort de Saint Louis. Actes des*

colloques de Royaumont et de Paris, 21-27 mai 1970, Paris, CNRS – Belles Lettres, 1976, p. 235-246.

D'ALVERNY Marie-Thérèse, « Les traductions à deux interprètes, d'arabe en langue vernaculaire et de langue vernaculaire en latin », in Geneviève CONTAMINE (éd.), *Traduction et traducteurs au Moyen Âge, Colloques internationaux du CNRS/IRHT (26-28 mai 1986)*, Paris, Éditions du CNRS, 1989, p. 193-206.

D'ALVERNY Marie-Thérèse, « Marc de Tolède, traducteur d'Ibn Tûmart », in C. Burnett (éd.), *Marie-Thérèse d'Alverny. La connaissance de l'Islam dans l'Occident médiéval*, Aldershot, Variorum, 1994, p. 1-148.

D'ANCONA Alessandro, *La leggenda du Maometto in Occidente*, rééd. A. Borruso, Rome, Salerno Editrice, 1994.

ANAWATI Georges, « Polémique, apologie et dialogue islamo-chrétiens. Positions classiques médiévales et positions contemporaines », in *Euntes docete* 22, 1969, p. 375-452.

ATTIYA Hussein M., « Knowledge of Arabic in the Crusader States in the twelfth and thirteenth centuries », in *Journal of Medieval History* 25 : 3, 1999, p. 203-213.

AURVOLL Jo Sigurd, « The structure of history: a study of the index of the *Speculum historiale* of Vincent of Beauvais », in *Vincent of Beauvais Newsletter* 23, 1998, p. 3-6.

BANCOURT Paul, *Les Musulmans dans les chansons de geste du cycle du Roi*, Aix-Marseille, Publications de l'Université de Provence, 1982.

BATAILLON Louis-Jacques, « L'activité intellectuelle des Dominicains de la première génération », in S. Lusignan et M. Paulmier-Foucart (éds.), *"Lector et compiler". Vincent de Beauvais, frère prêcheur. Un intellectuel et son milieu au XIII^e siècle*, Grâne, Creaphis, 1997, coll. Rencontres à Royaumont, p. 9-19.

BAXTER WOLF Kenneth, *Christian Martyr in Muslim Spain*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

BAXTER WOLF Kenneth, « The earliest Latin lives of Muḥammad », in M. Gervers et R. Bikhazi (éds.), *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands. Eighth to Eighteenth Centuries*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1990, p. 89-101.

BAXTER WOLF Kenneth, « Muḥammad as an Antichrist in Ninth-Century Córdoba », in M. Meyerson et E. English (éds.), *Christians, Muslims, and Jews in Medieval and Early Modern Spain: Interaction and Cultural Change*, Notre-Dame, University of Notre-Dame Press, 2000, p. 3-19.

BEAUJOUAN Guy, « The Transformation of the *Quadrivium* », in R. L. Benson et G. Constable (éds.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Cambridge (MA), 1982, p. 463-487.

BEONIO BROCCIERI Maria Teresa, *Le enciclopedia dell'Occidente medievale*, Turin, Loescher, 1981, coll. Pedagogia 20.

BERLIOZ Jacques, POLO DE BEAULIEU Marie-Anne, « Les recueils d'*exempla* et la diffusion de l'encyclopédisme médiéval », in M. Picone (éd.), *L'enciclopedia medievale*, Ravenne, Longo Editore, 1994, p. 179-212.

BERRIOT François, « Remarques sur la découverte de l'Islam par l'Occident, à la fin du Moyen-Âge et à la Renaissance », in *Bulletin de l'Association d'étude sur l'humanisme, la réforme et la renaissance* 22, 1986, p. 11-25.

BERTHIER André, « Un maître orientaliste du XIII^e siècle: Raymond Martin O.P. », in *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 6, 1936, p. 267-311.

BERTRAND Olivier (éd.), *Sciences et savoirs sous Charles V*, Paris, Champion, 2014, coll. Colloques, congrès et conférences Moyen Âge 20.

BESNARDEAU Wilfrid, *Représentations littéraires de l'étranger au XII^e siècle. Des chansons de geste aux premières mises en roman*, Paris, Champion, 2007.

BEULLENS Pieter, « Burgundio of Pisa », in T. Glick, S. J. Livesey, F. Wallis (éds.), *Medieval science, technology, and medicine. An Encyclopaedia*, New York – London, Routledge, 2005, p. 104-105.

BEYER DE RYKE Benoît, « Le miroir du monde : un parcours dans l'encyclopédisme médiéval », in *Revue belge de philologie et d'histoire* 81, 2003, p. 1243-1275.

BILLIoud Jean-Michel, MASKUD Jean, *Histoire des chrétiens d'Orient*, Paris, L'Harmattan, 1995.

BIRD Jessalynn Lea, « Crusade and Conversion after the fourth Lateran Council (1215): Oliver of Paderborn's and James of Vitry's Missions to Muslims Reconsidered », in *Essays in Medieval Studies* 21, 2005, p. 23-47.

BISCHOFF Bernhard, « The Study of Foreign Languages in the Middle Ages », in *Speculum* 36 : 2, Cambridge (MA), 1961, p. 209-224.

BISCHOFF Bernhard, *Anecdota Novissima. Texte des vierten bis sechzehnten Jahrhunderts*, Stuttgart, Anton Hiersemann, 1984, p. 106-122.

BIZARRI Hugo Óscar, *Castigos del rey Sancho IV*, Madrid, Vervuert, 2001, coll. *Medievalia Hispanica Iberoamericana* 6.

BOBZIN Hartmut, *Mohammed*, Munich, Beck, 2000.

BOLTON HOLLOWAY Julia, « The Road Through Roncesvalles: Alfonsine Formation of Brunetto Latini and Dante – Diplomacy and Literature », in R. I. Burns (éd.), *Emperor of Culture: Alfonso X the Learned of Castile and his thirteenth-Century Renaissance*, Philadelphie, University of Philadelphia Press, 1990, p. 109-123.

BONNAZ Yves (éd.), *Chroniques asturiennes (fin IX^e siècle)*, Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1987.

BOOTS Wayne C., *A Rhetoric of Irony*, Chicago – London, The University of Chicago Press, 1974.

BORUT Antoine, *Entre mémoire et pouvoir : l'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides (v.72-193/692-809)*, Leiden, Brill, 2011, coll. Islamic History and Civilization 81.

BOUREAU Alain, « Vincent de Beauvais et les légendiers dominicains », in S. Lusignan et M. Paulmier-Foucart (éds.), *"Lector et compiler". Vincent de Beauvais, frère prêcheur. Un intellectuel et son milieu au XIIIe siècle*, Grâne, Creaphis, 1997, coll. Rencontres à Royaumont, p. 113-126.

BOUSQUET-LABOUEÏE Christine, « Face à l'islam, Ricold de Monte Croce (1288) et son imagier (1405) », in *Pèlerinages et croisades*, Paris, Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques, 1995, p. 249-261.

BOUTET Dominique, « Les peuples étranges dans les chansons de geste », in C. Thomasset, D. James-Raoul (éds.), *En quête d'utopies*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2005, p. 155-181.

BOUTET Dominique, « Chevalerie et chanson de geste au XII^e : essai d'une définition sociale », in *Revue des langues romanes* 110 : 1, 2006, p. 35-56.

BOUTET Dominique, « Tombeaux et cercueils dans la littérature française des XII^e et XIII^e siècles », in C. Thomasset et D. James-Raoul (éds.), *De l'écrin au cercueil*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2007.

BOVENSCHEN Albert, « Quellen für die Reisebeschreibung des Johann von Mandeville », in *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde* 23, 1888, p. 177 et s.

BRAGA Gabriela, « Le prefazioni alle traduzioni dall'arabo nella Spagna del XII secolo: la valle dell'Ebro », in G. Braga et B. Scarcia Amoretti (éds.), *La diffusione delle scienze islamiche nel Medio Evo europeo, Atti del Convegno internazionale organizzato dalla Fondazione Leone Caetani dell'Accademia Nazionale dei Lincei e*

dal Dipartimento di Studi Orientali della Facoltà di Lettere dell'Università di Roma « *La Spaienza* », Roma 2-4 ottobre 1984, Rome, Accademia Nazionale dei Lincei, 1987, p. 323-354.

BRAGANTINI-MAILLARD Nathalie, « Traduire le discours sur Dieu dans l'encyclopédie médiévale. Le récit de la Création dans le *Miroir historial* de Jean de Vignay », in *Cahiers de recherches médiévales et humanistes* 27 : 1, 2014, p. 151-176.

BRETT Edward, *Humbert of Romans: His Life and Views of Thirteenth-Century Society*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984.

BROCKELMANN Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Leiden, Brill, 1943.

BROOK Christopher N. L., *The Medieval Idea of Marriage*, Oxford, Oxford University Press, 1989.

BRUEL Marie-Elisabeth, « Un manuscrit d'Odard Bellosier, *Le débat du Chrétien et du Sarrasin* de Jean Germain (Bibliothèque municipale de Moulins, ms. 7) », in *Études bourbonnaises* 317, 2009, p. 24-40.

BRUN Laurent, CAVAGNA Mattia, « Pour une édition du *Miroir historial* de Jean de Vignay », in *Romania* 124, 2006, p. 378-428.

BRUN Laurent, *Le Miroir historial de Jean de Vignay. Édition critique du livre I (Prologue) et du livre V (Histoire d'Alexandre le Grand)*, Stockholms Universitet, Forskningsrapporter / Cahiers de la Recherche 44, 2010.

BRUNET Gustave, *La France littéraire au XV^e siècle*, Genève, Slatkine, 1967.

BURIDANT Claude (éd.), *La Traduction de l'Historia Orientalis de Jacques de Vitry*, Paris, Klincksieck, 1986, Bibliothèque française et romane 19.

BURIDANT Claude, « La traduction du latin au français dans les encyclopédies médiévales à partir de l'exemple de la traduction des *Otia imperialia* de Gervais de Tilbury par Jean de Vignay et Jean d'Antioche », in J. Beer (éd.), *Translation Theory*

and Practice in the Middle Ages, Kalamazoo, Medieval Institute Publication/Western Michigan University, 1997.

BURIDANT Claude, « La "traduction intralinguale" au Moyen Âge et à la Renaissance (les modernisations, remaniements et récritures de textes médiévaux et leur intérêt pour l'histoire de la langue française et les caractéristiques typologiques de son évolution). Illustration : l'exemple du Régime du corps d'Aldebrandin de Sienne », in *Perspectives médiévales*, supp. au n° 26, 2000, p. 29-50.

BURIDANT Claude, « Le rôle des traductions médiévales dans l'évolution de la langue française et la constitution de sa grammaire », in *Médiévales* 45, 2003, p. 67-84.

BURMAN Thomas, « The Influence of the *Apology of Al-Kindī* and *Contrarietas alfolica* on Ramon Lull's Late Religious Polemic, 1305-1313 », in *Mediaeval Studies* 53, 1991, p. 197-228.

BURMAN Thomas, *Religious Polemic and the Intellectual History of Mozarabs c.1050-1200*, Leiden, Brill, 1994.

BURMAN Thomas, « Tafsīr and Translation: Traditional Arabic Qur'ān Exegesis and the Latin Qur'ān of Robert of Ketton and Mark of Toledo », in *Speculum* 73, 1998, p. 703-732.

BURMAN Thomas, « How an Italian Friar Read his Arabic Qur'an », in *Dante Studies* 125, 2007, p. 93-109.

BURMAN Thomas, *Reading the Qur'an in Latin Christianity, 1140-1560*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2007.

BURMAN Thomas, « Humbert de Romans », in A. Mallett, D. Thomas (éds.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, t. 3, Brill, Boston-Leiden, 2011, p. 509-514.

BURMAN Thomas, « William of Tripoli », in A. Mallett, D. Thomas (éds.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, t. 3, Brill, Boston-Leiden, 2011, p. 515-520.

BURNETT Charles, « Hermann of Carinthia's Attitude towards his Arabic Sources, in particular in Respect to Theories on the Human Soul », in C. Wenin (éd.), *L'homme et son univers au Moyen Âge. Actes du septième Congrès international de philosophie médiévale (18 août - 4 septembre 1982)*, Louvain-la-Neuve, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1986, p. 306-322.

BURNETT Charles, « Strategy of Revision in Arabic-Latin Translations from Toledo: the Case of Abū Ma'shar's On the Great Conjunctions », in Jacqueline HAMESSE (éd.), *Les traducteurs au travail, leurs manuscrits et leurs méthodes. Actes du Colloque international organisé par le « Ettore Majorana Centre for Scientific Culture » (Erice, 30 septembre – 6 octobre 1999)*, Turnhout, Brepols, 2001, p. 51-114.

BURNETT Charles, « Translations, norms and practice », in T. Glick, S. J. Livesey, F. Wallis (éds.), *Medieval science, technology, and medicine. An Encyclopaedia*, New York – London, Routledge, 2005.

BURNETT Charles, *Arabic into Latin in the Middle Ages: The Translators and their Intellectual and Social Context*, Ashgate, Variorum, 2009.

BURRELL David, « Thomas Aquinas », in A. Mallett, D. Thomas (éds.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, t. 3, Boston-Leiden, Brill, 2011, p. 521-529.

BYNUM Caroline W., *Jeûnes et festins sacrés : les femmes et la nourriture dans la spiritualité médiévale*, Paris, Les éditions du Cerf, 1994.

BYNUM Caroline W., *Metamorphosis and Identity*, New-York, Zone Books, 2001.

CACOUROS Michel, « Compte-rendu de Cyril MANGO, Roger SCOTT, Geoffrey GREATREX, *The Chronicle of Theophanes Confessor*. Translated with Introduction and

Commentary by Cyril Mango and Roger Scott, with the assistance of Geoffrey Greatrex », in *Revue des études byzantines* 59, 2001, p. 287-288.

CAMBIER Guy, « Embricon de Mayence (1010 ?-1077) est-il l'auteur de de la *Vita Mahumeti* ? », in *Latomus* 16 : 3, Juillet-Septembre 1957, p. 468-479.

CAMBIER Guy, « Les sources de la *Vita Mahumeti* d'Embricon de Mayence », in *Latomus* 20 : 1, Janvier-Mars 1971, p. 100-115.

CAVAGNA Mattia, « Jean de Vignay : actualités et perspectives. Introduction », in *Cahiers de recherches médiévales et humanistes* 27 : 1, 2014, p. 141-149.

CAVAGNA Mattia, NINITTE Florence, « Cronotopi biblici in alcune leggende relative a Maometto nella tradizione francese medievale », in G. Lalomia et A. Pioletti (éds.), *Forme del tempo e del cronotopo nelle letterature romanze e orientali*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2014, p. 557- 574.

CECINI Ulisse, *Alcoranus Latinus. Eine sprachliche und kulturwissenschaftliche Analyse der Koranübersetzungen von Robert von Ketton und Marcus von Toledo*, Berlin, LIT, 2012, coll. Geschichte und Kultur der Iberischen Welt 10.

CERULLI Enrico, *Il « Libro della Scala » e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia*, Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1949, coll. Studi e Testi 150.

CERULLI Enrico, *Nuove ricerche sul libro della Scala e la conoscenza dell'Islam in Occidente*, Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1972, coll. Studi e Testi 271.

DI CESARE Michelina, « New Sources for the Legend of Muḥammad in the West », in *East and West* 58, 2008, p. 9-31.

DI CESARE Michelina, *The Pseudo-Historical Image of the Prophet Muḥammad in Medieval Latin Literature: A Repertory*, Berlin, de Gruyter, 2012, coll. Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients 26.

DI CESARE Michelina, « The Image of Muḥammad in Western Medieval Book Culture », in A. Shalem (éd.), *Constructing the Image of Muhammad in Europe*, Berlin, de Gruyter, 2013, p. 9-32.

DI CESARE Michelina, « Pietro il Venerabile, Ka'b al-Aḥbar e il *Signum Iona* : per una nuova interpretazione del 'ritratto' di Muḥammad nel *Corpus Cluniacense* », in M. Palma et C. Vismara (éds.), *Per Gabriella. Studi in ricordo di Gabriella Braga*, Cassin, Università di Cassino, 2013.

CHARFI Abdelmajid, « La fonction de la polémique islamo-chrétienne à l'époque abbasside », in S. Khalil Samir (éd.), *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750-1258)*, Leiden, Brill, 1994, p. 44-56.

CHEVEDDEN Paul, « The Islamic View and the Christian View of the Crusades: A New Synthesis », in *History*, 93(310), Oxford, 2008, p. 181-200.

CIARAMELLA Costanza, FARINA Carmela, « Per una edizione critica dell'Apologia di al-Kindī », in S. Khalil Samir (éd.), *Actes du premier congrès international d'études arabes chrétiennes (Goslar, septembre 1980)*, Rome, Pont. Institutum Studiorum Orientalium, 1982, p. 193-206.

CIFARELLI Paola, « Deux traductions en moyen français des fables de Vincent de Beauvais », in *Reinardus* 14, 2001, p. 115-130.

CLESSE Grégory, *Sources arabes en toutes lettres : étude des citations d'auteurs arabes dans les encyclopédies latines du XIII^e siècle*, thèse de doctorat sous la direction des prof. Baudouin Van Den Abeele et Godefroid De Callataÿ, Louvain-la-Neuve, 2016.

COLE Penny, « Humbert of Romans and Crusade », in M. Bull, N. Housley (éds.), *The Experience of Crusading*, t. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 157-174.

COLL José M., « Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV », in *Analecta S. Tarrasconensia* 7, 1944, p. 115-38.

COLEBROOK Claire, *Irony*, London – New York, Routledge, 2004.

CONNOCHIE-BOURGNE Chantal, « Quelques aspects de la réception d'une œuvre encyclopédique au moyen-âge : le cas de l'Image du monde », in J. Bouffartigue, F. Mélonio (éds.), *L'entreprise encyclopédique*, 1997, coll. Littérales 21, p. 221-244.

CONNOCHIE-BOURGNE Chantal, « Pourquoi et comment réécrire une encyclopédie ? Deux rédactions de l'Image du monde », in B. Baillaud, J. De Gramont, D. Hüe (éds.), *Discours et savoirs : encyclopédies médiévales*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 1998, p. 143-154.

CONNOCHIE-BOURGNE Chantal, « Ordonner les éléments du savoir : l'exemple des premiers "livres de clergie" en langue française (XIII^e siècle) », in A. Zucker (éd.), *Encyclopédire. Formes de l'ambition encyclopédique dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2013, coll. Etudes médiévales de Nice 14, p. 335-348.

COOK Michael, « The Origins of the Kalām », in *Bulletin of the School of Oriental and African Languages* 43, 1980, p. 32-43.

COOK Michael, *The Koran: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

CORRIGAN Kathleen, *Visual Polemics in the Ninth-Century Byzantine Psalters*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

CRISTIANI Léon, *Les Fils de Saint François et de Saint Dominique chez les Mongols*, Remouchamps, Steinmetz-Haenen, 1932, coll. Études religieuses.

DALY Kathleen, « The *Mirouer historial abregie de France*: Historical Culture and Politics at the Court of Charles VII », in M. Paulmier-Foucart, S. Lusignan, A. Nadeau (éds.), *Vincent de Beauvais: intentions et réceptions d'une oeuvre encyclopédique au Moyen Age. Actes du XIV^e Colloque de l'Institut d'études médiévales, organisé conjointement par l'Atelier Vincent de Beauvais et l'Institut d'études médiévales. 27-30 avril 1988*, Paris, Vrin, 1990, coll. Cahiers d'études médiévales, Cahier spécial 4, p. 467-494.

DAMMEN MCAULIFFE Jane (éd.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān*, 4 t., Leiden, Brill, 2005.

DANIEL Norman, *Islam and the West: The Making of an Image*, Edimburgh, Edimburgh University press, 1960.

DANIEL Norman, *The Cultural Barrier: Problems in the Exchange of Ideas*, Edimburgh, Edimburgh University press, 1975.

DANIEL Norman, *Heroes and Saracens: An Interpretation of the Chansons de geste*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 1984.

DANIEL Norman, « Spanish Christian Sources of Information about Islam », in *al-Qantara* 15, 1994, p. 365-384.

DE LA CRUZ PALMA Óscar, « Los textos della llamada *Collectio Toletana*, fuente de informacion sobre el Islam », in *The Journal of Medieval Latin* 17, 2007, p. 413-434.

DE LA CRUZ PALMA Óscar, FERRERO HERNANDEZ Cándida, « Robert of Ketton. *Chronica mendosa et ridicula Sarracenorum* », in A. Mallett, D. Thomas (éds.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, t. 3, Brill, Boston-Leiden, 2011, p. 508-519.

DE LA CRUZ PALMA Óscar, « La *Vita Magumethi* de Voragine – Iacobus a Voragine (Iacopo da Varazze) c. 1226-1298 », in *Mirandum* 19, 2008, p. 5-34.

DELUZ Christiane, « Le livre de Jean de Mandeville (1356), plagiat ou réécriture ? », in *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 133 : 2, 1989, p. 394-403.

DEMURGER Alain, *Croisades et croisés au Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 2006.

DENOYELLE Corinne, *Poétique du dialogue médiéval*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010.

DENOYELLE Corinne, « Placides et Timéo : le dialogue exemplaire comme propédeutique à l'exercice du pouvoir », in M.-A. Polo de Beaulieu (éd.), *Formes dialoguées dans la littérature exemplaire du Moyen Âge*, Paris, Champion, 2012, p. 289-308.

DEROLEZ Albert, *Lambertus qui librum fecit. Een codicologische studie van de Liber floridus autograaf* (Gent, Universiteitsbibliotheek, hs.92), Bruxelles, Koninklijke Academie voor wetenschappen, letteren en schone kunste van België, 1978, p. 469-479.

DÍAZ Y DÍAZ Manuel C., « Los textos antimahometanos más antiguos en codices españoles », in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Âge* 40, 1970, p. 150-159.

DÍAZ Y DÍAZ Manuel C., DÍAZ DE BUSTAMANTE José (éds.), *Poesia latina medieval (siglos V-XV)*, Florence, Sismel, 2015.

DICK Ignace, « La discussion d'Abū Qurra avec les ulémas musulmans devant le calife al-Ma'mūn », in *Paroles de l'Orient*, 16, 1990-1991, p. 107-113.

DONÀ Carlo, *Per le vie dell'altro mondo. L'animale guida e il mito del viaggio*, Soveria Manelli, Rubbettino, 2003, Medioevo Romano e Orientale 13.

DONNADIEU Jean, « La représentation de l'islam dans l'Historia orientalis. Jacques de Vitry historien », in *Le Moyen Âge* CXIV : 3, 2008, p. 487-508.

DOUTREPONT Georges, *La littérature française à la cour des ducs de Bourgogne : Philippe le Hardi, Jean sans Peur, Philippe le Bon, Charles le Téméraire*, Genève, Slatkine, 1970.

DRAELANTS Isabelle, « Les encyclopédies comme sommes des connaissances (d'Isidore de Séville au XIIIe siècle, avec les fondements antiques) », in J.-F. Stoffel (éd.), *Le réalisme : contributions au séminaire d'histoire des sciences 1993-1994*, Louvain-la-Neuve, Centre de recherche en histoire des sciences, Turnhout, Brepols, 1996, coll. Réminiscences 2.

DRAELANTS Isabelle, « Le "siècle de l'encyclopédisme" : conditions et critères de définition d'un genre », in A. Zucker (éd.), *Encyclopédire. Formes de l'ambition encyclopédique dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2013, coll. Etudes médiévales de Nice 14, p. 81-106.

DRAELANTS Isabelle, « Libellus elegans satis contra Iudeos et Sarracenos : la rédaction du Dialogus contra Iudaeos de Petrus Alfonsi dans le Speculum Historiale de Vincent de Beauvais », in C. Cardelle de Hartmann, P. Roelli (éds.), *Petrus Alfonsi and his Dialogus: Background, Context, Reception*, Zürich – Florence, Sismel, 2014, coll. Micrologus Library 66, p. 249-300.

DRAGONETTI Roger, *Le mirage des sources. L'art du faux dans le roman médiéval*, Paris, Seuil, 1987.

DREYER MECHTCHILD, « Alain de Lille », in A. Mallett, D. Thomas (éds.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, t. 4, Brill, Boston-Leiden, 2012, p. 70-72.

DUCELLIER Alain, *Byzance et le monde orthodoxe*, Paris, Armand Colin, 1997.

DUCHET SUCHAUX Gaston et PASTOUREAU Michel, *Le bestiaire médiéval. Dictionnaire historique et bibliographique*, Paris, Le Léopard d'Or, 2002.

DUCOS Joëlle, « Goût des sciences et écriture du savoir à la cour de Charles V », in D. Bohler (éd.), *Le goût du lecteur à la fin du Moyen Âge*, Paris, Éditions du Léopard d'or, 2006, Cahiers du Léopard d'Or 11, p. 225-243.

DUCOS Joëlle, « La traduction au confluent des cultures classiques et arabes », in C. Galderisi (éd.), *Translations médiévales. Cinq siècles de traductions en français au Moyen Âge (XIe-XVe siècles). Étude et répertoire*, Turnhout, Brepols, 2011, p. 127-146.

DUCOS Joëlle (éd.), *Encyclopédie médiévale et langues européennes. Réception et diffusion du De proprietatibus rerum de Barthélémy l'Anglais dans les langues vernaculaires*, Paris, Honoré Champion, 2014, coll. Colloques, congrès et conférences. Sciences du langage, histoire de la langue et des dictionnaires 12.

DUCHENNE Marie-Christine, « Un historien et sa source : l'utilisation de la chronique de Sigebert de Gembloux par Vincent de Beauvais », in *Spicae. Cahiers de l'Atelier Vincent de Beauvais* 4, 1986, p. 31-79.

DUCHENNE Marie-Christine, GUZMAN Grégory, VOORBIJ Johannes B., « Une liste des manuscrits du 'Speculum historiale' de Vincent de Beauvais », in *Scriptorium* 41 : 2, 1987, p. 286-294.

DUCHENNE Marie-Christine, « La base de données Vincent de Beauvais : le *Speculum historiale* », in S. Lusignan et M. Paulmier-Foucart (éds.), *Lector et compiler. Vincent de Beauvais, frère prêcheur. Un intellectuel et son milieu au XIII^e siècle*, Grâne, Créaphis, 1997, p. 327-332.

DUCHENNE Marie-Christine, PAULMIER-FOUCART Monique, « Vincent de Beauvais à l'Atelier », in *Cahiers de recherches médiévales* 6, 1999, p. 59-74.

DUFOURNET Jean, « Du double à l'unité : les Sarrasins dans le *Jeu de Saint Nicolas* », in R. Pickens (éd.), *Studies in Honor of Hans-Erich Keller. Medieval French and Occitan Literature and Romance Linguistics*, Kalamazoo, Medieval Institute Publications, 1993, p. 261-274.

DUVAL Frédéric, « Sébastien Mamerot », in *Romania* 116, 2009, p. 461-491.

ECHEVARRIA Ana, *The Fortress of Faith: The Attitude Towards Muslims in Fifteenth Century Spain*, Leiden, Brill, 1999.

ECKHARDT Alexandre, « Le cercueil flottant de Mahomet », in *Mélanges de philologie romane et de littérature médiévale offerts à Ernest Hoepffner par ses élèves et ses amis*, Paris, Belles Lettres, 1949, p. 77-88.

ECKENRODE Thomas R., « Vincent of Beauvais: a study in the construction of a didactic view of history », in *The Historian* 46 : 3, 1984, p. 339-360.

ECO Umberto, *Semiotica et filosofia del linguaggio*, Turin, Einaudi, 1984.

EDBURY Peter, GORDON ROWE John, *William of Tyre: Historian of the Latin East*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

EVDOKIMOVA Ludmilla, « Commentaires pour le prologue du *Miroir historial* de Jean de Vignay. Le dessein et la stratégie du traducteur », in C. Galderisi et C. Pignatelli (éds.) *La traduction vers le moyen français. Actes du II^e colloque de l'AIEMF, Poitiers, 27-29 avril 2006*, Turnhout, Brepols, 2007, coll. The Medieval Translator. Traduire au Moyen Âge 11, p. 75-87.

EVDOKIMOVA Ludmilla, « Le *Miroir historial* de Jean de Vignay et sa place parmi les traductions littérales du XIV^e siècle », in T. Lassabatère et M. Lacassagne (éds.), *Eustache Deschamps, témoin et modèle. Littérature et société politique (XIV^e–XVI^e siècles)*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2008, coll. Cultures et civilisations médiévales 41, p. 175-191.

FAHD Toufic, *Le panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'Hégire*, Paris, P. Geuthner, 1968.

FARAL Edmond, *Recherches sur les sources latines des contes et romans courtois du Moyen Age*, Paris, Champion, 1913.

FAUCON Jean-Claude, « Voyager et communiquer : les problèmes d'intercompréhension chez les voyageurs occidentaux dans l'Orient médiéval », in *Revue des langues romanes* CXI, 2007, p. 1-29.

FAZY Robert, « Jehan de Mandeville, ses voyages et son séjour discuté en égypte », in *Études asiatiques* 4, 1950, p. 30-54.

FERLAMPIN-ACHER Christine, « *Merveilles* » et topique merveilleuse dans les romans médiévaux, Paris, Honoré Champion, 2003.

FERLAMPIN-ACHER Christine, « Roman et vulgarisation encyclopédique : du char d'Ampharias au charme d'Estienne », in P. Nobel et A. Perifano (éds.), *La transmission des savoirs au Moyen Âge et à la Renaissance : du XII^e au XV^e siècle*, Besançon, Presses Universitaires Franche-Comté, 2005.

FIJALKOWSKI Adam, « The Arabic Authors in the Works of Vincent of Beauvais », in A. Speer, L. Wegener (éds.), *Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, Berlin, de Gruyter, 2006, p. 483-495.

FIRESTONE Reuven, *Jihad. The Origin of Holy War in Islam*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

FLECK Andrew, « Here, there and in between: representing difference in the *Travels* of Sir John Mandeville », in *Studies in Philology* 97 : 4, 2000, p. 379-400.

FLORI Jean, « *Pur eshalcier sainte crestienté* : croisade, guerre sainte et guerre juste dans les anciennes chansons de geste françaises », in *Le Moyen-Âge* 97, 1991, p. 171-187.

FLORI Jean, *La première croisade : l'Occident chrétien contre l'Islam (aux origines des idéologies occidentales)*, Bruxelles, Complexes, 1997.

FLORI Jean, *La Guerre sainte. La formation de l'idée de croisade dans l'Occident chrétien*, Paris, Aubier-Flammarion, 2001.

FLORI Jean, *L'Islam et la Fin des Temps : l'interprétation prophétique des invasions musulmanes dans la chrétienté médiévale*, Paris, Seuil, 2007.

FLORI Jean, *Chroniqueurs et propagandistes : introduction critique aux sources de la première croisade*, Genève, Droz, 2010.

FONTAINE Jacques, « Isidore de Séville et la mutation de l'encyclopédisme antique », in M. de Grandillac, *La pensée encyclopédique au Moyen Âge*, Neuchâtel, La Baconnière, 1966, p. 43-62.

FRANKLIN-BROWN Mary, *Reading the World. Encyclopedic Writing in the Scholastic Age*, Chicago, The University of Chicago Press, 2012.

FRANKLIN-BROWN Mary, « The *Speculum maius*, Between Thesaurus and *Lieu de mémoire* », in E. Brenner, M. Cohen, et M. Franklin-Brown, (éds.), *Memory and Commemoration in the Medieval World, c.500-c.1400*, Burlington, Routledge, 2013, p. 143-162.

FRAPPIER Jean, « Châtiments infernaux et peur du diable d'après quelques textes français du XIII^e et du XIV^e siècles », in *Cahiers de l'Association internationale des études françaises* 3 : 1, 1951, p. 87-96.

FRIEDMAN John Block, FIGG Kristen Mossler, *Trade, Travel, and Explorations in the Middle Ages. An Encyclopedia*, New York et Londres, Garland Publishing, 2000.

FRITSCH Erdmann, *Islam und Christentum im Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Muslimischen Polemik gegen das Christentum in Arabischer Sprache*, Breslau, Müller und Seiffert, 1930.

GABRIEL Astrik L., *The Educational Ideas of Vincent of Beauvais*, Indiana, Medieval institute of Notre-Dame, 1956.

GASPARRI Françoise (éd.), *Le XII^e siècle. Mutations et renouveau en France dans la première moitié du XII^e siècle*, Paris, 1994.

GATHERCOLE Patricia M., « An insight into medieval times: *Le Miroir historial* by Jean de Vignay », in *Fifteenth Century Studies* 4, 1981, p. 79-86.

GAULLIER-BOUGASSAS Catherine, *La tentation de l'Orient dans le roman médiéval. Sur l'imaginaire médiéval de l'Autre*, Paris, Honoré Champion, 2003.

GAULLIER-BOUGASSAS Catherine, « Une pédagogie et une éthique de la brièveté : Jean de Vignay et sa traduction du *libellus apologeticus* de Vincent de Beauvais », in Catherine Croizy-Naquet, Laurence Harf-Lancner et Michelle Szkilnik (éds.), *Faire court. L'esthétique de la brièveté dans la littérature au Moyen Âge*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2011, p. 91-103.

GAULLIER-BOUGASSAS Catherine, « Les sciences orientales selon Renart dans Renart le Contrefait : astronomie, astrologie et magie, entre l'affirmation de la foi chrétienne et le détournement maléfique du savoir », in C. Baker, M. Cavagna, A. Englebert et S. Menegaldo (éds.), *Le Miroir de Renart. Pour une redécouverte de Renart le Contrefait*, Louvain-la-Neuve, Institut d'études médiévales, 2014, p. 95-116.

GERHARDS Agnès, *L'abbaye de Cluny*, Paris, Éditions Complexe, 1992.

GIAMALVA Leah, « The Gregorian Report », in A. Mallett, D. Thomas (éds.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, t. 4, Brill, Boston-Leiden, 2012, p. 259-263.

GIRBEA Catalina, *Le bon Sarrasin dans le roman médiéval (1100-1225)*, Paris, Classiques Garnier, 2014, coll. Bibliothèque d'histoire médiévale 10.

GOBERT Théodore, « Un célèbre voyageur, Mandeville », in *Chronique archéologique du pays de Liège* 12, 1921, p. 3-11.

GOSSE André, « Jean d'Outremeuse et Jean de Mandeville », in K. Baldinger (éd.), *Festschrift Walther von Wartburg zum 80. Geburtstag, 18. Mai 1968*, Tübingen, Niemeyer, 1968, t. 1, p. 235-250.

GRAF Arturo, « Spigolature per la leggenda di Maometto », in *Giornale storico della letteratura italiana* 14, 1889, p. 204-211.

GRAF Georg, « Die Schriften des Jacobiten Ḥabīb Ibn Ḥidma Abū Rā'ita », in *Corpus scriptorum Christianorum Orientalium* 131, 1951.

GRAFTON David D., « 'The Arabs' in the Ecclesiastical Historians of the 4th/5th Centuries: Effects on Contemporary Christian-Muslim Relations », in *HTS Theological Studies* 64 : 1, 2008, p. 177-192.

GRAHAM William, *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam: A Reconsideration of the Sources, with Special Reference to the Divine Saying or Hadith Qudsi*, Berlin, De Gruyter Mouton, 2010.

GRAHAM William, KERMANI Navid, « Recitation and Aesthetic Reception », in J. Damme McAuliffe (éd.), *The Cambridge Companion to the Qur'ān*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 115-141.

GREGORY Tullio, « La nouvelle idée de nature et de savoir scientifique au XIIe siècle », in J. E. Murdoch, E. D. Sylla (éds.), *The Cultural Context of Medieval Learning. Proceedings of the first international colloquium of Philosophy, Science, and Theology in the Middle Ages – September 1973*, Dordrecht-Boston, D. Reidel Publishing Company, 1975, coll. Boston Studies in the Philosophy of Science 26, p. 193-218.

GREGORY Tullio, « Il diavolo nell'Occidente medieval », in *Il diavolo nel medioevo. Atti del XLIX Convegno storico internazionale (Todi, 14-17 ottobre 2012)*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2013, p. 1-28.

GRIGNASCHI Mario, « L'origine et les métamorphoses du *Sirr al-'asrār* », in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 43, 1976, p. 7-112.

GRIGNASCHI Mario, « La diffusion du *Secretum secretorum* dans l'Europe occidentale », in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 48, 1980, p. 7-70.

GRIFFITH Sidney H., « Comparative Religion in the Apologetics of the First Christian Arabic Theologians » in *Proceedings of the Patristic, Medieval and Renaissance Conference* 4, 1979, p. 63-87.

GRIFFITH Sidney H., « The Prophet Muḥammad, his Scripture and his Message According to the Christian Apologies in Arabic and Syriac from the First Abbasid Century », in T. Fahd (éd.), *La vie du prophète Mahomet (Colloque de Strasbourg, octobre 1980)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1983, p. 99-146.

GRIFFITH Sidney H., « The Qur'ān in Arab Christian Texts: the Development of an Apologetical Argument: Abu Qurrah in the Maglis of al-Ma'mun », in *Paroles de l'Orient*, 24, 1999, p. 203-233.

GRIFFITH Sidney H., « 'Melkites', 'Jacobites' and the Christological Controversies in Arabic in Third/Ninth-Century Syria », in D. Thomas (éd.), *Syrian Christians under Islam: the First Thousand Years*, Leiden, Brill, 2001, p. 9-55.

GRIFFITH Sidney H., *The Beginnings of Christian Theology in Arabic: Muslim-Christian encounters in the early Islamic period*, Aldershot, Ashgate Variorum, 2002, coll. Collected Studies Series 746.

GRYTING Loyal, « The *Venjanse Nostre Seigneur* as a Medieval Composite », in *Modern Language Journal* 38, 1954, p. 15-17.

GUIZOT François M., *Collection des Mémoires relatifs à l'histoire de France, depuis la fondation de la monarchie française jusqu'au 13^e siècle*, Paris, J.-L.-J. Brière Libraire, 1824.

GUZMAN Gregory G., « The encyclopedist Vincent of Beauvais and his Mongol extracts from John of Plano Carpini and Simon of Saint-Quentin », in *Speculum* 49, 1974, p. 287-307.

GUZMAN Gregory G., « A Growing Tabulation of Vincent of Beauvais 'Speculum Historiale' Manuscripts », in *Scriptorium* 29, 1975, p. 124-127.

GUZMAN Gregory G., « Some Preliminary Comments on a *Speculum historiale* Manuscript in the Zentral- und Hochschulbibliothek, Luzern (Latin Ms P Msc 13.2^o t. IV) », in *Vincent of Beauvais Newsletter* 28, 2003, p. 3-7.

GUZMAN Gregory, « Vincent of Beauvais' Epistola actoris ad regem Ludovicum: a Critical Analysis and a Critical Edition », in M. Paulmier-Foucart, S. Lusignan, A. Nadeau (éds.), *Vincent de Beauvais: intentions et réceptions d'une oeuvre encyclopédique au Moyen Age. Actes du XIV^e Colloque de l'Institut d'études médiévales, organisé conjointement par l'Atelier Vincent de Beauvais et l'Institut*

d'études médiévales. 27-30 avril 1988, Paris, Vrin, 1990, coll. Cahiers d'études médiévales, Cahier spécial 4, p. 57-79.

Haidu Peter, *The Subject of Violence: The Song of Roland and the Birth of the State*, Bloomington, University of Indiana Press, 1993.

Hamesse Jacqueline, « Le dossier Aristote dans l'œuvre de Vincent de Beauvais. À propos de l'Éthique », in M. Paulmier-Foucart, S. Lusignan et A. Nadeau (éds.), *Vincent de Beauvais : intentions et réceptions d'une œuvre encyclopédique au Moyen Âge. Actes du XIV^e Colloque de l'Institut d'études médiévales, organisé conjointement par l'Atelier Vincent de Beauvais et l'Institut d'études médiévales*. 27-30 avril 1988, Saint-Laurent, Bellarmin ; Paris, Vrin, 1990, p. 197-218.

Haskins Charles H., *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge, Harvard University Press, 1927.

Hawting Gerald R., *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam. From polemic to History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

Heers Jacques, *Histoire des croisades*, Paris, Perrin, 2014.

Heimat Nasser Shady, « Revisiting Ibn Mujāhid's position on the seven canonical readings: Ibn 'Āmir's Problematic Reading of kun fa-yakūna », in *Journal of Qur'anic Studies* 17 : 1, 2015, p. 85-113.

Henrard Nadine, *Le théâtre religieux médiéval en langue d'Oc*, Genève, Droz, 1998.

Herzog Reinhart, *Restauration und Erneuerung: die lateinische Literatur von 284 bis 374 n. Chr.*, Munich, C. H. Beck, 1989.

Higgins Iain Macleod, *Writing East: the "Travels" of Sir John Mandeville*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1997.

Horton Christine, « The role of the Emir d'outre l'Arbre Sec in Jean Bodel's *Jeu de saint Nicolas* », in *Australian Journal of French Studies* 14, 1977, p. 3-31.

HOUWEN L. A. J. R., *Animals and the Symbolic in Mediaeval Art and Literature*, Groningen, Egbert Forsten, 1997.

HOYLAND Robert G., *Seeing Islam as Other saw: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton, Darwin Press, 1997.

JACKSON Peter, *The Mongols and the West, 1221-1410*, Harlow, Pearson Longman, 2005.

JEFFERY Arthur, « Ghevond's Text of the Correspondance between 'Umar II and Leo III », in *Harvard Theological Review* 37, 1944, p. 269-332.

JENSEN Kurt Villads, « Christian Reading of the Quran Before and After 1300 », in J. Irmscher (éd.), *Rapports entre Juifs, Chrétiens et Musulmans. Eine Sammlung von Forschungsbeiträgen*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1995, p. 173-178.

JENSEN Kurt Villads, « Ricold of Monte Croce (d. 1320) », in J. Friedman, K. Figg Mossler (éds.), *Trade, Travel, and Exploration in the Middle Ages: An Encyclopedia*, New York et Londres, Garland Publishing, 2000, p. 520-521.

JORDAN William C., *Louis IX and the Challenge of the Crusade: A Study in Rulership*, Princeton, Princeton University Press, 1979

KAEGI Walter E., « Initial Byzantine Reactions to Arab Conquest », in *Church History* 38, 1969, p. 139-149.

KAEGI Walter E., *Heraclius, Emperor of Byzantium*, Cambridge, Cambridge Univeristy Press, 2003.

KAPLAN Michel, *La chrétienté byzantine du début du VIII^e siècle au milieu du XI^e siècle. Images et reliques, moines et moniales, Constantinople et Rome*, Paris, Sedes, 1997.

KAPPLER Claude, « L'image des Mongols dans le 'Speculum historiale' de Vincent de Beauvais », in M. Paulmier-Foucart, S. Lusignan, A. Nadeau (éds.), *Vincent de Beauvais : intentions et réceptions d'une oeuvre encyclopédique au Moyen Age. Actes du XIV^e Colloque de l'Institut d'études médiévales, organisé conjointement par*

l'Atelier Vincent de Beauvais et l'Institut d'études médiévales. 27-30 avril 1988, Paris, Vrin, 1990, coll. Cahiers d'études médiévales, Cahier spécial 4, p. 219-240.

KAPPLER René, « L'autre et le prochain dans la Pérégrination de Ricold de Monte-Croce », in I. Zinguer (éd.), *Miroirs de l'altérité et voyages au Proche-Orient, Colloque international de l'Institut d'Histoire et de Civilisation Françaises de l'Université de Haïfa*, Genève, Slatkine, 1991, p. 163-172.

KHALIL SAMIR Samir, « La version latine de l'Apologie d'al-Kindī (vers 830 ap. J.-C.) et son original arabe », in C. Aillet, M. Penelas, P. Roisse (éds.), *¿Existe una identidad mozárabe ? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Madrid, Casa Velázquez, 2008, p. 33-82.

KHANMOHAMADI Shirin A., *In Light of Another's Word. European Ethnography in the Middle Ages*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2014.

KHOURY Adel Théodore, *Les théologiens byzantins et l'islam. Textes et auteurs (VIIIe-XIIIe siècles)*, Paris, Éditions Béatrice-Nauwelaerts, 1969.

KHOURY Adel Théodore, *Polémique byzantine contre l'islam (VIIIe-XIIIe s.)*, Leiden, Brill, 1972.

KINOSHITA Sharon, CALKIN Siobhain B., « Saracens and Idolaters in European Vernacular Literatures », in D. Thomas et A. Mallett (éds.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, t. 4 (1200-1350), Leiden, Brill, 2012, p. 34-35.

KÖNIG Daniel, « The Christianisation of Latin Europe as Seen by Medieval Arab-Islamic Historiographers », in *The Medieval History Journal* 12: 2, 2009, p. 431-472.

KÖNIG Daniel, « Medieval Western European perceptions of the Islamic world. From 'active othering' to the 'voices in between' », in A. Mallett, D. Thomas (éds.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, t. 4, Brill, Boston-Leiden, 2012, p. 17-28.

KRAUS Paul, « Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte », in *Revista degli Studi Orientali* 14, 1933, p. 335-341.

KRITZECK James, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton, Princeton University Press, 1964.

LAMOREAUX John C., « The Biography of Theodore Abū Qurrah Revisited », in *Dumbarton Oaks Papers* 56, 2002, p. 25-40.

LANG David M. (éd.), « St. Euthymius the Georgian and the Barlaam and Ioasaph Romance », in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London 17 : 2, 1955, p. 306-325.

LANGLOIS Ernest, *Table des noms propres de toute nature compris dans les chansons de geste*, Paris, 1904.

LARCHER Pierre, « Neuf traditions sur la langue coranique rapportées par al-Farrâ' et alii », in B. Michalak-Pikulska, A. Pikulski (éds.), *Authority, Privacy and Public Order in Islam, Proceedings of the 22nd Congress of L'Union Européenne des Arabisants et Islamisants, Cracow, Poland 2004*, Louvain, Peeters, 2006, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 148, p. 469-484.

LARCHER Pierre, « Le Coran : le dit et l'écrit », in P. Cassuto, P. Larcher (éds.), *Oralité et écriture dans la Bible et le Coran*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, 2014, p. 53-67.

LEE H.-M., « Images, culture et mémoire d'histoire: l'iconographie dans l'encyclopédie historique de Vincent de Beauvais », in *Vincent of Beauvais Newsletter* 33, 2008, p. 3-6.

LE GOFF Jacques, *L'imaginaire médiéval : essais*, Paris, Gallimard, 1985.

LE GOFF Jacques, « Pourquoi le XIII^e siècle a-t-il été plus particulièrement un siècle d'encyclopédisme ? », in M. Picone (éd.), *L'enciclopedia medievale*, Ravenna, Longo Editore, 1994.

LE GOFF Jacques, *Saint Louis*, Paris, Gallimard, 1996.

LE GOFF Jacques, TRUONG Nicolas, *Une histoire du corps au Moyen-Âge*, Paris, Liana Levi, 2003.

LETTS Malcolm, *Sir John Mandeville, the Man and his Book*, Londres, Batchworth Press, 1949.

LÉVI-PROVENÇAL Evariste, *Histoire de l'Espagne musulmane. 1, la conquête de l'émirat hispano-umayyade 710-912*, Paris, Maisonneuve, 1950.

LEVY Ian C., TVRTKOVIC Rita G., DUCLOW Donald F. (éds.), *Nicholas of Cusa and Islam: Polemic and Dialogue in the late Middle Age*, Leiden, Brill, 2014.

LIBERT Thierry, *La dispersion du patrimoine codicologique d'une communauté médiévale : l'exemple de Saint-Martin de Tournai*, 3 t., Louvain, Université catholique de Louvain, 1987.

LINGS Martin, *Le Prophète Muhammad. Sa vie d'après les sources les plus anciennes*, Paris, Seuil, 1986.

LOPETEGUI SEMPERENA Guadalupe, « La retórica en el *Speculum Maius* de Vicente de Beauvais », in M. J. Muñoz, P. Cañizares, C. Martin (éds.), *La compilación del saber en la edad media / La compilation du savoir au moyen âge / The compilation of knowledge in the Middle Ages*, Porto, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 2013, coll. Textes et études du moyen âge 69, p. 333-348.

LORÉE Denis, *Édition commentée du Secret des Secrets du Pseudo-Aristote*, thèse de doctorat, sous la direction de Denis Hüe, 3 t., Université de Rennes, 2012.

LUCKEN Christopher, « 'La raison du plus fort'. Le témoignage de la fable (*Le Loup et l'Agneau – Le Chien et la Brebis*) », in Philippe Haugeard et Muriel Ott (éds.), *Droit et violence dans la littérature du Moyen Âge*, Paris, Classiques Garnier, 2013, p. 53-71.

LUSIGNAN Serge, *Préface au Speculum maius de Vincent de Beauvais : réfraction et diffraction*, Paris-Montréal, Vrin-Bellarmin, 1979, coll. Cahiers d'études médiévales V, p. 158.

LUSIGNAN Serge, « Le temps de l'homme au temps de monseigneur saint Louis : le *Speculum historiale* et les *Grandes chroniques de France* », in M. Paulmier-Foucart, S. Lusignan, A. Nadeau (éds.), *Vincent de Beauvais: intentions et réceptions d'une oeuvre encyclopédique au Moyen Age. Actes du XIV^e Colloque de l'Institut d'études médiévales, organisé conjointement par l'Atelier Vincent de Beauvais et l'Institut d'études médiévales. 27-30 avril 1988*, Paris, Vrin, 1990, coll. Cahiers d'études médiévales, Cahier spécial 4, p. 495-505.

LUSIGNAN Serge, PAULMIER-FOUCART Monique, « Vincent de Beauvais et l'histoire du *Speculum maius* », in *Journal des Savants* 1 : 1-2, 1990, p. 97-124.

LUSIGNAN Serge, PAULMIER-FOUCART M. (éds.), *Lector et compiler. Vincent de Beauvais, frère prêcheur. Un intellectuel et son milieu au XIII^e siècle*, Grâne, Creaphis, 1997

LUTRE Fernand, *Table des noms propres avec toutes leurs variantes figurant dans les romans du Moyen Âge écrits en français ou en provençal et actuellement publiés ou analysés*, Poitiers, Centre d'études supérieures de civilisation médiévale, 1962.

MAIER Christoph T., *Crusade Propaganda and Ideology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

MANDONNET Pierre, « Fra Ricoldo de Monte-Croce, pèlerin en Terre Sainte et missionnaire en Orient. XIII^e siècle », in *Revue biblique* 2, 1893, p. 44-61, p. 182-202, p. 584-607.

MANGO Cyril e.a. (éds.), *The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern History, AD 284-813*, Oxford, Clarendon, 1997.

MARC Peter (éd.), *Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium qui dicitur Summa contra gentiles*, 3 vols., Turin, 1961-1967.

MÁR JONSSON Einar, « Le sens du titre *Speculum* aux XIIe et XIIIe siècles et son utilisation par Vincent de Beauvais », in M. Paulmier-Foucart, S. Lusignan, A. Nadeau (éds.), *Vincent de Beauvais : intentions et réceptions d'une œuvre encyclopédique au Moyen Age. Actes du XIV^e Colloque de l'Institut d'études médiévales, organisé conjointement par l'Atelier Vincent de Beauvais et l'Institut d'études médiévales. 27-30 avril 1988*, Paris, Vrin, 1990, coll. Cahiers d'études médiévales, Cahier spécial 4, p. 11-32.

MARQUEZ VILLANUEVA Francisco, *El concepto cultural alfonsí*, Barcelone, Bellaterra, 2004.

MARTIN Jean-Pierre, *Les Motifs dans la chanson de geste. Définition et utilisation (discours de l'épopée médiévale)*, Villeneuve-d'Ascq, Centre d'études médiévales et dialectales de l'université Lille-III, 1992.

MARTÍNEZ GÁSQUEZ José, DE LA CRUZ PALMA Oscar, « Las traducciones árabe-latinas impulsadas por Pedro el Venerable », in M.D. Burdeus, E. Real, J.M. Verdegel (éds.), *Las órdenes militares : realidad e imaginario*, Castellón de la Plana, Universitat Jaume I, 2000, p. 285-296.

MARTÍNEZ GÁSQUEZ José, « Observaciones a la traducción latina del Coran (*Qur'ān*) de Robert de Ketene », in J. Hamesse (éd.), *Les traducteurs au travail. Leurs manuscrits et leurs méthodes*, Turnhout, Brepols, 2001, p. 115-127.

MARTÍNEZ GÁSQUEZ José, « Finalidad de la primera traducción latina del Corán », in M. Barcelo, J. Martinez Gasquez, P. Badenas de la Peña (éds.), *Musulmanes y cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII*, Bellaterra, Universidad Autònoma de Barcelona, 2005, p. 71-77.

MARTÍNEZ GÁSQUEZ José, « Translations of the Qur'an and Other Islamic texts before Dante (Twelfth and Thirteenth Centuries) », in *Dante Studies* 125, 2007, p. 79-92.

MARTÍNEZ GÁSQUEZ José, DÉROCHE François, « Lire et traduire le Coran au Moyen Âge. Les gloses latines du manuscrit arabe 386 de la BNF », in *Académie des Inscriptions*

et Belles-Lettres. *Comptes rendus des séances de l'année 2010 III (Juillet-Octobre)*, p. 1021-1040.

MARTÍNEZ GÁSQUEZ José, « Las traducciones latinas del Corán », in A. Musco, G. Musotto, *Coexistence and cooperation in the middle ages. IV European Congress of Medieval Studies F.I.D.E.M. (Federation Internationale des Instituts d'Études Medievales), Palermo 23-27 June 2009*, Palerme, Officina di Studi Medievali, 2013, p. 875-889.

MASER Matthias, « Rodrigo Jiménez de Rada », in A. Mallett, D. Thomas (éds.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, t. 4, Brill, Boston-Leiden, 2012, p. 343-355.

MASSON Michel, « À propos de la forme du nom de Mahomet », in *Bulletin de la SELEFA* 2, 2003, p. 1-8.

MEIER Christel, « Organization of knowledge and encyclopaedic "ordo": Function and Purposes of a Universal Literary Genre », in P. BINKLEY (éd.), *Pre-Modern Encyclopaedic texts, actes du Second COMERS Congress (Groningen, 1-4 juillet 1996)*, Leiden, Brill, 1997, p. 103-126.

MENEGALDO Silvère, « Les faiz Neron le cruel homme. La figure de Néron dans quelques textes français du Moyen Âge », in D. Bjaï, S. Menegaldo (éds.), *Figures du tyran antique au Moyen Âge et à la Renaissance. Caligula, Néron et les autres*, Paris, Klincksieck, 2009, p. 33-56.

MÉNIEL Bruno, « La colère dans la poésie épique, du Moyen Âge à la fin du XVI^e siècle », in *Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistes* 11, 2004, p. 37-48.

MÉRIGOUX Jean-Marie, « Un précurseur du dialogue islamo-chrétien : Frère Ricoldo (1243-1320) », in *Revue thomiste* 73 : 4, 1973, p. 609-621.

MÉRIGOUX Jean-Marie, « L'ouvrage d'un frère prêcheur florentin en Orient à la fin du XIII^e siècle. Le "Contra legem Sarracenorum" de Riccolando da Monte di Croce », in *Memorie domenicane* 17, 1986, p. 1-144.

METLITZKI Dorothee, *The Matter of Araby in Medieval England*, New Haven, Yale University Press, 1977.

MEWS Constant, NIKULIN Dmitri, SQUIRE David, ZAHORA Thomas, « Decompiling the Speculum morale. Uncovering the Franciscan voices in an encyclopedia of ethics with the aid of Factotum software », in M. J. Muñoz, P. Cañizares, C. Martin (éds.), *La compilación del saber en la edad media / La compilation du savoir au moyen âge / The compilation of knowledge in the Middle Ages*, Porto, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 2013, Textes et études du Moyen Âge 69, p. 557-576.

MILLET-GÉRARD Dominique, *Chrétiens mozarabes et culture islamique dans l'Espagne des VIII^e-IX^e siècles*, Paris, Études augustinienes, 1984.

MODONUTTI Rino, « Due domenicani di fronte alla storia: fra Giovanni Colonna e lo *Speculum historiale* di Vincenzo di Beauvais », in M. J. Muñoz, P. Cañizares, C. Martin (éds.), *La compilación del saber en la edad media / La compilation du savoir au moyen âge / The compilation of knowledge in the Middle Ages*, Porto, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 2013, coll. Textes et études du moyen âge 69, p. 383-398.

MOMBELLO Gianni, « Traductions françaises des fables du *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais », in *Reinardus* 8, 1995, p. 49-61.

MONFRIN Jacques, « Humanisme et traductions au moyen âge », in A. Fourrier (éd.), *L'Humanisme médiéval dans les littératures romanes du XII^e au XIV^e siècle. Colloque organisé par le Centre de Philologie et de Littérature romanes de l'Université de Strasbourg (29 janvier – 2 février 1962)*, Paris Klincksieck, 1964, p. 217-262.

MONNERET DE VILLARD Ugo, « La vita, le opere e i viaggi di frate Ricoldo da Montecroce O. P. », in *Orientalia christiana periodica* 10, 1944, p. 227-274.

MONNERET DE VILLARD Ugo, *Lo studio dell'Islam in Europa nel XII e nel XIII secolo*, Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1944.

MONNERET DE VILLARD Ugo, *Il libro della peregrinazione nelle parti d'Oriente di frate Rinaldo da Montecroce*, Rome, Istituto storico domenicano, 1948.

MONNOT Guy « Les citations coraniques dans le 'Dialogue' de Pierre Alphonse », in *Islam et chrétiens du Midi (XIIe-XIVe s.)*, Fanjeaux, Edouard Privat, 1983, Cahiers de Fanjeaux 18, p. 261-278.

MONNOT Guy, « Compte-rendu de Jean Damascène, écrits sur l'Islam », in *Revue de l'histoire des religions* 211 : 3, 1994, p. 363-365.

MOORE Philip S., *The Works of Peter of Poitiers, Master in Theology and Chancellor of Paris (1193-1205)*, Notre-Dame, University of Notre-Dame, 1936, p. 188-196.

MORENZONI Franco, TILLIETTE Jean-Yves, *Autour de Guillaume d'Auvergne († 1249)*, Turnhout, Brepols, 2005.

MOUREAU Sébastien, « Les sources alchimiques de Vincent de Beauvais », in *Spicae*, nouvelle série 2, 2012, p. 5-118.

MOUSTARHIM Saïd, *La compassion dans le Bouddhisme et dans l'Islam*, mémoire de Master interfacultaire en sciences des religions, sous la direction de Jacques Scheuer, Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain, 2010.

MULA Stefano, « L'histoire des Lombards. Son rôle et son importance dans la *Legenda aurea* », in B. Fleith et F. Morenzoni (éds.), *De la sainteté à l'hagiographie. Genèse et usage de la Légende dorée*, Genève, Droz, 2001, p. 75-96.

MULA Stefano, « Muḥammad and the Saints: The History of the Prophet in the *Golden Legend* », in *Romance Philology* 101 : 2, 2003, p. 175-188.

MULCHAHEY Marian Michèle, *"First the Bow is Bent in Study". Dominican Education before 1350*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1998.

MUÑOZ Fernando G., « La leyenda de Mahoma en los *Otia de Machomete* de Walter de Compiègne », in J. M. Diaz de Bustamante, M. C. Diaz y Diaz (éds.), *Poesía latina medieval (siglos V-XV): actas del IV Congreso del "Internationales Mittellateinerkomitee"*, Santiago de Compostela, 12-15 de septiembre de 2002, Florence, Sismel, 2005, p. 1077-1089.

MUÑOZ Fernando G., « La versión latina de la Apología de al-Kindī y su tradición textual » in M. Barcelo, J. Martinez Gazquez (éds.), *Musulmanes y cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII*, Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra, 2005, p. 25-40.

MUÑOZ Fernando G., *Exposición y refutación del Islam. La versión latina de las epístolas de al-Hāšimī y al-Kindī*, La Corogne, Universidade da Coruña, 2005.

MUÑOZ Fernando G., « Liber Nycholay », in A. Mallett, D. Thomas (éds.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, t. 4, Brill, Boston-Leiden, 2012, p. 651-652.

MUÑOZ SENDINO José, « Al-Kindī: Apología del cristianismo », in *Miscelánea Comillas: Revista de Ciencias Humanas y Sociales* 7 : 11-12, 1949, p. 337-460.

MURPHY Sean, « William of Auvergne », in A. Mallett, D. Thomas (éds.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, t. 3, Brill, Boston-Leiden, 2011, p. 288-294.

NADEAU Alain, « Faire œuvre utile. Notes sur le vocabulaire de quelques prologues dominicains du XIII^e siècle », in S. Lusignan et M. Paulmier-Foucart (éds.), *"Lector et compiler". Vincent de Beauvais, frère prêcheur. Un intellectuel et son milieu au XIII^e siècle*, Grâne, Creaphis, 1997, coll. Rencontres à Royaumont, p. 77-96.

NEUWIRTH Angelika, SINAI Nicolai, MARX Michael, *The Qur'an in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu*, Leiden, Brill, 2010.

NEUWIRTH Angelika, « Das islamische Dogma des 'Unnachahmlichkeit des Korans' in literaturwissenschaftlicher Sicht », in *Der Islam* 60, 1983, p. 166-183.

NÖLDEKE Theodor, *Geschichte des Qorans*, Hildesheim – New York, Georg Olms, 1970.

O'MEARA Thomas F., « The Theology and Times of William of Tripoli, O.P.: A Different View of Islam », in *Theological Studies* 69, 2008, p. 80-98.

D'ONOFRIO Giulio, « Gli studi teologici e il progresso culturale dell'Occidente », in G. D'Onofrio (éd.), *Storia della teologia nel Medioevo*, Casale Monferrato, Piemme, 1996, p. 9-72.

ONUMA Yu, « The appropriation of the classics in Mandeville's Travels », in *Vincent of Beauvais Newsletter* 31, 2006, p. 9-12.

OURSEL Charles, « Un exemplaire du 'Speculum Majus' de Vincent de Beauvais provenant de la bibliothèque de Saint Louis », in *Bibliothèque de l'École des Chartes* 85, 1924, p. 251-262.

PALMIERI Silvia, « Il manoscritto lat. 431 della Biblioteca Estense di Modena e lo *Speculum historiale* di Vincenzo di Beauvais », in *Vincent of Beauvais Newsletter* 30, 2005, p. 2-7.

PANELLA Emilio, « Ricerche su Riccoldo da Monte di Croce », in *Archivum fratrum praedicatorum* 58, 1988, p. 5-85.

PAULMIER-FOUCART Monique, « Étude sur l'état des connaissances au milieu du XIII^e siècle : Nouvelles recherches sur la genèse du 'Speculum maius' de Vincent de Beauvais », in *Spicae* 1, 1978, p. 91-121.

PAULMIER-FOUCART Monique, « Le portrait de César dans le 'Speculum Historiale' », in *Spicae* 1, 1978, p. 71-90.

PAULMIER-FOUCART Monique, « L'Atelier Vincent de Beauvais. Recherches sur l'état des connaissances au Moyen Âge d'après une encyclopédie du XIII^e siècle », in *Le Moyen Âge* 85, 1979, p. 87-99.

PAULMIER-FOUCART Monique, « Écrire l'histoire au XIII^e siècle. Vincent de Beauvais et Hélinand de Froidmont », in *Annales de l'Est* 33, 1981, 49-70.

PAULMIER-FOUCART Monique (éd.), Jean Hautfuney, « Tabula super Speculum historiale fratris Vincentii. Edition A-L. », in *Spicae* 2, 1980, p. 19-263.

PAULMIER-FOUCART Monique (éd.), Jean Hautfuney, « Tabula super Speculum historiale fratris Vincentii. Présentation de la deuxième partie de l'édition - Edition M-Z » in *Spicae* 3, 1981, p. 7-208.

PAULMIER-FOUCART Monique, SCHMIDT-CHAZAN Mireille, « La datation dans les chroniques universelles françaises du XII^e au XIV^e siècle », in *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Paris, novembre-décembre 1982, p. 778-819.

PAULMIER-FOUCART Monique, « La compilation dans le *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais : le cas Hugues de Fleury », in J.-P. Genet (éd.), *L'historiographie médiévale en Europe. Actes du colloque organisé par la Fondation européenne de la science au Centre de recherches historiques et juridiques de l'Université Paris I du 29 mars au 1er avril 1989*, Paris, Éditions du centre national de la Recherche scientifique, 1991, p. 51-66.

PAULMIER-FOUCART Monique, « Ordre encyclopédique et organisation de la matière dans le *Speculum maius* de Vincent de Beauvais », in A. Becq (éd.), *L'encyclopédisme. Actes du Colloque de Caen, 12-16 janvier 1987*, Paris, Klincksieck, 1991, p. 201-226.

PAULMIER-FOUCART Monique, « Les passages *Actor* dans le *Speculum Maius* de Vincent de Beauvais », in J. Bouffartigue et F. Mélonio (éds.), *L'entreprise encyclopédique*, Nanterre, Centres des Sciences de la Littérature, 1997, Littérales 21, p. 207-219.

PAULMIER-FOUCART Monique, « Les protecteurs séculiers de Vincent de Beauvais », in S. Lusignan et M. Paulmier-FoucART (éds.), *"Lector et compiler". Vincent de*

Beauvais, frère prêcheur. Un intellectuel et son milieu au XIIIe siècle, Grâne, Creaphis, 1997, coll. Rencontres à Royaumont, p. 215-231.

PAULMIER-FOUCART Monique, « Historiographie et hagiographie dans le *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais. Le modèle de saint Edmond Rich », in *Archivum Fratrum Praedicatorum* 68, 1998, p. 165-175.

PAULMIER-FOUCART Monique, DUCHENNE Marie-Christine, « La matière de l'histoire selon Vincent de Beauvais : les titres des chapitres du *Speculum historiale* », in *Saint-Denis et la royauté. Études offertes à Bernard Guenée*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1999, p. 405-420.

PAULMIER-FOUCART Monique, « L'Actor et les Auctores : Vincent de Beauvais et l'écriture du *Speculum Maius* », in M. Zimmerman (éd.), *Auctor et Auctoritas. Invention et conformisme dans l'écriture médiévale*, Paris, 2001, p. 145-160.

PAULMIER-FOUCART Monique, « Le plan et l'évolution du 'Speculum maius' de Vincent de Beauvais : de la version bifaria à la version trifaria », in C. Meier (éd.), *Die Enzyklopädie im Wandel vom Hochmittelalter zur frühen Neuzeit*, München, Münstersche Mittelalter-Schriften, 2002, p. 245-267.

PAULMIER-FOUCART Monique, *Vincent de Beauvais et le Grand miroir du monde*, avec la collaboration de M.-C. Duchenne, Turnhout, Brepols, 2004, coll. Témoins de notre histoire 10.

PAYEN Jean-Charles, « Les éléments idéologiques dans le Jeu de Saint Nicolas », in *Romania* 94, 1973, p. 484-504.

PAYEN Jean-Charles, « Une poétique du génocide joyeux : Devoir de violence et plaisir de tuer dans la *Chanson de Roland* », in *Olifant* 6, 1979, p. 226-236.

PELLAT Yves et Charles, « L'idée de Dieu chez les "Sarrasins" des chansons de geste », in *Studia Islamica*, 22, 1965, p. 5-42.

PENN Michael P., *Envisioning Islam: Syriac Christians and the Early Muslim World*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2015.

PÉRIER Augustin, *Yahyā ben Adi, un philosophe arabe chrétien du X^e siècle. Thèse pour le doctorat ès Lettres présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris*, Paris, J. Gabalda-Paul Geuthner, 1920.

PHILLIPS Kim, *Before Orientalism: Asian Peoples and Cultures in European Travel Writing (1245-1510)*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2014.

PICONE Michelangelo, « Un convegno sull'enciclopedismo medievale », in M. Picone (éd.), *L'enciclopedismo medievale*, Ravenna, Longo Editore, 1994, p. 15-21.

PLATTI Emilio, « L'image de l'islam chez le dominicain Vincent de Beauvais », in *MIDEO* 25-26, 2004, p. 65-139.

POWELL James, « Matthew Paris, the Lives of Muhammad, and the Dominicans », in M. Balard, B. Z. Keddar, J. Riley-Smith (éds.), *Dei gesta per francos. Études sur les croisades dédiées à Jean Richard*, Aldershot, Ashgate, 2001, p. 65-70.

POWER Amanda, « Roger Bacon », in A. Mallett, D. Thomas (éds.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, t. 4, Brill, Boston-Leiden, 2012, p. 457-470.

RESNICK Irven M., *Petrus Alfonsi: Dialogue against the Jews*, Washington D. C., Catholic University of America Press, 2006.

REY Alain, *Miroirs du monde. Une histoire de l'encyclopédisme*, Paris, Fayard, 2007.

REY-FLAUD Henri, « Le sentiment religieux dans *Le Jeu de saint Nicolas* », in *Mélanges de langue et littérature françaises du Moyen Âge offerts à Pierre Jonin*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 1979, *Senefiance* 7, p. 568-577.

REY-FLAUD Henri, *Pour une dramaturgie du Moyen-Âge*, Paris, PUF, 1980.

RIBÉMONT Bernard, « Statut de l'astronomie et évolution des connaissances sur le cosmos chez les vulgarisateurs médiévaux : le cas de quelques encyclopédies en

langue vernaculaire », in B. Ribémont (éd.), *Observer, lire, écrire le ciel au Moyen Âge. Actes du colloque d'Orléans, 22-23 avril 1989*, Paris, Klincksieck, 1991, p. 283-300.

RIBÉMONT Bernard, *Le livre des propriétés des choses. Une encyclopédie au XIV^e siècle*, Paris, Stock, 1999.

RIBÉMONT Bernard, *Les Origines des encyclopédies médiévales. D'Isidore de Séville aux Carolingiens*, Paris, Champion, 2001.

RIBÉMONT Bernard, *La « Renaissance » du XII^e siècle et l'Encyclopédisme*, Paris, Champion, 2002.

RICHARD Jean, « Ultimatums mongols et Lettres apocryphes », in *Central Asiatic Journal* XVII : 2-4, 1973, p. 212-222.

RICHARD Jean, *La papauté et les missions d'Orient au Moyen Age (XIIIe-XVe siècles)*, Rome, École française de Rome, 1998.

RICHÉ Pierre, *Les Carolingiens, une famille qui fit l'Europe*, Paris, Hachette, 1983, coll. Pluriel.

ROGGEMA Barbara, « The legend of Sergius *Baḥīrā*: some remarks on its origin in the East and its traces in the West », in K. Ciggaar, H. Theule (éds.), *East and west in the crusader states: context, contacts, confrontations. Acts of the congress held at Hernen Castle in may 1997*, t. 2, Louvain, Peeters, 1997, p. 107-123.

ROGGEMA Barbara, *The Legend of Sergius-Baḥīrā. Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*, Leiden, Brill, 2008.

ROSSMAN Vladimir R., *Perspectives of Irony in Medieval French Literature*, The Hague – Paris, Mouton, 1975.

ROTTER Ekkehart, *Abendland und Sarazenen. Das okzidentale Araberbild und seine Entstehung im Frühmittelalter*, Berlin and New York, De Gruyter, 1986.

RUCQUOI Adeline, « Littérature scientifique aux frontières du Moyen Âge hispanique : textes en traduction », in *Euphrosyne. Revista de filologia clàssica*, Nova serie XXXVII, 2009, p. 193-210.

RUHE Ernstpeter, « Wissensvermittlung in Frage und Antwort. Der enzyklopädische Lehrdialog 'Le Livre de Sidrac' », in H. Brunner, N. R. Wolf (éds.), *Wissensliteratur im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit. Bedingungen, Typen, Publikum, Sprache*, Wiesbaden, 1992, p. 26-35.

RUHE Ernstpeter (éd.), *Sydrac le philosophe. Le livre de la fontaine de toutes sciences. Edition des enzyklopädischen Lehrdialogs aus dem XIII. Jahrhundert*, Wiesbaden, Dr. Ludwig Reichert Verlag, 2000.

RYAN William F., SCHMITT Charles (éds.), *Pseudo-Aristotle, The Secret of Secrets. Sources and Influences*, Londres, Warburg Institute, 1982, coll. Warburg institute survey 9.

RYCKMANS Gonzague, *Les religions arabes préislamiques*, Louvain, Publications universitaires, 1951.

SAEED Abdullah, *Interpreting the Qur'an. Towards a contemporary approach*, London – New York, Routledge, 2006.

SAHAS Daniel, *John of Damascus and the 'Heresy of the Ishmaelites'*, Leiden, Brill, 1972.

SAHAS Daniel, « John of Damascus on Islam: revisited », in *Abr-Nahrain* 23, 1984-5, p. 104-118.

SANTI Francesco, « Guglielmo d'Auvergne e l'ordine dei Domenicani », in F. Morenzoni, J.-Y. Tilliette, *Autour de Guillaume d'Auvergne († 1249)*, Turnhout, Brepols, 2005, p. 136-153.

SALVAT Michel, « Jean Corbechon, traducteur ou adaptateur de Barthélémi l'Anglais ? », in C. Brucker (éd.), *Traduction et adaptation en France à la fin du Moyen Âge et à la Renaissance. Actes du colloque organisé par l'Université de Nancy II, 23-25 mars*

1995, Paris, Champion, 1997, coll. Colloques, congrès et conférences sur la Renaissance 10, p. 35-46.

SCHMIDT-CHAZAN Mireille, « La réception de Sigebert de Gembloux dans les chroniques universelles françaises de la fin du XIIe au début du XIVe siècle », in *Vincent of Beauvais Newsletter*, 13, 1988, p. 3-6.

SCHMIDT-CHAZAN Mireille, « L'idée d'Empire dans le 'Speculum historiale' de Vincent de Beauvais », in M. Paulmier-Foucart, S. Lusignan, A. Nadeau (éds.), *Vincent de Beauvais: intentions et réceptions d'une œuvre encyclopédique au Moyen Age. Actes du XIVe Colloque de l'Institut d'études médiévales, organisé conjointement par l'Atelier Vincent de Beauvais et l'Institut d'études médiévales. 27-30 avril 1988*, Paris, Vrin, 1990, p. 253-284, *Cahiers d'études médiévales*, Cahier spécial 4, p. 253-284.

SCHNEIDER Jean, « Recherches sur une encyclopédie du XIII^e siècle : le *Speculum maius* de Vincent de Beauvais », in *Académie des Inscriptions et belles-lettres, comptes-rendus des séances*, 1976, p. 174-189.

SEZGIN Fuat, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, t. I, Leiden, Brill, 1967.

SEPTIMUS Bernard, « Petrus Alfonsi on the cult at Mecca », in *Speculum* 56 : 3, 1981, p. 517-33.

SÈRE Bénédicte, *Penser l'amitié au Moyen Âge : étude historique des commentaires sur les livres VIII et IX de 'l'Éthique à Nicomaque' (XIIIe-XV^e siècle)*, Turnhout, Brepols, 2007.

SIMON Gottfried, *Der Islam und die christliche Verkündigung*, Guetersloh, 1920.

SNAVELY Guy E., « Jehan de Vignay and his influence on early English literature », in *The Romanic Review* 2 : 3, 1911, p. 323-330.

SOUTHERN Richard, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1962.

STANESCO Michel, « *Nigromance* et université : scolastique du merveilleux dans le roman français du Moyen Âge », in D. Poirion (éd.), *Milieus universitaires et mentalités urbaines au Moyen Âge*, Paris, Presses Université Paris-Sorbonne, 1995.

STEWART Devin, « Saj' in the Qur'ān: Prosody and Structure », in A. Rippin (éd.), *The Qur'an. Style and Contents*, v. 24, Ashgate, Variorum, 2001, coll. The Formation of the Classical Islamic World, p. 213-252.

STEWART Devin, « The *maqāma* », in R. Aller, D. Richards (éds.), *Arabic Literature in the Post-Classical Period*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

STRICKLAND Debra H., *Saracens, Demons, and Jews: Making Monsters in Medieval Art*, Princeton, Princeton University Press, 2003.

STROUMSA Sarah, « The Signs of Prophecy: The Emergence and Early Developments of a Theme in Arabic Theological Literature », in *Harvard Theological Review* 78 : 1-2, 1985, p. 101-114.

SUBRENAT Jean, « Les divinités sarrasines de l'épopée sont-elles des personnages bibliques ? », in M. Possamaï-Pérez (éd.), *Chanter de geste. L'art épique et son rayonnement. Hommage à Jean-Claude Vallecalle*, Paris, Champion, 2013, p. 441-456.

SYMES Carol, *A Common Stage: Theatre and Public Life in Medieval Arras*, Ithaca – London, Cornell University Press, 2007.

TARAYRE Michel, « La notion de reniement dans le 'Speculum maius' de Vincent de Beauvais », in *Félonie, trahison et reniements au Moyen-Age. 3e Colloque du CRISIMA (Montpellier, 24-26 novembre 1995)*. Montpellier, Université Paul Valéry (Montpellier III), 1997, coll. Les Cahiers du Crisima 3, p. 103-120.

TARAYRE Michel, « Le sang dans le 'Speculum maius' de Vincent de Beauvais. De la science aux miracula », in *Le sang au Moyen-Age. 4e Colloque du CRISIMA*

(Montpellier, 27-29 novembre 1997). Montpellier, Université Paul Valéry (Montpellier III), 1999, coll. Les Cahiers du Crisima 4, p. 343-359.

TARAYRE Michel, « *Miracula et mirabilia* chez Vincent de Beauvais. Étude de concepts », in *Le Moyen Âge* 105 : 2, 1999, p. 367-413.

TARAYRE Michel, « Les ruses du démon dans l'œuvre de Vincent de Beauvais », in F. Dubost, F. Laurent (éds.), *Deceptio : mystifications, tromperies, illusions de l'Antiquité au XVIIe siècle*, Montpellier, Université Paul Valéry (Montpellier III), 2000, p. 227-285.

TARAYRE Michel, « L'image de Mahomet et de l'Islam dans une grande encyclopédie du Moyen Âge, le *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais », in *Le Moyen Âge* 109 : 2, 2003, p. 313-343.

TARTE-RAMEY Lynn, *Christian, Saracen and Genre in Medieval French Literature*, New York, Routledge, 2001.

TARTE-RAMEY Lynn, « Jean Bodel's *Jeu de Saint Nicolas*: A Call for Non-Violent Crusade », in *French Forum* 27 : 3, 2002, p. 1-14.

TAYLOR Christopher, « Prester John, Christian Enclosure, and the Spatial Transmission of Islamic Alterity in the Twelfth-Century West », in J. C. Frakes (éd.), *Contextualizing the Muslim Other in Medieval Christian Discourse*, New York, Palgrave Macmillan, 2011.

TEEUWEN Mariken, *The Vocabulary of Intellectual Life in the Middle Ages*, Turnhout, Brepols, 2003.

THOMSON Rodney, *William of Malmesbury*, Woodbridge, Boydell, 2003.

THOMSON Rodney, *A Descriptive Catalogue of the Medieval Manuscripts of Corpus Christi College*, Oxford. Western Manuscripts, Cambridge, D. S. Brewer, 2011.

TOLAN John V., « The "Speculum Historiale" redaction of Petrus Alfonsi's "Dialogi contra iudaeos" », in *Vincent of Beauvais Newsletter* 14, 1989, p. 4-10.

TOLAN John V., *Petrus Alfonsi and his medieval readers*, Gainesville, University Press of Florida, 1993.

TOLAN John V., « Anti-Hagiography: Embrico of Mainz's Vita Mahumeti », in *Journal of Medieval History* 22, 1996, p. 25-41.

TOLAN John V., « Un cadavre mutilé : le déchirement polémique de Mahomet », in *Le Moyen Âge* 104, 1998, p. 53-72.

TOLAN John V., « Muslims and Pagan Idolaters in Chronicles of the First Crusade », in M. Frassetto et D. R. Blanks (éds.), *Western Attitudes Towards Islam*, New York, Saint-Martin's Press, 1999.

TOLAN John V., « Réactions chrétiennes aux conquêtes musulmanes. Étude comparée des auteurs chrétiens de Syrie et d'Espagne », in *Cahiers de Civilisation Médiévale* 44, 2001, p. 349-367.

TOLAN John V., *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination*, New York, Columbia University Press, 2002.

TOLAN John V., *Les Sarrasins. L'islam dans l'imagination européenne au Moyen Âge*, trad. Pierre-Emmanuel Drauzat, Paris, Flammarion, 2003.

TOLAN John V., « European Accounts of Muḥammad's Life », in J. E. Brockopp (éd.), *The Cambridge Companion to Muḥammad*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 226-250.

TOLAN John, « Au-delà des mythes de la coexistence interreligieuse : contacts et frictions quotidiens d'après des sources juridiques de l'Espagne médiévale », in *Cahiers de la Méditerranée* 86, 2013, p. 225-236.

TUBACH Frederic C., *Index exemplorum. A Handbook of Medieval Religious Tales*, Helsinki, Suomalainen Tiedekatemia (Academia scientiarum Fennica), 1969.

UELTSCHI Karin, « La chair et le corps : de la morale à la science », in Bernard Ribémont (éd.), *Le corps et ses énigmes au Moyen Âge. Actes du colloque Orléans 15-16 mai 1992*, Caen, Paradigme, 1993, p. 221-230.

USENER Hermann (éd.), « Weihnachtspredigt des Sophronos », in *Rheinisches Museum für Philologie* 41, 1886, p. 500-515.

USMA Ghani, *Abu Hurayra: a Narrator of Hadith revisited*, Ph. D. Thesis, University of Exeter, 2011.

VALOGNE Jean-Pierre, *Vie et mort des chrétiens d'Orient. Des origines à nos jours*, Paris, Fayard, 1994.

VAN AECKER Marieke, *Mahomet dans ses biographies occidentales du Moyen Âge : entre Anti-Saint et Antéchrist*, Mémoire de licence en langues romanes, sous la direction de Marc Van Uytvanghe, Gand, Université de Gand, 1999.

VANDECASTEELE Maurits, « Étude comparative de deux versions latines médiévales d'une apologie arabochrétienne : Pierre le Vénérable et le rapport Grégorien », in *Academia Analecta (Medelingen van de Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Klasse der Letteren)* 53, 1991, p. 81-134.

VAN DEN ABEELE Baudouin, *Fortune et mutations des encyclopédies latines durant le Moyen Age tardif*, thèse d'Agrégation de l'enseignement supérieur, Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain, 2007.

VAN DEN ABEELE Baudouin, « Diffusion et avatars d'une encyclopédie : Le *Liber De natura rerum* de Thomas de Cantimpré », in G. DE CALLATAÏ, B. VAN DEN ABEELE (éds.), *Une lumière venue d'ailleurs. Héritages et ouvertures dans les encyclopédies d'Orient et d'Occident au Moyen Age. Actes du colloque de Louvain-la-Neuve, 19-21 mai 2005*, Turnhout, Brepols, 2008, p. 141-176.

VAN KONINGSVELD Pieter S., « La apología de al-Kindī en la España del siglo XII. Huellas toledanas de un 'Animal disputax' », in *Estudios sobre Alfonso VI y la Reconquista de Toledo. Actas del II Congreso Internacional de Estudios Mozárabes (Toledo, 20-*

26 mayo de 1985), t. 3, Tolède, Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes, 1987-1989, p. 107-129.

VAN KONINGSVELD Pieter S., WIEGERS Gerard A., « The Polemical Works of Muḥammad al-Qaysi (fl. 1309), and Their Circulation in Arabic and Aljamiado Among the Mudejars in the Fourteenth Century », in *Al-Qanṭara* 15 1994, p. 163-199.

VAN KONINGSVELD Pieter S., « The Apology of al-Kindī », in T. Hettama, A. Van der Kooij (éds.), *Religious polemics in context: papers presented to the second international conference of the Leiden Institute for the study of religions held at Leiden 27-28 April 2000*, Leiden, Leiden University, 2004, p. 69-92.

VERGER Jacques, *La renaissance du XIIe siècle*, Paris, Editions du Cerf, 1996.

VEYSSEYRE Géraldine, « Aux sources du *Livre des propriétés des choses* : quel(s) manuscrit(s) latin(s) Jean Corbechon a-t-il traduit(s) ? », in J. Ducos (éd.), *Encyclopédie médiévale et langues européennes. Réception et diffusion du De proprietatibus rerum de Barthélémy l'Anglais dans les langues vernaculaires*, Paris, Honoré Champion, 2014, coll. Colloques, congrès et conférences. Sciences du langage, histoire de la langue et des dictionnaires 12, p. 15-26.

VOISENET Jacques, *Bestiaire chrétien : l'imagerie animale des auteurs du Haut Moyen-Âge (V-XIe siècle)*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1994.

VON BRINCKEN Anna-Dorothee, « Die Mongolen in Weltbild des Lateiner um die Mitte des 13. Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung des 'Speculum historiale' des Vincenz von Beauvais O.P. », in *Archiv für Kulturgeschichte* LVII, 1975, p. 119-140.

VOORBIJ Johannes B., « The 'Speculum Historiale': some aspects of its genesis and manuscript tradition », in W. J. Aerts, E. R. Smits, J. B. Voorbij (éds.), *Vincent of Beauvais and Alexander the Great. Studies on the 'Speculum Maius' and its translations into medieval vernaculars*, Groningen, 1986, coll. Mediaevalia Groningana 7, p. 11-55.

VOORBIJ Johannes B., « La version Klosterneuburg et la version Douai du 'Speculum historiale' : manifestations de l'évolution du texte », in M. Paulmier-Foucart, S. Lusignan, A. Nadeau (éds.), *Vincent de Beauvais : intentions et réceptions d'une oeuvre encyclopédique au Moyen Age. Actes du XIV^e Colloque de l'Institut d'études médiévales, organisé conjointement par l'Atelier Vincent de Beauvais et l'Institut d'études médiévales. 27-30 avril 1988*, Paris, Vrin, 1990, coll. Cahiers d'études médiévales, Cahier spécial 4, p. 111-140.

VOORBIJ Johannes B., « Summary of 'Het 'Speculum Historiale' van Vincent van Beauvais. Een studie van zijn ontstaansgeschiedenis' », in *Vincent of Beauvais Newsletter* 16, 1991, p. 3-8.

VOORBIJ Johannes B., *Het 'Speculum historiale' van Vincent van Beauvais, een studie van zijn ontstaansgeschiedenis*, Groningen, Rijksuniversiteit Groningen, 1991.

VOORBIJ Johannes B., BIEMANS J. A. A. M., « Reflecties over twee Spiegels. Vincent van Beauvais' 'Speculum historiale' en de 'Spiegel historiael' van Jacob van Maerlant », in P. Wackers e.a. (éds.), *Verraders en bruggebouwers. Verkenningen naar de relatie tussen Latinitas en Middelnederlandse letterkunde*, Amsterdam 1996, coll. Nederlandse literatuur en cultuur in de middeleeuwen, 15, p. 239-264 et p. 346-351.

VOORBIJ Johannes B., WOESTHUIS Marinus M., « Editing the 'Chronicon' of Helinand of Froidmont: the use of textual witnesses », in R. I. A. Nip e.a. (éds.), *Media Latinitas. A collection of essays to mark the occasion of the retirement of L.J. Engels*, Steenbrugge-Turnhout, 1996, coll. Instrumenta Patristica 28, p. 345-354.

VOORBIJ Johannes B., « Les mises à jour de la matière dominicaine dans le 'Speculum historiale' », in S. Lusignan et M. Paulmier-Foucart (éds.), *"Lector et compiler". Vincent de Beauvais, frère prêcheur. Un intellectuel et son milieu au XIII^e siècle*, Grâne, Creaphis, 1997, coll. Rencontres à Royaumont, p. 153-168.

VOORBIJ Johannes B., « Bower's use of Vincent of Beauvais » in D. E. R. Watt, et al. (éds.), *Scotichronicon by Walter Bower in Latin and English*, t. 9, Aberdeen, Aberdeen University Press, 1998, p. 260-280.

VOORBIJ Johannes B., « Purpose and Audience: Perspectives on the Thirteenth-Century Encyclopedias of Alexander Neckam, Bartholomaeus Anglicus, Thomas of Cantimpré and Vincent of Beauvais », in S. Harvey (éd.), *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy: Proceedings of the Bar-Ilan University Conference*, Dordrecht, 2000, coll. Amsterdam Studies in Jewish Thought 7, p. 31-45.

VOORBIJ Johannes B., « An Updated List of Surviving Manuscripts of the *Speculum Maius* », in *Vincent of Beauvais Newsletter* 38, 2014, p. 4-17.

VOSE Robin, *Dominicans, Muslims and Jews in the Medieval Crown of Aragon*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, coll. Cambridge Studies in Medieval life and thoughts.

WASILEWSKI Janna, « The 'Life of Muḥammad' in Eulogius of Córdoba: Some Evidence for the Transmission of Greek Polemic to the Latin West », in *Early Medieval Europe* 16 : 3, 2008, p. 333-353.

WATT William M., *Muḥammad at Mecca*, Oxford, Oxford University Press, 1960.

WEIJERS Olga, « Quelques observations sur les divers emplois du terme Disputatio », in J. F. Meirinhos (éd.), *Itinéraires de la raison. Études de philosophie médiévale offertes à Maria Cândida Pacheco*, Louvain-la-Neuve, 2005, coll. Textes et études du Moyen Âge 32, p. 35-54.

WINGELL Albert, « Authorial Rules and Models for the *Libellus apologeticus* of Vincent of Beauvais », in S. Lusignan, A. Nadeau, M. Paulmier-Foucart (éds.), *Vincent de Beauvais: intentions et réceptions d'une oeuvre encyclopédique au Moyen Âge. Actes du XIV^e Colloque de l'Institut d'études médiévales, organisé conjointement par l'Atelier Vincent de Beauvais et l'Institut d'études médiévales. 27-30 avril 1988*, Paris, Vrin, 1990, coll. Cahiers d'études médiévales, Cahier spécial 4, p. 33-55.

WOESTHUIS Marinus M., « Vincent de Beauvais and Helinand of Froidmont », in S. Lusignan et M. Paulmier-Foucart (éds.), *"Lector et compiler". Vincent de Beauvais*,

frère prêcheur. Un intellectuel et son milieu au XIII^e siècle, Grâne, Creaphis, 1997, coll. Rencontres à Royaumont, p. 233-247.

WRISLEY David J., « Situating Islamdom in Jean Germain's *Mappemonde spirituelle* (1449) », in *Medieval Encounters* 13 : 2, 2007, p. 326-346.

WUNDERLI Peter, *Études sur le livre de l'Eschiele Mahomet. Prolégomènes à une nouvelle édition de la version française d'une traduction alphonsine*. Thèse présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Zurich pour l'obtention du grade de docteur, Winterthur, Editions P. G. Keller, 1965.

ZIMMERMANN Bernhard, « Osservazioni sulla 'Enciclopedia' nella letteratura latina », in M. Picone (éd.), *L'enciclopedismo medievale*, Ravenna, Longo Editore, 1994, p. 41-51.

ZIOLKOWSKI Jan M., PUTNAM Michael C. J., *The Virgilian Tradition. The First Fifteen Hundred Years*, New Haven-London, Yale University Press, 2008.

ZONTA Mauro, *La « Classificazione delle scienze » di al-Fārābī nella tradizione ebraica*, Turin, Silvio Zamorani Editore, 1992.

ZUCKER Arnaud (éd.), *Encyclopédire. Formes de l'ambition encyclopédique dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2013.

ZUMTHOR Paul, *La mesure du monde. Représentation de l'espace au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1993.

3. Webographie

<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b52000858n>

<http://www.sunnah.com/>

<http://atilf.atilf.fr/bichard/scripts/artem2/initvdb.exe>