



HAL
open science

De la crainte à la fascination : l'Orient vu d'Europe et de la cour de Bourgogne (XIIIe-XVe siècles)

Rémi Plotard

► **To cite this version:**

Rémi Plotard. De la crainte à la fascination : l'Orient vu d'Europe et de la cour de Bourgogne (XIIIe-XVe siècles). Histoire. 2017. dumas-02466777

HAL Id: dumas-02466777

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-02466777>

Submitted on 4 Feb 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



FACULTÉ DES SCIENCES
HUMAINES ET DES
SCIENCES DE
L'ENVIRONNEMENT
U.F.R 3

Master Mondes Médiévaux

Septembre 2017

De la crainte à la fascination :

L'Orient vu d'Europe et de la cour de Bourgogne (XIIIe-XVe siècles)

Volume 1 : Synthèse

Rémi Plotard

Sous la direction d'Alessia Trivellone,

Maître de conférences en Histoire médiévale – Université Paul Valéry Montpellier III.

Je souhaiterais en premier lieu remercier Madame Alessia Trivellone, pour son aide et ses conseils, et tout particulièrement pour m'avoir guidé vers un Orient qui aura su me passionner durant deux années.

Également à mes parents – pour bien davantage que leurs critiques constructives.

Et un lointain merci à Monsieur Poncet, qui a prouvé que les bons professeurs pouvaient orienter plus d'un avenir.

Avant-propos

Ce mémoire de Master 2 contient une partie du travail effectué dans le cadre de mon Master 1, soutenu en juin 2016. Ci-dessous se trouve le détail des parties réutilisées partiellement ou complètement :

- en vert : partie entièrement inédite.
- en rouge : partie très largement refondue ou complétée (plus de 50% de texte inédit).
- en orange : partie mise à jour ou complétée de façon partielle.
- en bleu : la partie n'a subi que des corrections mineures.

1. L'ouverture à l'Orient entre le XIII^{ème} et le XV^{ème} siècle

- 1.1) Les rêves de croisade, persistance et renouveau
 - 1.1.1 *La question des écrits mendiants*
 - 1.1.2 *Projets, succès et échecs des croisades « tardives »*
 - 1.1.3 *Vers une redéfinition de l'idéal croisé*
- 1.2) De l'épée au bourdon et à la plume
 - 1.2.1 *Le renouveau des pèlerinages*
 - 1.2.2 *Réécrire le monde*
 - 1.2.3 *Vers la redécouverte de l'Autre*

2. Orient et bibliophilie chez les ducs de Bourgogne

- 2.1) Bourguignons en Orient, Orient en Bourgogne
 - 2.1.1 *La croisade de Nicopolis et ses suites : un rapport ambigu à l'Orient*
 - 2.1.2 *La bibliothèque ducale*
 - 2.1.3 *Le BnF Fr. 12201, précurseur du Livre des Merveilles ?*
- 2.2) Le Français 2810, pièce « maîtresse » de la bibliothèque des ducs de Bourgogne
 - 2.2.1 *Un manuscrit exceptionnel, une compilation hors du commun*
 - 2.2.2 *Les enlumineurs du Fr. 2810*
 - 2.2.3 *Le problème de l'attribution des miniatures*

3. Le BnF Fr. 2810 : une appropriation de l'Orient ?

- 3.1) L'Orient fantasmé
 - 3.1.1 *Monstres et créatures, éternels hôtes de l'Orient*
 - 3.1.2 *Les déserts, lieux d'isolement, lieux d'inhumanité*
- 3.2) L'Orient familier
 - 3.2.1 *Le berceau du christianisme*
 - 3.2.2 *Un monde populeux*
 - 3.2.3 *Le blanc et le noir : la couleur de peau dans les miniatures du Fr. 2810*
 - 3.2.4 *Islam, christianismes orientaux, paganismes... le choix du réalisme ?*

Pour des raisons pratiques, certaines miniatures du manuscrit BnF Fr. 2810 qui sont simplement citées mais qui ne font pas l'objet d'un développement ne sont pas présentes en annexe. Elles restent cependant consultables via la numérisation de l'ouvrage en question, disponible sur gallica.bnf.fr.

Introduction

Crainte et fascination : les termes ne sont pas ennemis. Ils caractérisent l'ambivalence des sentiments de l'Europe occidentale vis-à-vis d'un « Orient » qui ne laisse pas indifférent. Cet Orient, c'est celui de la Terre Sainte, bien évidemment, l'Orient du Christ, l'Orient de pèlerinage, qui s'étend jusqu'au Sinaï. Mais c'est aussi l'Orient des Sarrasins et des paganismes : celui des côtes d'Afrique du nord, de l'Égypte, mais aussi celui que traverse les étapes de la mythique « route de la soie » – l'Asie centrale et l'Extrême-Orient. C'est, enfin, celui de l'Océan indien, celui de cet « univers onirique » qu'évoquait Jacques le Goff, frontière merveilleuse d'un monde clôt. Cet Orient, immense – bien que fini –, suscita bien sûr des craintes : certaines étaient bien réelles, telle la menace d'un Empire Ottoman en pleine expansion ; d'autres étaient chimériques, comme la crainte du déferlement des peuples captifs de Gog et Magog. Il suscita également de nombreux fantasmes : la richesse de ses contrées était l'égale des dangers qu'on pouvait y rencontrer ; sa faune, sa flore, ses hybrides et ses monstres étaient les indices de l'infinie créativité divine. L'Orient se trouvait simultanément rejeté et désiré.

Cette ambivalence, donc, caractérise tout particulièrement le rapport à l'Autre, aux étrangers et aux païens en tant qu'individus. Le conflit et l'incompréhension marquèrent tout particulièrement les premiers contacts entre l'Occident et l'Orient – celui des musulmans comme celui des Mongols. Ils continuèrent à le faire, pour plusieurs siècles. Pourtant, aux côtés de ces craintes naquirent d'autres sentiments : à la haine de cet « ennemi oriental » s'ajouta la raison, qui voulait le convertir – « l'occidentaliser » en quelque sorte –, et la curiosité, qui voulait le connaître. La fascination pour l'Orient mythique se doubla d'une fascination pour l'Orient « proche », pour cet Orient et ses populations avec lesquels les chrétiens catholiques, les Latins, étaient en contact direct. C'est de l'évolution et de l'épanouissement de ces sentiments que je traiterais.

Le théâtre de ces évolutions est vaste, mais conserve une certaine cohérence : les enjeux, localement différents, sont similaires à l'échelle de la Chrétienté, que le pape tente

d'orienter vers des objectifs communs. La France constitue bien sûr le pivot de cette politique pontificale, particulièrement à travers des figures de grands croisés – Louis IX en tête. Mais, plus précisément, c'est peut-être en Bourgogne que se mettent en place de la façon la plus claire les mutations profondes affectant le rapport de l'Occident à l'Orient. Plus précisément la Bourgogne des premiers ducs de Valois : Philippe le Hardi (1363-1404) et Jean sans Peur (1404-1419). Les évolutions que j'évoquerais seront traitées, dans un premier temps, dans un cadre européen et sur un temps long, de la perte des États Latins d'Orient, à la fin du XIII^e siècle, jusqu'au milieu du XV^e siècle, lorsque prend fin le phénomène des croisades tardives et que chute Constantinople. Le fil conducteur constitué par la Bourgogne se verra étudié, avec ses spécificités, dans un second temps, et sur une période plus courte – entre la fin du XIV^e et le début du XV^e siècle. Enfin une étude de cas plus précise évoquera le cas d'un manuscrit en particulier de la bibliothèque des ducs de Bourgogne, qui constitue un riche instantané du rapport de l'Occident à l'Orient aux environs de l'année 1410.

Ces évolutions évoquées et ce cadre géographique et chronologique fixé, se pose la question des mécanismes de ces mutations, en ces lieux et en ces temps : quels sont les liens entre les multiples phénomènes sous-jacents à « l'ouverture » de l'Occident à l'Orient entre le XIII^e et le XV^e siècle ? Quels sont, plus précisément, les ressorts de l'intérêt croissant – pacifique ou non – de la noblesse européenne pour cet Orient ? L'idéal croisé, loin de prendre fin avec l'expédition que l'on qualifie généralement de « Huitième croisade », persiste au-delà de la chute d'Acre en 1291, et connaît même une nouvelle vigueur. Ce rapport belliqueux à l'Orient n'est cependant plus le même au XV^e siècle – il ne prend plus les mêmes formes et n'a plus les mêmes motivations – qu'aux débuts des croisades. Il se double en effet d'un essor d'une littérature d'apologie des croisades, mais aussi d'une promotion de la conversion et d'une littérature de description du monde. L'encyclopédisme et les récits de voyage ne sont pas déconnectés des ambitions croisées de la noblesse européenne : mais, justement, en quoi consiste leur intrication, comment s'exprime-t-elle chez les grands princes européens, notamment à la cour de Bourgogne ? Ces multiples œuvres s'inscrivent-elles uniquement en un rapport d'opposition et de mise

à l'écart de l'Orient ? Ou bien dénotent-elles de nouveaux sentiments, une nouvelle connaissance de l'Autre ?

Comme je l'ai souligné en esquissant les bornes de ce travail, c'est à travers trois parties que je tenterais de répondre à ces interrogations. Dans un premier temps j'évoquerai la persistance d'une « idéologie » croisée, dans sa forme théorique d'une part – les écrits mendiants –, et dans sa mise en pratique d'autre part : les expéditions ou projets ; mais aussi les nouvelles formes et nouveaux enjeux d'une idéologie qui s'inscrit dans un cadre politique inédit. Nous verrons également qu'à cet idéal croisé se greffent de nouvelles façon d'appréhender l'Orient, à travers un renouveau du pèlerinage, la connaissance de ces terres lointaines et celle de ses habitants – connaissances nourries par les rêves de conversion de « l'ennemi » païen.

Dans un second temps je m'attarderai sur le cas particulier de la cour de Bourgogne, qui a cela de pertinent qu'il est un parfait exemple de la superposition d'une curiosité naissante pour les terres et les peuples orientaux à une tradition belliqueuse. Cette étude passera par l'évocation de la croisade de Nicopolis, épisode fondateur de « l'orientalisme » des ducs de Bourgogne dans sa forme guerrière. À cette dernière se superpose une forme « apaisé » du rapport à l'Orient, qui se crée par l'intermédiaire du mécénat des ducs : la bibliophilie de ceux-ci nous a laissé de multiples ouvrages concernant de près ou de loin l'Orient, dont certains sont d'une grande richesse ; c'est le cas du BnF Français 12201, qui contient notamment un texte d'apologie de la croisade ainsi que plusieurs miniatures dont l'analyse ouvrira une étude de plus grande ampleur : celle du BnF Français 2810, aussi connu sous le nom de *Livre des Merveilles*. C'est avec l'évocation formelle de ce second manuscrit, en tant qu'objet et ouvrage issu de la bibliothèque des ducs de Bourgogne, que se clôturera cette seconde partie.

L'étude, iconographique, cette fois, de ce célèbre et volumineux manuscrit de 265 folios constituera le troisième temps de ce travail. Commandé par Jean sans Peur et offert à son oncle Jean, duc de Berry (1360-1416), cette œuvre a été réalisée par des ateliers parisiens et comporte un total de 265 miniatures réparties sur 300 folios. Les textes qu'il renferme, et qui n'ont jamais été aussi abondamment illustrés, ont tous rapport à

l'Orient : il s'agit en grande partie d'écrits de voyageurs, qu'il s'agisse de clercs – tel Riccold de Monte Croce – ou de laïcs – comme Marco Polo. Je me proposerais, à travers l'analyse de ce vaste programme iconographique – que je n'étudierais pas de façon exhaustive –, de constater la persistance d'une vision fantasmée de l'Orient, d'une part ; et d'autre part de faire la lumière sur un phénomène de « familiarisation » à l'Orient, passant notamment par une revalorisation de l'étranger mais également de l'Orient en tant que terre chrétienne. Ce double point de vue me permettra de mettre en relief l'appropriation – partielle – de l'Orient, qui transparaît de ce programme iconographique. Programme qui permet ainsi de mieux sonder et comprendre la complexité du rapport de l'Occident à l'Orient en ce début de XV^e siècle.

Du point de vue historiographique, de nombreux thèmes que j'aurai l'occasion d'évoquer bénéficient d'études solides et récentes. Ces études ont en effet profitées d'un renouveau relativement récent, notamment à travers la figure de Jean Richard qui s'est particulièrement intéressé aux thèmes de la croisade et des missions pontificales¹. Ainsi je ne me propose pas, au travers de ce mémoire, de renouveler les connaissances sur ces divers sujets, mais d'en faire une synthèse pouvant éclairer d'une lumière nouvelle une évolution globale de l'ouverture de la noblesse européenne à l'Orient ; synthèse appuyée par les « études de cas » que sont l'analyse de la politique orientale, du mécénat et de certaines commandes des ducs de Bourgogne. Ce point historiographique ne saurait être exhaustif sans être particulièrement long : je ne relèverai ici que les ouvrages les plus complets concernant les divers thèmes que j'aurai l'occasion d'aborder.

Il faut d'abord noter que l'historiographie de la croisade est tout particulièrement riche. Elle a cependant, au cours de la seconde moitié du XX^e siècle, surtout bénéficiée d'apports anglophones (avec des auteurs tels Jonathan Riley-Smith ou Norman Housley²). Concernant les croisades dites « tardives », ce mémoire a particulièrement bénéficié de

¹ Voir par exemple : RICHARD Jean, *La papauté et les missions d'Orient au Moyen Âge (XIII^e-XV^e siècles)*, 1998 ; *Orient et Occident au Moyen âge : contacts et relations (XII^e-XV^e s.)*, 1976.

² HOUSLEY Norman, *The later Crusades (...)*, Oxford, 1992. voir aussi *Documents on the Later Crusades, 1274-1580*, 1996.

la série de trois ouvrages parues en 2014 et 2015 aux Presses universitaires du Midi, *Les croisades tardives*, qui présentent des recueils d'articles traitant du sujet sous de nombreux aspects (géopolitiques, sociologique, littéraire...)³. De façon plus générale, concernant le rapport entre Orient et Occident, Michel Balard (*Les Latins en Orient : XIe-XVe siècle*⁴) et Jacques Paviot sont, dans la lignée de Jean Richard, à l'origine d'importants travaux de synthèse sur la question. Ce dernier est également l'auteur d'un ouvrage portant sur la Bourgogne et l'Orient, dans lequel il aborde la question des rapports qu'entretiennent les ducs de Bourgogne avec la croisade et l'Orient en règle générale – en abordant également la question de la bibliothèque des ducs⁵. C'est cependant Delphine Jeannot, qui, sur ce dernier point, propose l'ouvrage le plus complet : sa thèse constitue en effet un inventaire exhaustif – autant que les sources le permettent – de la bibliothèque des ducs de Bourgogne sous Jean sans Peur, ainsi qu'une analyse du mécénat, des prêts et des dons des princes bourguignons entre la fin du XIV^e et le début du XV^e siècle⁶ – il constitue sans doute la somme la plus importante sur le sujet depuis le travail de Gorges Doutrepont, en 1909⁷. Pour ce qui est de la politique des ducs de Bourgogne les études de Bertrand Schnerb constituent évidemment des travaux de référence, qu'il s'agisse de sa monographie sur Jean sans Peur ou de celle sur l'État bourguignon⁸.

Concernant l'Orient des voyageurs et des écrivains, là encore le sujet est historiographiquement riche, et l'on peut noter, dès la fin du XIX^e siècle les travaux d'éditions de Ernest Renan et Gaston Paris concernant la littérature du XIV^e siècle – qui concernent notamment la littérature de croisade⁹. Divers textes de voyageurs médiévaux continuent aujourd'hui à être édités de façon régulière : si l'on se concentre sur la figure de Marco

³ NEJEDLÝ M., PAVIOT J., *Les croisades tardives*, Tomes 1 à 3, Toulouse, PUM, 2014-2015.

⁴ BALARD, Michel, *Les Latins en Orient : XIe-XVe siècle*.

⁵ PAVIOT Jacques, *Les ducs de Bourgogne, la croisade et l'Orient*, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2003.

⁶ JEANNOT Delphine, *Le mécénat bibliophilique de Jean sans Peur et de Marguerite de Bavière (1404-1424)*, Thurnout, Brepols, 2012.

⁷ DOUTREPONT Georges, *La littérature française à la cour des ducs de Bourgogne*, Paris, Honoré Champion, 1909.

⁸ SCHNERB Bertrand, *L'État Bourguignon*, Paris, Perrin, 2005 ; *Jean sans Peur, Le prince meurtrier*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2005.

⁹ RENAN Ernest, PARIS Gaston, « La Fontaine de toutes sciences du philosophe Sidrach », *Histoire littéraire de la France*, Tome 31, Paris, 1893.

Polo, on peut noter des éditions commentées dès la seconde moitié du XIX^e siècle¹⁰, tout comme des rééditions très récentes, telle celle dirigée par Philippe Ménard¹¹. Concernant l'étude globale de cette littérature il faut noter les nombreux articles sur la question de Christiane Deluz¹² ainsi que Christine Gadrat¹³, mais également le bel ouvrage *Marco Polo* de Thomas Tanase, qui constitue une somme très récente non seulement concernant le voyageur vénitien, mais également sur l'ouverture de l'Occident au reste du monde¹⁴. Pour l'encyclopédisme, l'ouvrage de Pierre de Libera, *Penser au Moyen-Âge*, représente également une synthèse complète concernant les luttes intellectuelles et les évolutions du système de pensée médiéval¹⁵ ; sur ces questions l'ouvrage de Jacques le Goff, *Les intellectuels au Moyen Âge*¹⁶, apporte un éclairage supplémentaire.

Enfin, pour ce qui est du Fr. 2810, il étonnant de constater une historiographie relativement pauvre. Tout particulièrement concernant son corpus de miniatures, qui n'a fait l'objet que de peu d'études. Une grande majorité de la bibliographie utilisant le 2810 comme source ne s'en sert en réalité que pour une étude comparative du texte : cette mise en vis-à-vis d'autres manuscrits a comme principal objectif de donner une chronologie aux textes, dont de multiples versions nous sont parvenues. Malgré tout, la plupart de ces ouvrages contiennent également de courtes analyses stylistiques, codicologiques et historiques. La question de l'identité des artistes à l'origine des enluminures du Fr. 2810 a suscité de multiples hypothèses, depuis le XIX^{ème} siècle. La multiplicité des styles, l'anonymat des maîtres enlumineurs d'alors, l'absence totale de signe distinctif ou de signature rendent effectivement très complexe la moindre attribution. Ce problème se fait

¹⁰ Ce texte était édité dès 1865 par M.-G. Pauthier : POLO Marco, *Le Devisement du monde*, éd. critique par M.-G. Pauthier, Paris, Firmin Didot Frères, 2 vol., 1865.

¹¹ POLO Marco, *Le Devisement du monde*, éd. critique par Philippe Ménard (dir.) Genève, Droz, 6 volumes, 2001-2009.

¹² Par exemple sur l'évolution de la « merveille » dans les textes médiévaux : DELUZ Christiane, « Des lointains merveilleux (d'après quelques textes géographiques et récits de voyage du Moyen Âge) », dans : *De l'étranger à l'étrange ou la conjointure de la merveille*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 1988.

¹³ Par exemple son ouvrage récent sur la diffusion du *Devisement du monde* : GADRAT Christine, *Lire Marco Polo au Moyen Âge : traduction, diffusion et réception du Devisement du monde*, Turnhout, Brepols, 2015.

¹⁴ TANASE Thomas, *Marco Polo*, Paris, Ellipses, 2016.

¹⁵ LIBERA Alain de, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1996.

¹⁶ LE GOFF Jacques, *Les intellectuels au Moyen Âge*, Éditions du Seuil, 2000.

sentir très tôt et chaque chercheur ayant écrit à propos du 2810 a émis ses propres hypothèses, qu'il s'agisse de M.G. Pauthier¹⁷, de Louis de Backer un peu plus tard¹⁸, ou de l'historien Paul Durrieu après eux¹⁹. C'est cependant Rosy Schilling qui a joué un rôle essentiel quant à ces identifications, en découvrant la paternité multiple des miniatures du 2810²⁰. Et c'est, plus récemment, à François Avril que l'on doit l'une des analyses stylistiques les plus complètes du manuscrit, analyse s'appuyant entre autre sur les travaux de la chercheuse Gabriele Bartz²¹. Si le sujet des artistes – sur lequel je reviendrai – est encore ouvert à certains questionnements, il n'en est pas de même concernant le commanditaire. Que le Fr. 2810 soit une commande réalisée par Jean de Bourgogne est bien certain, tout comme le fait que celui-ci en ait fait cadeau à son oncle, Jean de Berry²².

Le texte du 2810, bien plus que les miniatures, a occupé les chercheurs jusqu'au début du XX^{ème} siècle. Il n'y a aucune reproduction complète des miniatures avant 1907 : seule une reproduction partielle du manuscrit a été réalisée par le comte Antoine de Bastard et publiée en 1883, aux côtés de planches de nombreux autres manuscrits²³. Un travail resté inachevé du fait de la mort de son auteur. Il faut donc attendre le début du XX^{ème} siècle pour voir une reproduction complète des miniatures, avec l'ouvrage de Henri Omont. Celui-ci est ainsi le premier à offrir une reproduction en noir et blanc des 265 miniatures du *Livre des Merveilles*²⁴. Cet ouvrage est encore aujourd'hui le seul proposant

¹⁷ *Le Livre de Marco Polo, citoyen de Venise, conseiller privé et impérial de Khoubilai-Khaân*, éd. critique par M.-G. Pauthier, Paris, 1865, vol. 1, p. XCIII, note 2.

¹⁸ BACKER Louis de, *L'Extrême Orient au Moyen Âge*, Paris, 1877, p. 6.

¹⁹ DURRIEU Paul, *Le Maître des Heures du maréchal Boucicaut*, Paris, Librairie de l'Art ancien et moderne, 1906, p. 20. Il réalise cependant une avancée notable en étant l'un des premiers à identifier le Maître des Heures de Boucicaut, dont il a lui-même choisi le surnom, comme auteur d'une majeure partie des miniatures.

²⁰ SCHILLING Rosy, « The master of Egerton 1070 (Hours of René d'Anjou) », in *Scriptorium*, Tome 8 n°2, 1954, pp. 272-282. Elle attribue une large part des miniatures au maître d'Egerton, principal artiste au côté du groupe Boucicaut.

²¹ AVRIL François [et al.], *Le livre des merveilles*, Tournai, La Renaissance du Livre, 1999 ; G. BARTZ, *Der Boucicaut-Meister : ein unbekanntes Stundenbuch*, Ramsen, Heribert Tenenschert, 1999. Gabriele Bartz a été la première à discerner la présence d'un artiste tiers au sein des miniatures attribuées au maître de Boucicaut. François Avril a attribué ce sous-groupe de miniatures au maître de la Mazarine.

²² L'historiographie du XIX^{ème} siècle occulte cependant en partie cette vision et se contente de laisser le nom de Jean sans Peur à la seule dédicace introductive du manuscrit – qu'ils attribuent à Nicolas Flamel (en réalité Jean Flamel, secrétaire du duc de Berry).

²³ BASTARD Auguste de, *Peintures, ornements, écritures et lettres initiales de la Bible de Charles le Chauve conservée à Paris*, Paris, Imprimerie nationale, 1883.

²⁴ OMONT Henri, *Le livre des merveilles : Marco Polo, Odoric de Pordenone, Mandeville etc. Reproduction des 265 miniatures du manuscrit français 2810 de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1907, 2 vol.

une reproduction intégrale des illustrations du manuscrit : seules des reproductions partielles, accompagnant souvent des études au cas par cas de telles ou telles miniatures, voient le jour par la suite²⁵. De façon plus large, les miniatures du 2810 n'ont en réalité fait l'objet d'aucune étude d'envergure, si l'on excepte la thèse soutenue en 1994 par Christine Bousquet-Labouérie²⁶. Dans celle-ci, l'auteur réalise une analyse de plusieurs manuscrits enluminés traitant de récits de voyages : son principal support est cependant le Fr. 2810. L'angle adopté est celui de du rapport et de la cohérence entre les dires des voyageurs et la peinture qui en a été faite par les enlumineurs. Si plusieurs thèmes sont traités – tel celui du voyageur, ou celui de la vision d'un Orient riche et immense –, c'est plutôt la vision négative qu'auraient les enlumineurs de cet est lointain, qui est ici mise en avant. Nous verrons ce qu'il en est.

²⁵ Voir, à titre d'exemple, MÉNARD Philippe, « L'illustration du Devisement du Monde de Marco Polo, Étude d'iconographie comparée », in *Métamorphoses du récit de voyage*, Paris, Champion, 1986, pp.17-31. Également : *Marco Polo, Das Buch der Wunder : Handschrit Français 2810 de la Bibliothèque nationale de France*, Luzern, Faksimile Verlag, 1996.

²⁶ BOUSQUET-LABOUÉRIE Christine, *Les voyageurs et l'Orient : étude des rapports entre les textes et les images dans quelques récits manuscrits sur l'Asie aux XIVe et XVe siècles*, thèse soutenue en 1994 à l'Université François Rabelais de Tours.

1. L'ouverture à l'Orient entre le XIII^e et le XV^e siècle

1.1 Les rêves de croisades, persistance et renouveau

Le XV^e siècle, qui voit se succéder de grandes découvertes géographiques et la naissance de l'humanisme, peut sembler totalement détaché des appels à la croisade qui ont marqué l'Occident du XI^e au XIII^e siècle. Depuis la chute de Saint-Jean-d'Acre en 1291, qui acte la perte définitive des États Latins d'Orient, les croisades paraissent être le fruit d'une époque révolue. Elles constituent pourtant davantage un héritage, qui a su trouver une forme de continuité, qu'un simple souvenir. Les appels à la guerre sainte persistent en effet au-delà de la disparition des établissements francs d'Orient. La noblesse européenne continue à se réclamer d'un idéal croisé : qu'il s'agisse de vœux pieux ou d'actes concrets, le rêve d'une reconquête est réel. Quelles motivations les princes des cours de France, de Bourgogne, ou encore d'Angleterre, peuvent-ils trouver pour s'engager – ou promettre de le faire –, encore au XV^e siècle, dans un « voyage » en armes contre les « infidèles » ? La piété est-elle le seul moteur de cette volonté d'affrontement ? De façon plus large, quels sont les ressorts des multiples expériences croisées de ce moyen-âge tardif ? Il est étonnant de constater que ces « voyages » sont encore en réalité nombreux : leurs objectifs et leurs motivations ont évolué et ils s'inscrivent dorénavant dans le cadre d'un rapport nouveau entre chevalerie finissante et guerre sainte. Et, surtout, ils cohabitent dorénavant avec un nouveau modèle de relations entre Orient et Occident : le pèlerinage prend son essor et son indépendance vis-à-vis du voyage armé. Ce « versant pacifique » de la croisade prend place aux-côtés d'une nouvelle génération d'écrivains et d'œuvres, dans lesquels se cachent les germes d'un humanisme qui permet la redéfinition de l'islam et de ses adeptes.

Ces phénomènes multiples cohabitent durant cette période charnière et créent un apparent paradoxe : celui d'une relation double et ambiguë avec les peuples « païens ». Ce même paradoxe qui a fait de plusieurs princes des croisés, des *milites Christi* fascinés par l'Orient.

1.1.1 La question des écrits mendiants

Si un fil conducteur devait être trouvé, qui reliait les expéditions des XII^e et XIII^e siècles usuellement désignées sous le terme de « croisades » à celles du Moyen Âge tardif, les écrits d'apologie et de planification de la croisade pourraient être ce fil. Nombreux ont été les théologiens, les missionnaires, les membres d'ordres militaires, ou même les laïcs, à rédiger ce type de littérature entre le dernier quart du XIII^e siècle et le premier quart du XIV^e siècle. Je m'intéresserai ici plus spécifiquement aux écrits des dominicains et des franciscains. Des membres de ces deux ordres ont en effet été à l'origine de nombre d'œuvres encourageant et décrivant précisément ce qui devait être une nouvelle croisade. Et ce dans un contexte particulier, puisque ces individus n'étaient pas que de simples moines : ils étaient également missionnaires, connaisseurs de ces terres d'Orient et en lien direct avec la papauté.

Les yeux et les oreilles des papes en Orient

Ces deux ordres religieux ont en effet constitué, dès la seconde moitié du XIII^e siècle, le lien essentiel reliant l'Orient à la papauté. Celle-ci, au lendemain du Concile de Latran IV, en 1215, a réaffirmé la nécessité d'une unité totale du christianisme, une *reductio ad unum* ayant pour objectif la prévalence de la voix de l'Église catholique et la fin d'une hétérogénéité de dogmes – particulièrement orientaux –, d'une diversité jugée nocive et dangereuse²⁷. Dans ce contexte, de formidables outils s'offraient à la papauté : les ordres mendiants, celui des prêcheurs et celui des frères mineurs, fondés quasi-concomitamment dans la décennie 1210. Ceux-ci sont allés bien au-delà du rôle de prêcheurs et de combattants de l'hérésie qui leur était initialement dévolu. Ils ont en effet trouvé une place particulière dans les relations qu'a pu entretenir la papauté avec les souverains de peuples non-chrétiens. Les papes se sont particulièrement appuyés sur la grande connaissance du terrain apportée par les dominicains et les franciscains. Ceux-ci ont constitué une forme d'avant-garde, occupant notamment les postes à pourvoir dans les évêchés les

²⁷ MAYEUR J.-M., PIETRI C., PIETRI L. (dir.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours - Tome V. Apogée de la papauté et expansion de la Chrétienté (1054-1274)*, Paris, Desclée, 1993, pp. 872-873.

plus lointains. C'est par exemple le cas de l'archevêché de Sultanieh, en Perse, créé en 1318 et aussitôt confié aux dominicains²⁸.

À ce titre, franciscains et dominicains constituaient un corps diplomatique de choix : ils étaient régulièrement sollicités dans les échanges de missives entre papauté et souverains païens.²⁹ Leur rôle d'émissaire est doublé de celui de pionniers de la foi chrétienne, de missionnaires. Cette dernière tâche est essentielle dans la diffusion – certes modérée – de la foi catholique ainsi que dans la consolidation de la position de l'Église catholique en terre non-chrétienne³⁰. Les deux ordres se rendent ainsi indispensables pour la papauté, qui leur passe commande d'ouvrages traitant de ces terres de mission. Leur expérience de prêcheurs et de voyageurs en font les yeux et les oreilles des papes en Orient.

La littérature de croisade : apologie et description du « passage » vers la Terre Sainte

Les ordres mendiants ne se contentent cependant pas de fonctions de missionnaires ou d'informateurs des autorités catholiques. Ils jouent en effet un rôle essentiel en Occident même dans la diffusion et l'entretien d'un idéal croisé que l'on pourrait, à tort, croire moribond. Cette littérature d'apologie de la croisade – dont ils n'ont cependant pas le monopole – connaît une période de faste relativement courte, mais pourtant florissante. Elle s'ouvre à la fin du XIII^e siècle, avec un premier ouvrage commandé par le pape Grégoire X (1272-1276) à Fidence de Padoue, en 1274 : le *Liber recuperationis Terre Sancte*. Cette commande, qui a pour objectif d'actualiser les connaissances de l'Occident concernant notamment la Terre Sainte et l'islam est passée alors même que se tient le second

²⁸ TROUILHET Julien, « Les projets de croisade des dominicains d'Orient au XIV^e siècle. Autour de Guillaume Adam et Raymond Étienne. », dans : *Les projets de croisade. Géostratégie et diplomatie européenne du XIV^e au XVII^e siècle. Les croisades tardives*, Tome 1, Toulouse, PU Mirail, 2014, pp. 151-152.

²⁹ C'est par exemple le rôle que tiennent les franciscains Guillaume de Rubrouck et Jean de Plan Carpin respectivement en 1245 et 1253, lorsqu'ils sont envoyés en mission auprès du khan Batu dans l'espoir d'obtenir une conversion des Mongols, de forger une alliance contre les Sarrasins et de ramener les nestoriens mongols dans le giron de l'Église. Voir : KAPPLER Claude, « Premières missions en Mongolie : rencontre de deux mondes. », dans : *Images et signes de l'Orient*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 1982, pp. 197-212.

³⁰ Ceci passant notamment par la construction – ou la reconstruction – d'églises avec l'aide des locaux : des personnages tels que Jean de Monte Corvino se sont illustrés dans ce domaine par la construction de multiples édifices et de très nombreuses conversions. Voir : RICHARD Jean, *La papauté et les missions d'Orient au Moyen Âge (XIII^e-XV^e siècles)*, École française de Rome, 1994, pp. 145-152.

concile de Lyon. À l'occasion de celui-ci est notamment réaffirmée la nécessité de conduire une nouvelle croisade pour récupérer les lieux saints. La mission de Fidence de Padoue est donc de collecter autant d'informations que nécessaires pour mener à bien le projet croisé. Fidence est un franciscain dont on ne sait que peu de choses, si ce n'est qu'il était présent en Syrie dès 1266, et que son ouvrage a été achevé en 1291 et remis à Nicolas IV, l'un des successeurs du pape commanditaire³¹. Ses descriptions de la Terre Sainte s'accompagnent d'une étude des mœurs et coutumes des Sarrasins, qu'il décrit comme foncièrement mauvais. Il n'est cependant pas beaucoup plus tendre avec les chrétiens, auxquels il reproche notamment un manque de cohésion et des divisions profondes, le thème de l'unité de la Chrétienté réapparaissant ainsi sous sa plume³². Un plan de reconquête occupe la fin de son ouvrage, selon un format qui deviendra récurrent dans les textes de ce type : il y décrit le plan d'action qu'une armée croisée devrait privilégier afin d'atteindre la Terre Sainte et d'y remporter la victoire³³. Son ouvrage ne connaîtra pas de diffusion particulière³⁴, mais il est révélateur de la nouvelle approche de la papauté concernant l'Orient : mieux connaître l'adversaire pour mieux le vaincre ; préparer davantage ces expéditions lointaines pour leurs faire gagner en efficacité ; mobiliser autant que faire se peut les princes européens à travers des projets aux fondations solides.

C'était un objectif similaire que poursuivait un génois nommé Galvano de Levanto (actif aux alentours de 1300), dont les nombreuses relations avec les frères mineurs peuvent laisser penser qu'il appartenait au Tiers-Ordre franciscain³⁵. Adressant son ouvrage à Philippe le Bel – qui ne l'a, pour autant, peut-être jamais lu –, il lui propose non seulement un portrait du « bon gouvernement », mais également un plan de reconquête de la

³¹ MUTAFIAN Claude, « Franciscains et Arméniens (XIII^e - XIV^e siècle) », dans : *SOC Collectanea*, n°32, 1999, pp. 236-238.

³² PAVIOT Jacques, « Comment reconquérir la Terre Sainte et vaincre les Sarrasins », dans : *Dei Gesta per Francos*, Aldershot, Ashgate, 2001, pp. 79-80.

³³ Son plan d'action, sur lequel je ne m'étendrai pas ici, est récapitulé par Jacques Paviot dans son article « Comment reconquérir la Terre Sainte... », *op. cit.*, pp. 80-85.

³⁴ L'unique manuscrit comportant le texte en question est le BNF lat. 7242. Voir la notice BnF du manuscrit en question : archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc66432c (consulté le 4 juillet 2017).

³⁵ BALARD Michel, *Les Latins en Orient, XI^e-XV^e siècle*, Paris, Presses universitaires de France, 2006, p. 268. Son rétablissement à l'issue d'une grave maladie l'aurait poussé à entrer dans l'Ordre : KOHLER Charles Alfred, *Mélanges pour servir à l'histoire de l'Orient latin et des croisades*, Vol. 1, Paris, Ernest Leroux Éditeur, 1900, p. 221. Consultable en ligne : archive.org/details/mlangespourser02kohl (consulté le 5 juillet 2017).

Terre Sainte : le tout en établissant un parallèle métaphorique avec le jeu d'échec³⁶. Son discours ne contenant que des éléments très généraux peut laisser penser qu'il n'a jamais parcouru par lui-même l'Orient. Il semblait cependant graviter dans les milieux pontificaux, avait à priori des connaissances maritimes et était en relation avec l'ordre des frères mineurs en Terre Sainte³⁷.

Dans ce même registre un autre texte a connu une diffusion plus importante que celui de Fidence de Padoue ou de Galvano, puisqu'on en connaît aujourd'hui trois manuscrits³⁸. Il s'agit du *De modo Sarracenos extirpandi*, du dominicain Guillaume Adam († ca. 1338), rédigé entre 1316 et 1318. Ce frère prêcheur a notamment été le second archevêque de la province perse de Sultanieh et c'est en tant que voyageur et connaisseur des enjeux locaux qu'il a pris la plume, dans le cadre de sa relation avec la papauté d'Avignon. Ici, contrairement à de nombreux ouvrages rédigés par les dominicains, l'objet principal n'est pas le prêche et la conversion – la description de l'Orient est également sommaire : le cœur du texte est la question de la croisade, des moyens de l'entreprendre, des stratégies nécessaires à son succès³⁹. Un ouvrage similaire, le *Directorium ad passagium* (1332), dont la paternité fait l'objet de débats⁴⁰, reprend une structure tout à fait semblable, laissant penser que son auteur a pu consulter l'ouvrage d'Adam : dans ce cas-ci cependant, il a la particularité d'avoir été directement adressé au roi de France Philippe VI (1328-1350) et d'avoir fait l'objet de discussions au sein du conseil du roi⁴¹. Sa diffusion s'est cependant faite au-delà de la cour de France, le texte nous étant parvenu au sein de multiples manuscrits⁴². Il a ainsi trouvé le chemin des bibliothèques princières et se retrouve par

³⁶ Ouvrage dont un seul manuscrit nous est parvenu : le NAL 669 de la Bibliothèque nationale de France. Voir : KOHLER Charles Alfred, *op. cit.*, p.213.

³⁷ *Ibid.*, pp.221-222.

³⁸ Deux sont conservés à Bâle et un au Vatican : Bâle, *Öffentliche Bibliothek der Universität*, A. 1.28 et A.1.32 ; Vatican, B. A. V., *Pal.lat.603*. Voir : CONSTABLE Giles, *William of Adam, How to Defeat the Saracens*, compte-rendu par Patrick Gautier Dalché. Consultable en ligne : www.perspectivia.net/publikationen/francia/francia-re-censio/2013-4/MA/adam_dalche (consulté le 5 juillet 2017).

³⁹ TROUILHET Julien, *op. cit.*, pp. 155-157.

⁴⁰ L'ouvrage a tour à tour été attribué à Guillaume Adam, au pseudo-Brocardus, à Jean de Cori, ou encore à Raymond Étienne – tous dominicains à l'exception de Brocardus. Voir : CONSTABLE Giles, *op. cit.*, compte-rendu par Patrick Gautier Dalché.

⁴¹ TROUILHET Julien, *op. cit.*, p. 152.

⁴² La base de données Arlima en comptabilise ainsi neuf : www.arlima.net/ad/directorium_ad_passagium.html (consulté le 5 juillet 2017).

exemple au sein d'un manuscrit réalisé entre 1430 et 1440 pour le compte du duc de Bourgogne Philippe le Bon (1419-1467)⁴³.

Un dernier exemple intéressant de cette littérature apologétique de la croisade est *l'Escarboucle d'armes de la conquête précieuse de la Terre sainte de promesse*. Ce texte est une exception, puisqu'il n'est pas du fait d'un frère mendiant, mais il est également un indice supplémentaire de la volonté de mobiliser les milieux de cours à travers ce type d'écrits : il a en effet été rédigé par un certain Roger de Stanegrave (actif entre 1281 et 1330), frère de l'Hôpital, à destination d'Édouard III d'Angleterre. Rédigé vers 1330, il s'agit, avec le *Directorium*, de l'un des tout derniers textes de cette nature. Bien que critique envers les Sarrasins, il leur reconnaît la capacité de s'unir pour la défense de leur foi, ce dont – regrette-t-il – les chrétiens sont incapables⁴⁴. Il apporte de plus, en comparaison des textes plus précoces, une vision complète des stratégies à mettre en place dans le cadre de la récupération de la Terre Sainte : il recommande par exemple un blocus de l'Égypte mamelouke, ce qui n'est sans doute pas sans rapport avec la longue détention qu'il a subi au Caire⁴⁵. Là encore, c'est donc la vision d'un individu ayant une connaissance réelle du terrain qui s'exprime.

Que retenir de ce corpus si particulier, qui couvre un demi-siècle et a eu une postérité certaine ? Plusieurs éléments me semblent intéressants. Ceux, tout d'abord, que soulève Julien Trouilhet : la situation délicate dans laquelle se trouvent les ordres mendiants, rompus aux missions et aux traités de prédication, et ainsi partisans naturels de la conversion. Ils doivent ici se plier aux exigences d'une papauté demandeuse de textes faisant de la croisade le premier des instruments de la Chrétienté pour reconquérir la Terre Sainte. Une vision toute théorique pouvant convenir à un membre d'un ordre militaire tel Roger de Stanegrave, mais sans doute plus complexe à porter pour ces dominicains et ces franciscains arpenteurs d'Orient⁴⁶. Et pourtant leurs textes et les principes qu'ils y développent vont irriguer le XIV^e et le XV^e siècle. La cour de France, celle de Bourgogne et celle d'Angleterre sont, nous l'avons vu, clairement concernées par la diffusion

⁴³ Bruxelles, Bibliothèque royale de Belgique, Ms. 9176-77.

⁴⁴ PAVIOT Jacques, « Comment reconquérir la Terre Sainte... », *op. cit.*, pp. 79-80.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 85.

⁴⁶ TROUILHET Julien, *op. cit.*, pp. 159-160 et p. 180.

de ces ouvrages. Ceux-ci entretiennent, stimulent même, les ambitions orientales des princes européens. Ils ne sont sans doute pas étrangers à une persistance d'un idéal de croisade, qui, bien que différent et plus subtil que celui des siècles précédents, a donné naissance à plusieurs projets d'invasions, « prises de croix » effectives, ou vœux solennels de le faire. Les ambitions ont sans doute changé. Le rêve de récupérer Jérusalem s'éloigne. Bien que le rêve fou d'une croisade invincible persiste, la motivation première de ces expéditions change : la défense de la Chrétienté devient peu à peu la première finalité des expéditions militaires de l'Occident face à la redoutable poussée ottomane.

1.1.2 Projets, succès et échecs des croisades « tardives »

D'une littérature, somme toute très théorique, au départ effectif d'une croisade, il y a en effet un gouffre. La mise en pratique de cet idéal croisé s'est en réalité faite de façon très erratique et inégale aux XIV^e et XV^e siècles. Alors que ce que l'on pourrait appeler la « Neuvième croisade » (1271-1272, en réalité il s'agit plutôt de la continuité de la Huitième), menée par Édouard I^{er} d'Angleterre (1272-1307) est la dernière d'ampleur significative⁴⁷, les expéditions suivantes seront plus modestes et ne seront – dans les faits – plus clairement dirigées contre la Terre Sainte : leurs objectifs se diversifient profondément et si les expéditions ou les projets sont nombreux, ils ont des visées multiples. Une évocation chronologique de quelques-unes de ces entreprises donne des informations intéressantes quant à leur persistance. Si les expéditions citées ici concernent avant tout l'Orient, il faut garder en mémoire que la lutte contre les infidèles se poursuit également dans la péninsule ibérique ; la *Reconquista*, bien qu'achevée durant la période qui nous intéresse pour les Portugais et les Aragonais, a encore occupé les Castillans – par intermittence – jusqu'en 1492⁴⁸. De plus, un conflit permanent oppose la Chrétienté aux régions demeurées païennes du nord-est de l'Europe : cette « guerre missionnaire » menée par l'ordre Teutonique dure encore à la fin du XIV^e siècle et nombreux sont les nobles européens à

⁴⁷ BALARD Michel, *op. cit.*, p. 197.

⁴⁸ PAVIOT Jacques, « Noblesse et croisade à la fin du Moyen Âge », dans : *Cahiers de recherches médiévales*, n°13, 2006. Consultable en ligne : crm.revues.org/751 (consulté le 6 juillet 2017).

accomplir le « voyage de Prusse » pour combattre aux côtés des moines soldats⁴⁹. La croisade adopte donc des formes multiples, bien que l'objectif constitué par la Terre Sainte demeure l'absolu de tous les partisans d'un nouveau « passage ».

Premières mobilisations, premiers échecs

Ainsi lorsqu'en 1274, Grégoire X lance un appel à la croisade à l'occasion du concile de Lyon II, il espère pouvoir de nouveau rassembler la Chrétienté derrière la cause commune de la lutte contre les infidèles. Il échoue cependant : sa mort en 1276 met fin à la dynamique qu'il espérait créer. En parallèle la mort du sultan Baybar l'année suivante met temporairement fin aux ambitions des Mamelouks en Syrie et réduit momentanément la pression sur les États latins⁵⁰. Cela n'empêche pourtant pas la chute de Saint-Jean-d'Acre en 1291 : la perte du dernier établissement franc en Terre Sainte ne provoque pas de mobilisation particulière en Occident. S'ajoutant à la perte de Jérusalem en 1244 et à la mort de Saint Louis devant Tunis en 1270, l'espoir d'une récupération de la Terre Sainte était dans tous les cas largement effrité⁵¹. La multiplication des traités d'apologie de la croisade prend justement ses racines dans cette période difficile du rapport de l'Occident à l'Orient.

Les premières ambitions occidentales à la suite de ces événements ne visent pas en priorité la Judée, mais Constantinople. Suite à la chute du dernier empereur latin, en 1261, les relations entre l'empire byzantin et les républiques maritimes de Venise et Gênes se sont fortement dégradées. Les deux cités, sur fond de violents conflits de nature commerciale et « coloniale », cherchent à dominer la capitale byzantine. Cette concurrence féroce culmine avec la guerre de Curzola (1296-1299) dont nulle ne sort vainqueur : affaiblissant les deux belligérantes ainsi que Byzance, ce conflit fait le jeu des Ottomans qui voient leur mainmise sur les détroits d'Asie mineure s'affermir⁵². De la même manière on peut noter que la prétention au trône byzantin de Charles de Valois (1270-1325), frère de Philippe le Bel, constitue la préoccupation essentielle de ce prince concernant l'Orient.

⁴⁹ DEMURGER Alain, *Croisades et croisés au Moyen-Âge*, Paris, Flammarion, 2006, pp. 194 et 316-317.

⁵⁰ BALARD Michel, *op. cit.*, p. 220.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 263-264.

⁵² *Ibid.*, pp. 272.

Bien que sa tentative d'obtenir une flottille de la part de Venise ait échoué, avec la mort de son épouse en 1308 et par manque de fonds, son objectif n'en n'était pas moins de s'attaquer à des chrétiens – certes schismatiques – au nom d'intérêts dynastiques⁵³.

Pour autant, les lieux saints n'étaient bien évidemment pas oubliés des princes occidentaux. C'est ainsi qu'en 1325, sans doute sous l'influence de la cour française, Jean I^{er} de Bohême (1310-1346) se croise, faisant vœu de délivrer la Terre Sainte. Il est possible que le roi de France Charles IV ait fait de même, projetant une croisade commune. La mort de ce dernier en 1328 semble cependant avoir temporairement mis fin au projet⁵⁴. Le nouveau roi de France, Philippe VI, se montre cependant lui aussi volontaire dans la mise en place d'une nouvelle expédition contre les infidèles. S'il s'engage dans un premier temps auprès d'Alphonse IV d'Aragon, pour le soutenir dans sa reconquête de Grenade, diverses circonstances l'amènent à reconsidérer son choix. Celui-ci va finalement se porter sur la Terre Sainte⁵⁵. C'est une expédition d'ampleur qui semble dès lors se préparer. Fidèle à l'idée d'une prérogative française de la croisade – nourrie des grandes figures de croisés français – il se fait reconnaître par le pape Jean XXII comme chef du *passagium*, du « passage », qui doit avoir lieu en 1336. Et ce à la tête d'une coalition de princes européens parmi lesquels se comptent les rois d'Aragon, d'Angleterre, d'Écosse, mais aussi Jean de Bohême dont l'engagement persiste ainsi depuis son vœu initial⁵⁶. La cérémonie qui officialise de façon publique la croisade à venir a lieu en octobre 1332 : les préparatifs sont importants, le projet est en bonne voie, des fonds sont levés tant par la papauté que par le roi de France. La mort de Jean XXII durant les préparatifs ne constitue pas un obstacle, son successeur Benoît XII étant tout aussi favorable au projet. Les premières galères sont armées, on s'assure le concours des Vénitiens, des Byzantins, du roi de Sicile, des

⁵³ *Ibid.*, p. 284.

⁵⁴ ZUREK Vaclav, « Sur les traces des grands croisés. Le goût pour la croisade de Jean et Charles de Luxembourg et l'inspiration française », dans : *Histoires et mémoires des croisades à la fin du Moyen Âge, Les croisades tardives*, Tome 3, Toulouse, PUM, 2015, pp. 274-275.

⁵⁵ VIARD Jules, « Les projets de croisade de Philippe VI de Valois », dans : *Bibliothèque de l'école des chartes*, n°97, 1936, pp. 306-307.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 276-277.

Hospitaliers... Et pourtant, en 1336, le pape, au vu des troubles agitant l'Europe occidentale, demande à Philippe de différer l'expédition. Les débuts de la guerre de Cent ans mettent alors fin à un projet qui avait bien failli voir le jour⁵⁷.

Parmi les successeurs de Philippe VI, Jean II est l'un des derniers à avoir eu un projet de croisade. Celui-ci, bien plus loin d'aboutir que celui de son père, devait se faire en étroite collaboration avec Pierre de Lusignan, roi de Chypre. La mort du roi, qui devait prendre la tête de l'expédition, n'empêche pas sa tenue : elle se fera néanmoins sans les Français (cf. *infra*)⁵⁸. C'est finalement le fils de Jean II, Charles V (1364-1380), qui tourne définitivement la page de la croisade : l'un de ses conseillers, Philippe de Mézières (1327-1405), grand promoteur de la croisade ne parvient pas à obtenir de lui le vœu de se croiser⁵⁹. Le roi ne souhaite pas se lancer dans un projet bien incertain alors même que son pays connaît des temps troublés : la guerre de Cent ans a bel et bien mis fin aux croisades pour les rois de France⁶⁰.

Des succès limités

Il serait cependant faux de croire que les tentatives de mise sur pied d'expéditions militaires vers l'Orient ont toutes été des échecs. Si le « passage général » des princes chrétiens n'a en effet jamais eu lieu, plusieurs départs isolés ont cependant pu aboutir à des effets concrets. Tandis que la papauté, en 1343, tente une nouvelle fois de déclencher une nouvelle croisade – contre les Turcs cette fois-ci –, une « Sainte Ligue » se forme, composée des Vénitiens, du royaume de Chypre et de l'Ordre des Hospitaliers. La flotte armée par la ligue parvient, l'année suivante, à prendre la ville de Smyrne (aujourd'hui Izmir, en Turquie). Ce succès, limité dans son ampleur, sera également limité dans le temps : Smyrne ne demeurant aux mains des chrétiens que jusqu'en 1402⁶¹.

⁵⁷ Ce que Philippe VI ne manque d'ailleurs pas de reprocher à Édouard III en 1340 dans une lettre où il lui reproche d'avoir, par sa « volenté non raysonnable », « empeschié le saint voiage d'outre mer ». Voir : VIARD Jules, *op. cit.*, p. 312.

⁵⁸ BALARD Michel, *op. cit.*, p. 277.

⁵⁹ RADKOVSKA Marie, « Le Songe du Vieil pèlerin : l'idée de croisade rêvée et vécue chez Philippe de Mézières » dans : *La noblesse et la croisade à la fin du Moyen âge, Les croisades tardives*, Tome 2, Toulouse, PUM, 2015, p.39.

⁶⁰ CONTAMINE P., PAVIOT J., *Philippe de Mézières. Une espistre lamentable et consolatoire*, Paris, Société de l'Histoire de France, 2008, p. 20.

⁶¹ BALARD Michel, *op. cit.*, p. 287.

Un autre cas intéressant est celui de l'expédition contre Alexandrie, en 1365. Celle-ci est menée par un prince à l'esprit fortement animé par un idéal de croisade, et dont le règne a été marqué par plusieurs expéditions contre des cités portuaires d'Afrique du Nord et contre les Ottomans – avec les prises de Corycos et d'Adalya, sur la côté sud de l'Asie mineure. Il s'agit du roi de Chypre Pierre I^{er} (1328-1358-1369). Alors qu'il avait dans un premier temps l'appui de Jean le Bon, qui devait être à la tête du contingent, il se retrouve, avec la mort de celui-ci en 1364, uniquement soutenu par la papauté. Pour autant il parvient, fort d'une flotte de 165 navires, à s'emparer de la ville d'Alexandrie : ce n'est finalement que pour la piller de façon intensive durant six jours, avant de l'évacuer. La Chrétienté dans son ensemble n'en retire aucun gain et il est en réalité probable que Pierre I^{er} ait surtout voulu là détruire un centre de négoce utile au vénitiens, mais qui échappait complètement à l'emprise commerciale chypriote⁶². Pierre I^{er} était en fait sous l'influence d'un personnage pour le moins hors du commun : Philippe de Mézières, noble d'humble extraction aux multiples talents, conseiller de multiples souverains. Partisan fervent de la croisade, il fait partie des personnages essentiels de la promotion de celle-ci au XIV^e siècle⁶³. Ayant parcouru l'Orient dès ses 20 ans, il est le chancelier de Pierre I^{er} lorsque celui-ci décide de cette expédition vers Alexandrie. L'assassinat du roi de Chypre en 1369 met cependant fin à son rêve d'une croisade d'ampleur menée par les chypriotes. Prêcher infatigable de la lutte armée contre l'infidèle, Philippe de Mézières devient par la suite le tuteur du jeune Charles VI (1380-1422), futur roi de France. Si le père de celui-ci, malgré les conseils de Philippe, renonce à tout « passage », il nourrit en revanche de grandes ambitions pour son protégé⁶⁴. C'est à son intention qu'il rédige le « Songe du Vieil pèlerin », ouvrage allégorique promouvant et détaillant une future croisade menée par Charles VI. C'est ainsi que (re)naît, à la cour de France dans les années 1390, un projet de double « passage », « particulier » dans un premier temps, pour chasser les turcs d'Europe, puis « général » – commandé par les rois de France et d'Angleterre – afin d'atteindre Jérusalem. Par ce biais se retrouvent liés les ducs de Bourgogne, d'Orléans et de Lancastre,

⁶² *Ibid.*, pp. 277 et 374.

⁶³ RADKOVSKA Marie, « Le *Songe du Vieil pèlerin* (...) », *op. cit.*, pp. 31-32.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 33.

meneurs présumés du *passagium particulare*⁶⁵. De ce dessein ne survivra qu'un seul pan, et un seul meneur : la tentative de refoulement des Ottomans, portée par Philippe de Bourgogne, dit le Hardi.

L'essor d'une tradition croisée bourguignonne

Les ambitions orientales de Philippe le Hardi, qui deviendront celle de la cour de Bourgogne sur plusieurs générations, prennent donc corps dans une croisade menée en 1396 : celle de Nicopolis. Celle-ci s'est faite à l'appel de Sigismond de Luxembourg, roi de Hongrie (1387-1437), dont les terres étaient menacées par les troupes du sultan Bayezid I^{er} (1389-1402) : il s'agit sans doute, concernant le XIV^e siècle, de l'expédition la plus importante et la plus ambitieuse qui ait effectivement été menée. Les forces en présence – menées par le fils de Philippe le Hardi, Jean, alors dit « de Nevers » –, sont importantes et regroupent des contingents bourguignons, allemands et français ; elle échoue cependant devant les murs de la cité de Nicopolis, ne laissant à la maison de Bourgogne, pour tout butin, que la gloire d'avoir mené une croisade contre les infidèles (cf. *infra* pp. 67-74).

Cet échec, dont le seul mérite aura été de donner un répit à Constantinople menacée par Bayezid, a également inspiré une idéologie de la croisade particulière à la cour de Bourgogne. Le souvenir de cette croisade a effectivement été entretenu par Jean – devenu « sans Peur », sans doute suite à l'épisode de Nicopolis – qui en avait été à la tête, mais également par le fils de celui-ci, Philippe le Bon. C'est d'ailleurs dans l'espoir d'une hypothétique revanche sur les Sarrasins que le duc envoie, entre 1412 et 1414, un « espion » en Terre Sainte. Celui-ci, un certain Guillebert de Lannoy, a pour mission de récolter le maximum d'informations utiles à la réussite d'une future expédition militaire. À ce premier voyageur en succède un second, dans la décennie 1420, envoyé en Terre Sainte pour les mêmes motifs : Bertrand de la Broquière. À ces récoltes d'informations, riches en enseignements, ne succèdent pourtant aucune nouvelle expédition : Philippe le Bon,

⁶⁵ PAVIOT Jacques, *Les ducs de Bourgogne, la croisade et l'Orient*, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2003, pp. 23-24.

empêtré dans les affaires occidentales, n'a plus les moyens de s'engager dans une aventure lointaine⁶⁶.

À l'issue de la guerre de Cent ans, la situation semble cependant redevenue plus favorable. Le duc Philippe est parvenu à sortir la tête haute du conflit et semble dans une position idéale pour mener une nouvelle croisade. La dernière en date, menée par des pays de l'est de l'Europe, a été écrasée à Varna en 1444. De plus, la chute de Constantinople en 1453 – que l'on attribue alors au fils de Bayezid I^{er} – appelle vengeance et reconquête⁶⁷. C'est ainsi qu'en février 1454 le « Banquet du faisan » est l'occasion pour le duc de Bourgogne de s'engager à mener une nouvelle croisade contre les turcs. Un vœu qui permet de placer une nouvelle fois les États bourguignons comme les meneurs d'une ambitieuse politique de croisade, alors même que le duc s'applique à renforcer le prestige de ses provinces. L'absence d'implication des autres princes européens ainsi que l'acceptation progressive d'une présence turque pérenne en Europe rendront cependant caduque le vœu de Philippe le Bon⁶⁸.

Échecs des croisades, échec politique ?

À l'évocation de ces réussites et de ces échecs, il est aisé de constater la difficulté de transcrire en actes concrets la littérature de croisade. Les croisades dites « tardives » se caractérisent en fait par leur dépendance totale au contexte politique européen. Les intentions sont présentes – bien que leur ressort soit discutable, nous le verrons. Les motivations sont multiples et l'ennemi n'est pas toujours clairement défini, comme l'illustre les tentatives d'accaparement d'une Constantinople déjà terriblement affaiblie. Ambitions personnelles et spirituelles se mêlent dans un écheveau parfois difficile à démêler, comme le montre le cas de Pierre I^{er}. La croisade constitue pour les princes d'Europe occidentale une occasion d'intelligence commune, permettant la coopération de ces États

⁶⁶ SVATEK Jaroslav, « Guillebert de Lannoy, un seigneur bourguignon espion en Terre Sainte », dans : *La noblesse et la croisade à la fin du Moyen âge, Les croisades tardives*, Tome 2, *op. cit.*, pp. 85-94.

⁶⁷ La ville est en réalité prise par Mehmed II, la confusion ayant été entretenue ou non à dessein. Voir : CARON Marie-Thérèse, « 17 février 1454 : le Banquet du Vœu du Faisan, fête de cour et stratégies de pouvoir », dans : *Revue du Nord*, tome 78, n°315, Avril-juin 1996. pp. 273-274. Consultable en ligne : www.persee.fr/doc/rnord_0035-2624_1996_num_78_315_5112 (consulté le 10 juillet 2017).

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 287-288.

naissants. Celle-ci a parfois porté ces fruits, mais uniquement à travers des réalisations d'ampleur extrêmement limitée – la prise temporaire de cités côtières, bien souvent.

Pour autant, il est frappant de constater que la dernière croisade d'ampleur à s'être quasiment réalisée est celle de 1336, précédant tout juste la guerre de Cent ans ; tandis que l'une des dernières à avoir effectivement abouti, celle de Nicopolis, prend place durant la plus longue trêve que compte ce même conflit, en 1396. Sans doute pourrait-on croire que des circonstances politiques différentes auraient permis un – ou plusieurs – nouveau « passage général ». Et pourtant les appels multiples, récidivés, inlassables à une nouvelle croisade, par le pape, par les ordres religieux et militaires, ou bien même par des laïcs tel Philippe de Mézières sont très largement restés lettres mortes, quand bien même ils prenaient place dans des circonstances plus favorables à ce type d'expéditions lointaines. C'est en vain que Manuel II Paléologue (1391-1425) vient en France, en juin 1400, pour réclamer en personne l'aide des Latins⁶⁹ : la petite expédition menée en 1399 par Boucicaut est la seule aide dont a bénéficié Constantinople. En réalité le XV^e siècle, qui voit la cour de Bourgogne s'approprier le rôle de leader de l'idéologie croisée, voit également la fin des « croisades » à proprement parler, après l'ultime défaite de Varna (1444). Un peu plus d'un demi-siècle après le Banquet du Faisan, François I^{er} (1515-1547) n'hésitera d'ailleurs plus à traiter directement avec les Ottomans.

Au travers de ces échecs il ne faut pourtant pas uniquement voir une faillite stratégique ou un manque de volonté politique. Le changement était plus profond et concernait l'appréhension même de la croisade par la noblesse européenne.

1.1.3 Vers une redéfinition de l'idéal croisé

Au vu de ces projets, un paradoxe apparaît en pleine lumière : l'ensemble des cours européennes semblent concernées par la question de la croisade ; des générations successives de princes sont à priori animées de la même ambition ; et pourtant les partisans les plus fervents d'un nouveau « passage » paraissent bien isolés, semblant prêcher des convaincus – certes – mais pour une mobilisation finalement très faible.

⁶⁹ PAVIOT Jacques, *Les ducs de Bourgogne, la croisade et l'Orient*, op. cit., p. 51.

Il est ainsi intéressant de se pencher sur les ressorts de la croisade durant le Moyen Âge tardif. Quelles sont exactement les ambitions des princes qui font le choix de se croiser, parfois plus de deux siècles après le départ de la première croisade ? Si les choix stratégiques et les résultats en découlant ne sont plus les mêmes, les motivations ont sans aucun doute également évoluées. Les aspects spirituels demeurent évidemment fondamentaux, bien que les promesses d'indulgence s'étendent maintenant à de nombreux théâtres d'affrontements (en Prusse face aux païens de Lituanie, en Bohême contre les hussites, en Méditerranée face aux barbaresques, ou bien même dans le Languedoc contre les « hérétiques » albigeois). Si l'attrait de la rémission est toujours bien présent, c'est sans doute moins le cas de l'aspect prophétique, qui était très présent lors des premières croisades : la vision eschatologique d'une Jérusalem délivrée avant que n'advienne le retour du Christ a fait long feu avec la perte de la ville sainte au XIII^e siècle⁷⁰. Ce thème de la fin des temps est d'ailleurs peu présent dans la littérature de croisade, où sont mises en avant d'autres justifications appelant à la reconquête.

Le sang et l'héritage

Ces justifications véhiculées par la littérature de croisade sont multiples. Jacques Paviot en cite plusieurs, dans un article consacré à la question⁷¹. J'en retiendrai ici deux, qui me semblent directement liées à la question des motivations de la noblesse pour la reconquête de la Terre Sainte.

La première est celle de la thématique du sang versé. Sang du Christ d'une part, que celui-ci a versé lors des épisodes de la Passion et qui a sanctifié Jérusalem. Cette sanctification de la terre qui sera ensuite dite « Sainte » passant également par le fait que le Christ l'ait foulée, comme le rappelle Fidence de Padoue : « (...) D'où on dit la Terre Sainte avec raison parce que le Christ l'a sanctifiée de son sang précieux, (...) l'a sanctifiée en la parcourant, en y prêchant et en y faisant des miracles. »⁷² D'autre part le sang versé par les chrétiens eux-mêmes, lors des précédentes croisades, mais aussi sous les coups des

⁷⁰ DEMURGER Alain, *Croisades et croisés au Moyen-Âge*, op. cit., p. 103.

⁷¹ PAVIOT Jacques, « L'idée de croisade à la fin du Moyen Âge », dans : *Les projets de croisade. Géostratégie et diplomatie européenne (...)*, op. cit.

⁷² *Ibid.*, pp. 22-23.

infidèles lors de la perte des États Latins d'Orient. Un thème justement abordé par Philippe de Mézières dans son *Epistre lamentable et consolatoire*, au lendemain de la débâcle de Nicopolis⁷³. Ce texte adressé en 1397 à Philippe le Hardi a également fait partie de la bibliothèque du petit-fils de son destinataire, Philippe le Bon⁷⁴. Il a sans doute pu participer au désir de départ en croisade affirmé lors du Banquet du faisan. L'idée d'une « vengeance » n'aurait alors pas simplement concerné le père de Philippe, vaincu par Bayezid, mais également les chrétiens dans leur ensemble, dont le sang a en effet coulé en abondance lors de l'exécution massive de prisonniers organisée par le sultan au lendemain de la défaite chrétienne : la thématique du sang répandu, de la revanche nécessaire, gardait ainsi une certaine actualité au XV^e siècle ; et de façon plus large, avait été nourrie par l'accumulation des défaites chrétiennes en Orient au cours du XIII^e siècle.

La seconde justification pouvant donner du sens aux ambitions croisées des nobles européens est voisine de la première, c'est celle de l'historicité : l'appartenance des villes saintes de Judée aux chrétiens est une évidence, de par le fait que Jésus de Nazareth y a vécu, d'une part – il s'agit donc du berceau du christianisme ; et d'autre part du fait que les chrétiens ont occupé ces lieux à la suite des romains païens, puis à la suite des Sarrasins à l'issue de la Première croisade⁷⁵. L'arménien Hayton de Korykos, dans sa *Fleur des histoires de la terre d'Orient*, affirme ainsi que les chrétiens doivent faire la guerre aux musulmans car ceux-ci « ont occupé leur héritage, c'est la Terre Sainte, laquelle Dieu a promise aux chrétiens »⁷⁶. La reconquête est donc une obligation vis-à-vis de cet héritage, une obligation qui concerne tous les princes de la Chrétienté. Un héritage qui a historiquement été défendu par les rois de France, à travers des figures telle celle de Saint Louis : ainsi, la plupart des auteurs de littérature de croisade étant français, ils s'adressent bien souvent directement au roi, présentant la France comme le bras armé de l'Église et l'indispensable bouclier de la Chrétienté : c'est ce discours qui est tenu au sein du *Directo-*

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ JEANNOT Delphine, *Le mécénat bibliophilique de Jean sans Peur et de Marguerite de Bavière*, Turnhout, Brepols, 2012, p. 29.

⁷⁵ *Ibid.* p. 23.

⁷⁶ KORYKOS Hayton de, Paris, BNF, Fr. 12201, f. 49v.

rium ad passagium où l'écrivain incite Philippe VI à se montrer à la hauteur de ses prédécesseurs Capétiens⁷⁷. Se superposent alors des accents prophétiques à ces incitations au départ des rois de France : c'est le cas avec le *Directorium*, qui prétend que c'est un souverain français qui vaincra les Sarrasins ; également avec le *Songe du Vieil Pèlerin* de Philippe de Mézières, qui fait de Charles VI le nouveau Godefroy de Bouillon⁷⁸.

Cette justification « historique » pourrait également être élargie à l'ensemble des grandes figures de croisés, qui font offices de modèles. Il est ainsi éloquent de voir, lors de l'épiphanie de 1378, la scène qui est jouée devant le roi Charles V et son hôte, l'empereur Charles IV – ainsi que le jeune Charles VI : une Jérusalem reconstituée voit des Sarrasins perchés en haut de ses tours, tandis qu'à ses pieds Godefroy de Bouillon, figure mythique de la Première croisade, quittant une nef de théâtre, prend d'assaut les murs de la cité aux côtés de compagnons d'armes. Après avoir mis à terre les « infidèles », Godefroy fait finalement hisser sa bannière sur les murailles de la ville sainte⁷⁹. Ce type de spectacles entretenait bien sûr la mémoire des croisades, mais permettait également de s'approprier une part du prestige de ces grands personnages : des familles se réclament ainsi directement de leur ascendance, telle celle – bourguignonne –, de Clèves, qui n'hésite pas à se dire issue de la lignée du Chevalier au cygne, grand-père de Godefroy de Bouillon, en mettant en avant cet animal lors de banquets⁸⁰. Dans un registre similaire, on peut citer l'œuvre de Jean d'Arras, *l'Histoire de Mélusine*. Le récit, qui malgré les apparences s'apparente davantage à une chronique qu'à un conte de fée, a été commandé en 1393 par Jean, duc de Berry, et son cousin Josse, Margrave de Moravie et duc de Luxembourg. La mythologie croisée y est très présente, à travers la lutte des fils de Mélusine contre les Sarrasins ; la composante politique du récit fait de la dynastie des Luxembourg

⁷⁷ *Ibid.* pp. 23-24.

⁷⁸ Cette idée d'un souverain qui délivrerait à lui seul la Terre Sainte courra jusqu'au XVI^e siècle, lorsque Charles VIII récupérera les prophéties entourant son arrière-grand-père à son propre compte. Voir : PAVIOT Jacques, « L'idée de croisade à la fin du Moyen Âge », *op. cit.*, pp. 25-26 ; RADKOVSKA Marie, « Le *Songe du Vieil pèlerin* : l'idée de croisade rêvée et vécue chez Philippe de Mézières », *op. cit.* ; DEMURGER Alain, *Croisades et croisés au Moyen-Âge*, *op. cit.*, pp. 103-104.

⁷⁹ AUTRAND Françoise, *Charles V : le Sage*, Paris, Fayard, 1994, pp. 796-799.

⁸⁰ PAVIOT Jacques, *Les ducs de Bourgogne, la croisade et l'Orient*, *op. cit.*, pp. 130.

les descendants directs de la fée et placent ainsi les membres de cette puissante famille comme les héritiers directs de ces guerriers vainqueurs des infidèles⁸¹.

Un idéal laissé vacant

Ce en quoi cette notion d'héritage paraît primordiale, c'est qu'elle est en lien direct avec les politiques de prestige des souverains occidentaux. Se prétendre le premier des défenseurs du legs chrétien en Orient, c'est, par extension, être le premier des princes chrétiens d'Europe. Les ducs de Bourgogne, qui cherchaient à accroître le prestige de leur lignée, ne s'y sont pas trompés en reprenant ce rôle délaissé par les rois de France. Si ces derniers ont renoncé – à plusieurs reprises – à la croisade, c'est, nous l'avons vu, pour des motifs politiques. Le fait que le roi de France lui-même, pourtant auréolé d'un immense prestige et reconnu comme l'un des premiers défenseurs de l'Église romaine, ait renoncé à la reconquête des lieux saints, n'est sans doute pas étranger à l'échec des croisades tardives.

Un échec rendu plus profond par un second facteur : le désengagement progressif de la plus « petite » noblesse européenne, qui semble peu à peu abandonner le rôle de meneur qu'elle avait pu endosser lors des expéditions précédentes⁸². Ceci peut premièrement s'expliquer par les difficultés financières croissantes de cette noblesse, depuis la fin du XIII^e siècle⁸³ ; s'expliquer, également, par le renforcement du pouvoir royal. En effet, au cours du XIII^e siècle, les souverains sont peu à peu devenus les principaux instigateurs de la croisade. Les Septième et Huitième croisades ont respectivement été menées par un roi et un héritier du trône (Louis IX et Édouard d'Angleterre), de même que les rois de France se sont toujours assurés le contrôle personnel des troupes demeurées dans les derniers établissements francs de Terre Sainte. Ainsi s'est développé ce que Xavier Hélary nomme une « étatisation » de la croisade, qui a poussé les barons à se placer en retrait

⁸¹ NEJEDLY Martin, « Les Tchèques et la croisade contre les Sarrasins dans *Mélusine* de Jean d'Arras (vers 1393) », dans : *Histoires et mémoires des croisades à la fin du Moyen Âge, Les croisades tardives*, Tome 3, *op. cit.*, pp. 255-271.

⁸² C'était encore le cas en 1239, lors de la croisade dite « des barons » qui vit partir vers l'Orient de nombreux membres de la petite noblesse champenoise et bourguignonne à la tête desquels était Thibaud, comte de Champagne. Voir : DEMURGER Alain, *Croisades et croisés au Moyen-Âge*, *op. cit.*, p. 78. Il est également utile de rappeler que la Première croisade elle-même n'avait pas été menée par des souverains.

⁸³ HÉLARY Xavier, « Le 'dégoût' de la noblesse française à l'égard de la croisade », dans : *La noblesse et la croisade à la fin du Moyen âge, Les croisades tardives*, Tome 2, *op. cit.*, pp. 26-27.

vis-à-vis des questions d'Orient⁸⁴. Cette progressive mise en place d'une prérogative royale peut-être étendue au-delà du royaume de France : comme nous l'avons vu, l'essentiel de la littérature de croisade s'adresse directement à des souverains, qu'il s'agisse de rois ou de ducs. Plus à l'est, des personnages tels que l'empereur Charles IV, ou encore Jean de Luxembourg, roi de Bohême, s'investissent personnellement dans des projets de « voyages »⁸⁵.

L'exemple des rois de France est cependant révélateur : ils ont, en moins d'un siècle, acquis une primauté dans l'organisation des croisades, avant de progressivement s'en désengager à partir de Charles V. Il n'y a alors rien d'étonnant à ce qu'un tel marqueur de souveraineté ait été récupéré par les ducs de Bourgogne. Lors d'une des scénettes prenant place durant un entremet du Banquet du vœu du Faisan, la complainte tenue par « l'Église » – une religieuse derrière les murs d'un décor de château – évoque d'ailleurs clairement ces enjeux :

« Ainsi j'acours, De lieux en lieux, et puis de cours en cours, Criant premiers l'empereur a secours. Et puis apres je jecte cris et pleurs, A toute outrance, Pour estre ouye et avoir audience devers le tres-[cris]tien roy de France (...). Ainsi me va par le devin voloir, Que en ceste feste me suis esbatue [divertie], (...) Loé soit Dieu que je suy [cy] venue, Car il semble que j'ay fait le voyage, Pour racheter mon ennuieux damage. »⁸⁶

L'Église, après avoir parcouru les cours d'Europe, s'arrête ainsi finalement chez le duc de Bourgogne, qui est le seul à lui prêter une oreille attentive. C'est d'ailleurs aussitôt après cette lamentation que fut servi le « noble oisel » – le faisán – au-dessus duquel allait

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 28-29.

⁸⁵ ZUREK Vaclav, « Sur les traces des grands croisés. Le goût pour la croisade de Jean et Charles de Luxembourg et l'inspiration française », dans : *Histoires et mémoires des croisades à la fin du Moyen Âge, Les croisades tardives*, Tome 3, *op. cit.*

Cela bien que l'on puisse trouver des exceptions, telle l'expédition menée en 1366 par le comte Amédée VI de Savoie – venu au secours de son cousin Jean V –, empereur de Byzance. Voir : BALARD Michel, *op. cit.*, p. 291.

⁸⁶ Relation sans doute officielle du banquet du Faisan, extraite du manuscrit Français 6487, ff. 22-25, de la BnF. Transcrite par Jacques Paviot dans : *Les ducs de Bourgogne, la croisade et l'Orient*, *op. cit.*, pp. 308-318.

être lu le vœu de Philippe le Bon de « prendre la croisade et exposer son corps pour la défense de la foi cristienne »⁸⁷.

Cette mise en scène fastueuse du vœu de croisade, lors d'un banquet par ailleurs fort coûteux, m'amène à évoquer un dernier aspect propre à l'idée de croisade aux XIV^e et XV^e siècles : celle de la croisade rendue « formelle » dans son appréhension – voir « mondaine » – et par ailleurs vécue comme un idéal chevaleresque, comme l'indispensable « bagage » d'un prince de la fin du Moyen Âge. Vaclav Zurek évoque cette idée, parlant du soutien et de la mémoire de la croisade comme appartenant au « code de tout bon chevalier et prince de leur époque »⁸⁸.

Le « bagage » de tout bon chevalier

Idéal croisé et chevalerie seraient donc en lien direct ? Cette relation entre les deux concepts est présente dès les origines des croisades, puisque le rôle, dans la société féodale, des « guerriers » a dès le début été de lutter pour la réalisation d'un « royaume de Dieu »⁸⁹. Là où le lien diffère, durant les croisades tardives, c'est plutôt sur la forme : comme on a pu le voir avec l'entremet du banquet de 1378 chez Charles V, ou bien avec celui du banquet donné par le duc de Bourgogne en 1454, l'évocation de la croisade prend bien souvent le pas sur sa réalisation concrète, de même que le vœu de départ a perdu de son caractère coercitif⁹⁰. Les ordres de chevalerie créés durant cette période, tel celui de la Toison d'Or, créé par Philippe le Bon en 1430, ou encore celui du Collier de Savoie, créé en 1363 par Amédée VI, ont pour objectif clair la croisade, mais là encore ils n'ont pas joué de rôle concret dans l'organisation de celle-ci. Le cas de Jean de Luxembourg est assez parlant : « roi chevalier » par excellence, et donc roi « idéal », sa représentation en tant

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ ZUREK Vaclav, « Sur les traces des grands croisés. Le goût pour la croisade de Jean et Charles de Luxembourg et l'inspiration française », *op. cit.*, p.288.

⁸⁹ DUBY Georges, « Chevalerie », *Encyclopædia Universalis*. Consultable en ligne : www.universalis-edu.com/encyclopedie/chevalerie (consulté le 20 juillet 2017).

⁹⁰ Voir par exemple, le cas de l'empereur Frédéric II, excommunié en 1227 par le pape Grégoire IX pour avoir trop longtemps différé son départ en croisade. Voir : DEMURGER Alain, *Croisades et croisés au Moyen-Âge*, *op. cit.*, p. 70.

que roi croisé pose question. Il est probable que ce soit sous l'influence de la cour française, où il a passé plusieurs années, qu'il se soit croisé par deux fois : toujours est-il qu'il ne partit jamais pour la Terre Sainte. Et pourtant, l'image du parfait chevalier demeura⁹¹.

Un autre exemple intéressant est celui de René I^{er}, duc d'Anjou (1434-1480). Celui-ci avait hérité, de Jeanne II de Naples, du titre de roi de Jérusalem. Bien qu'il ait intégré à ses propres armes celles de Jérusalem, il ne semble jamais avoir été intéressé par la reconquête de la ville sainte, que ce soit pour des motifs spirituels ou en appui de ces prétentions dynastiques. Plus encore, bien que mû par une dévotion particulière envers les reliques de la Passion, il n'a jamais accompli le pèlerinage vers les lieux saints, pas plus qu'il n'en a chargé quelqu'un à sa place, comme cela pouvait alors se faire⁹². Tout cela ne l'empêcha pas pour autant de revêtir, lors de joutes tenues à Nancy en 1445, les armes de Jérusalem, en référence – une fois encore – à Godefroy de Bouillon⁹³. Bien que René d'Anjou n'ait jamais prononcé de vœu, ni ne se soit croisé, on peut donc constater que cela n'empêcha pas, chez lui aussi, une utilisation de la mémoire de la croisade que ce soit à des fins de représentation – celle d'un prince chevalier –, ou à des fins de prestige – en rappel de sa revendication sur Jérusalem.

Au-delà des puissants, la chevalerie dans son ensemble voit son rapport à la croisade redéfini. L'exemple de Jean II le Meingre, dit Boucicaut (1366-1421), est significatif en cela qu'il s'oppose diamétralement à celui de René d'Anjou. Soldat d'exception, il participa à sa première campagne militaire à l'âge de douze ans, fut armé chevalier à seize et choisi comme maréchal par Charles VI à vingt-cinq. Grand voyageur, il se rendit en Espagne, en Hongrie, à Constantinople, en Égypte, mais également en Terre Sainte, où il accomplit un pèlerinage en 1387-1388. Par la suite il participe à la croisade de Nicopolis en 1396, durant laquelle il est fait prisonnier ; puis à diverses expéditions, notamment au secours de Constantinople en 1399 et contre des ports turcs en 1403⁹⁴. Pour autant, à la

⁹¹ ZUREK Vaclav, « Sur les traces des grands croisés. Le goût pour la croisade de Jean et Charles de Luxembourg et l'inspiration française », *op. cit.*, p. 290.

⁹² PAVIOT Jacques, « Le roi René, l'idée de croisade et l'Orient », dans : MATZ J.-M., TONNERRE N.-Y. (dir.), *René d'Anjou (1409-1480). Pouvoirs et gouvernement*, Presses universitaires de Rennes, 2011, pp. 313-317.

⁹³ *Ibid.*, p. 317.

⁹⁴ PAVIOT Jacques, « Boucicaut et la croisade (fin XIV^e- début XV^e) », dans : *La noblesse et la croisade à la fin du Moyen âge, Les croisades tardives*, Tome 2, *op. cit.*

lecture de sa biographie rédigée par un contemporain,⁹⁵ la dimension spirituelle semble peu présente dans l'engagement de Boucicaut. Il n'hésite ainsi pas, en 1387, à retarder son départ vers la Terre Sainte en s'autorisant un détour par Constantinople. Aussitôt après Boucicaut retourne à la composition de balades et à la vie de cour avec son groupe d'ami. De même il s'engage par la suite auprès du sultan Mourad I^{er}, en tant que mercenaire face à d'autres Sarrasins⁹⁶. La poursuite d'une vie aventureuse ainsi que le service du roi – c'est sur son ordre qu'il se rend à Constantinople en 1399 – paraissent ainsi égaler le service de Dieu. Des motivations spirituelles il est rarement fait écho dans la chronique relatant la vie de Boucicaut. L'honneur, en revanche, occupe une place prépondérante et son accroissement apparaît comme l'un des principaux objectifs du maréchal⁹⁷.

Au cours des XIV^e et XV^e siècles la chevalerie demeure donc incontournable et semble même se formaliser sous l'égide des Ordres, nombreux à être fondés en cette fin de Moyen Âge ; « l'esprit chevaleresque », lui, est sans doute plus présent que jamais et les « rois chevaliers » marquent leur temps. Cependant, plutôt que de venir renforcer l'idéal croisé, ces évolutions se sont plutôt soumises à de nouvelles contingences – politiques, de représentation, d'ambitions personnelles – pour finalement créer une nouvelle manière d'appréhender la croisade : celle-ci est devenue plus « formelle », passant par de grands rites, par des « obligations » et par un « spectacle » de la croisade ; l'ensemble étant sous-tendu par un désir persistant de récupération des lieux saints et de défense de la Chrétienté. Ainsi lorsque Jacques Paviot évoque la « tension entre la croisade et la recherche mondaine de l'honneur »⁹⁸, il désigne une réalité que l'on pourrait élargir à plus d'un phénomène : tension entre ambitions politiques locales et ambitions orientales ; tension entre appel à la mémoire des croisades et départs effectifs ; et tension, en effet, entre recherche chevaleresque de l'honneur et quête de spiritualité.

⁹⁵ *Le Livre des faits du messire Jehan le Maingre, dit Bouciquaut, mareschal de France et gouverneur de Jennes*, peut-être l'œuvre de son confesseur, Nicolas de Gonesse. Voir : *Ibid.*, p. 69.

⁹⁶ *Ibid.* p.75.

⁹⁷ *Ibid.* pp. 81-83.

⁹⁸ *Ibid.* p. 82.

Si l'idée de croisade demeure ainsi totalement d'actualité durant le Moyen Âge tardif, c'est donc sous une forme renouvelée. Son contenu belliqueux se retrouve à côtoyer d'autres préoccupations, d'autres ambitions. Il se marginalise également, en un sens, de par la progressive distinction qui s'opère entre « voyage » en arme et « voyage » spirituel : le second, le pèlerinage, devient ainsi une sorte de miroir pacifique de la croisade.

1.2 De l'épée au bourdon et à la plume

La persistance de l'aspect le plus guerrier des relations entre Occident et Orient ne doit pas faire oublier les autres formes de rapports qu'entretiennent ces deux mondes. La connaissance et le « vécu » qu'a l'Occident de l'Orient ne se limite pas aux guerres saintes menées par le christianisme et l'islam. Le pèlerinage vers Jérusalem a précédé les croisades, et il leur a survécu. La connaissance théologique de la « secte » des Sarrasins s'est également accrue, en dépit – mais aussi partiellement en raison – de ces expéditions militaires. Le XIV^e siècle n'est pas que le temps de la renaissance des projets croisés, il est également celui du renouveau du pèlerinage, le temps de sa formalisation.

1.2.1 Le renouveau des pèlerinages

Alors même que se font et se défont les projets de croisades vers la Terre Sainte, les pèlerinages retrouvent leur vivacité au cours des XIV^e et XV^e siècles. Là où la croisade avait longtemps été perçue comme un « pèlerinage armé », le pèlerinage lui-même – et son contenu spirituel – prennent leur indépendance vis-à-vis des expéditions croisées⁹⁹. Le pèlerin et le croisé ne sont plus les faces d'une même pièce, mais tendent à se distinguer. Le cas de Boucicaut, évoqué plus haut, est parlant : alors qu'il multipliait les campagnes militaires en 1384 (Prusse), en 1386 (projet d'invasion de l'Angleterre), en 1387 (Espagne et Guyenne), il interrompt sa carrière militaire en 1388, dans le but d'effectuer le pèlerinage de Jérusalem, qu'il fera à deux reprises¹⁰⁰. Son chroniqueur évoque ainsi son

⁹⁹ DANSETTE Béatrice, « Les pèlerins occidentaux du Moyen Âge tardif au retour de la Terre sainte : confréries du Saint Sépulcre et paumiers parisiens », dans : *Dei Gesta per Francos, op. cit.*, p. 303.

¹⁰⁰ PAVIOT Jacques, « Boucicaut et la croisade (...) », *op. cit.*, p. 70.

second pèlerinage : « (...) s'en vindrent droit en Jherusalem ; et la de rechief messire Bouciquaut visita le Saint Sepulchre et paya tous les treüs [droits] qui y sont establis, pour lui et ses gens ». L'idée d'occupation des lieux saints par les Sarrasins – auxquels sont payés ces fameux « treüs » – n'est pas évoquée, pas plus que ne le sont des intentions belliqueuses ou de reconquête. Si les évocations des pèlerinages de Boucicaut sont toujours très brèves, elles ne tournent qu'autour des bénéfices spirituels et des « bonnes œuvres » – les dons et les prières – du maréchal, en dépit du statut de militaire de celui-ci. L'idée de croisade en est totalement déconnectée, et « l'ennemi » n'est pas même évoqué dans ces courts passages.

Accomplissant ces pèlerinages en 1388, Boucicaut fait alors partie des premiers nobles à se lancer ainsi dans le pèlerinage en Terre Sainte¹⁰¹ : si ses habitudes de grand voyageur ont sans doute été déterminantes, il ne faut cependant pas perdre de vue que ses voyages pieux prennent place dans un contexte de renouveau du pèlerinage qui a fait suite à la réouverture des lieux saints aux pèlerins.

Vers la réouverture des lieux saints aux pèlerins

La fin du XII^e et la première moitié du XIII^e siècle avait vu une facilitation croissante du pèlerinage vers Jérusalem : le traité de Jaffa, en 1192, avait accordé un droit de passage libre de taxes aux pèlerins occidentaux, pèlerins dont la base était alors la ville d'Acre, toujours aux mains des Latins. Un accès privilégié avait même pu être mis en place grâce à l'accord conclu en 1229 entre l'empereur Frédéric II et le sultan al-Kamil, rendant l'accès à Jérusalem particulièrement aisé pour les pèlerins occidentaux. Une situation qui n'était pas appelée à durer, puisqu'elle prend fin en 1244, lorsque les Ayyoubides s'emparent de la ville. Dès lors le pèlerinage devient plus difficile et Acre gagne en importance au détriment de Jérusalem, d'autant que les pèlerinages vers ces cités donnent tous deux droits à l'indulgence plénière¹⁰².

On peut d'ailleurs constater que *l'Itinerarium peregrinorum*, qui narre pourtant la Troisième croisade, fait de par son titre directement référence à la notion de pèlerinage. Voir : RICHARD Jean, *Les récits de voyages et de pèlerinages*, Turnhout, Brepols, 1996, p. 23.

¹⁰¹ *Ibid.* p.75.

¹⁰² BALARD Michel, *op. cit.*, pp. 256-257.

Si le pèlerinage persiste donc – de façon moins soutenue –, il subit en revanche un coup d'arrêt avec la chute d'Acre, ville qui assurait auparavant un point de passage sûr aux voyageurs. Les pèlerinages marquent ainsi le pas à la fin du XIII^e et au début du XIV^e siècle : cette période, qui correspond justement à l'essor d'une littérature de croisade, voit donc se réduire considérablement l'un des principaux contacts pacifiques entre Occident et Orient. Cette situation n'était cependant pas appelée à durer : la période faste des pèlerinages en Terre Sainte s'ouvre en effet dans la première moitié du XIV^e siècle. Durant cette période une nouvelle liberté est accordée aux chrétiens souhaitant se rendre à Jérusalem. Robert d'Anjou, roi de Naples (1309-1343) et roi en titre de Jérusalem, parvient en effet à un accord avec le sultan mamelouk al-Nasîr Muhammad : suite à de longues négociations, il obtient pour le compte des franciscains la possession totale du Cénacle – où est censée avoir pris place la Cène – ainsi que d'importants droits concernant la Basilique de la Nativité, la tombe de la Vierge ainsi que le Saint Sépulcre¹⁰³. Il est d'ailleurs intéressant de constater que ce choix de Robert de préférer la négociation s'est fait en dépit de l'insistance de Marino Sanuto (ca. 1260-1338) – auteur d'un ouvrage d'apologie de la croisade (*Secreta Fidelium Crucis*, ca. 1321) – de préférer la force à un simple compromis¹⁰⁴. La simple acceptation par le sultan de la présence des frères mineurs a ainsi suffi au roi de Naples, qui ne semble pas avoir eu de volonté d'appuyer ses revendications sur Jérusalem. C'est que, de par la présence des franciscains, il devenait de nouveau possible d'assurer sécurité et assistance aux pèlerins se rendant en Terre Sainte. Le choix de Robert portera d'ailleurs ses fruits, puisqu'en 1342 l'installation de l'Ordre est entérinée par la papauté avec la fondation de la custodie – une sous-division d'une province – de Terre Sainte, toujours active de nos jours¹⁰⁵. Pour autant le voyage vers les lieux saints ne redeviendra jamais aussi sûr qu'il avait pu l'être au XIII^e siècle.

Dès lors, à l'instigation des frères mineurs, le pèlerinage tend vers une « formalisation » croissante, notamment afin d'assurer le maximum de sécurité aux voyageurs.

¹⁰³ TOLAN John, *Saint Francis and the Sultan. The curious history of a Christian-Muslim encounter*, Oxford University Press, 2009, p. 261.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ PIZZABALLA Pierbattista, *La presenza francescana in Terra santa*, Franciscan Printing Press Gerusalemme, 2005, p. 11. Consultable en ligne : fr.custodia.org/detail.asp?c=4&p=0&id=4170 (consulté le 25 juillet 2017).

L'itinéraire devient le même pour tous les pèlerins qui visitent ainsi les différents sanctuaires dans un ordre précis, suivant une *Sequela Christi* – marchant dans les pas du Christ – émanant de la « mystique christocentrique » des franciscains¹⁰⁶. Dans cette perspective un petit « guide » était dès lors remis aux pèlerins, leur indiquant non seulement le chemin à parcourir, leur donnant des indications d'ordre géographique et biblique, mais détaillant également les prières et les dévotions à accomplir à chaque sanctuaire¹⁰⁷. Malgré les dangers toujours présents sur les routes cette mise en place d'un parcours formel, doublé de la présence permanente des frères mineurs, permet, aux XIV^e et XV^e siècle, un renouveau du pèlerinage qui profite notamment aux élites bourgeoises occidentales qui vont dès lors constituer une grande part des pèlerins de Terre Sainte. Le voyage en Terre Sainte devient ainsi plus commun et familier et ce également grâce à la multiplication des confréries d'anciens pèlerins dans plusieurs cités d'Occident.

Les confréries du Saint Sépulcre : une part d'Orient dans les cités européennes

Cette « normalisation » du pèlerinage est en effet également visible à travers la création, dans plusieurs villes européennes, de confréries de « paumiers », c'est-à-dire d'anciens pèlerins s'étant rendus à Jérusalem et en ayant ramené des palmes¹⁰⁸. S'inscrivant dans l'essor de ce type de communauté, les paumiers se seraient dès le XIV^e siècle constitués en confréries ; des « confréries du Saint Sépulcre » que l'on retrouve à Paris, mais qui ont également essaimé dans toute l'Europe¹⁰⁹. Aux côtés de ces confréries se multiplient également les tiers-ordres, constitués de laïcs mariés souhaitant entrer dans les ordres, en lien direct avec la Terre Sainte et chargés d'aider les pèlerins dans leur voyage¹¹⁰.

¹⁰⁶ SURDEL Alain-Julien, « Oultremer : la Terre Sainte et l'Orient vus par des pèlerins du XV^e siècle », dans : *Images et signes de l'Orient*, op. cit., pp. 323-339.

¹⁰⁷ TINGUELY Frédéric, « Une tradition réorientée : pèlerinage et gallicanisme chez Jean Thenaud », dans : *Versants*, n°38, 2000, p. 91.

¹⁰⁸ CHEYNET Magali, « La route des pèlerins : introduction », dans : *Questes*, n°22, 2011. Consultable en ligne : questes.revues.org/1375 (consulté le 25 juillet 2017).

¹⁰⁹ On en retrouve ainsi à Bruges et à Utrecht. DANSETTE Béatrice, op. cit., pp. 307 et 310.

¹¹⁰ Galvano de Levanto, écrivain évoqué précédemment (p. 14), appartenait justement au Tiers-Ordre franciscain. Voir également : HEERS Jacques, « Bourgs et faubourgs en Occident : les pèlerinages et dévotions au Saint-Sépulcre », dans : *Jérusalem, Rome, Constantinople : l'image et le mythe de la ville au Moyen Âge*, Presses Paris Sorbonne, 1986, p. 208.

Les deux confréries parisiennes connues avaient la particularité de mêler aussi bien des pèlerins ayant effectivement réalisé le pèlerinage de Jérusalem que des individus ayant une dévotion particulière envers le Saint-Sépulcre. Ces confréries jouissaient d'une importante reconnaissance, sans doute liée au renouveau de la ferveur entourant le Christ et sa passion¹¹¹ : d'une part un soutien royal leur était accordé, comme le montre la fondation, en 1399, par Charles VI d'une chapelle au sein de l'église servant, depuis 1326, de siège à la confrérie ; et d'autre part elles bénéficiaient de nombreux legs et donations de la part de la bourgeoisie parisienne¹¹². L'élite marchande constituait justement le principal groupe social composant ces confréries, bien plus que la noblesse – la chevalerie n'y étant quasiment pas représentée –, signe d'une ouverture nouvelle de ce pèlerinage lointain à la bourgeoisie¹¹³.

Cette confrérie, très dynamique aux XIV^e et XV^e siècles, permettait donc une diffusion et un entretien de la dévotion pour le lieu saint emblématique de la Jérusalem chrétienne, bien au-delà des seuls cercles nobles. La « fête solennelle du bâton » était l'occasion, annuellement, de regrouper les membres de cette confrérie autour de ce symbole souverain du pèlerin qu'est le bourdon¹¹⁴. Ainsi ces individus ayant parcouru un Orient encore méconnu se regroupaient, reconnaissables aux palmes qu'ils rapportaient justement de ces terres lointaines : la notoriété et le soutien dont ils bénéficiaient assurait sans doute, à travers eux, une visibilité particulière aux « pérégrinations » elles-mêmes de ces individus, au-delà de la dévotion au Saint-Sépulcre. Une visibilité d'autant plus grande que les XIV^e et XV^e siècles sont aussi marqués par le fort développement des récits de ces pèlerinages ainsi que par une individualisation de ceux-ci.

Les récits de pèlerinage

Guillebert de Lannoy, Simon Simeonis, Riccold de Monte Croce, Guillaume Boldensele : autant de noms de voyageurs médiévaux nous ayant laissés des récits de leur pèlerinage en Terre Sainte. Des textes qui ont bénéficié d'une large diffusion et dont de

¹¹¹ Ce qui serait sans doute à mettre en lien avec le christocentrisme des franciscains de Terre Sainte, évoqué plus haut.

¹¹² DANSETTE Béatrice, *op. cit.*, pp. 306 et 308.

¹¹³ *Ibid.* p. 306.

¹¹⁴ *Ibid.* p.309.

multiples copies nous sont parvenues. Les XIV^e et XV^e siècles, notamment, ont vu fleurir un grand nombre de ces récits de pèlerinage.

C'est précisément dans la décennie 1330 que le récit de pèlerinage reprend de l'ampleur, lorsque la Terre Sainte redevient plus accessible¹¹⁵. Ces nouveaux textes se distinguent par rapport à ceux des siècles précédents. Ils ne ressemblent plus autant à des « guides » que les ouvrages écrits par leurs prédécesseurs : la volonté de faire découvrir, étape par étape, le voyage parcouru est toujours présente, mais se mêle dorénavant à une écriture plus personnelle donnant une part plus grande aux ressentis de ces voyageurs. Pour Jean Richard, chacun de ces pèlerins « entend faire connaître sa propre *peregrinatio* », dans le but non seulement de mieux asseoir le prestige acquis à travers ce périlleux voyage, mais également pour mieux convaincre les indécis au départ¹¹⁶. On peut ajouter à cette raison la volonté, à travers l'évocation de son propre périple, de prolonger cette expérience hors du commun qu'est le pèlerinage en Terre Sainte : un souhait similaire à celui qui pousserait ces hommes à se constituer en confréries, ainsi qu'un moyen, peut-être, de mieux appréhender cette expérience personnelle¹¹⁷.

Pour autant, cela n'empêche ni certains stéréotypes, ni l'aspect redondant de ce type d'écrits. Dans une comparaison de quatre récits de pèlerinages rédigés entre 1398 et 1486, Alain-Julien Surdel s'étonne ainsi des similitudes parfois fortes entre les écrits de ces pèlerins, qui décrivent les mêmes lieux selon le même schéma narratif et avec des mots similaires¹¹⁸. Ce schéma se compose dans un premier temps de précisions d'ordre géographique, puis de mises en relation de l'endroit visité avec un passage biblique – côtoyé par des faits et des légendes repris dans les quatre textes : toute chronologie est ainsi abolie, la vision donnée par la Palestine d'alors étant celle d'une terre figée dans le temps biblique¹¹⁹. Selon Surdel, cette représentation commune serait due à la présence comme guides – physiques et spirituels – des franciscains, qui auraient ainsi modelé les

¹¹⁵ RICHARD Jean, *Les récits de voyages et de pèlerinages*, *op. cit.*, p. 22.

¹¹⁶ *Ibid.* p. 23.

¹¹⁷ Ce que Béatrice Dansette nomme, à propos de son impact sur les villes occidentales, le « choc en retour des pèlerinages ». DANSETTE Béatrice, *op. cit.*, pp. 310-311.

¹¹⁸ SURDEL Alain-Julien, *op. cit.*, p. 327.

¹¹⁹ *Ibid.* p. 330.

itinéraires et les ressentis des voyageurs ; au même titre que les petits guides achetés auprès de l'ordre auraient façonné, lors de leur écriture, les récits de pèlerinages. De cette influence franciscaine serait également issue l'indifférence des voyageurs vis-à-vis des habitants des terres qu'ils traversaient¹²⁰. Pour autant, les quatre textes en question contiennent également un certain nombre de remarques issues d'un ressenti plus personnel : évocation de « merveilles » qui semblent les avoir particulièrement marqués – telles des éléphants et des girafes dans les rues du Caire ; remarques sans doute outrées concernant le « mauvais accueil » qui leur a été fait par les Sarrasins ; remémoration des difficultés et des incidents du voyage en lui-même, etc.¹²¹ Bref, si la structure des pèlerinages et la description des sanctuaires visités peuvent parfois paraître très formelles, il n'en reste pas moins que ces récits donnent aussi à voir l'Orient du point de vue de chaque pèlerin ; le besoin de coucher sur le papier son « aventure » propre, au-delà des simples considérations spirituelles se fait plus ou moins jour selon les auteurs, mais reste bien plus présent qu'il n'avait pu l'être aux siècles précédents. À titre d'exemple Burchard de Mont-Sion, qui a voyagé à la fin du XIII^e siècle, ne mentionne que très brièvement les étapes de son périple et ne parle de lui-même qu'à de très rares occasions¹²². *A contrario*, Alain-Julien Surdel parle, à propos de l'évocation par les pèlerins des dangers de la route, d'un « moyen commode d'augmenter leurs mérites aux yeux de leurs lecteurs »¹²³ : là encore la notion de « représentation » vis-à-vis des contemporains est primordiale et va de pair avec les créations de confréries évoquées précédemment ; représentation du paumier, donc, mais aussi représentation du voyage en lui-même, qui n'est plus simplement spirituel, mais qui gagne aussi d'autres traits : celui, parfois, de la curiosité et celui, plus fréquemment, de l'émerveillement.

La question de la littérature de voyage se pose dès lors que sont abordés les récits de pèlerinage : la frontière entre les deux, déjà floue par définition¹²⁴, ne cesse de s'amincir lorsque les pèlerins se font géographes ou « ethnologues ». Pour autant tous les voyageurs

¹²⁰ *Ibid.* p.332.

¹²¹ *Ibid.*, pp. 330-331 ; 332.

¹²² RICHARD Jean, *Les récits de voyages et de pèlerinages*, op. cit., pp. 21-22.

¹²³ SURDEL Alain-Julien, op. cit., p. 331.

¹²⁴ Après tout le pèlerin, *peregrinus*, est « l'étranger ».

ne sont pas des pèlerins et tous les pèlerins ne sont pas curieux du monde. Les descriptions du monde prennent de nombreuses formes, la première d'entre elle, devant les récits de voyage, étant l'encyclopédisme : entre le XII^e et le XIV^e siècle, celui-ci connaît ses propres mutations.

1.2.2 Réécrire le monde

Les littératures de pèlerinage et de voyage – pour peu que l'on accepte une telle catégorisation – relatent bien sûr des destins individuels, comme nous avons pu le voir concernant les paumiers ; de manière plus large cependant, ces récits sont à l'origine d'une évolution du socle de connaissances géographique. Ce socle de connaissances, qui était très largement composé de l'encyclopédisme antique, s'enrichit timidement de ces textes. Fortement diffusés, ceux-ci ont ainsi eu une influence certaine sur les représentations médiévales du monde. Celui-ci devient en effet plus connu, le symbolisme recule, des mythes disparaissent ou sont relativisés : l'apport de l'expérience personnelle ainsi que l'ébauche d'un esprit critique des sources anciennes prennent une place prépondérante dans ces phénomènes. Mais avant toute chose, il est important d'évoquer le nouveau rapport au savoir et à la connaissance qui prend place entre le XII^e siècle et le début du XIV^e siècle, avec la redécouverte par l'Occident de sources gréco-arabes. Une redécouverte qui passe particulièrement par le centre intellectuel de Tolède, où sont effectuées de nombreuses traductions depuis l'arabe vers le castillan ou le latin.

L'héritage de « l'averroïsme »

Ce phénomène de traduction de la littérature arabe, qui prend place dès le XII^e siècle, est en grande partie lié à la redécouverte de savoirs philosophiques et scientifiques hérités des grecs et entretenus ainsi qu'augmentés par les intellectuels arabes. Cette période de traduction a permis l'adoption, en Occident, de certains des schémas de pensées débattus dans la société islamique, ainsi que la connaissance de l'aristotélisme. Si le rôle joué par les philosophes arabes dans la diffusion des textes d'Aristote a parfois pu soulever des débats passionnés¹²⁵, il est bien certain qu'Ibn Rušd (Averroès – 1126-1198) ou Ibn Sinā

¹²⁵ Les polémiques soulevées par la publication en 2008, de *Aristote au Mont Saint-Michel*, par Sylvain Gouguenheim en sont témoins.

(Avicenne – 980-1037) ont joué un rôle décisif dans l'analyse médiévale de l'œuvre du philosophe grec : l'accès au contenu de la pensée d'Aristote ne s'est dans un premier temps fait qu'avec les lunettes des intellectuels arabes¹²⁶.

Au sein des universités, notamment parisiennes, la philosophie – la *raison* – va s'associer à la théologie – la *foi* – pour créer la scolastique. Cependant, la recherche de l'accord entre foi et raison ne s'impose pas de façon unilatérale chez les intellectuels occidentaux et est à l'origine de controverses qui traversent le XIII^e siècle¹²⁷. Comme le montre Alain de Libera, ce conflit n'est pas seulement né de la rencontre entre aristotélisme et judéo-christianisme : il tire également ses racines d'oppositions apparues dans le monde islamique. Déjà Avicenne et Averroès, avec leurs tentatives de créer un « rationalisme religieux », avaient trouvé des opposants farouches chez certains théologiens musulmans¹²⁸. Ainsi est importée en Occident la lutte entre les tenants d'un fidéisme basé sur les textes sacrés et les tenants de ce qui serait une « double vérité » impossible à concilier et qui serait contenue simultanément dans la philosophie et la Bible. Dans le premier cas, la philosophie est vue comme pouvant servir de support à la théologie, pour peu qu'elle l'étaye – sans quoi la réserve est de rigueur et l'analyse augustinienne est alors préférée¹²⁹ ; dans le second cas, l'accent est mis sur l'étude de la philosophie – dans sa version retravaillée par les philosophes arabes – pour elle-même, quand bien même cela amènerait à s'écarter du dogme¹³⁰. De là est née la notion de « double vérité », qui doit en réalité beaucoup à Raymond Lulle, farouche opposant de ce qu'il nommera « l'averroïsme » censé menacer l'intégrité intellectuelle de l'Europe chrétienne¹³¹. Pour lui, les philosophes, en s'intéressant à Aristote – et plus précisément à l'aristotélisme d'Avicenne et d'Averroès –, se contenteraient de « croire » au dogme chrétien, mais « penserait » en réalité que celui-ci est erroné : ce qu'il résume par la formule *Credo fidem esse vera, et intelligo quod non est verra*¹³².

¹²⁶ LIBERA Alain de, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1996, p. 112.

¹²⁷ LIBERA Alain de, *op. cit.*, pp. 109-142.

¹²⁸ *Ibid.*, p.110.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 131 ; PICHÉ David, *La condamnation parisienne de 1277*, Paris, Vrin, 1999, pp. 168-170.

¹³⁰ PICHÉ David, *op. cit.*, pp. 168-169.

¹³¹ LIBERA Alain de, *op. cit.*, pp. 122-129.

¹³² « Je **crois** que la foi est vraie, et je **pense** qu'elle n'est pas vraie ». Voir : *Ibid.*, p. 121.

Lulle écrit au début du XIV^e siècle : le regard rétrospectif ainsi porté sur la scolastique universitaire du XIII^e siècle crée un « arabisme », une forme de menace sarrasine sur le christianisme, qui n'aurait en fait jamais pris cette forme si tranchée¹³³. Cet averroïsme illusoire a fait l'objet d'une condamnation dès 1277 – 219 thèses sont interdites – promulguée par l'évêque de Paris Étienne Tempier : condamnation non pas de la philosophie en elle-même, mais de thèses gréco-arabes jugées dangereuses pour le dogme, contraire à l'augustinisme traditionnel¹³⁴. Une condamnation qui arrive en point d'orgue d'une querelle déjà ancienne entre « philosophes » universitaires et clercs « traditionalistes », éclaboussant même l'œuvre scolastique de Thomas d'Aquin. Mais une condamnation allant bien au-delà de la lecture faite – à cette période – par les universitaires de l'œuvre philosophique gréco-arabe : elle se pose ainsi davantage comme prévention que comme remède à une « contagion averroïste ». Contagion inévitable, cependant, qui accentue l'autonomisation de la pensée, qui s'extrait du cadre universitaire, et permet une revalorisation de la réflexion philosophique et scientifique « pour elle-même » et non plus au service obligatoire de la théologie : la connaissance ne s'adresse plus seulement aux maîtres, mais s'ouvre au contraire à un public plus large, plus « vulgaire »¹³⁵. Un phénomène que l'on perçoit notamment à travers l'œuvre encyclopédique, qui connaît ses propres mutations durant la même période.

L'encyclopédisme entre nature et morale

L'encyclopédisme médiéval trouve ses racines dans les textes antiques. Plus précisément, dans les œuvres des premiers auteurs chrétiens, qui, s'appropriant les connaissances produites par les philosophes et savants antiques, notamment romains, les ont « christianisées ». C'est notamment le cas d'Augustin d'Hippone, qui est, dans ce domaine, à la fois un précurseur et un modèle : dans son *De doctrina christiana* (397-427), il place ainsi la foi chrétienne au centre de toute recherche de connaissance « naturelle ». Celle-ci est pour lui fondamentale en tant qu'outil de compréhension des Saintes Écritures : les sciences, le savoir, se voient ainsi soumis à la théologie, lien qui perdure durant

¹³³ *Ibid.*, pp. 14-15.

¹³⁴ PICHÉ David, *op. cit.*, p. 170.

¹³⁵ LIBERA Alain de, *op. cit.*, pp. 136-137.

tout le Moyen-Âge¹³⁶. Encore au milieu du XIII^e siècle, le dominicain Thomas de Cantimpré – un élève d’Albert le Grand, fait l’association entre encyclopédie et théologie, la connaissance du monde étant pour lui nécessaire à la connaissance de Dieu¹³⁷. C’est d’ailleurs essentiellement à l’enseignement des clercs que sont durant longtemps destinés ces ouvrages : Cassiodore, au VI^e siècle, rédige un ouvrage encyclopédique (les *Institutiones*) à la façon d’un manuel pour les membres de son monastère ; de la même façon les auteurs d’encyclopédies membres des ordres mendiants, au XIII^e siècle, rédigent tout particulièrement dans le but d’aider leurs pairs dans leur travail de prédication¹³⁸.

Cette permanence dans le rôle attribué aux encyclopédies n’a cependant rien d’étonnant : le poids de la tradition et le respect des auteurs anciens y occupent une place prépondérante. Déjà Isidore de Séville, au début du VII^e siècle, avait eu cette volonté de rassembler les connaissances des auteurs « anciens » afin de les sauvegarder et s’était basé tant sur Augustin ou Grégoire le Grand que sur Suétone ou Varron : la transmission est l’essence de l’encyclopédisme, qui tire lui-même ses origines de l’Antiquité¹³⁹. Dès lors le fondement de ce type de compilations ne peut en aucun cas être l’actualisation des connaissances ou l’apport de l’expérience personnelle¹⁴⁰. Bède, au début du VIII^e siècle, écrit son *De natura rerum* en se basant sur Pline et sur Isidore de Séville. De la même façon, le bénédictin Raban Maur, dans la première moitié du IX^e siècle, s’appuie à son tour sur Isidore, mais également sur Bède : il utilise les œuvres des deux encyclopédistes pour les connaissances qu’ils y ont compilées, mais se sert des textes des Pères de l’Église pour l’attribution de symboliques chrétiennes. Via les analogies il « moralise » son encyclopédie et cherche à mettre en avant les significations spirituelles des éléments qu’il décrit¹⁴¹.

¹³⁶ BEYER DE RYKE Benoît, « Le Miroir du monde : un parcours dans l’encyclopédisme médiéval », dans : *Revue belge de philosophie et d’histoire*, tome 81, fasc. 4, 2003, pp. 1247-48. Consultable en ligne : www.persee.fr/doc/rbph_0035-0818_2003_num_81_4_4781 (consulté le 31 mai 2017).

¹³⁷ CAZENAVE Annie, « L’exotisme au temps d’Albert le Grand », dans : *Miscellanea Mediaevalia*, n°14, 1981, p. 149.

¹³⁸ BEYER DE RYKE Benoît, *op. cit.*, p. 1258.

¹³⁹ *Ibid.* p. 1246.

¹⁴⁰ CONNOCHIE-BOURGNE Chantal, « L’Orient, réalité et discours dans *L’Image du Monde* », dans : *Images et Signes de l’Orient*, *op. cit.*, p. 131.

¹⁴¹ BEYER DE RYKE Benoît, *op. cit.*, pp. 1250-51.

L'encyclopédisme connaît cependant une légère évolution au lendemain du XII^e siècle. Alors que celui-ci avait été une époque traductions et de nouvelles compilations – de savoirs notamment grecs et arabes – le XIII^e siècle est celui de l'organisation des savoirs et de leur vulgarisation. Ce besoin se fait sentir face à la somme des connaissances accumulées et face à l'essor du monde universitaire : il devient dès lors nécessaire de synthétiser et d'ordonner les savoirs, non plus seulement de les sauvegarder¹⁴². L'œuvre monumentale de Vincent de Beauvais, son *Speculum Maius* (milieu du XIII^e siècle, composé des *Speculum naturale*, *Speculum historiale* et *Speculum doctrinale*) est caractéristique de cet esprit, de cette volonté de compilation de textes des « autorités » et représente le point d'orgue de l'encyclopédisme médiéval¹⁴³. Les œuvres juives et arabes, ainsi qu'un résumé de la relation du voyage en Mongolie de Jean de Plan Carpin s'ajoutent à des morceaux choisis de la littérature antique et patristique, pour former une encyclopédie inédite dans son contenu ; l'œuvre restant cependant basée sur les Écritures, dont Vincent de Beauvais reprend le plan, le « plus adéquat » selon lui, pour servir d'ossature à son œuvre – un *Speculum morale*, apocryphe, sera même ajouté à la fin du XIII^e siècle¹⁴⁴.

L'encyclopédie, dans ce siècle marqué par la scolastique, continue donc à servir l'exégèse, la morale, la théologie : mais elle n'est pas figée pour autant. Elle connaît de modestes évolutions, l'autonomie de pensée gagnant en force, au contact des thèses averroïstes. Cette continuité s'accompagne ainsi d'une ouverture des œuvres encyclopédiques à un public plus large : l'*Imago Mundi* (achevé en 1245) de Gossuin de Metz demeure, par exemple, un livre de clergie, mais qui « vulgarise » le savoir et le rend disponible à d'autres intelligences que celles des maîtres universitaires¹⁴⁵. De la même façon l'*Elucidarium* (début XII^e siècle) d'Honorius Augustodunensis, normalement destiné à *illuminer* les théologiens, a finalement quitté ce seul rôle pour s'en trouver un nouveau dans l'éducation des membres les plus humbles du clergé, ainsi que dans celle de laïcs¹⁴⁶. D'autres types

¹⁴² *Ibid.*, pp. 1258-59.

¹⁴³ PAULMIER-FOUCART Monique, LUSIGNAN Serge, « Vincent de Beauvais et l'histoire du *Speculum Maius* », dans : *Journal des savants*, n°1-2, 1990, pp. 97-98. Consultable en ligne : www.persee.fr/doc/jds_0021-8103_1990_num_1_1_1532 (consulté le 10 août 2017).

¹⁴⁴ *Ibid.*, pp. 106-107 et 123.

¹⁴⁵ CONNOCHIE-BOURGNE Chantal, *op. cit.*, p. 132.

¹⁴⁶ BEYER DE RYKE Benoît, *op. cit.*, p. 1252.

d'ouvrages, littéraires, diffusent le savoir à l'intention de strates plus larges de la population : c'est par exemple le cas de la partie du *Roman de la Rose* écrite par Jean de Meung (fin du XIII^e siècle) ou de la *Divine Comédie* de Dante (début du XIV^e siècle)¹⁴⁷ ; on peut également citer dans le même registre *Le Livre de Sidrac le philosophe* (fin du XIII^e siècle), dont la diffusion a été très forte dans les milieux princiers et qui a la particularité de prendre, comme son nom l'indique, la forme d'un roman, cachant en réalité une matière toute encyclopédique dans sa seconde partie¹⁴⁸.

De plus les encyclopédistes du bas Moyen Âge accordent un poids plus important à l'expérience et à l'opinion personnelle, qui appuient les sources anciennes. L'exemple de Gossuin de Metz est parlant sur ce point : n'hésitant pas à constituer son propre bestiaire, à partir de multiples sources anciennes, il « choisi » les créatures censées peupler l'Orient : en amplifiant le nombre d'un côté il en écarte également d'autres, tels la chimère ou le chameau, qu'il juge peu crédibles¹⁴⁹. Pour autant rien, chez lui, n'est invention. Et lorsqu'il parle de son voyage en Sicile et évoque le cas de l'Etna ce n'est pas pour apporter une plus-value aux sources sur lesquelles il s'appuie, mais simplement pour en confirmer le fondement, de par sa propre expérience ; observation et tradition demeurent ainsi liées, la première n'étant utile qu'à la confirmation de la seconde¹⁵⁰. Il en est de même pour Albert le Grand, dont les expérimentations exposées au sein de son *Liber de virtutibus herbarum, lapidum et animalium* et de son *De mineralibus* le font parfois être considéré comme l'un des premiers « naturalistes » : il voit les expériences qu'il réalise comme nécessaire pour appuyer les « auctoritates » – la mise en pratique et l'observation devant confirmer les dires des auteurs anciens, ou bien les compléter¹⁵¹. De la même manière, l'empereur Frédéric II (personnage pour le moins en avance sur son temps qui parlait arabe et avait préféré, en 1229, traiter avec les Sarrasins plutôt que les combattre), insiste sur l'importance de l'expérience dans l'ouvrage sur la fauconnerie qu'il rédige de

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 1271.

¹⁴⁸ RENAN Ernest, PARIS Gaston, « La Fontaine de toutes sciences du philosophe Sidrach », *Histoire littéraire de la France*, Tome 31, Paris, 1893, pp. 292-312

¹⁴⁹ CONNOCHIE-BOURGNE Chantal, *op. cit.*, p. 135.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 139-140.

¹⁵¹ DRAELANTS Isabelle, « Expérience et autorités dans la philosophie naturelle d'Albert le Grand », dans : *Expertus sum. L'expérience par les sens en philosophie naturelle médiévale*, SISMELE Edizioni del Galluzzo, 2011, *passim*.

sa plume : il choisit de s'éloigner des dires d'Aristote sur la question non parce qu'il remet en question son autorité, mais parce que le philosophe grec s'appuie lui-même sur des ouï-dire. Il est alors légitime de prendre une indépendance de pensée et de corriger Aristote sur ce domaine précis, sans que cela ne remette en question l'aristotélisme¹⁵². Si cette relative évolution de la matière encyclopédique – on ne peut ici parler « d'esprit critique » – a bien sûr ouvert la voie à un renouveau scientifique, il est surtout le signe d'un accroissement du crédit accordé aux contemporains et à l'expérience propre à l'auteur. Toutes ces évolutions pourraient être liées directement au renouveau des valeurs de pensée et de travail, à l'apparition de « l'intellect acquis » qu'évoque Pierre de Libera, et qui toucherait des personnages tel Albert le Grand : un lent changement, qui voit une autonomisation de l'individu en tant que « penseur », libéré de la sujétion à une « illumination divine »¹⁵³.

Cette évolution peut particulièrement se constater à travers le cas des *mirabilia* : la « merveille » dans son acception médiévale. Encore est-il difficile de parler de « sens » précis puisque ce terme a vu sa signification évoluée durant la période médiévale. Cette évolution a accompagné celle évoquée plus haut : le glissement sémantique des *mirabilia* en fait le parfait témoin de ces mutations.

Le cas du merveilleux

Le merveilleux constitue sans doute l'un des principaux dénominateurs communs de l'encyclopédisme et de la littérature de voyage au Moyen Âge. Le vocabulaire de la *merveille*, que Christiane Deluz – dans un article consacré à la question – étend au-delà du simple terme de *mirabilia*, est multiple : *miracula*, *monstra*, *portenta*¹⁵⁴... Ces termes rythment les textes géographiques médiévaux et servent à définir l'étrangeté de l'Orient : étrangeté qui devient, sous la plume de certains encyclopédistes, porteuse de sens. Pour l'Antiquité la *merveille* n'est autre qu'une manifestation extraordinaire de la nature, qu'il

¹⁵² LIBERA Alain de, *op. cit.*, pp. 170-171.

¹⁵³ *Ibid.*, pp. 158-162.

¹⁵⁴ DELUZ Christiane, « Des lointains merveilleux (d'après quelques textes géographiques et récits de voyage du Moyen Âge) », dans : *De l'étranger à l'étrange ou la conjointure de la merveille : En hommage à Marguerite Rossi et Paul Bancourt*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 1988. Consultable en ligne : books.openedition.org/pup/3288 (consulté le 09/02/2017).

convient d'enregistrer pour la postérité, comme le fait Pline dans son *Historia Naturalis* : la curiosité définit le rapport aux *miracula*, dont l'auteur romain affirme d'ailleurs qu'Inde et Éthiopie regorgent¹⁵⁵. Dès les origines de l'encyclopédisme, l'Orient est ainsi le monde de l'étrange : créatures insolites, monstres terrifiants, déserts hostiles, fleuves infranchissables, peuplades aux mœurs étonnantes ou répugnantes... constituent un horizon dont la réalité ne pose pas question mais qui est entouré d'une aura de mystère, qui fascine et interroge.

Augustin d'Hippone, lorsqu'il aborde la question, reste lui fidèle à une vision centrée sur le christianisme, privilégiant la mystique et l'analogie dans son rapport à la nature : les phénomènes naturels n'ont d'intérêts que par leur essence divine, par le message qu'ils portent ; toute curiosité à leur égard relève de la *libido sciendi*, une avidité qui ne peut-être qu'un péché¹⁵⁶. Comme le fait remarquer Christiane Deluz, Isidore de Séville ne dit pas autre chose dans ses *Étymologies* : marchant dans les pas de Saint Augustin, il lie ainsi les *portenta*, les prodiges de la nature, au verbe *praeostendo*, les prodiges devenant ainsi des présages, des indications laissées par Dieu ; de la même façon les monstres sont à lier à *moneo* et doivent donc être vus comme porteurs d'un message divin qu'il reste à déchiffrer¹⁵⁷. Cette vision de la *merveille* a eu un avenir heureux, puisqu'encore au milieu du XIV^e siècle un certain Pierre Bersuire, reprenant l'encyclopédie de Bathélémy l'Anglais, n'hésitait pas à s'essayer à une moralisation d'une partie du corpus du célèbre encyclopédiste¹⁵⁸.

Lorsque les merveilles réapparaissent, après quelques siècles d'absence, c'est sous la plume de Jacques de Vitry, dans son *Historia Orientalis*, puis sous celles de Gossuin de Metz, de Roger Bacon, ou encore de Jean de Mandeville ou Marco Polo : elles s'imposent alors sous le terme de *mirabilia*¹⁵⁹. Le champ d'application du terme s'élargit alors : est décrit comme merveilleux tout ce qui suscite l'étonnement ; tout ce qui incite la réflexion, et notamment celle que l'on pourrait qualifier de « scientifique » ; et tout ce qui a trait à

¹⁵⁵ *Ibid.*

¹⁵⁶ BOUTON-TOUBOULIC Anne-Isabelle, « Monstres et merveilles dans les Confessions de saint Augustin », dans : *La beauté du merveilleux*, Presses Universitaires de Bordeaux, 2010, pp. 62-63.

¹⁵⁷ DELUZ Christiane, *op. cit.*

¹⁵⁸ BEYER DE RYKE Benoît, *op. cit.*, pp. 1272-1273.

¹⁵⁹ DELUZ Christiane, *op. cit.*

la Terre Sainte et aux lieux saints, mais plus généralement à l'Orient¹⁶⁰. La fascination croissante pour cette partie du monde, de même que la dévotion renouvelée envers les lieux saints de Jérusalem, ont stimulé la curiosité de l'Occident pour ces terres lointaines : cette période est marquée par l'ouverture de l'extrême occident au reste du continent eurasiatique. L'expansion militaire que représentait la création des États Latins d'Orient se conjugue à une expansion commerciale qui permet aux marchands latins de s'implanter dans des territoires de l'est et du sud de la Méditerranée (Crête, Égypte, Empire byzantin, plus tardivement Mer Noire...)¹⁶¹.

Le brassage accru des populations, les contacts nombreux en Terre Sainte entre Latins, Arabes ou Éthiopiens, l'activité missionnaire intense en Mongolie, l'afflux de marchandises nouvelles dans les ports européens, l'apport intellectuel représenté par les textes arabes et juifs...contribuent à rendre l'Orient plus familier, nourrissent les encyclopédies, permettent d'apporter un regard nouveau sur des « merveilles » avec lesquelles tout contact était réduit au cours des siècles précédents. La large diffusion du *Roman d'Alexandre*, sous ses formes vernaculaires, fait également redécouvrir l'Inde aux Européens, qui y placent alors leurs rêves et leurs fantasmes¹⁶².

C'est ainsi à cette soif nouvelle « d'exotisme », à cette curiosité que craignait tant Saint Augustin, que les encyclopédistes – mais aussi, avec et après eux les voyageurs et les pèlerins – ont répondu : les *mirabilia* deviennent les éléments indispensables d'une description de l'Orient. Leur statut évolue également, le système d'analogies qui prévalait jusqu'alors laissant, en partie seulement, place à des réflexions nouvelles. Ainsi un auteur comme Thomas de Cantimpré – qui lie pourtant théologie et encyclopédisme –, avoue-t-il éviter de s'étendre sur les « moralités et significations des choses pour éviter la prolixité »¹⁶³ ; la description de la merveille pour elle-même, en tant que phénomène naturel

¹⁶⁰ *Ibid.*

¹⁶¹ Thomas Tanase décrit bien cette « reconnexion » d'une Europe occidentale marginalisée avec les territoires orientaux et notamment avec les grandes routes commerciales eurasiatiques. Voir : TANASE Thomas, *Marco Polo*, Paris, Ellipses, 2016, pp. 46-51.

¹⁶² Sur la création, la diffusion et le rôle du *Roman d'Alexandre* dans la création des mythes antiques et médiévaux, voir : ABEL Armand, *Le Roman d'Alexandre. Légendaire médiéval*, Bruxelles, Office de publicité, 1955.

¹⁶³ CAZENAVE Annie, « Monstres et merveilles », dans : *Ethnologie française*, IX, 3, 1979, p. 246.

et non en tant qu'allégorie, devient concevable. Le même constat s'impose, plus fortement peut-être, chez Gossuin de Metz : celui-ci va plus loin en dotant ces merveilles d'une nature similaire aux éléments familiers du monde occidental. Nuls vices ou vertus, nul symbole ni message divin ne sont associés aux phénomènes et aux êtres extraordinaires qui peupleraient l'Orient¹⁶⁴. Envisageant la multitude de ces « étrangetés », il adopte l'angle de la diversité pour en expliquer le nombre et la nature : ce qui est mis en relief par Gossuin est avant tout la *relativité* de la merveille. La merveille peut-être aux yeux des Européens, de constater que « li pignain [pygmées], qui n'ont que III piez de grandor » ; mais ces mêmes pygmées, de leur côté, « ce sont merveilliez de ce que nous sommes si grant et nous retiennent por jaiant »¹⁶⁵ ! La vision de Gossuin, sur ce point, n'est-elle finalement pas similaire à celle d'Augustin, qui affirmait que les *miracula* se trouvaient aussi en Occident, mais que l'habitude avait poussée chacun à ne plus s'émerveiller de cet extraordinaire du quotidien¹⁶⁶ ? Toujours est-il que Gossuin, au même titre que d'autres encyclopédistes du XIII^e siècle, offre de la merveille une vision nouvelle. Évoquer le cas du Paradis suffit à s'en convaincre : traditionnellement placé à l'Orient le plus extrême, encore censé être inaccessible quelques siècles plus tôt, d'après Bède ou Isidore de Séville, Gossuin lui fait perdre son statut de mythe en le ravalant à celui de *merveille* atteignable par l'homme, pour peu qu'il soit guidé par des anges ou par Dieu lui-même¹⁶⁷.

La merveille orientale est donc « naturalisée » de par l'absence d'analogie ou de symbolique qui en serait tiré ; et elle simultanément familiarisée, relativisée. Elle est en quelque sorte une expression des phénomènes évoqués précédemment : elle « s'autonomise » elle aussi, en devenant une manifestation de la nature à laquelle on s'intéresse non pour ce qu'elle pourrait *révéler* à la *foi*, mais pour ce qu'elle pourrait *expliquer* à la *raison*.

Mais d'autres merveilles existent, qui ne sont pas géographiques ou matérielles, qui ne peuvent être saisies ni parcourues : il s'agit de celles que représentent les peuples

¹⁶⁴ CONNOCHIE-BOURGNE Chantal, *op. cit.*, p. 135.

¹⁶⁵ *Ibid.* pp. 136-137.

¹⁶⁶ BOUTON-TOUBOULIC Anne-Isabelle, *op. cit.*, p. 57.

¹⁶⁷ DELUZ Christiane, « Le Paradis Terrestre, image de l'Orient lointain dans quelques documents géographiques médiévaux », dans : *Images et Signes de l'Orient, op. cit., passim.*

d'Orient. Non seulement les plus lointains, ceux dont l'humanité même pourrait être remise en question de par l'étrangeté qui les caractérisent ; mais également les plus proches, Sarrasins, Mongols ou chrétiens d'Orient, qu'ils soient païens ou non, fascinent au-delà des animosités héritées des conflits. Un nouveau sentiment se fait jour – porté par l'étude de la philosophie et par les récits de voyage – qui tempère dorénavant l'essentialisation de ces individus, leur réduction au statut d'ennemis de la foi chrétienne ou de schismatiques : « l'Autre » devient « autre » en se complexifiant, la raison étant le moteur de cette relation inédite à l'étranger. La lueur d'une curiosité nouvelle se fait jour, qui annonce, peut-être, l'aube d'un humanisme.

1.2.3 La redécouverte de l'Autre

Nous avons pu voir qu'aux XII^e et XIII^e siècles non seulement des encyclopédies avaient été produites et des traductions avaient été réalisées, mais aussi que l'Occident s'était bientôt trouvé plongé dans des controverses et des débats philosophiques et théologiques initiés par une redécouverte des textes grecs. Ce soudain afflux littéraire ne concernait en réalité pas tant la philosophie grecque que son interprétation arabe ; ce rapprochement inédit de l'Orient et de l'Occident a également permis une redécouverte de l'islam, ainsi que la naissance d'une nouvelle relation, d'un nouveau type de conflit, non plus basé sur la violence, mais sur le débat, la *disputatio* théologique et philosophique, avec pour finalité la conversion de l'adversaire : que cet adversaire soit Sarrasin, Mongol ou schismatique importe peu, seule compte la nécessité de répandre la foi chrétienne parmi ces peuples, que l'on s'efforce de mieux connaître afin de mieux les convertir. Cet antagonisme entre conversion et coercition prend son essor à travers l'application aux infidèles de la théorie des deux glaives.

Glaive spirituel, glaive temporel

Avec les premières traductions de textes arabes, un gouffre s'est creusé entre deux visions de l'islam. L'une, qui s'est forgée dans les conflits des derniers siècles, voit le musulman comme un idolâtre, un païen violent aux mœurs détestables et un danger pour le christianisme : un agresseur, avant tout, mais que l'on méconnaît profondément et qu'il

s'agit de détruire par la force des armes¹⁶⁸. La seconde vision se construit à partir de la reconnaissance des apports scientifiques et philosophiques arabes : elle abandonne la caricature non seulement pour s'intéresser à ces écrits musulmans, mais également pour mieux comprendre « l'ennemi » afin de mieux le combattre par la raison. Pierre le Vénérable (1092-1156), lorsqu'il traduit le Coran, n'est bien sûr animé ni par la curiosité ni par un quelconque « esprit d'ouverture » : l'objectif est la réfutation des idées prônées par le livre sacré des Sarrasins¹⁶⁹. La démarche est cependant inédite et se pose comme une réelle innovation dans une période où la relation avec l'islam était avant tout guerrière¹⁷⁰. Cette traduction est en fait symptomatique d'un questionnement qui se répand parmi les élites intellectuelles européennes : le choix difficile entre usage du glaive temporel ou du glaive spirituel.

Le *gladium spirituale*, en miroir du *gladium temporale*, correspond ainsi à l'œuvre missionnaire : face aux échecs militaires et à la difficulté à mobiliser la Chrétienté, celle-ci prend une importance inédite dès la première moitié du XIII^e siècle. Sa naissance correspond également à une étape importante dans le processus d'humanisation des Sarrasins, mais aussi des Mongols, dont on reconnaît qu'ils sont des chrétiens en puissance¹⁷¹. Il s'inscrit de plus dans une tendance universaliste (étymologiquement ancrée dans l'Église catholique, *katholikos*), qui en appelle à répandre sur la Terre le message du Christ : ce désir universaliste ne peut-être assouvi, pour beaucoup de théologiens, qu'à travers la prédication. Raymond Lulle la préfère ainsi à l'usage de la force, concernant les Mongols dans un premier temps, puis pour tous les infidèles dans un second ; encore au XV^e siècle, Jean Germain – chancelier bourguignon de l'Ordre de la Toison d'Or – se fait l'apôtre de l'universalisme, en rappelant les nombreuses parties du monde ayant été parcourus par le Christ et ses disciples¹⁷². Le clerc anglais Gautier Map tient un discours plus

¹⁶⁸ AJELLO Anna, « L'attitude des franciscains devant l'islam en Orient et en Occident maghrébin », dans : *Orient et Occident du IX^e au XV^e siècle*, Actes du colloque d'Amiens (8-10 octobre 1998), Paris, 2000, pp. 199-200.

¹⁶⁹ LE GOFF Jacques, *Les intellectuels au Moyen Âge*, Éditions du Seuil, 2000, « Les traducteurs » [livre numérique].

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ PAVIOT Jacques, « L'idée de croisade à la fin du Moyen Âge », *op. cit.*, p. 21.

¹⁷² *Ibid.*, pp. 18-19.

tranché, dès la fin du XII^e siècle : selon lui les ordres militaires sont illégitimes et inefficaces. Les clercs n'ont pas à porter les armes. S'appuyant sur le récit biblique, il critique l'usage de la force en rappelant les mots du Christ après qu'un de ses compagnons eut tenté de s'opposer à son arrestation : « tous ceux qui prendront l'épée périront par l'épée »¹⁷³. De la même façon, les missionnaires dominicains ou franciscains de terrain, lorsqu'ils ne rédigent pas sous commande pontificale (cf. *supra* pp. 12-13), se montrent davantage désireux de prédication que d'affrontement militaire. Ainsi Guillaume de Tripoli (ca. 1220-1277), dans son *De statu sarracenorum* (1271), fait-il l'apologie de l'œuvre missionnaire auprès des Sarrasins : son vécu en Terre Sainte l'incite à être confiant quant à la possibilité de conversion des musulmans¹⁷⁴. Cette confiance n'était pas partagée par tous, même par ceux pourtant opposés à l'usage du glaive temporel : tout comme la croisade était peu à peu devenu un moyen de défense de la chrétienté, le *gladium spirituale* est pour certain également devenu une sorte de *scutum spirituale*, un bouclier nécessaire contre l'apostasie, la conversion à l'islam des chrétiens encore présents en Terre Sainte¹⁷⁵.

De cette prise en compte croissante de la nécessité d'un « assaut spirituel » sur l'islam a donc logiquement découlé un dialogue nouveau avec celui-ci. Les « disputes » théologiques se multiplient : en 1219, déjà, Saint François d'Assise tente – et échoue – de convertir le sultan d'Égypte, Al-Kamil, alors même que se déroule la cinquième croisade¹⁷⁶ ; en 1253 à la cours du grand khan Mangu face aux docteurs musulmans et bouddhistes, le franciscain Guillaume de Rubrouck tente de défendre la foi chrétienne, assisté de clercs nestoriens auxquels il reproche de n'utiliser que la Bible sans l'appuyer par la raison¹⁷⁷ ; entre 1288 et 1300, le dominicain Riccold de Monte Croce mène de multiples *disputationes* face à des nestoriens, des chrétiens maronites et des musulmans, avec un succès inégal¹⁷⁸... Les exemples sont nombreux, notamment au XIII^e siècle, de disputes théologiques, de joutes verbales basées non pas seulement sur la foi, mais également sur

¹⁷³ Matthieu, 26:52. Voir : AURELL Martin, *Des chrétiens contre les croisades : XII^e et XIII^e siècle*, Paris, Fayard, « Gautier Map contre l'usurpation du glaive temporel » [livre numérique].

¹⁷⁴ TROUILHET Julien, *op. cit.*, p. 156.

¹⁷⁵ AJELLO Anna, « L'attitude des franciscains devant l'islam (...) », *op. cit.*, p. 201.

¹⁷⁶ TANASE Thomas, *op. cit.*, p. 50.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 133.

¹⁷⁸ MONTE CROCE Riccold de, Paris, BNF, Fr. 2810, ff. 286v, 289v-290v.

la raison. Les ingrédients de cette lutte se trouvent dans les traductions de textes arabes, d'une part, et dans la fracture grandissante entre philosophie et théologie, d'autre part. Assemblés, ces éléments constituent une part essentielle du *gladium spirituale* : reconnaissance des Arabes comme de « philosophes », capables d'entendement et donc de conversion ; essor de la scolastique, dans laquelle sont forgés les outils nécessaires aux disputes avec l'adversaire païen ou schismatique.

Cet épanouissement de l'effort missionnaire eu pour nécessité, et simultanément pour conséquence, d'accroître fortement la connaissance que l'on avait de l'adversaire religieux. On apprend sans doute beaucoup de l'autre, par la volonté de le convertir. Et si ces conversions furent la plupart du temps vouées à l'échec, elles ont néanmoins permis le rassemblement d'une importante masse de connaissances tant concernant les Mongols que les Sarrasins.

Missions et voyages : la redéfinition de l'Autre

Comme nous l'avons vu les deux principaux « groupes païens » vus comme ennemis de la Chrétienté et évoqués dans la littérature médiévale sont les Mongols et les Sarrasins. Les premiers n'ont jamais eu une image aussi négative que les seconds auprès des intellectuels européens, en raison de la forme d'œcuménisme monothéiste que pratiquaient les khans : ils étaient certes perçus comme un danger considérable pour les Latins, mais suite à leur recul, à partir de 1242, ils suscitèrent autant de craintes que d'espoirs¹⁷⁹. Le concile de Lyon, en 1245, décida ainsi de simultanément lever des fonds pour la guerre, et d'envoyer des missionnaires pour tenter de neutraliser la menace par la christianisation¹⁸⁰. Les Mongols avaient en effet cette double « qualité », aux yeux des chrétiens, que d'être à la fois de redoutables ennemis pour les Sarrasins – Bagdad fut ainsi rasée par leurs soins en 1258 – et d'être un terreau qui semblait fertile à une conversion : les cours mongoles n'avaient effet pas de religions officielles, considérant que chaque religion servait, à sa manière, un Dieu unique¹⁸¹. De multiples dogmes se côtoyaient ainsi, de façon totalement pacifique. Ceci explique les nombreuses relations de voyages nous

¹⁷⁹ TANASE Thomas, *op. cit.*, pp. 120-122 ;

¹⁸⁰ KAPPLER Claude, « Premières missions en Mongolie (...) », *op. cit.*, p. 199.

¹⁸¹ TANASE Thomas, *op. cit.*, p. 134.

étant parvenu concernant la Mongolie, et qui nous décrivent avec une grande richesse de détails et de précisions les mœurs, la culture, la langue, l'art de la guerre, les dynasties, les troubles politiques mongols. Il ne faut alors pas s'étonner qu'aient même pu être mis en place des enseignements en langue mongole, à partir de 1300, dans les colonies marchandes italiennes situées en territoire mongol¹⁸². Si la création, à l'université de Paris, d'une chaire dédiée à la langue mongole, ne se fit jamais, il n'en est pas de même pour la chaire de langue et de culture arabe. Raymond Lulle, qui réclamait sa mise en place, depuis plusieurs années déjà, obtint en effet la création d'un enseignement en langues orientales dans les universités européennes : officialisé par un des canons du concile de Vienne (1311-1312), l'apprentissage de l'arabe, de l'hébreu et de l'araméen devient ainsi possible dans les universités de Rome, Paris, Oxford, Bologne et Salamanque : des traducteurs en langue arabe étaient également prévus à la curie pontificale¹⁸³. Cela était bien sûr rendu plus simple de par la présence de traducteurs en Europe, notamment dans les centres intellectuels qui s'étaient chargés des traductions des textes gréco-arabes : toujours est-il qu'au début du XIV^e siècle on en était donc à enseigner l'arabe directement dans les universités.

Dans le même ordre d'idée, il est singulier de songer au « grand écart » idéologique qu'a pu représenter la nouvelle vision de ce « Sarrasin », dont on pouvait désormais apprendre la langue : de païens aveugles et violents, ils étaient devenus non seulement le réceptacle mais également les exégètes d'une tradition philosophique en grande partie perdue en Europe ! À cette redoutable dichotomie, le savant Roger Bacon (1214-1294) – qui a lui-même basé ses travaux d'optiques sur l'œuvre du savant arabe Alhazen¹⁸⁴ – trouve une issue par une pirouette sociologique : si le commun des Sarrasins demeure ignare et païen, les philosophes arabes, eux, ne seraient en réalité pas musulmans et refuseraient en leur cœur les thèses de la « secte » de Mahomet¹⁸⁵. Il est ainsi intéressant de

¹⁸² SCHMIEDER Felicitas, « *Tartarus valde sapiens et eruditus in philosophia*. La langue des missionnaires en Asie », dans : *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, 30^e congrès, Göttingen, 1999, p. 276. Consultable en ligne : www.persee.fr/doc/shmes_1261-9078_2000_act_30_1_1774 (consulté le 23 août 2017).

¹⁸³ KÖNIG Daniel G., « Traductions et transferts de savoirs », dans : *Trivium*, n°8, 2011. Consultable en ligne : trivium.revues.org/3973 (consulté le 26 janvier 2017).

¹⁸⁴ TANASE Thomas, *op. cit.*, p. 114.

¹⁸⁵ AJELLO Anna, « L'attitude des franciscains devant l'islam (...) », *op. cit.*, p. 215.

noter la distinction qui s'opère entre les notions de « Sarrasins » et de « musulmans » : des nuances apparaissent, qui tendent vers une individualisation et une caractérisation des groupes humains. Simon Semeonis (première moitié du XIV^e siècle), franciscain irlandais, fait une constatation similaire lorsqu'il voyage en Égypte durant la décennie 1320 : la multiplicité ethnique des « Sarrasins » l'étonne, et il s'aperçoit qu'un musulman n'est pas forcément arabe, mais peut aussi être indien, mongol ou turc, et avoir une toute autre culture¹⁸⁶. Ce phénomène de « discrimination » entre les différents peuples se fait plus évident lorsqu'on lit le chroniqueur du maréchal Boucicaut ; celui-ci, parlant des « infidèles », se fait pour le moins caricatural, les décrivant comme « breant come dyables d'enfer » et « chiennaille », qui « breoient come enragiez » ; mais, surtout, il confond tous les « infidèles » contre lequel Boucicaut a combattu sous le terme de « Sarrasins »¹⁸⁷. Le texte est rédigé au début du XV^e siècle : quel gouffre vertigineux entre ces descriptions et celles offertes par des individus tels que Rubrouck, Boldensele ou Monte Croce ! Et, en même temps, quelle meilleure preuve de l'évolution dans les rapports à l'étranger non-chrétien qu'un tel texte qui semblerait avoir été écrit quatre siècles plus tôt ?

Il faut en effet constater que les voyageurs européens s'aperçoivent, au cours de leurs pérégrinations, que nombre de rumeurs concernant les musulmans semblent bien éloignées de la réalité. Fidence de Padoue, par exemple, à propos du Ramadan, restait étonné de « l'observation rigide du précepte », et soulignait n'avoir jamais vu les « banquets » et les « orgies » que pourtant les Sarrasins étaient réputés faire une fois le soleil couché¹⁸⁸ : le poète Alain Chartier, qui écrit au début du XV^e siècle, questionne pourtant encore l'utilité d'un tel jeûne, s'il s'agit après cela de faire « orde [infâme] nuit »¹⁸⁹. Riccold de Monte Croce, lui, évoque le respect du nom de Dieu qu'auraient les Sarrasins, qui si « il fault nommer Dieu jamais ne disoient le nom seul, mais toujours y adioustent aucune louenge »¹⁹⁰ : l'image des idoles d'or, du « dieu Mahomet » semble

¹⁸⁶ *Ibid.*

¹⁸⁷ PAVIOT Jacques, « Boucicaut et la croisade (...) », *op. cit.*, p. 77.

¹⁸⁸ AJELLO Anna, « L'attitude des franciscains devant l'islam (...) », *op. cit.*, p. 207.

¹⁸⁹ ROUY François, « La religion musulmane dans le Livre de l'Espérance d'Alain Chartier », dans : *Images et signes de l'Orient*, *op. cit.*, p. 218.

¹⁹⁰ MONTE CROCE Riccold de, *op. cit.*, f. 292v.

loin. Les voyageurs semblent toujours d'un avis bien éloigné de celui des auteurs demeurés en Europe, comme c'était le cas du chroniqueur de Boucicaut : Alain Chartier, encore, affirme ainsi que la polygamie, de par les fratries qu'elle engendre, cause souvent « effusion de sang (...) pas le des[a]cord des freres es maysons des princes mescreans » : les familles se déchireraient ainsi pour des raisons de succession¹⁹¹ ; pourtant, un siècle plus tôt, Riccold de Monte Croce vantait, lui, la concorde des Sarrasins, disant que « Amour et concorde ont entre eulz si grand que ils semblent droitement estre freres (...) ils ne se entretuent point comme gens de autres sce[c]tes ne se desrobent pas li uns lautre »¹⁹². Bien évidemment, en tenant un tel discours, Riccold cherche davantage à donner une leçon à ses compatriotes plutôt qu'à décrire une concorde qui semblerait trop parfaite pour être entièrement vraie. Les mots restent bien souvent durs, le qualificatif « d'ennemi » ou de « mécréant » n'est jamais loin, mais côtoie une multitude de détails qui dénote une réelle envie de faire connaître : Guillaume de Boldensele dans son *Traité de l'état de la Terre Sainte*, peut ainsi tout aussi bien parler du « soudan » du Caire qui serait « a la foi crestienne ennemis plus que nul autre », tout en décrivant, dans le même chapitre, l'habitude des Sarrasins de « aorner leurs maisons (...) de beaux paremens et de belles entailleurs »¹⁹³. Les illustrations pourraient être multipliées de cette opposition évidente à « l'ennemi » sarrasin, qui se double cependant d'une réelle curiosité, d'un réel goût pour la description des populations et de leur environnement.

J'aurai l'occasion d'y revenir, avec quelques autres exemples, mais il est clair que la vision des orientaux se fait plus mesurée, plus prudente, plus méliorative – parfois –, dès lors qu'elle est le fruit d'une observation directe, par des missionnaires ou des voyageurs. Et c'est justement cette vision-ci qui s'impose dans les bibliothèques des princes européens, entre les XIII^e et XV^e siècles : la multiplication du nombre des manuscrits contenant les récits de ces voyageurs, durant cette période, en est le témoin. Je me propose, pour conclure, de faire une brève analyse, à travers une courte étude de cas, de ce phénomène qui dénote une curiosité grandissante pour les terres et les peuples d'Orient.

¹⁹¹ ROUY François, « La religion musulmane (...) », *op. cit.*, p. 220.

¹⁹² MONTE CROCE Riccold de, *op. cit.*, f. 293v.

¹⁹³ BOLDENSELE Guillaume de, Paris, BNF, Fr. 2810, ff. 119v-120.

L'indéniable succès de la littérature de voyage

Il est tout d'abord utile de revenir sur le problème que pose la définition d'un genre que l'on regrouperait sous le terme de « littérature de voyage ». Jean Richard évoque cette question, et fait très justement remarquer la diversité des textes que l'on pourrait regrouper sous cette appellation¹⁹⁴. Ainsi, dès lors qu'il est question de géographie, l'apparition en filigrane de l'auteur dans sa propre œuvre rend très floues les limites entre encyclopédie et récit de voyage. Lorsque Gossuin accomplit son périple en Sicile et en rapporte une description de l'Etna qu'il insère dans son *Image du monde*, en appui des auteurs anciens, fait-il œuvre de géographe « de terrain » ou d'encyclopédiste ? Lorsque Barthélémy l'Anglais, dans son *De proprietatibus rerum* fait un inventaire des provinces germaniques alors que lui-même a vécu à Magdebourg, il use de connaissances rassemblées sans doute par lui-même et auprès de contemporains – sans toutefois préciser ses sources : dès lors son œuvre est-elle celle d'un simple compilateur¹⁹⁵ ? Le danger serait en fait de confronter, comme le dit très justement Nathalie Bouloux, les voyageurs, « observateurs plus ou moins diligents des réalités » et les encyclopédistes « prisonniers d'autorités dépassées »¹⁹⁶. L'influence des « missionnaires voyageurs » tels Guillaume Boldensele, Jean de Plan Carpin ou Guillaume de Rubrouck sur le travail des encyclopédistes est certaine : elle n'est pour autant pas décisive, en cela qu'elle ne fait qu'amender et compléter les écrits des auteurs anciens, sans les remettre fondamentalement en question¹⁹⁷. Cette légitimité croissante accordée aux récits de voyages est cependant symptomatique de l'époque qui s'ouvre : les XIV^e et XV^e siècles ne sont plus tant les siècles des encyclopédies que ceux de leur diffusion ; la littérature de voyage, en parallèle, prend une forme d'indépendance et est destinée à connaître une postérité fameuse – les rayonnages des bibliothèques principales en étant les premiers témoins.

¹⁹⁴ RICHARD Jean, *Les récits de voyages et de pèlerinages*, *op. cit.*, p. 36.

¹⁹⁵ CAZENAVE Annie, *op. cit.*, p. 145.

¹⁹⁶ BOULOUX Nathalie, « Les formes d'intégration des récits de voyage dans la géographie savante. Quelques remarques et un cas d'étude : Roger Bacon, lecteur de Guillaume de Rubrouck », dans : *Géographes et voyageurs au Moyen Âge*, Nanterre, Presses Universitaires de Paris, 2010, p. 119.

¹⁹⁷ *Ibid.*, *passim*.

J'aborderai cette question de la diffusion des récits de voyage à travers quelques textes précis : une partie de ceux contenus au sein du manuscrit Français 2810 de la Bibliothèque nationale de France (ca. 1410-1412), le *Livre des Merveilles*. La suite de ce travail lui sera en grande partie consacrée, et je ne me servirai ici de l'exemple de ce manuscrit que pour émettre quelques remarques concernant la diffusion de certains des textes et relations de voyages qu'il renferme. Je m'intéresserai à cinq de ces huit textes, les trois autres n'ayant connu de diffusion qu'essentiellement au travers de compilations : le *Devisement du Monde*, de Marco Polo (fin du XIII^e siècle) ; l'*Itinerarium*, d'Odoric de Pordenone (ca. 1320-1330) ; le *Traité de l'état de la Terre Sainte*, de Guillaume de Boldensele (ca. 1330) ; *Les Voyages* de Jean de Mandeville (ca. 1350) ; la *Fleur des histoires de la terre d'Orient* de Hayton de Korykos (ca. 1305-1310). Je reviendrai plus en détail sur ces textes : on peut simplement noter, pour l'instant, qu'il s'agit dans leur grande majorité d'œuvres rédigées par des clercs, à l'exception des textes de Marco Polo et Jean de Mandeville ; il est également intéressant de constater les dates de création des textes, qui ont quasiment tous été rédigés à l'extrême fin du XIII^e siècle ou dans la première moitié du XIV^e siècle. Comme nous allons le voir, il a pourtant fallu moins d'un siècle – moins d'un demi-siècle, même – pour qu'ils connaissent une diffusion considérable.

Le tableau en annexe 1 présente, divisée par œuvres, une liste de manuscrits contenant chacun un ou plusieurs de ces textes du Français 2810. La liste est bien sûre non exhaustive : elle se limite aux bibliothèques et bases de données indiquées en introduction de l'annexe. Le but n'est pas ici de dresser une liste complète des centaines de manuscrits comportant ces divers récits, mais de voir si certaines caractéristiques communes ou si des indices chronologiques de leur diffusion peuvent se faire jour. Le choix des bibliothèques et des bases de données s'est fait d'après l'importance de leurs fonds manuscrits et la présence ou non d'outils de recherches en ligne. L'objectif a aussi été de conserver un ensemble géographique relativement cohérent, tournant autour du nord de la France, et du nord de l'Europe en règle générale.

Concernant les cinq textes cités ci-dessus, le tableau contient un total de 119 manuscrits. Certains de ces manuscrits contiennent cependant plusieurs de ces textes. Au total, chaque œuvre est citée dans :

- *Le Devisement du Monde*, de Marco Polo : 23 manuscrits.
- *L'Itinerarium*, d'Odoric de Pordenone : 14 manuscrits.
- *Le Traité (...)*, de Guillaume de Boldensele : 8 manuscrits.
- *Les Voyages* de Jean de Mandeville : 73 manuscrits.
- *La Fleur des histoires (...)*, de Hayton : 22 manuscrits.

La première réflexion qu'appellent ces chiffres concerne bien sûr l'écrasante majorité de manuscrits comportant le texte de Jean de Mandeville. Celui-ci est sans doute le récit de voyage le plus diffusé du Moyen Âge, avec 262 exemplaires connus¹⁹⁸ ! S'il est donc logique de constater que de si nombreux exemplaires sont représentés ici, il est en revanche plus étonnant de constater la faible proportion du nombre d'exemplaires contenant le texte de Marco Polo, notamment en comparaison du texte de Hayton : on conserve aujourd'hui environ 143 manuscrits du *Devisement du Monde*, contre une cinquantaine pour le texte de Hayton. Pourtant quasiment autant d'ouvrages contenant chacun de ces textes apparaissent ici : cela est en fait sans doute dû à la nature de chacun des textes. Tous deux ont été écrits durant les mêmes années, entre 1290 et 1310 : en revanche le texte de Marco Polo a connu une forte diffusion internationale, en témoignent les très nombreuses traductions nous étant parvenues. Hayton, en revanche, a rédigé directement en français et son œuvre s'est trouvée plus circonscrite dans sa diffusion : le choix des bibliothèques réalisé pour la conception de ce tableau, en privilégiant le nord de l'Europe et la France, a mis en valeur cette nuance. Quasiment la moitié des textes de Hayton apparaissent, tandis qu'environ 1/6^e de ceux de Marco Polo sont cités. Le succès de l'œuvre d'apologie de la croisade de l'arménien a été bien plus grand dans cette partie de l'Europe où l'idéal croisé a eu davantage d'écho. Se pencher sur la question des langues de diffusion renforce d'ailleurs cette analyse.

Sur ce point le premier élément pouvant être remarqué concerne l'importance des textes rédigés en langue vernaculaire. Le latin est relativement peu représenté au sein de

¹⁹⁸ DELUZ Christiane, *Le Livre de Jehan de Mandeville. Une « géographie » au XIV^{ème} siècle*, Louvain-La-Neuve, Université catholique de Louvain, 1988, p. 271.

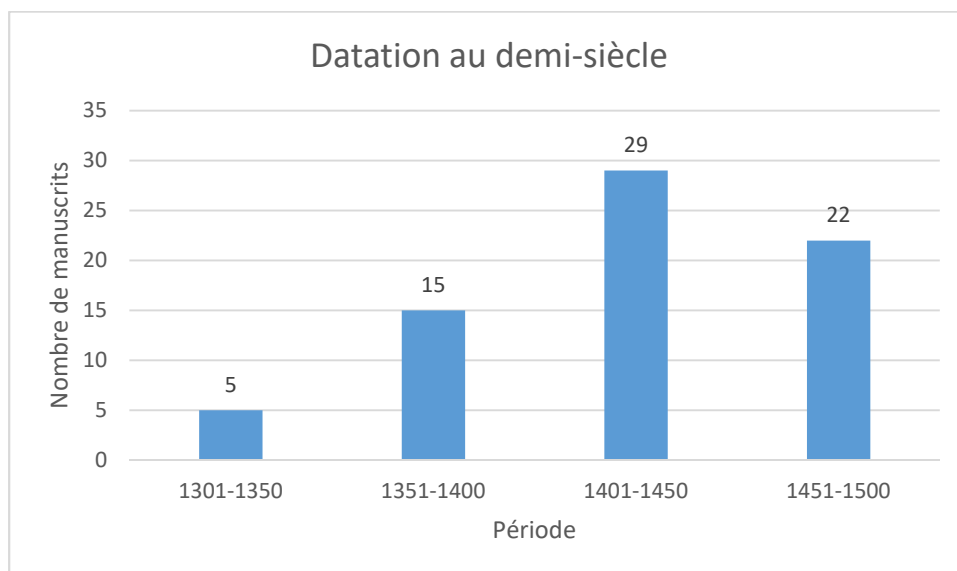
cette sélection de manuscrits. Pour plus de lisibilité, ordonnons les langues des manuscrits sous la forme d'un petit tableau, d'après les données de l'annexe 1 :

	<i>Français</i>	<i>Latin</i>	<i>Anglais</i>	<i>Italien</i>	<i>Allemand</i>	<i>Autres</i>
<i>Marco Polo</i>	14	6	1	2	-	-
<i>O. de Pordenone</i>	10	4	-	-	-	-
<i>G. de Boldensele</i>	7	1	-	-	-	-
<i>J. de Mandeville</i>	36	9	15	2	5	5
<i>Hayton</i>	17	5	-	-	-	-

Là encore, la forte proportion de livres en français parmi ceux en langues vernaculaires tient bien sûr essentiellement au choix des bibliothèques et des bases de données. Quelques tendances apparaissent cependant : le texte de Hayton, par exemple, a effectivement eu une très forte diffusion en français, bien davantage qu'en latin, tandis qu'aucun exemplaire en une autre langue vernaculaire n'apparaît, confirmant l'impact plus « local » de cette œuvre. En se penchant sur les rares détails que l'on peut trouver des commanditaires, on constate d'ailleurs l'importance des commandes issues du nord de la France et des Flandres : tous les manuscrits de Hayton cités ici, à une exception près, et dont l'origine est connue proviennent de ces régions. Il est difficile de tirer de réelles informations des diverses langues de rédaction des manuscrits, puisque le français, très usité (plusieurs commandes de princes anglais concernant d'ailleurs des textes en français) a tendance à rendre moins visible l'origine des manuscrits. La forte part de textes en langue vernaculaire nous rappelle cependant l'importance des commandes des laïcs, particulièrement de la noblesse : au total environ 72 % de ces textes sont en une langue autre que le latin. Dans les cas du texte de Jean de Mandeville cette proportion atteint quasiment les 88 %. Il s'agit là d'un marqueur fort d'une diffusion bien au-delà des strates intellectuelles « classiques » que peuvent être les milieux universitaires ou ecclésiastiques. Les traducteurs travaillaient d'ailleurs souvent sous commandes des milieux princiers, comme c'est le cas pour Jean Corbechon – qui a traduit le *Liber de proprietatibus*

rerum de Barthélémy l'Anglais, pour Charles V – ou bien de Jean de Vignay – qui a accompli des traductions pour Jeanne de Bourgogne, Philippe VI de Valois, ou encore Jean II le Bon¹⁹⁹. La forte part de manuscrits en vernaculaire est donc un indice du type de lecteurs de ces œuvres, qui s'inscrivent ainsi dans la lignée de la littérature romanesque davantage que théologique ou scientifique, en concernant avant tout un milieu princier plutôt qu'ecclésiastique.

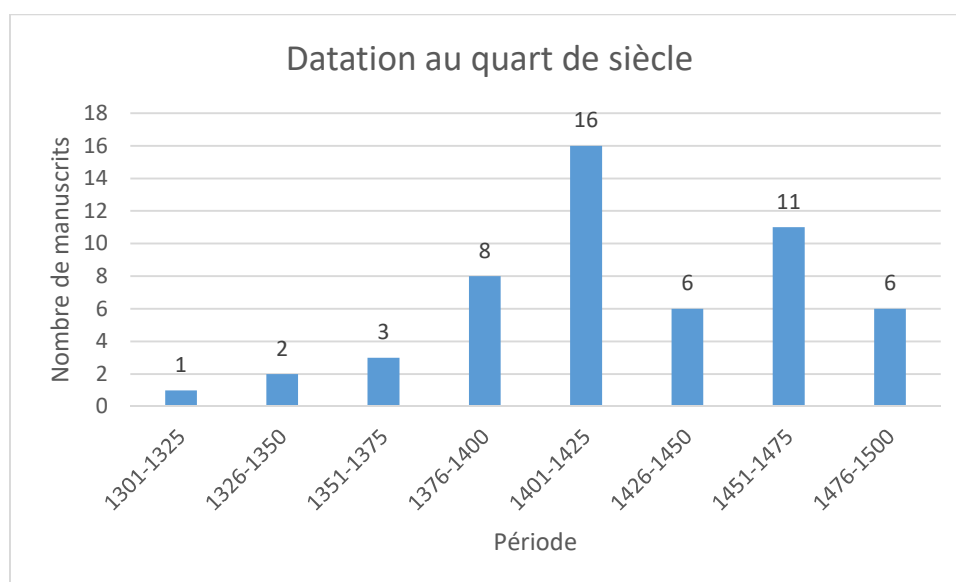
Intéressons-nous maintenant à la diffusion dans le temps de ces œuvres. Il faut tout d'abord noter, comme pour les lieux de réalisation et les commanditaires, que les informations de datation souffrent également d'imprécisions – une étude paléographique et codicologique plus poussée de ces manuscrits serait nécessaire pour nombre d'entre eux. Ainsi parmi les 73 manuscrits comportant le texte de Mandeville, 7 sont très approximativement datés du XIV^e siècle et 21 du XV^e siècle. Afin de conserver une certaine fiabilité, intéressons-nous plutôt aux ouvrages ayant une datation d'une précision supérieure ou égale au demi-siècle. Ce faisant, sur les 119 manuscrits contenant un ou plusieurs des textes précédemment cités, 71 possèdent une datation permettant de constater une évolution chronologique « précise » sur deux siècles. Le graphique ci-dessous se base sur ces 71 manuscrits :



¹⁹⁹ KNOWLES Christine, « Jean de Vignay, un traducteur du XIV^e siècle. » dans : *Romania*, Tome 75, n°299, 1954, pp. 353-383. Consultable en ligne : www.persee.fr/doc/roma_0035-8029_1954_num_75_299_3419 (consulté le 3 septembre 2017).

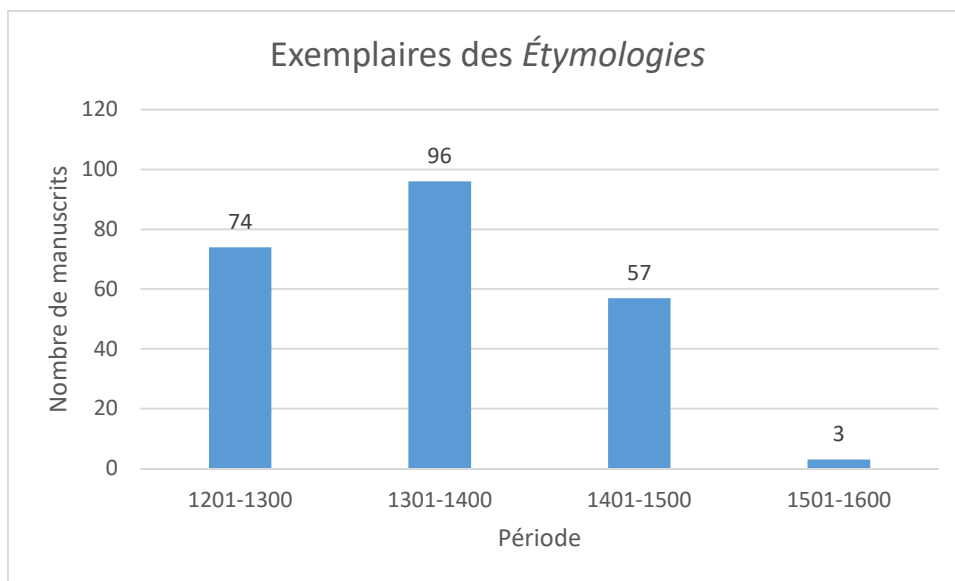
L'intégralité de ces œuvres a été écrite entre 1299 (pour Marco Polo) et 1356 (pour Jean de Mandeville). Ces textes très contemporains ont pourtant immédiatement rencontrés un important succès. En 1400 près de 30 % du total des manuscrits avaient déjà vu le jour. C'est cependant durant la première moitié du XV^e siècle que la production de ces manuscrits « explose », avec 29 manuscrits créés dans cette seule période. La production de manuscrits baisse à partir de la seconde moitié du XV^e siècle, ce qui peut s'expliquer par la multiplication des incunables durant cette période.

En écartant les manuscrits datés au demi-siècle pour ne conserver que ceux possédant des datations plus précises – 53 au total, il est possible d'obtenir une meilleure visibilité sur cette période, en perdant cependant en fiabilité en raison du moindre nombre de valeurs :



Le pic de production du début du XV^e siècle se fait plus net : il s'agit réellement d'un « moment », qui correspond à l'alliance idéale d'un fleurissement de l'art de cour et d'un engouement pour la littérature de voyage qui permet la multiplication des manuscrits ayant trait à l'Orient. Le second quart du XV^e siècle, marqué par la reprise des hostilités franco-anglaise, voit une violente chute du nombre de manuscrits produits, qui revient à un nombre similaire à la période 1376-1400. La fin de la guerre de Cent ans permet un timide renouveau, tandis que le dernier quart du XV^e siècle se caractérise par une nouvelle chute de la production, sans doute, je l'évoquais, en raison d'une hausse des éditions incunables.

Pour rendre ces quelques chiffres plus parlant, il est intéressant de les comparer avec ceux de la production d'une célèbre encyclopédie : les *Étymologies* d'Isidore de Séville. Dans un article traitant de la question de la diffusion massive de cette encyclopédie depuis sa création au VI^e siècle jusqu'au XVI^e siècle, Baudouin Van den Abeele récupère les données réunies par l'érudit allemand August Eduard Anspach : un total de 967 manuscrits, parmi lesquels se trouvent 455 manuscrits qui regroupent la totalité ou une grande partie de l'œuvre d'Isidore²⁰⁰. Je propose de ne retenir que les manuscrits rédigés entre le XIII^e et le XVI^e siècle, soit un total de 230 exemplaires, classés par siècle :



Une comparaison purement arithmétique n'a évidemment aucun intérêt sachant que mon propre catalogue ne se veut pas exhaustif. Ici ce sont plutôt les tendances qui sont intéressantes : le très grand succès des encyclopédies, qui se sont largement diffusées au cours du XIV^e siècle, est ici bel et bien confirmé. Il faut cependant remarquer la baisse relative du nombre de manuscrits produits au cours du XV^e siècle, là où la littérature de voyage prend en revanche son essor. La production manuscrite s'effondre totalement au XVI^e siècle, dans une proportion si impressionnante (3 manuscrits seulement) qu'il est difficile de l'expliquer par le seul essor de l'imprimerie : le déclin a sans doute été plus précoce (seconde moitié du XV^e siècle ?) et plus brutal que pour la littérature de voyage. Pour autant, encyclopédies et relations de voyages coexistent aisément dans une période

²⁰⁰ VAN DEN ABEELE Baudouin, « La tradition manuscrite des *Étymologies* d'Isidore de Séville », *Cahiers de recherches médiévales*, n°16, 2008. Consultable en ligne : crm.revues.org/10822 (consulté le 24 août 2017).

d'essor des manuscrits : la « littérature d'Orient » connaît cependant un élan spectaculaire sur une période d'une cinquantaine d'années, bien visible à travers ces œuvres de voyageurs pourtant assez « contemporains » des commanditaires. Le XV^e siècle est celui de cette littérature de voyage, au moins autant, si ce n'est davantage, que celui d'un encyclopédisme pour lequel cette période est le chant du cygne.

Un dernier élément à souligner, à travers cette liste de manuscrits, est la proportion d'œuvres enluminées : contrairement à l'intuition qui pourrait nous faire croire que le mécénat princier concerne avant tout des manuscrits enluminés, ceux-ci sont bien loin de constituer la majorité des 119 cotes. Au total 19 manuscrits sont illustrés d'au minimum deux miniatures, 7 ne comportent qu'une miniature de dédicace, et 93 sont vierges de toute illustration. Ainsi ce sont 16 % des manuscrits qui comportent un programme iconographique, tandis que 78% n'en ont pas le moindre. Plus encore, les ouvrages possédant une iconographie plus complète, avec plus de 10 miniatures, représentent moins de 8 % du total, et constituent donc des pièces rares. Des disparités apparaissent également lorsqu'on se penche sur chaque œuvre de façon individuelle : ainsi, 40 % des manuscrits contenant les textes d'Odoric de Pordenone ou Guillaume de Boldensele possèdent un programme iconographique ; c'est exactement le même chiffre que pour ceux contenant les écrits de Hayton. En revanche, ce n'est le cas que pour 7 % de ceux contenant le récit de Mandeville ! Cette importante différence suggère que la très grande popularité du texte de Mandeville a impliqué une plus grande variété de commanditaires, peut-être davantage issus de la petite noblesse ou de la bourgeoisie urbaine. Les textes de Hayton, Boldensele ou d'Odoric, en revanche, paraissent avoir été largement compilés à destination de personnages plus aisés, pouvant se permettre la très coûteuse réalisation d'une iconographie.

Des disparités très fortes peuvent donc exister entre les divers textes : chacun d'entre eux a connu une diffusion particulière, selon des modalités lui étant propre en termes d'espace géographique, de commanditaires ou d'enluminures. Dans tous les cas, il demeure un fait, qui est celui de l'engouement autour de ces relations, quasi-contemporaines, aussi personnelles que hors du commun. Ce grand succès marque en quelque sorte le triomphe de l'*expérience*, la reconnaissance de la valeur d'un récit pour lui-même

et non pour les sources l'étayant. Ce mouvement avait finalement déjà été lancé par la papauté elle-même, très demandeuse d'informations sur les peuples païens. Les apports de connaissances nouvelles qui ont découlé des missions lointaines, ont alors trouvé un public parfaitement réceptif en Occident : un public demandeur de tous types de récits, mais pour lequel les écrits de laïcs, tels Mandeville ou Marco Polo, auront un impact particulièrement large et puissant. La « démocratisation » de l'encyclopédisme, à travers la traduction et la vulgarisation, s'est ainsi doublée d'une même popularisation du récit de voyage, à travers des figures inédites. La description de l'Autre, déjà lue pour elle-même – quand bien même elle était le fait de frères mineurs – se conçoit dorénavant dès l'écriture : l'effort missionnaire n'en est plus le seul moteur.

J'ai souhaité soulever de nombreux points, très divers mais tous liés, dans cette première analyse des rapports entre Orient et Occident au cours des XIII^e, XIV^e et XV^e siècles : ils apportent de premiers éléments de réponse à cette « passion » de l'Orient qui semble avoir saisi les cours européennes de cette période. La complexification croissante des rapports entre les deux mondes s'illustre bien sûr à travers le cas emblématique de la croisade, dont les motivations s'entrecroisent dorénavant en un écheveau d'idéaux multiples et parfois contradictoires. Ces mêmes croisades, dans toute leur « originalité », ne sont en fait qu'un relais, qu'une manifestation matérielle de bouleversements idéologiques lents, mais profonds : la partie immergée et bien visible d'un processus d'ouverture de la péninsule européenne au reste du monde et le signe de ses propres transformations politiques et idéologiques. Que peut donc relier l'encyclopédisme et la croisade ? Quel lien entre pèlerinages et querelles scolastiques ? Ces phénomènes, leurs multiples formes et leurs évolutions sont en fait tous liés à cette redécouverte de l'Orient par l'Occident ; ils en sont simultanément la cause et la conséquence. La double relation aux paganismes, qui s'exprime parfaitement à travers les notions de glaives spirituel et temporel, a pour point commun la littérature : une littérature de conflit, dans les deux cas, mais qui est également une littérature de découverte. Les ordres mendiants sont simultanément reliés à l'Orient de la façon la plus féroce qui soit, à travers la littérature de croisade, et de la façon la plus pacifique, à travers l'exploration des territoires et la description des mœurs

de ses habitants. Les princes européens, de leurs côtés, font face au même paradoxe : leur souhait de mener bataille contre l'infidèle se double d'une volonté de mieux le connaître. Des exceptions existent évidemment : un personnage comme Frédéric II est sans doute une manifestation extrême de cette curiosité de l'autre ; et dans le même temps, un individu comme Boucicaut semble ignorant des dimensions spirituelles du combat contre les Sarrasins, tandis que son chroniqueur est ancré dans une vision désuète de ceux-ci.

La connaissance demeure donc l'épicentre de la relation aux paganismes. Une connaissance motivée par le conflit ou une connaissance au contraire antagoniste à celui-ci, mais nourries l'une par l'autre. La noblesse européenne est en partie le fruit de cet antagonisme. Pour s'en convaincre, plongeons nous dans un cas plus précis, tentons de voir à l'œuvre ces phénomènes. La cour de Bourgogne a été le parfait réceptacle de toutes ces contradictions, qui se sont tout particulièrement incarnées en un même personnage et en une même œuvre : Jean, duc de Bourgogne, dit Jean sans Peur, commanditaire du *Livre des Merveilles*.

2. Orient et bibliophilie chez les ducs de Bourgogne

Dans une période de désengagement des grandes puissances européennes concernant la question croisée, la Bourgogne se pose en exception et en exemple. Les ducs, dans le cadre de leur politique « d'étatisation » ont trouvé, à travers la croisade, le parfait moyen de faire rayonner leur duché d'un pieux prestige. La croisade de Nicopolis est en ce sens un aboutissement, mais également le commencement d'une tradition de représentation de l'Orient à la cour de Bourgogne. L'intérêt des ducs pour ces territoires n'est cependant pas seulement motivé par une volonté de distinguer les états bourguignons, mais aussi par une soif de savoir commune à la noblesse européenne et qui nourrit le phénomène de diffusion des encyclopédies et des récits de voyages, résultant parfois en la création de riches manuscrits : de cela, le *Livre des Merveilles* – le BnF Fr. 2810 – est l'exemple le plus luxueux de ce début de XV^e siècle.

2.1 Bourguignons en Orient, Orient en Bourgogne

2.1.1 La croisade de Nicopolis et ses suites : un rapport ambigu à l'Orient

S'il fallait désigner un évènement central dans les relations qu'entretient la cour de Bourgogne avec la notion d'Orient, il s'agirait bien sûr de l'expédition et de la bataille menées en 1396 contre le sultan Bayezid I^{er}. Évènement central, puisqu'il impacte directement trois ducs bourguignons : Philippe le Hardi, qui a été l'un de ses principaux instigateurs ; Jean sans Peur, qui en a été à la tête ; et Philippe le Bon, qui en a hérité un désir de croisade et une soif de revanche qui s'est exprimée lors du Banquet du vœu du faisan. C'est sur le rôle des deux premiers personnages, et particulièrement de Jean, que j'aimerais m'arrêter.

À l'origine de la croisade

Nous avons pu voir précédemment que les circonstances politiques étaient favorables, en 1396, à la tenue d'une nouvelle croisade. La longue trêve entre Anglais et Français pouvait même faire rêver à une union des rois de France et d'Angleterre dans un objectif commun de croisade. Il n'en a pas été ainsi, mais, malgré tous les obstacles, l'expédition de 1396 s'est non seulement tenue, mais a également rassemblée une troupe imposante aux obédiences diverses. C'est-à-dire qu'en 1395 l'appel du roi de Hongrie est pressant et le danger turc plus grand que jamais.

En effet, alors que Bayezid I^{er}, au surnom évocateur de *Yıldırım* (« la foudre »), conquiert des territoires toujours plus grands dans les Balkans, la pression s'accroît sur le royaume de Hongrie. Sigismond de Luxembourg, roi de Hongrie depuis 1387, voit ainsi comme une urgence absolue la lutte contre les turcs. L'envoi, en 1395, d'une ambassade hongroise, associée à la crainte de ce « péril turc » aux portes de la Chrétienté et à un fort désir de croisade, n'ont aucun mal à convaincre les seigneurs européens de la nécessité d'une réaction rapide et puissante. Le projet devait à l'origine faire appel tant à des forces anglaises que françaises. Mais, en raison de la folie du roi de France Charles VI (1380 - 1422), c'est finalement un prince du sang qui prend la tête de croisés bourguignons, allemands et français, aux côtés de Sigismond : Philippe le Hardi, l'un des plus fervents partisans de cette expédition. Il cède finalement cette place à son fils aîné, Jean, alors comte de Nevers. Désistement non seulement en raison de son âge – il a cinquante-quatre ans en 1396 –, mais également sur les insistances de son fils, qui manifeste un réel désir de prendre la tête du contingent et de partir vers l'Orient – le plan initial de croisade prévoyait d'ailleurs, dans un second temps, la reconquête des lieux saints. Jean de Nevers, alors âgé de 24 ans, se retrouve ainsi à la tête d'une force de plusieurs milliers d'hommes : il est sans expérience du combat, mais est conseillé par plusieurs compagnons, et notamment par Enguerrand VII de Coucy (né en 1340 – mort durant l'expédition en 1397), commandant et voyageur aguerri. Mais se trouve aussi à ses côtés Jean II Le Maingre, dit Boucicaut, alors maréchal de France. Il est doté d'une solide expérience des « voyages » : trois « voyages de Prusse » à son actif (deux en 1384 et un en 1390), et surtout un séjour au Proche-Orient (vers 1389) durant lequel il avait proposé ses services au sultan ottoman.

Plusieurs autres conseillers du jeune comte de Nevers ont également des expériences de croisades : bref, c'est aux côtés d'hommes d'expériences et rompus aux expéditions en pays lointains, que le futur duc s'apprêtait à parcourir les routes d'Europe, dans un voyage qui s'annonçait particulièrement long. Car c'est bien d'une expédition lointaine qu'il s'agissait : preuve en sont les avances de quatre mois de gages reçues par les hommes d'armes, sommes conséquentes, illustrant bien le caractère exceptionnel d'un tel projet²⁰¹.

En septembre 1396, les croisés quittaient finalement Dijon, pour un long voyage qui allait les mener à, ainsi que l'appellera Philippe de Mézières, la « desconfiture lacrimable » de Nicopolis²⁰².

Une issue tragique

L'issue de l'expédition est en effet dramatique pour les croisés : après avoir mis le siège devant Nicopolis, en septembre 1396, les troupes sont rejointes par celles du sultan. La bataille qui s'ensuit tourne au désastre : l'armée croisée est défaite, le roi de Hongrie est en fuite et nombre de seigneurs chrétiens sont faits prisonniers. Jean sans Peur est de ceux-là. Tous ceux qui ne sont pas considérés comme de rang suffisamment élevé pour bénéficier d'une rançon sont exécutés, sous les yeux du futur duc de Bourgogne. Ce sont ensuite de longs mois de captivité que subissent les prisonniers : régulièrement déplacés, ils quittent Nicopolis pour traverser les villes d'Andrinople (aujourd'hui Edirne), de Gallipoli (Gelibolu), de Brousse (Bursa), avant de finalement être détenus à Karacabey, au sud du détroit des Dardanelles. Ils parcourent ainsi près de 700 kilomètres, à vol d'oiseau, à travers Bulgarie et Turquie. Au cours de ces neuf mois de captivité, Enguerrand VII meurt de ses blessures, en février 1397. Philippe d'Eu, le connétable de France, meurt également, de maladie, peu avant sa libération. La remise en liberté de Jean de Nevers et

²⁰¹ Tous ces événements sont relatés en détail dans : SCHNERB Bertrand, *Jean sans Peur, Le prince meurtrier*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2005, pp. 61-81.

²⁰² MEZIERES Philippe de, *L'Épître lamentable et consolatoire sur le fait de la desconfiture lacrimable de Nicopolis*, 1397.

de ses compagnons a finalement lieu en juin 1397 : le tout en échange de l'énorme somme de 200 000 ducats²⁰³.

Sur le chemin du retour, tout au soulagement de leur libération, Jean sans Peur et ses compagnons prennent le temps d'un « tourisme méditerranéen » avant l'heure : voyageant à bord de galères vénitiennes, ils sont tout d'abord hôtes des hospitaliers à Rhodes ; puis ils visitent plusieurs villes du littoral grec (Modon, Céphalonie), ainsi que le golfe de Patras ; la ville de Raguse, alors république indépendante, ainsi que plusieurs autres cités le long de la côte adriatique ; avant de finalement arriver à Venise. Ils quittent cependant rapidement la cité en raison de l'épidémie de peste qui y sévit et qui emporte un autre des compagnons de voyages de Jean, Henri de Bar, gendre d'Enguerrand VII. C'est finalement par voie de terre que les derniers croisés rentrent en France : après avoir traversé les Alpes enneigées, leur arrivée se fait le 22 février 1398 à Dijon, près de 18 mois après leur départ de cette même ville²⁰⁴.

Ainsi cette expérience profondément marquante de Nicopolis a sans aucun doute été fondatrice, dans le caractère et les goûts de Jean de Bourgogne. Si la bibliothèque familiale, comme nous le verrons, et l'attirance de son père pour l'Orient et la croisade ont pu inspirer son départ vers la Bulgarie, il est certain que ce voyage n'a pu faire qu'évoquer sa vision de cet est lointain. Et engendrer, chez lui aussi, une certaine fascination pour les confins orientaux. Pour autant, Jean sans Peur ne repartit jamais en croisade, pas plus qu'il ne vit la Terre Sainte de ses yeux. Ce rêve, il ne put finalement l'accomplir qu'à travers récits de voyage et enluminures, depuis Paris et la cour de Bourgogne.

Crainte ou fascination ?

Si Jean sans Peur ne possédait peut-être qu'en germes un goût pour l'Orient, avant son départ, il semble que cette attirance se soit épanouie en lui avec son retour en Europe. Il aurait pu sembler raisonnable que les événements tragiques qu'il avait vécu à l'occasion du « voyage de Hongrie » lui aient ôté tout désir de revoir ces terres lointaines. Pourtant,

²⁰³ SCHNERB Bertrand, *Jean sans Peur, op.cit.*, pp. 78-95 ; Voir également : RICHARD Jean, *Annales de Bourgogne*, t.68, 1996, pp. 75-83, www.bm-dijon.fr/documents/ANNALES_BOURGOGNE/1996/1996-068-13-075-083-1379113.pdf, consulté le 5 mai 2016.

²⁰⁴ SCHNERB Bertrand, *Jean sans Peur, op.cit.*, pp. 96-100.

la commande du *Livre des Merveilles*, une douzaine d'années après ces événements semble signifier le contraire.

En réalité, les relations du duc de Bourgogne avec ses geôliers, lors de sa captivité, étaient loin d'être mauvaises. Il semblerait même qu'elles fussent plutôt mutuellement respectueuses, comme le prouvent les mots de Jean à son retour, qualifiant le sultan « d'assez courtois et débonnaire »²⁰⁵. Ses conditions de détentions avaient été correctes, il avait pu obtenir des vêtements dignes de son rang, avait l'autorisation de converser avec les voyageurs chargés des tractations en vue de sa libération et avait même été logé, pour un temps, dans un palais à Brouse²⁰⁶. Bref, on est ici loin des « chiens Sarrasins, laids et horribles », décrits au lendemain de la défaite de Nicopolis²⁰⁷. Les deux princes, le musulman et le chrétien, semblent ici plutôt s'être considérés comme des égaux.

Jean sans Peur paraît également avoir découvert une nouvelle culture, avec ce voyage. Une culture qu'il apprécie au moins pour son artisanat : lors de son départ de Turquie il avait ainsi emporté avec lui une centaine de tapis issus de l'artisanat local²⁰⁸. Encore en 1399 il fait venir, dans deux navires, « plusieurs étrangères choses », ainsi que « iiiij tonneaux de vaisselle de terre de Turquie »²⁰⁹ et des étoffes de Turquie : c'est l'occasion pour son jeune fils de revêtir un déguisement de prince ottoman – comportement sans doute impossible à imaginer si l'image des turcs avait été exécrationnelle. Les armes issues de l'artisanat ottoman sont également tout particulièrement appréciées par Jean : dans l'inventaire de 1420, on retrouve ainsi épée, couteau, carquois, tous nommés comme étant « de Turc » ou « de Turquie »²¹⁰. Et Jean sans Peur n'avait pas ramené que des souvenirs de son périple : il était en effet rentré accompagné (ou avait été rejoint) par plusieurs turcs. L'interprète de ceux-ci était un certain Viennot le Clopetel, lequel avait dû être captif après Nicopolis et apprendre le turc à ce moment. La plupart de ces turcs, après leur arrivée en Bourgogne, se sont peu à peu convertis au christianisme. L'un d'entre

²⁰⁵ SCHNERB Bertrand, *Jean sans Peur, op. cit.*, p. 101.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 86-90.

²⁰⁷ *Le Livre des faits du bon Messire Jehan le Maingre, dit Boucicaut*, Genève, D. Lalande, 1985, p. 113-114, cité dans SCHNERB Bertrand, *Jean sans Peur, op. cit.*, p. 84.

²⁰⁸ PAVIOT Jacques, *Les ducs de Bourgogne, la croisade et l'Orient, op. cit.*, p. 53.

²⁰⁹ Archives départementales de la Côte-d'Or, B 1517, ff.211r-v. Cité dans *Ibid.*

²¹⁰ SCHNERB Bertrand, *Jean sans Peur, op. cit.*, p. 105-106.

eux assez tôt, du vivant de Philippe le Hardi qui fût son parrain et lui donna son nom. Un autre demeura à partir de juillet 1409 à la Chartreuse de Champmol, sur ordre de Jean. D'autres baptêmes de turcs eurent lieu en 1409, 1410 et 1411 : ces baptêmes étaient à priori volontaires et non forcés ; ainsi il est dit de l'un d'entre eux qu'il « s'est voulu cristienner » : il porte dès lors le nom de Philippe de Charolais, ayant sans doute eu comme parrain le futur Philippe le Bon²¹¹. Il est intéressant de noter que la plupart de ces baptêmes ont eu lieu aux alentours de 1410, soit à la date approximative de la commande du *Livre des Merveilles*. À cette même date, toujours, la cour de Bourgogne reçut la visite d'un émissaire du « seigneur de Turquie », autrement dit de l'un des fils de Bayezid²¹². L'ambassadeur, dénommé Jossip, fut à priori le bienvenue : il repartit chargé de cadeaux offerts par Jean – là encore, l'hostilité ne semblait pas de mise.

Dans un tel contexte, il paraît ainsi assez peu probable que la commande de Jean sans Peur, d'un livre rassemblant des récits de voyages en Orient – le Fr. 2810 –, ait eu comme objectif la mise en garde contre le Turc et la dévalorisation de celui-ci. Ainsi, Christine Bousquet-Labouérie suggère, dans la thèse qu'elle a soutenue en 1994²¹³, que l'islam y est représenté comme un danger, contre lequel les enlumineurs du manuscrit en question tenteraient de mettre en garde. Elle s'appuie notamment, pour cela, sur la palette des couleurs utilisées, ainsi que sur divers éléments iconographiques. Certains de ces éléments sont sans doute porteurs, dans quelques cas, d'une symbolique négative, j'y reviendrais par la suite. Pour autant, le contexte du début du XV^{ème} siècle était-il propice à de telles craintes ? Certes, le souvenir de la croisade était peut-être encore cuisant, notamment à la cour de Bourgogne, où Jean sans Peur avait pris l'habitude de commémorer, annuellement, le souvenir des défunts de la débâcle de Nicopolis²¹⁴. Cependant, depuis lors, un évènement d'importance avait totalement remis en question la toute-puissance turque au Proche-Orient et en Europe de l'Est.

²¹¹ PAVIOT Jacques, *Les ducs de Bourgogne, la croisade et l'Orient*, op. cit., p. 273.

²¹² *Ibid.*, p. 54.

²¹³ BOUSQUET-LABOUÉRIE Christine, *Les voyageurs et l'Orient : étude des rapports entre les textes et les images dans quelques récits manuscrits sur l'Asie aux XIV^e et XV^e siècles*, thèse soutenue à l'université François Rabelais de Tours, sous la direction de Christiane Deluz, 1994.

²¹⁴ SCHNERB Bertrand, *Jean sans Peur*, op. cit., p. 103.

En effet, depuis l'échec de la croisade, une nouvelle puissance a fait son apparition au Moyen-Orient. La dynastie des Timourides, sous l'égide du conquérant Tamerlan (1370 – 1405), a infligé une défaite décisive aux ottomans, à la bataille d'Ankara, en juillet 1402. Le sultan Bayezid I^{er}, celui-là même qui avait fait prisonnier le jeune Jean de Nevers, est à son tour capturé. Il meurt un an après sa défaite, en captivité.

Cette situation inédite n'est pas pour inciter les occidentaux à une nouvelle croisade : Tamerlan cherche en effet l'apaisement avec l'Europe. Il envoie ainsi une ambassade auprès de Charles VI, ambassade menée par l'évêque de Sultanieh²¹⁵, avec pour objectif la mise en place d'accords commerciaux. Bien que Tamerlan meure peu après, en 1405, l'Empire Ottoman reste en proie à des conflits internes qui le maintiennent dans un état de grande faiblesse, de guerre civile, pour plusieurs années encore²¹⁶. Ce n'est qu'en 1413 que prend fin cet « interrègne », lorsqu'un des fils de Bayezid, Mehmed I^{er} (ca. 1387 – 1421) réussit finalement à s'emparer du pouvoir. En 1410, la crainte d'un Empire Ottoman affaibli, écrasé sept ans auparavant et sans chef, n'est donc peut-être pas ce qui préoccupe le plus le commanditaire ou les enlumineurs du Fr. 2810.

Ici, c'est sans doute avant tout le souhait de se conformer aux désirs d'exotisme du commanditaire, qui a principalement joué. Ceci étant bien sûr à relativiser, dans la mesure où certaines illustrations, en particulier celles du récit de Hayton de Korykos, sont très guerrières : en cela, elles se conforment cependant au contenu du texte lui-même. Le récit de Hayton contient effectivement des indications utiles aux seigneurs d'Occident pour la réalisation d'une croisade : ce texte était cependant déjà présent dans les bibliothèques du duché de Bourgogne, dans une version ne contenant que cinq miniatures – manuscrit que j'évoquerais un peu plus loin²¹⁷. Ici, ce texte en côtoie sept autres : récits de voyageurs et de pèlerins, en grande majorité ; l'apologie de la croisade n'est clairement pas le point commun de ces récits. L'intérêt des princes bourguignons pour l'Orient ne se définit pas uniquement par la croisade. Les ouvrages traitant de près ou de loin d'Orient, dans la bibliothèque ducale de Jean sans Peur, ne sont que rarement issus de la

²¹⁵ SOLTANIEH Jean de, *La vie et la cour de Tamerlan, Récit de son ambassade auprès de Charles VI en 1403*, Paris, Éditions Cartouche, 2012.

²¹⁶ SCHNERB Bertrand, *Jean sans Peur, op. cit.*, p. 110.

²¹⁷ Paris, BnF, Fr. 12201, 1403.

littérature de croisade. *A contrario*, ils prouvent que le duc, dès sa jeunesse, a été immergé dans un milieu intellectuel riche, constitué d'une littérature très diverse et portant notamment sur le monde, sa géographie et ses peuples.

2.1.2 La bibliothèque ducale

Nous avons donc pu voir la façon dont Philippe le Hardi avait été à l'origine d'une tradition croisée chez les ducs de Bourgogne, tradition qui s'est perpétuée sous les règnes de Jean sans Peur et Philippe le Bon. Après que nous avons également vu les rapports entre littérature et croisades, il me semble intéressant de se pencher sur la bibliothèque des ducs de Bourgogne : celle-ci illustre en effet parfaitement les liens entretenus par les princes européens avec l'Orient, de par le nombre et la variété des ouvrages y faisant référence. Voyons plus précisément son contenu et son évolution durant le règne de Jean sans Peur.

Un milieu princier bibliophile

Il faut tout d'abord noter que Jean sans Peur était bien le « dépositaire d'une tradition familiale » du mécénat²¹⁸. Son père, Philippe le Hardi, était à l'origine de la constitution d'une première bibliothèque ducale à la cour de Bourgogne. Son oncle, le roi Charles V, était également un amoureux des arts, auquel la bibliothèque royale doit de nombreuses acquisitions. Et son parrain, Jean de Berry, est sans doute le bibliophile le plus célèbre du Moyen-Âge. D'autre part, Jean de Bourgogne est en fait l'héritier direct de parents collectionneurs : Philippe le Hardi et son épouse, Marguerite de Male, lui ont ainsi transmis 223 ouvrages, lors de leur mort²¹⁹. Ces livres, dont le détail nous est parvenu à travers des inventaires après-décès, rédigés en 1404 pour Philippe et en 1405 pour Marguerite, traitent des sujets les plus divers. De plus, en 1420, un inventaire – rédigé après la mort de Jean sans Peur et qui est notre principale source d'information quant à ses collections – fait état de 248 ouvrages dans la bibliothèque du duc de Bourgogne, en totalisant tant les ouvrages achetés par lui que ceux hérités de ses parents²²⁰. Un total de

²¹⁸ SCHNERB Bertrand, *L'État Bourguignon*, Paris, Perrin, 2005, p. 347.

²¹⁹ JEANNOT Delphine, *Le mécénat bibliophilique de Jean sans Peur et de Marguerite de Bavière*, op. cit., pp. 2-4.

²²⁰ *Ibid.*

223 ouvrages en 1405, contre 248 en 1420 : la collection semble donc avoir peu évoluée. Cependant, cette faible différence numérique entre les inventaires de 1404-1405 et celui de 1420 s'expliquent par les nombreux dons faits par Jean sans Peur à son entourage. Le nombre de manuscrits effectivement commandés par le duc, ou offerts à celui-ci, est ainsi estimé à 78 par Delphine Jeannot, qui a étudiée ces inventaires en détails²²¹ : autant de titres qui sont inédits et n'apparaissent pas dans les inventaires précédents²²². Le goût des livres est un trait de caractère qu'il partage avec sa femme, Marguerite de Bavière, qu'il a épousé en 1385 : les époux sont tous deux à l'origine de nombreux achats et n'hésite pas à s'échanger et s'emprunter des ouvrages. Fille de Albert 1er de Hainaut, elle est issue d'une cour où l'éducation était dispensée tant aux hommes qu'aux femmes, qui étaient même les premières à enrichir la bibliothèque familiale et dont le devoir était de transmettre cette culture à leurs enfants²²³.

Cette bibliophilie, qui caractérise hommes comme femmes et qui se transmet de génération en génération, trouve à se nourrir de plusieurs façons. D'une part, les collections s'agrandissent directement grâce aux cadeaux que se font les princes : plusieurs ouvrages de la bibliothèque de Jean sans Peur sont ainsi des présents de son oncle, le duc de Berry – c'est par exemple le cas d'un livre d'heure richement illustré, les *Très belles heures du duc de Berry*²²⁴, mais également de six autres ouvrages ; à l'inverse, nous sont parvenus les preuves de deux dons de Jean à son oncle, à savoir celui d'une bible moralisée richement enluminée par les frères Limbourg et plusieurs autres artistes (BnF Fr. 116), mais inachevée, et celui du Fr. 2810²²⁵. Cette pratique des cadeaux entre princes n'est bien sûr pas nouvelle : elle s'inscrit dans une politique de dons et de contre-dons, qui assurait le maintien de relations diplomatiques apaisées, en entretenant le lien social entre ces princes – tout en étant l'occasion d'une démonstration de richesse. Dans ce cadre, les échanges entre Jean sans Peur et son oncle ont atteint des sommets de luxe, et le mécénat du duc de Bourgogne s'est révélé être un instrument essentiel de sa diplomatie²²⁶. Cette

²²¹ *Ibid.* Voir également : DE WINTER Patrick, *La bibliothèque de Philippe le Hardi (1364-1404)*, Paris, 1985.

²²² *Ibid.*, pp. 72-73.

²²³ *Ibid.*, p. 1.

²²⁴ Bibliothèque royale de Belgique, Ms. 11060-61.

²²⁵ JEANNOT Delphine, *op. cit.*, pp. 85-92.

²²⁶ *Ibid.*, pp. 144-145.

relation avec le duc de Berry est en fait la perpétuation de celle entamée par son père, Philippe le Hardi, qui offrait déjà des cadeaux, notamment des livres, à Jean de Berry : c'est par exemple le cas du manuscrit contenant entre autre la *Fleur des Histoires de la terre d'Orient* (cf. *infra* pp. 80-88).

Mais, au-delà des donations, les bibliothèques s'agrandissaient évidemment via de simples commandes. Ces commandes, au début du XV^{ème} siècle, sont effectuées la plupart du temps auprès d'ateliers d'artistes parisiens – c'est le cas du *Livre des Merveilles*. On a en effet assisté, avec l'élan culturel et artistique produit par les règnes de Charles V et Charles VI, à une laïcisation de la production des manuscrits, dont la réalisation a quitté en partie les *scriptoria* monastiques, pour rejoindre des ateliers urbains privés²²⁷. Dès lors, de nouveaux métiers se sont développés : les manuscrits sont en effet des réalisations complexes, nécessitant l'intervention de talents multiples pour leur écriture, leur enluminure et leur reliure. Ces individus forment souvent des corps de métiers organisés par les libraires, personnages puissants organisés en corporation, pouvant contrôler toute la chaîne de fabrication du livre. Ces libraires entretiennent des relations directs avec les mécènes à l'origine des commandes : lien qui est en quelque sorte la perpétuation de celui qui unissait ces mêmes mécènes aux ateliers monastiques²²⁸. Cependant, le cas de la cour de Bourgogne est un peu différent, puisqu'on y retrouve un personnage en particulier, un marchand : Jacques Raponde. Commerçant de renom et fournisseur de manuscrits, Jacques Raponde est issu d'une dynastie de marchands lucquois solidement implantés en France. Ici, il chapeaute l'ensemble de la production des manuscrits et est un intermédiaire direct entre les commanditaires et les artisans²²⁹. Il est le parfait symbole d'une émancipation double de la production de manuscrits, qui devient alors à la fois laïque et non-corporative²³⁰. Au cours de sa carrière, il se retrouve à fournir tant des ouvrages à Philippe le Hardi (par exemple une *Legende doree escripte en françois*, pour 500 écus, en

²²⁷ BUETTNER Brigitte, « Jacques Raponde, "marchand de manuscrits enluminés" », dans *Médiévales*, N°14, vol. 7 (1988), p. 24. Consultable en ligne : www.persee.fr/doc/medi_0751-2708_1988_num_7_14_1098 (consulté le 26 août 2017).

²²⁸ *Ibid.*, pp. 23-32.

²²⁹ JEANNOT Delphine, *op. cit.*, pp. 63-69.

²³⁰ *Ibid.*, p. 63.

1400²³¹), qu'à Jean sans Peur (comme un manuscrit enluminé du *Romans de Lancelot du Lac et du Sanc Gréal*, en 1407²³²).

C'est donc dans la parfaite continuité d'un modèle de mécénat et de dons mis en place par son père que Jean de Bourgogne a entrepris d'acquérir de nouveaux manuscrits, à destination de sa bibliothèque et de sa diplomatie.

Legs et acquisitions : la bibliothèque de Jean sans Peur

On l'a vu, c'est par l'intermédiaire du père de Jean sans Peur que s'est créé un rapport fort entre l'Orient et la maison de Bourgogne. De ce fait, il est intéressant de considérer les ouvrages que celui-ci pouvait posséder dans sa bibliothèque, d'une part, mais aussi ceux que détenait son épouse, Marguerite de Male – dont Jean a également hérité. C'est en effet en grande partie par l'héritage que fût composée la bibliothèque du duc. Dans les faits, malheureusement, se pose très vite le problème de la datation, qui rend complexe toute attribution d'une commande à tel ou tel personnage. L'inventaire réalisé en 1420, après la mort de Jean sans Peur, nous donne cependant quelques indications sur les commandes du duc, grâce au recoupement avec les inventaires de 1404 et 1405. L'absence fréquente de datation précise des manuscrits rend cependant difficile de savoir si le goût de la famille ducale pour la littérature « d'Orient » date d'avant ou d'après la croisade de 1396. Penchons-nous donc sur les collections acquises ou héritées par Jean et ses parents et plus précisément sur la littérature ayant trait à la description du monde ou aux voyages en Orient.

Il est tout d'abord intéressant de noter que la naissance d'un « goût » de l'Orient chez Jean sans Peur peut tout autant tenir de sa mère que de son père. En effet, en termes de littérature de savoir, la collection de Marguerite de Male était imposante : elle semblait particulièrement attachée à la littérature encyclopédique, qui est un marqueur fort de sa bibliothèque personnelle. Elle ne possède ainsi pas moins de trois exemplaires de *L'image*

²³¹ *Ibid.*, p.66.

²³² Un manuscrit pour lequel Jacques Raponde aurait déboursé 300 écus d'or, pour toutes les étapes de réalisation, et qui lui a été réglé 400 francs d'or, au titre de « la paine et occupacion qu'il a eue à faire ledit livre ». Voir : DOUTREPONT Georges, *La littérature française à la cour des ducs de Bourgogne*, Paris, Honoré Champion, 1909, p. 12.

du monde de Gossuin de Metz, dont un seul est aujourd'hui encore conservé (BnF Fr. 12469). Un quatrième exemplaire est parvenu dans les collections de Jean sans Peur, dont la provenance est en revanche inconnue (Bib. royale de Bruxelles, ms. 1185). Il s'agit d'une des encyclopédies dont Jean posséda le plus grand nombre d'exemplaires, chose singulière pour un ouvrage encyclopédique dont nous avons pu voir la relative modernité (cf. *supra* pp. 44 et 49). Les encyclopédies « récentes » sont de toute façon bien représentées dans les collections bourguignonnes : Marguerite de Male a ainsi laissé à son fils un exemplaire du *Livre de Sidrac le philosophe* (Bib. royale de Bruxelles, ms. 1113), auquel s'est ajouté un exemplaire commandé par Jean lui-même (Bib. royale de la Haye, ms. 68). Toujours dans cette idée de modernité, on retrouve deux exemplaires de l'encyclopédie de Barthélémy l'Anglais – dont l'œuvre était également marquée par un désir de vulgarisation : tous deux sont hérités des parents de Jean, sans qu'il soit possible de donner davantage de précisions – un seul a été conservé (Bib. royale de Bruxelles, ms. 9094). Enfin, Marguerite de Male possédait un exemplaire d'un ouvrage nommé *Miroir des états du monde* dont on ne sait malheureusement rien d'autre (non conservé) ; en écho, on trouve trace d'un *Miroir du monde* dont on ne sait rien non plus, si ce n'est qu'il a été acquis sous le principat de Jean sans Peur. Ce dernier, fort d'une collection déjà ample d'ouvrages encyclopédiques hérités, a donc compléter celle-ci. Cela notamment avec le cadeau de trois volumes du *Miroir historial* de Vincent de Beauvais – dans sa version traduite par Jean de Vignay – (BnF, NAF 15939 à 15944 et British Library, Add. 6416), qui se sont ajoutés à un autre exemplaire de ce même *Miroir historial*, d'origine inconnue (non conservé).

Les goûts de Jean sans Peur étaient cependant éclectiques : on retrouve dans ses dons reçus et ses acquisitions, outre les encyclopédies, des livres religieux, de chapelle (huit occurrences) ; de chasse (quatre exemplaires) ; de littérature religieuse (telles des vies de saints ou des textes moralisateurs – quinze ouvrages) ; de littérature narrative (tels des romans courtois, satiriques ou épiques – huit ouvrages) ; mais aussi des traités d'éducation, de philosophie, scientifiques, de droits, ou encore d'histoire²³³.

²³³ Concernant tous ces détails des ouvrages acquis par Jean sans Peur, voir : JEANNOT Delphine, *op. cit.*, pp.70-72.

Cette dernière catégorie nous permet de nous rapprocher un peu plus de la question d'Orient. Entre autres ouvrages, plusieurs font en effet directement ou indirectement références à la mémoire des premières croisades. Énumérons-les rapidement :

- Un recueil, hérité de Philippe le Hardi, évoquant notamment, la mémoire de Saladin et des deux premiers empereurs latins de Constantinople : *Saladin et la conquête de la Terre Sainte ; Histoire des comtes de Flandres ; Histoire des empereurs Baudouin et Henri ; Histoire des ducs de Normandie et des rois d'Angleterre*, par Geoffroy de Villehardouin, Henri de Valenciennes et anonymes – XIII^e siècle – BnF, Fr. 12203.
- Un second exemplaire plus tardif des mêmes textes de Villehardouin et Valenciennes, hérité cette fois-ci de Marguerite – XIV^e siècle – BnF, Fr. 15100.
- Une chronique, héritée de Marguerite de Male, reprenant entre autres le texte de Guillaume de Tyr et le complétant: *Histoire d'Eracle empereur ; Conquête de la terre d'outremer ; Historia de rebus gestis in partibus transmarinis*, par Ernoul et Bernard le Trésorier – XIV^e siècle – BnF, Fr. 9084.
- Un second exemplaire, lui aussi hérité de Marguerite, plus ancien mais contenant les mêmes textes d'Ernoul et Bernard le Trésorier – XIII^e siècle – BnF, Fr. 2754.
- Un ouvrage à part, acquis par Jean sans Peur lui-même et ne faisant pas référence aux croisades : le *Canarien*, qui fait le récit de la conquête des îles Canaries par deux chevaliers français, Gadifer de la Salle et Jean IV de Béthencourt, en 1402. C'est également une description des populations païennes y résidant – ca. 1404-1420 – British Library, Egerton 2709.

La collection ducal d'ouvrages historiques concernant des territoires « lointains » doit donc beaucoup à Marguerite de Male – dont il faut rappeler qu'elle est elle-même héritière de parents collectionneurs. L'habitude était bien ancrée, cependant, d'échanger

et de se prêter des ouvrages au sein des familles princières²³⁴. Philippe le Hardi, tout comme Jean sans Peur, ont donc pu avoir tout loisir de consulter ces ouvrages bien avant la mort de Marguerite de Male.

Concernant les ouvrages traitant directement des terres d'Orient, il est indispensable de noter que Jean se trouva également en possession d'un exemplaire des *Voyages* de Jean de Mandeville, hérité de sa mère, qui a aujourd'hui malheureusement disparu. Le texte de Mandeville a la particularité de largement reprendre les récits d'Odoric de Pordenone et Guillaume de Boldensele : passant leurs récits de la première à la troisième personne, Mandeville en fait des sources non plus d'expériences, mais de savoir²³⁵. Les faits vécus deviennent, sous sa plume, des faits absolus, faisant parfois de cet ouvrage un texte entre encyclopédie et littérature. Enfin, il est important de noter la présence d'un exemplaire de *l'Epistre lamentable et consolatoire sur le fait de la desconfiture lacrimable de Nicopolis* (Bib. royale de Belgique, ms. 10486) : rédigé en 1397 par Philippe de Mézières à l'attention de Philippe le Hardi, il fait suite à la défaite chrétienne de Nicopolis, dont il cherche à expliquer les fondements. Cependant, l'un des plus riches ouvrages « hérités » de la librairie ducale, concernant l'Orient, est sans doute l'exemplaire de la *Fleur des Histories de la terre d'Orient* que Jean de Bourgogne tint de son père.

2.1.3 Le BnF Fr. 12201, précurseur du *Livre des Merveilles* ?

Avant de nous intéresser plus spécifiquement au Français 2810, arrêtons-nous un moment sur le cas du Français 12201. Tous deux partagent en effet plusieurs caractéristiques : ils sont d'origine bourguignonne ; ils ont été réalisés dans un laps de temps de moins de dix ans ; ils contiennent des compilations de textes traitant de l'Orient ; ils sont ornés de miniatures. Ces divers points communs soulèvent la question des buts de réalisation de ces manuscrits : sont-ils semblables, ont-ils été illustrés avec un objectif similaire ? Nous verrons le rôle de l'exotisme et de la représentation des mœurs, coutumes et territoires des peuples d'Orient dans le Fr. 2810. Concernant le Fr. 12201, son programme

²³⁴ Voir, par exemple, la question de la « perméabilité » des collections respectives de Jean sans Peur et de son épouse, Marguerite de Bavière : JEANNOT Delphine, *op. cit.*, pp. 75-78.

²³⁵ DELUZ Christiane, « Le livre de Jean de Mandeville (1356), plagiat ou réécriture ? », dans : *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 133^e année, N. 2, 1989, pp. 394-403. Consultable en ligne : www.persee.fr/doc/crai_0065-0536_1989_num_133_2_14738 (consulté le 3 juin 2016).

iconographique se caractérise-t-il avant tout par une volonté d'évoquer les terres d'Orient ?

Trois manuscrits pour trois princes

Cet ouvrage, actuellement conservé à la Bibliothèque nationale de France sous la cote Français 12201, a été acquis par Philippe le Hardi en 1403. Il a la particularité de posséder deux « jumeaux » – non conservés – puisque Philippe a en réalité passé commande de trois copies de ce même texte : il fit cadeau d'un exemplaire à son frère Jean de Berry, et d'un autre à son neveu Louis d'Orléans (duc de 1392 à 1407) – il conserva le troisième exemplaire pour sa bibliothèque²³⁶. Le texte qui occupe le début de l'ouvrage est celui écrit vers 1307 par l'arménien Héthoum de Korykos – Hayton : j'aurai l'occasion de revenir plus en détail sur l'œuvre et son auteur, il faut cependant retenir qu'il s'agit là d'un exemple parfait de la littérature d'apologie de la croisade au tournant du XIII^e siècle. Mais ce manuscrit ne contient en fait pas seulement la *Fleur des histoires* (ff. 1-65v), mais également le *Provinciale Romanae Ecclesiae* (ff. 66-82v) – qui décrit les évêchés du monde chrétien, entre autre dans sa partie orientale – et les *Ordonnances de Timur Bey* (ff. 83-97v)²³⁷. Ce dernier texte est de la main de Jean IV, archevêque de Sultanieh, et a été confié par l'ecclésiastique en personne lors de son passage en Europe, en 1403. Il a la particularité de relater un épisode alors extrêmement récent de l'histoire de l'Orient, que j'ai eu l'occasion d'évoquer : la victoire du grand khan mongol Tamerlan, lors de la bataille d'Ankara, en juillet 1402, face aux troupes de Bayezid I^{er}²³⁸. On imagine la bonne réception qu'a pu faire Philippe le Hardi à un tel récit, alors même que Bayezid était celui qui avait vaincu les troupes menées par son fils, et emprisonné celui-ci ! De plus, Tamerlan – bien que musulman revendiqué – s'avérait assez conciliant envers les chrétiens, l'ambassade de Jean IV ayant eu pour but de nouer des relations commerciales avec l'Occident – cela ne se fera cependant jamais, le conquérant mongol étant mort peu de temps après, en 1405²³⁹.

²³⁶ *Ibid.*, pp. 82-83.

²³⁷ Voir la notice BnF du manuscrit en question : archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc77987q (consulté le 26 août 2017).

²³⁸ TANASE Thomas, *op. cit.*, p. 500.

²³⁹ *Ibid.*

Dans un tel contexte, ces dons prennent évidemment une signification particulière : faut-il y voir des appels à l'union dans le but de la croisade ? La situation politique du royaume de France, en 1403, pourrait être favorable à cette hypothèse. D'un côté, la situation politique et économique est alors bien meilleure, davantage qu'elle ne l'a été depuis les débuts de la guerre de Cent ans – cette prospérité s'exprimant notamment dans l'essor de l'art curial, dont ces manuscrits sont les témoins. De l'autre, les tensions entre les princes du sang, qui se disputent le contrôle du trésor royal et les faveurs d'un roi aux absences de plus en plus fréquentes, rendent l'apaisement nécessaire. Alors que désaccords et démonstrations de force s'accumulent entre Philippe le Hardi et Louis d'Orléans, Charles VI, avec le soutien d'une part de son conseil – notamment le duc de Berry –, fait promulguer des ordonnances en avril 1403 : leur objectif est clairement de ramener les princes sous l'autorité du roi – de la reine en cas de régence – et d'étouffer dans l'œuf tout danger de guerre civile²⁴⁰. Ainsi la rivalité entre les maisons de Bourgogne et d'Orléans, qui ensanglantera le royaume dès la décennie 1410, force à maintenir un fragile équilibre diplomatique. Les ouvrages commandés par Philippe ont été payés à Jacques Raponde en mai 1403²⁴¹ : au lendemain des ordonnances royales, donc. La date de commande pose évidemment question : les livres ont sans doute été commandés avant la promulgation des ordonnances d'avril – le paiement se faisant à livraison des ouvrages. Il faut cependant noter que ce texte a seulement été connu à Paris en mai 1403, date du passage à Paris de l'archevêque de Sultanieh. À moins que les trois ouvrages aient été conçus en moins d'un mois – ce qui paraît irréalisable pour trois ouvrages enluminés de près d'une centaine de folios chacun –, le récit concernant Tamerlan a sans doute été ajouté très tardivement, à la demande du duc. Dans tous les cas, reste qu'un tel cadeau s'est sans doute inscrit dans la volonté d'apaisement marquée par les ordonnances royales. Philippe le Hardi, oncle du roi, homme alors âgé – plus sûr de sa force et plus mesuré que ne le sera son fils après lui –, promoteur inconditionnel de la croisade, n'aurait peut-être pas pu voir meilleure façon de promouvoir l'entente entre princes : les trois plus puissants princes du sang, si proches

²⁴⁰ BOVE Boris, *Le temps de la guerre de Cent Ans 1328-1453*, Paris, Belin, 2009, pp. 240-243.

²⁴¹ « A Jacques Raponde (...) auquel estoit deu par mon dit seigneur la somme de trois cens frans d'or pour trois livre appelez la Fleur des histoires de la terre d'Orient (...) donnees a Paris le 24^e jour de may l'an 1403 (...) sur la recepcion desdiz livres et quittance sur ce dudit Jaque Raponde », Archives départementales de la Côte-d'Or, B 1532, fol. 322. Cité dans JEANNOT Delphine, *op. cit.*, p. 82.

dans leur pouvoir et si éloigné dans leurs intérêts se rassemblant pour la cause ultime de la croisade, celle qui, seule, pouvait espérer transcender leurs rivalités. Cause qui plus est déjà largement soutenue par la cour de Bourgogne : ces ouvrages sont aussi un rappel des sacrifices consentis par les bourguignons dans le cadre de la défense de la Chrétienté et sont donc un parfait exemple de la politique de prestige des ducs. Enfin, il faut également noter que Philippe avait eu l'occasion de réceptionner à plusieurs reprises des ambassades venues de Constantinople : une en juin 1398, en son château de Beauté (Île-de-France), une autre, peut-être, en 1399 – qui passa en France et aboutit en tout cas à l'envoi du maréchal Boucicaut vers Constantinople. Surtout, en juin 1400, c'est l'empereur Manuel II Paléologue lui-même qui arriva à Paris pour demander en personne le secours des Latins : il eut quelques contacts avec Philippe, qui lui offrit des présents, et il ne repartit qu'en septembre 1402, à l'annonce de la défaite de Bayezid²⁴². La présence de l'empereur, réclamant des secours face à une menace mortelle pour la Chrétienté orientale, a peut-être jouée un rôle déterminant dans cette commande de Philippe le Hardi et dans son choix de présents pour son frère et son neveu.

Dans un tel cadre, Philippe ne choisit pas de demi-mesures : les manuscrits bénéficiant d'une présentation soignée, sont enluminés et dotés de plusieurs tables de chapitres, avant chaque texte ou parties ; ils sont surtout ornés de miniatures, de façon modeste certes, mais nous avons pu voir à quel point les manuscrits à peintures représentaient une faible part du total des manuscrits produits. Ce sont donc cinq miniatures au total qui ornent le Fr. 12201 : il n'y a pas lieu de croire que ses jumeaux aient été différemment dotés, la mention qui détaille les circonstances de l'achat expliquant que trois cents pièces d'or avaient été versées à Jacques Raponde « pour trois livres appelez la Fleur des histoires de la terre d'Orient, escripts en parchemin de lectre de fourme, historié (...) ». Les trois ouvrages semblent donc bien identiques et ont également reçus les armes de Philippe, avant d'être offerts. Quatre des cinq miniatures ornent le récit de Hayton, lui conférant ainsi une aura particulière, faisant de cet appel à la croisade le texte central du manuscrit. La dernière miniature, pour sa part, préface le texte de l'archevêque de Sultanieh : le récit en lui-même, d'une actualité brûlante (nous sommes alors moins d'un an

²⁴² PAVIOT Jacques, *Les ducs de Bourgogne, la croisade et l'Orient*, op. cit., pp. 51-52.

après la défaite de Bayezid !), ne pouvait que constituer un ajout de choix à une telle compilation.

Programme iconographique, programme politique

Le programme iconographique du Fr. 12201 n'est que peu porté sur l'illustration d'un quelconque exotisme oriental. C'est surtout la représentation du pouvoir qui y est mise en avant. La première de ces miniatures (fig. 1), au folio 1r, est une scène de dédicace assez classique : Hayton y est figuré, offrant son ouvrage au pape Clément V. Hayton était à Poitiers en 1307, et c'est à cette occasion qu'il offrit son ouvrage au pape²⁴³. On trouve une scène tout à fait similaire au folio 1r du manuscrit BnF NAF 1255 (fig. 2), ce qui écarte à priori la possibilité d'un message politique, pourtant envisageable en cette période de schisme²⁴⁴. La seconde miniature (fol. 10v, fig. 3) semble plus ouverte à interprétation : elle figure un souverain, auxquels deux princes rendent hommage. Il est difficile de savoir ce à quoi correspond cette miniature dans le texte de Hayton, qui décrit dans ce passage les souverains ayant régné en Asie depuis la mort du Christ. Trois personnages y sont cités qui semblent pouvoir se rapporter à cette peinture : soit l'empereur romain Auguste ; soit l'empereur perse « Cosserossath »²⁴⁵, qui se « fist appeler empereur d'Aise [d'Asie] »²⁴⁶ – le texte en fait anachroniquement un opposant à l'empereur Auguste, mais il a en réalité été une menace pour l'Empire romain d'Orient ; soit le calife de Bagdad, qui :

« manda venir devant soy les plus anciens et les plus sages de turqmans [Turcomans] et requist que ils creussent en la loy de Mahomet (...) et leur promist de faire graces et honneurs se ils fesoient son commandement. »²⁴⁷

Cette dernière possibilité semble bien sûr bien peu probable : au regard des tenues et du décor représentés, c'est peut-être plutôt l'empereur romain – d'Occident, et donc

²⁴³ MUTAFIAN Claude, « Héthoum de Korykos historien arménien », dans : *Cahiers de recherches médiévales*, n°1, 1996, pp. 157-176. Consultable en ligne : crm.revues.org/2526 (consulté le 3 juin 2016).

²⁴⁴ Clément V, pape jusqu'en 1314, ne représentait de toute façon pas un enjeu symbolique, son séjour à Avignon ayant été motivé par les troubles qui agitaient alors Rome.

²⁴⁵ Sans doute l'empereur Khosro II, ayant régné de 590 à 628.

²⁴⁶ KORYKOS Hayton de, Paris, BNF, Fr. 12201, f. 10v.

²⁴⁷ *Ibid.*, f. 12v.

figuré à la mode occidentale – que l'on a voulu représenter. Pourtant, c'est bien d'une scène d'hommage qu'il s'agit : deux princes, dont l'un présente une coupe, semblent venus honorer le souverain. Celui-ci, en parallèle, paraît s'engager, faire un vœu, comme le montre sa paume gauche dressée et sa main droite reposant au-dessus d'un faisan : le rituel est tout à fait similaire à celui auquel se soumettra Philippe le Bon lors du Banquet du vœu du Faisan, une cinquantaine d'années plus tard. Peut-être ne faut-il pas chercher ici une correspondance directe avec le texte, bien que la scène puisse faire penser à la promesse du calife. Trois discrètes fleurs de lys ornent le fanon d'un des musiciens : de façon bien moins « exotique », il pourrait s'agir ici d'une scène de « bon gouvernement » dans laquelle les princes du royaume, par leur soumission au roi, reçoivent de celui-ci une forme d'engagement à un gouvernement juste, à une monarchie éclairée et à l'écoute. Un rappel à la nécessité de l'union des princes au service d'une même cause, celle du roi, aurait un certain sens dans une telle période de tensions et de rivalités.

La troisième miniature (fol. 17v, fig. 4) fait référence à un thème similaire. Elle met en scène le songe de Gengis Khan, par lequel le Mongol aurait appris son destin de grand khan de la bouche même du Christ, incarné en un chevalier blanc. C'est dans un décor sauvage que prend place la scène, de montagnes peuplées de bêtes et de personnages pauvrement vêtus : le texte précise en effet qu'en cette contrée se trouvent « les tartares si comme hommes bestiaus qui navoient ne foy ne loy », ainsi que « bestes paissant »²⁴⁸. Une large diversité animale est illustrée en référence à cette dernière affirmation : l'exotisme fait une timide apparition avec l'illustration d'un chameau, d'un éléphant, et de quelques coiffes orientalisantes. Les personnages simplement vêtus, dans les montagnes, sont sans doute ces Tartares vivant comme « hommes bestiaus ». L'emploi du passé (« qui n'avoient ») laisse penser que la situation a changé, à l'heure où Hayton écrit ces lignes. C'est en effet le cas, puisque les Tartares en questions, tous divisés – en sept nations nous dit le texte – se sont rassemblés derrière Gengis Khan, modèle du bon souverain. Celui-ci est représenté deux fois dans l'image : une première fois sur la gauche, sur une couche de paille, comme le « vieillart povres » qu'il est censé être. Il rêve d'un chevalier blanc, illustré au centre, qui lui révèle sa destinée : unir les Mongols afin de vaincre les voisins –

²⁴⁸ *Ibid.* f. 17v.

musulmans – qui les tiennent en servitude. Gengis est ainsi représenté une seconde fois, sur la droite de l'image, couronné par ses pairs. Une multitude de détails donnés par le texte ne sont pas représentés, à commencer par ceux de cette consécration. Ce n'est en effet pas un couronnement en soi qui est décrit par le texte, mais une cérémonie « d'élévation » du nouveau khan : « venoient les haus homs et ceulx du lignage et le levoient en hault et le mettoient asseoir sur le siege ». Mais l'important n'est pas là : le chapitre illustré nous donne à voir un souverain choisit par Dieu et donc légitime ; légitimité appuyée par la reconnaissance du souverain par la noblesse de haut lignage. L'interprétation, dans le contexte précédemment évoqué, semble assez claire : le choix d'illustrer ce passage en particulier du récit de Hayton peut difficilement paraître innocent. Il pourrait s'agir, pour Philippe, de rappeler que l'autorité royale est supérieure car légitimée par le sacre. Comme tous les grands feudataires le duc de Bourgogne n'était pas un fervent partisan d'une monarchie forte²⁴⁹ : pour autant un roi affaibli mettait en péril la stabilité politique du royaume, la multiplication des incidents entre Bourgogne et Orléans en étaient témoins ; la situation ne pouvait que dégénérer davantage à la mort du vieux duc. Que celui-ci ait été conscient ou non de ce dernier point, l'apaisement recherché dans les années 1402-1403 ne pouvait de toute évidence que passer par une réaffirmation de la souveraineté royale. Le récit – mythique – de l'élévation du grand khan constituait une belle image de cette souveraineté, d'autant que les grands khans avaient une réputation de « bon gouvernement » en grande partie héritée des textes de Marco Polo et de Mandeville²⁵⁰.

La quatrième miniature (fol. 49r, fig. 5) préfigure la partie la plus importante du texte de Hayton : celle traitant des forces et faiblesses de l'adversaire sarrasin et des meilleurs moyens de mener la croisade contre eux. Il s'agit du couronnement du texte, la question à laquelle mènent tous les précédents exposés de Hayton. Les miniaturistes ont fait le choix d'une représentation conjointe de trois souverains. Une représentation qui fait sans doute écho à un passage en particulier du texte qui suit :

²⁴⁹ BOVE Boris, *op. cit.*, pp. 236-240.

²⁵⁰ Philippe de Mézières lui-même mettait en avant le bon gouvernement du grand khan. Voir : DELUZ Christiane, « Des lointains merveilleux (...) », *op. cit.*

« la sainte sacree eglise rommaine qui est dame et maistre de tout le monde a b[o]n povair par la grace de Dieu avec laide des roys et des pri[n]ces de la Crestiente et des feaulx de Crist croisies de delivrer le saint sepulchre et la Terre Sainte (...) »²⁵¹

C'est probablement cette idée d'union de la Chrétienté autour de l'Église qui est ici figurée. On retrouve cette notion, de façon plus nette, à la fin du texte, où Hayton écrit que le pape a « appelé tous les roys et les princes des crestiens a son consille²⁵² a ce que il puisse avoir conseil et advertement sur laide du passage de la Terre Sainte ». Dans ce contexte, le khan, à gauche, représente l'Orient « chrétien » en référence au mythe évoqué plus haut. Lui et ses deux suivants sont représentés coiffés de chapeaux rappelant leur origine lointaine. La partie de droite est réservée à un souverain occidental couronné et tourné, tout comme le khan, vers le pape. Celui-ci occupe le centre de l'image, et porte son regard sur un moine agenouillé à ses pieds : il s'agit sans doute de Hayton, dont le texte précise bien qu'il écrit « par le [co]mandement de n[otr]e seigneur lapostole »²⁵³. Là où les deux miniatures précédentes mettaient en évidence le rôle d'un souverain rassembleur et légitime, c'est cette fois-ci la figure du pape qui est mise en valeur, en tant que tête spirituelle de toute la Chrétienté. Un rôle unificateur qui a sans doute un écho particulier en cette période de Grand Schisme : Philippe le Hardi soutenait plutôt le pontife romain, tandis que Louis d'Orléans favorisait le pape d'Avignon²⁵⁴ ; pour autant, tout comme pour le premier folio, aucun signe n'apparaît indiquant un quelconque engagement en faveur d'un pontife plutôt que d'un autre. Une fois encore le message se veut conciliateur, dépassant les querelles des princes, qui doivent se rassembler pour servir leur seigneur, et, à travers lui, l'Église.

Je passerai rapidement sur la dernière des cinq miniatures (fol. 84r, fig. 6), qui est sans doute une représentation de la prise de Samarcande par Tamerlan, évoquée au folio suivant : « il conquist et gaigna la cite de Semereant q[ui] est es (sic) parties d'Orient »²⁵⁵.

²⁵¹ KORYKOS Hayton de, Paris, BNF, Fr. 12201, f. 49v.

²⁵² Il s'agit là soit d'une référence au concile de Lyon II, où a été traitée la question de la reconquête de la Terre Sainte, soit d'une utilisation générale du mot « concile » comme « conseil » ou « assemblée ».

²⁵³ KORYKOS Hayton de, Paris, BNF, Fr. 12201, f. 49r.

²⁵⁴ BOVE Boris, *op. cit.*, p. 242.

²⁵⁵ KORYKOS Hayton de, Paris, BNF, Fr. 12201, f. 84v.

L'enlumineur illustre une scène de siège. D'un point de vue formel le style est complètement différent, ce qui met en évidence la présence d'un deuxième artiste, sollicité uniquement pour cette miniature : de façon plus large cela semble prouver que le texte de l'archevêque de Sultanieh a bel et bien été ajouté tardivement – on aura demandé à un second atelier de compléter le manuscrit. Quoi qu'il en soit, c'est là l'occasion d'une représentation de personnages plus orientaux par leurs costumes et leur armement. La cité possède de rares traits pouvant l'assimiler à une cité d'Orient, telles les tours à bulbes ou octogonales. Je reviendrai ultérieurement sur ces questions de figuration de l'exotisme : il faut cependant noter que ce n'est clairement pas dans le but de susciter la rêverie qu'a été illustré ce manuscrit. Au contraire du Fr. 2810, nous verrons cela, le Fr. 12201 ne comporte que peu d'éléments rappelant l'Orient, ou illustrant littéralement le texte. Les miniatures évoquent assez sobrement les scènes décrites par Hayton, et seule la cinquième miniature se démarque en représentant une scène de guerre composée de nombreux personnages.

Finalement, le Fr. 12201 n'a sans doute pas été conçu dans l'objectif d'être une évocation des terres et des peuples lointains. Les circonstances de sa création ainsi que le contenu de ses miniatures, notamment les deuxième, troisième et quatrième, font davantage penser à un éloge du bon gouvernement du roi et des princes. Complétant l'apologie de la croisade qu'est le texte de Hayton, ces illustrations délivrent un message clair : la seule guerre à mener est celle contre l'islam, le seul pouvoir temporel légitime est celui choisi par Dieu, la seule cause juste est celle de la défense de l'Église.

2.2 Le Français 2810, pièce « maîtresse » de la bibliothèque des ducs de Bourgogne

Après nous être intéressé au contenu de la bibliothèque des ducs de Bourgogne, rétrécissons encore un peu notre champ d'étude en nous penchant sur un manuscrit particulier de la bibliothèque ducale : le manuscrit Français 2810, aujourd'hui conservé à la Bibliothèque nationale de France. Il est en réalité quelque peu excessif de parler de « bibliothèque des ducs de Bourgogne » à propos de cet ouvrage, puisqu'il a été offert très peu de temps après sa réalisation : reste cependant que son commanditaire est Jean sans

Peur, qui y a fait apposer ses armoiries ainsi que son portrait. Réalisé au début de la décennie 1410, ce manuscrit constitue en effet un exemple rare de représentation de l'Orient : cela grâce à un programme iconographique exceptionnellement riche et à une compilation de multiples textes ayant trait à la littérature de voyage. Commençons par voir en détail quelques caractéristiques de cette œuvre monumentale, en nous intéressant à sa forme, mais aussi à son contenu littéraire.

2.2.1 Un manuscrit exceptionnel, une compilation hors du commun

Le Fr. 2810 est plus connu sous son surnom de *Livre des Merveilles* – attribué en référence au premier de ses textes, celui de Marco Polo : il se caractérise tout d'abord par des circonstances de réalisation relativement floues, une datation approximative et une absence de citation dans les archives bourguignonnes qui étonne au vu de la richesse du manuscrit²⁵⁶.

Un cadeau somptueux

Le *Livre des Merveilles* occupe une place à part dans les commandes des ducs de Bourgogne, et *a fortiori* dans celles de Jean sans Peur : tout d'abord parce qu'il réunit huit textes différents en un seul volume, tous ayant trait aux voyages et à l'Orient ; d'autre part en raison de la richesse exceptionnelle de son iconographie, composée de 265 miniatures.

La réalisation de cette compilation a été confiée à plusieurs enlumineurs parisiens : des artistes très sollicités depuis la fin du XIV^{ème} siècle et le développement d'un mécénat princier de grande ampleur. Parfaite illustration de ce phénomène, le Fr. 2810 est également un bon exemple de l'ambiguïté des liens entretenus entre eux, par ces princes : offert par Jean de Bourgogne à son oncle Jean de Berry en 1413, ce manuscrit constitue un cadeau éminemment politique, alors que couvent les braises de la guerre civile entre Armagnacs et Bourguignons. Une époque troublée qui a vu naître le manuscrit, sans doute réalisé au tournant des années 1410.

C'est en effet approximativement cette datation – 1410-1412 – que donne l'historien François Avril, dans un essai sur le Fr. 2810 originellement publié au sein d'un fac-similé

²⁵⁶ JEANNOT Delphine, *op. cit.*, p. 90.

du manuscrit²⁵⁷. Il s'appuie pour cela sur la situation politique d'alors et sur les déplacements de Jean sans Peur. Il prend tout particulièrement en compte la date d'adoption des nouveaux emblèmes du prince – le niveau de maçon et le fil à plomb. Ceux-ci sont en effet officiellement adoptés par le duc le 1^{er} janvier 1410, comme nous le rappelle Enguerand de Monstrelet dans sa *Chronique* :

« (...) et il [le duc de Bourgogne] donna plus de joyaux à lui seul que tous les autres princes étant ce jour à Paris (...). Et lesdits dons avaient une certaine signification car ils étaient en forme de règle qu'on appelle niveau de maçon, (...) et à chaque bout de chaque niveau pendait à une chaînette d'or ou dorée la semblance d'un plomb. »²⁵⁸

Ces nouveaux emblèmes étant représentés au sein du Fr. 2810 (par exemple au folio 226, où sont figurés des rabots sur le manteau du duc ; fig. 7), on peut effectivement en déduire qu'une partie de la réalisation est intervenue aux environs de 1410. C'est en fait à partir de 1409 que Jean sans Peur acquiert un fort pouvoir personnel et qu'il s'installe momentanément à Paris²⁵⁹. Il paraît donc raisonnable de fixer la date de commande à 1409 au plus tôt, des instructions ayant pu être données ultérieurement aux enlumineurs pour ajouter les nouveaux insignes au sein de l'ouvrage. Celui-ci a ensuite été très rapidement réalisé : il a été terminé au plus tard dès 1412. Le manuscrit est en effet mentionné comme ayant été offert à Jean de Berry dans l'inventaire de 1413 de celui-ci : il aurait été offert par Jean de Bourgogne à son oncle comme cadeau d'étrenne, en janvier. Un cadeau s'inscrivant, comme évoqué précédemment, dans une politique de dons et de contre-dons entre les princes : François Avril voit ainsi dans l'exemple particulier du Fr. 2810, sans doute à raison, un geste intéressé de Jean sans Peur, qui aurait cherché à s'attirer les faveurs d'un oncle qu'il sait bibliophile²⁶⁰. Suite au meurtre de son cousin Louis d'Orléans, en novembre 1407, Jean est en effet sur la défensive : devant faire face à la forte résistance de la famille d'Orléans, il cherche à se justifier dès mars 1408 (« La justification », par la

²⁵⁷ AVRIL François [et al.], *Le livre des merveilles*, Tournai, La Renaissance du Livre, 1999, p. 200. Pour la première édition du texte voir : AVRIL François [et al.], *Marco Polo, Das Buch der Wunder : Handschrit Français 2810 de la Bibliothèque nationale de France*, Luzern, Faksimile Verlag, 1996.

²⁵⁸ MONSTRELET Enguerand de, *Chronique - II*, Paris, L. Douët-d'Arcq, 1858, p. 57-58, cité dans SCHNERB Bertrand, *Jean sans Peur, op. cit.*, p. 519.

²⁵⁹ SCHNERB Bertrand, *Jean sans Peur, op. cit.*, pp. 513-527.

²⁶⁰ AVRIL François [et al.], *Le livre des merveilles, op. cit.*, p. 197.

plume du théologien Jean Petit), puis doit faire face à partir de 1410 à un parti « armagnac » solidement constitué autour du couple formé par Charles d'Orléans et Bonne d'Armagnac. Le lettre de défi lancé par Charles en 1411, à laquelle Jean répond également par un défi, laisse présager un conflit sanglant : les incidents se multiplient en 1412, et l'année 1413 s'ouvre sous de sombres auspices²⁶¹. On comprend mieux, dans un tel contexte, que le duc de Bourgogne ait voulu s'attirer les bonnes grâces de Jean de Berry.

Pour ce faire, Jean est prêt à dépenser des sommes qui devaient être exceptionnelles : avec 265 miniatures réparties sur 300 folios, le *Livre des Merveilles* contient des textes qui n'ont jamais été aussi richement illustrés. Des textes où les auteurs narrent les péripéties de leurs voyages et donnent des descriptions des terres lointaines qu'ils ont parcourues. Au total, ce sont huit récits qui se partagent le manuscrit.

Une imposante compilation

Ces récits et leurs auteurs ont pour la plupart été évoqués dans les lignes qui précèdent. Revenons cependant sur la composition de cette compilation, afin d'en faire ressortir quelques caractéristiques. Il faut tout d'abord noter que tous chacun des huit textes sont des récits indépendants de voyages ou des descriptions de l'Orient, à l'exception de la traduction des échanges épistolaires entre les chrétiens de Pékin et le pape Benoît XII. La majorité de ces textes sont en fait des traductions réalisées par un même personnage, Jean le Long d'Ypres (ca. 1315-1383), moine bénédictin de l'abbaye Saint-Bertin de Saint-Omer – non loin de Calais. Ces six traductions ont été réalisées en 1351, ont été compilées au sein de mêmes manuscrits. On les retrouve ainsi dans les manuscrits BnF Français 1380 et Français 12202 (à ne pas confondre avec le 12201 évoqué plus haut), le Cod. 125 de la Burgerbibliothek de Berne, le Cotton MS Otho D II de la British Library ou encore le Ms. 667 de la bibliothèque de Besançon, qui en est la version la plus ancienne (deuxième moitié du XIV^e siècle) mais dont on ignore le commanditaire²⁶². À cette compilation de six textes que contient le Fr. 2810 s'ajoutent le *Devisement du monde* de Marco

²⁶¹ BOVE Boris, *op. cit.*, pp. 243-254.

²⁶² Pour plus de détails sur ces manuscrits, voir l'annexe 2.

Polo et les *Voyages* de Jean de Mandeville. Avec une datation le situant approximativement entre 1409 et 1412, ce manuscrit s'inscrit parfaitement dans l'épanouissement de la littérature de voyage du début du XV^e siècle (cf. *supra* pp. 61-62).

Après avoir donné les numéros des folios renfermant chacun de ces textes, je donnerai une brève description de son contenu ainsi que de l'auteur en étant à l'origine. Je transcrirai également l'*incipit* de chacun des textes, ceux-ci étant parfois aussi complets qu'informatifs – en tous cas concernant les traductions de Jehan le Long.

Du folio 1 au folio 96v : le *Devisement du Monde*, du vénitien Marco Polo (1254-1324). Celui-ci voyage aux côtés de son père, Niccolò, et de son oncle, Matteo, dans l'objectif de mettre en contact le grand khan de Mongolie Kubilaï et le pape Grégoire X, tout en obtenant des avantages commerciaux. En comptant les voyages aller et retour Marco a finalement demeuré 24 ans en Orient, de 1271 à 1295, notamment en tant que conseiller du souverain mongol. Quelques années après son retour à Venise, sans doute en 1298, il est fait prisonnier par les génois : c'est dans les geôles de ces derniers qu'il dicte son œuvre à l'écrivain et poète Rustichello de Pise, jusqu'en 1299 ou en 1300²⁶³. Son récit se caractérise avant tout par les descriptions des cités rencontrées par les trois marchands, leur richesse, leurs productions, les quelques caractéristiques et particularités des populations locales ; il est entrecoupé d'excursus concernant les mythes et légendes locales, de détails historiques, et de nombreux éléments concernant la cour et l'administration du grand khan Kubilaï. Il contient aussi la description des diverses îles croisées par Marco durant son périple de retour à travers l'Océan Indien. Au sein du Fr. 2810, le récit s'ouvre par l'*incipit* suivant :

« Cy apres commence le livre de Marc Paule des merveilles d'Aise la grant et d'inde la majour et mineur. Et des diverses regions du monde. »

Du folio 97 au folio 115v : l'*Itinerarium*, d'Odoric de Pordenone (ca. 1286-1331). Membre de l'ordre franciscain, Odoric, à l'initiative du pape Jean XXII, rejoint la mission de l'évêque Jean de Monte Corvino à Pékin. Ses pérégrinations, dont la finalité (seulement

²⁶³ TANASE Thomas, *op. cit.*, pp. 440-449.

missionnaire ?) est mal connue, s'étalent sur douze années, de 1318 à 1330. Il décrit les cités traversées durant son voyage une à une, selon un schéma similaire à celui de Marco Polo. Il s'attarde néanmoins davantage sur les aspects théologiques et spirituels de son itinéraire, et sur les cultes pratiqués par les différentes populations rencontrées. De plus, 20 % de son œuvre est consacrée à la relation du martyr de ses frères franciscains de Thâna, non loin de Bombay, dont il récupère les ossements²⁶⁴. Au sein du Fr. 2810, le récit s'ouvre par un *incipit* mettant en avant la véracité des informations contenues dans l'ouvrage :

« Cy commence le chemin de la peregrinacion et du voyaige que fist un bon homme de lordre des freres meneurs, nomme frere Odric de Fore Iulii, ne de une terre que on appelle port de Venisse qui par le co[m]ma[ndemen]t du pappe ala oultre mer pour preschier aux mescreans la foy de Dieu. Et sont en ce livre contenu les merveilles que li dis freres vit presentiment et aussy de pluseurs autres lesi-pielles [lesquelles] il oy compter en ces parties sus dittes de gens disgnes de foy. Mais celles quil oy racompter et quil ne vit point ne racompte il point pour verite fors pour oir dire et le so[n]ner en son langaige quant a ce vient. Et fu ce livre fait en latin par ce frere devant nomme en lan de grace mil CCC XXX p[ar]fais le xiiii^e jour de janvier. Et fu cilz livres translatez de latin en francois par frere Jean le Lonc (...) . »

Du folio 116 au folio 132v : le Traité de l'état de la Terre Sainte, de Guillaume de Boldensele (ca. 1285-1339). L'auteur est un moine pèlerin issu d'une famille de la noblesse germanique, dont le voyage est une pénitence imposée par le pape Jean XXII pour avoir quitté son couvent. Il réalise son voyage en Terre Sainte dans les années 1334-1335. Il rédige à la demande du cardinal avignonnais Elie de Talleyrand Périgord, avec lequel il s'est

²⁶⁴ GORSHENINA Svetlana, *Explorateurs en Asie centrale : voyageurs et aventuriers de Marco Pol à Ella Maillart*, Genève, Olizane, 2003, p. 135.

sans doute lié d'amitié, cette très complète description de la Terre Sainte, des lieux saints et de son pèlerinage²⁶⁵. Au sein du Fr. 2810, le récit s'ouvre par l'*incipit* suivant :

« Cy commence un traitie de lestat de la Terre Sainte et ossy en partie de la terre d'Egippte et fu fait ala requeste de tres reverent seigneur monseigneur Talairant de Pierregort cardinal au titelle Saint Pierre adinucula (sic) par noble ho[m]me monseigneur Guillaume de Bouldeselle en lan de grace mil trois cens et xxxvj. Et fu translatez par frere Jehan le Lonc (...). »

Du folio 133 à 136 : traduction de lettres des Alains chrétiens de Pékin et du grand khan Toghan, adressées en 1338 au pape Benoît XII, et réponse de celui-ci. Il s'agit de lettres rédigées suite à la mort de l'archevêque Jean de Monte Corvino, afin de demander au pape la nomination d'un nouvel archevêque pour la province de Pékin (alors Khanbaliq). La réception de ces lettres par la papauté entraîne l'envoi d'une ambassade – en grande pompe – pour Pékin, muni d'une réponse rédigée par Benoît XII²⁶⁶. Au sein du Fr. 2810, la première de ces lettres, celle – très courte – du khan, s'ouvre par l'*incipit* suivant :

« C'est la coppie des lettres que ly empeeres souverains des Tartars le grant kaan de Katay envoya au pappe Benoit le XII^e de ce nom en lan de grace mil trois cens XXXVIIJ environ la Pentecouste. Et furent par le commandeme[n]t du dit pappe translatees en latin et furent translatees du latin en francois par frere Jehan le Lonc (...). »

La seconde (f. 133) :

« C'est la teneur des lettres envoyes au pappe Benoit sus dit des Alains crestiens demourans en Cambalech sous le dit empereur au temps que dessus est dit et translatez en la maniere que dit est. »

²⁶⁵ DELUZ Christiane « La "géographie" dans le Liber de Guillaume de Boldensele, pèlerin de Terre Sainte », dans : *Voyage, quête, pèlerinage dans la littérature et la civilisation médiévales*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 1976, consultable en ligne : books.openedition.org/pup/4321 (consulté le 3 juin 2016). Voir également : DELUZ Christiane, « Croisade et paix en Europe au XIV^e siècle », *Cahiers de recherches médiévales*, n°1, 1996, pp. 60-61. Consultable en ligne : crm.revues.org/2515 (consulté le 26 avril 2017).

²⁶⁶ RICHARD Jean, *La papauté et les missions d'Orient au Moyen Âge (...)*, op. cit., pp. 152-153.

La dernière (f. 134) :

« C'est la teneur des lettres et de la responce que ly pape renvoya a ces principaux amis demourans en Cambanlech dessoubs l'empereur desus dit. »

Du folio 136v au folio 140v : « Livre de lestat du grant Caan », traitant du royaume Mongol, sans doute rédigé de la main d'un franciscain italien, aux alentours de 1330²⁶⁷. Y sont décrits la cour du khan, ainsi que son administration et sa justice. On y trouve également des informations sur les communautés chrétiennes y résidant, ainsi que sur la mission catholique menée par Jean de Monte Corvino, dont les funérailles – alors toutes récentes – sont décrites. Au sein du Fr. 2810, le récit s'ouvre par l'*incipit* suivant :

« Cy commence de l'estat et de la gouvernance du grant kaan de Cathay souverain empereur des tartres et de la disposicion de son empire et de ses autres princes. Intreprete par un arcevesque que on dist larcevesque Saltensis au comman[de]men]t du pappe Jehan XXII^e de ce nom. Translate de latin en francois par frere Jehan[n] le Lo[n]c d'Yppre (...). »

Du folio 141 au folio 225v : les *Voyages*, de Jean de Mandeville (1332-1372). Ce chevalier anglais, dont l'identité même pose question, n'aurait jamais voyagé en Asie, et son récit (daté de 1356) emprunterait un grand nombre d'éléments aux textes de Guillaume de Boldensele et Odoric de Pordenone. Le texte est de fait extrêmement complet et il occupe d'ailleurs 84 folios, ce qui en fait le deuxième texte le plus imposant de cette compilation, derrière celui de Marco Polo. Il comporte une description de la Terre sainte, des développements sur l'islam, des descriptions de l'Afrique du Nord, de l'Asie mineure et centrale, de l'Inde, ou encore de la Chine. Il s'agit quasiment là d'une « cosmographie », d'une description du monde, davantage qu'un simple récit de voyage, imaginaire ou

²⁶⁷ GADRAT Christine, « *De statu, conditione ac regimine magni Canis*. L'original latin du "Livre de l'estat du grant Caan" et la question de l'auteur. » dans : *Bibliothèque de l'école des chartes*, 2007, Tome 165, livraison 2, pp. 355-371, consultable en ligne : www.persee.fr/doc/bec_0373-6237_2007_num_165_2_463539 (consulté le 3 juin 2016).

non²⁶⁸. Au sein du Fr. 2810, le récit ne s'ouvre pas à proprement parler par un *incipit*, puisque c'est le nom de la première rubrique qui apparaît dès la première ligne : « Comment mesire Guillaume sen ala oultre mer ». Le nom de « Guillaume » a été copié de façon systématique dans le titre de l'ouvrage – qui apparaît en en-tête de chaque folio. Le nom est cependant reprise de façon correcte dans le texte lui-même, comme au folio 142r où l'on retrouve bien « Je, Jehan de Mandeville, chevalier (...) ».

Du folio 226 au folio 267v : la *Fleur des histoires de la terre d'Orient*, de Hayton (ca. 1240 - ca. 1320). Également connu sous le nom de Héthoum de Korykos, c'est un arménien neveu du roi de Cilicie Héthoum I^{er}. Après avoir joué un rôle politique en Arménie et lutté contre l'invasion Mamelouk de 1299, il se retire finalement en 1305 dans un couvent chypriote prémontré, dans des circonstances floues (choix délibéré ou nécessité ?). Il est envoyé l'année suivante en France, par le gouverneur de Chypre, et réside alors dans un monastère de Poitiers, en France. Issu d'une noblesse latinophile et rédigeant en français, Hayton possède également une solide connaissance de l'Orient : le pape Clément V profite ainsi de sa venue à Poitiers pour le charger de la rédaction d'un mémoire concernant les Mongols et les possibilités de reconquête de la Terre sainte²⁶⁹. Au sein du Fr. 2810, le récit s'ouvre par l'*incipit* suivant :

« Cy commence le livre frere Jehan Hayton de l'ordre de premonstre cousin germain du roy d'Armenie, qui parle des merveilles des xiiij royaumes d'Aise. »

Du folio 268 au folio 300 : le *Liber Peregrinationis*, de Riccold de Monte Croce (ca. 1243-1320). Riccold est un moine dominicain, dont le voyage en Orient – jusqu'à Bagdad, dans un but d'évangélisation – a duré de 1288 jusqu'aux alentours de 1300²⁷⁰. Il s'attarde particulièrement sur la description de la Terre Sainte et des lieux saints. Il traite également des différents peuples « païens » et de leurs mœurs, mais également des chrétiens

²⁶⁸ DELUZ Christiane, « Le livre de Jean de Mandeville (1356), plagiat ou réécriture ? », *op. cit.*

²⁶⁹ MUTAFIAN Claude, « Héthoum de Korykos historien arménien », *op. cit.*

²⁷⁰ MONTE CROCE Riccold de, *Pérégrination en Terre Sainte et au Proche Orient*, traduit par René Kappler, Paris, Honoré Champion, 1997, pp. 13-14.

schismatiques : des populations avec lesquelles lui et ses compagnons ont mené diverses disputes théologiques – les considérations théologiques occupant d’ailleurs une part importante du texte de Riccold, dans l’objectif de confondre les dogmes de ses adversaires. Au sein du Fr. 2810, le récit s’ouvre par un *incipit* particulièrement prolix :

« Ci co[m]mence le itinerance de la peregrinacon et du voiage que fist ung bon preudo[m]me des freres precheurs qui ot nom frere Bicul qui par le co[mandem]ant du saint pere ala oultre mer po[ur] prechier aux mescreans la foy de Dieu. Et so[n]t en ce traitie par ordo[n]nance co[n]tenu les royaumes pais et p[ro]vi[n]ces les maineres duises des gens les loys les sectes les creances les here-sies et les m[er]veilles q[ue] li dis freres trouva et vit es p[ar]ties de Orient. Et fist ce livre en latin afin q[ue] ceulx qui vouldront en ce pays aller pour la foy de Dieu essaussier [accroître] puissent par cest livre savoir q[ue]lle chose le[ur] a mestier [servi] et en q[ue]l lieu et en quel manière il pourroient prouffiter. Et fu ce livre translates de latin en francoys en lan de gr[ac]e mil CCC Li. Fait et compile p[ar] frere Jeha[n] le Long (...) ».

Ces descriptions des huit textes contenus au sein du 2810 ne se veulent bien sûr pas une synthèse de leur contenu : chacun de ces textes pourrait faire – et a fait – l’objet d’une étude à part entière. Ceci me permet surtout d’une fois encore mettre en avant le caractère exceptionnel de ce manuscrit, tout en donnant une image très générale de la nature des divers récits composant cette compilation. Nous avons vu précédemment qu’un certain nombre de manuscrits comportaient les textes issus de la traduction de Jean le Long : parmi ceux-ci, seul le Cod. 125 de la Burgerbibliothek de Bern contient l’intégralité des textes présents au sein du 2810, mais ne possède pas de miniatures²⁷¹. Le simple ajout de deux textes aussi conséquents que ceux de Marco Polo et Jean de Mandeville constituent ainsi déjà une rareté : ils sont également un signe supplémentaire du très

²⁷¹ Il est d’ailleurs intéressant de noter que ce manuscrit est marqué au folio 4r, des armes de la famille de Pons de Saint-Maurice du Périgord : famille ayant des liens avec celle du cardinal Talleyrand Périgord, commanditaire du récit de Guillaume de Boldensele.

grand succès de ces deux œuvres, que Jean sans Peur a jugé bon de faire ajouter aux traductions de Jean le Long.

Après nous être penché sur le contenu littéraire de ce manuscrit, intéressons-nous maintenant à son contenu iconographique. Et plus précisément à des questions de formes, dans un premier temps : à travers la question des artistes à l'origine de cet ensemble de miniatures et à travers les enjeux que soulèvent la réalisation et l'attribution d'un si imposant programme d'illustration.

2.2.2 Les enlumineurs du Français 2810

Avec quasiment une peinture par folio, pour un total de 265 miniatures, ce manuscrit représente un témoignage exceptionnel de l'art de l'enluminure au début du XV^{ème} siècle : et ce au-delà des simples chiffres, puisqu'il est également un bon représentant de la multiplicité de styles des enlumineurs et d'autant de choix iconographiques. Intéressons-nous cependant à un aspect purement formel, à savoir le nombre d'artiste derrière l'œuvre. Je ne chercherai pas ici à répondre à la question de l'identité des artistes, question qui pourrait faire l'objet d'un long développement et qui nécessiterait un important travail de comparaisons, de mises en relation de divers manuscrits et d'études des lettres et documents pouvant nous renseigner sur ceux qui se cachent derrière les surnoms anonymes de « Maîtres », que presque tous possèdent actuellement. Un point fait l'unanimité parmi les chercheurs : ces artistes appartiennent au milieu de l'enluminure parisienne. Et ceux-ci n'ont sans doute pas quitté la capitale pour la Bourgogne, lors de la réalisation du Livre des Merveilles : ceci non seulement pour des raisons de « réseaux », de relations qu'entretiennent entre eux les artisans, sur lesquels je reviendrai dans un second temps, mais également parce que Jean sans Peur, en raison des circonstances politiques d'alors, a passé l'essentiel de son temps à Paris, dans les années 1409-1411. Si la question du lieu de réalisation semble faire consensus, c'est plutôt celle du nombre de mains à l'œuvre qu'il s'agirait d'éclairer.

J'essaierai donc simplement de mettre en évidence, via des éléments stylistiques, la présence non pas d'un ou deux artistes, mais d'au minimum cinq artistes qui ont collaboré à la réalisation de cette œuvre. Je m'appuierai pour cela sur le travail le plus récent et le plus complet qui ait été réalisé sur la question, à savoir l'étude de François Avril.

Le groupe Boucicaut

Tout d'abord, le seul artiste qui soit systématiquement cité dans les travaux de tous les chercheurs récents est le Maître de Boucicaut, actif dans le premier quart du XV^{ème} siècle. Ce dernier, tout comme le Maître d'Egerton et le Maître de la Cité des Dames, aurait fréquenté l'atelier de Jacquemart de Hesdin, un artiste notamment au service du duc de Berry. Son style est proche de celui du Maître de Bedford et du Maître de Rohan. On lui doit entre autre l'illustration du *Missel de Lorenzo Trenta*²⁷², vers 1409 ; et plus particulièrement celle du *Livre d'heures de Jean de Boucicaut*²⁷³, entre 1405 et 1408.

Si la plupart des études mettaient au crédit du Maître lui-même la majorité des miniatures, c'est d'un « groupe » que parle François Avril. Un groupe au style proche de celui du Maître de Boucicaut et sans doute influencé par lui, mais au travail duquel l'artiste n'aurait personnellement pas (ou très peu) pris part. Un groupe dont le principal artiste serait, d'après la chercheuse Gabriele Bartz, le Maître de la Mazarine, auteur des *Heures Mazarine*²⁷⁴ conservées à la bibliothèque éponyme²⁷⁵. Un enlumineur actif dans le premier tiers du XV^{ème} siècle, longtemps confondu avec le maître de Boucicaut lui-même. S'il est certain qu'un même artiste (ou un même groupe d'artistes, selon F. Avril) est bien à l'origine d'une partie – clairement identifiée – des miniatures, il paraît en revanche plus difficile d'abonder dans le sens de François Avril concernant la possible paternité multiple des miniatures en question. Dans tous les cas et pour plus de praticité, l'appellation de « groupe Boucicaut » sera privilégiée dans les futurs développements. Une grande partie du corpus iconographique du Fr. 2810 peut être attribué à ce groupe. Au total, ce sont 132 miniatures qu'aurait réalisées le groupe Boucicaut, en particulier pour les textes de Marco

²⁷² Lucques, Biblioteca Statale, Ms. 3122, ca. 1409.

²⁷³ Paris, Musée Jacquemart-André, Ms. 1311, ca. 1405.

²⁷⁴ Paris, Bibliothèque Mazarine, Ms. 469, ca. 1415-1430.

²⁷⁵ BARTZ Gabriele, *Der Boucicaut-Meister : ein unbekanntes Stundenbuch*, Ramsen, Heribert Tenschert, 1999.

Polo et Mandeville²⁷⁶. François Avril perçoit, au sein même de ce groupe, la présence d'autres artistes et dissocie ainsi les miniatures citées ci-dessus en plusieurs sous-groupes. Divers enlumineurs auraient ainsi chacun réalisés une part des miniatures, sous l'égide d'un maître commun, en l'occurrence le Maître de la Mazarine²⁷⁷.

Quoi qu'il en soit, le groupe dans son ensemble se caractérise par un type de composition particulier, donnant la plupart du temps une grande place aux personnages, qui occupent généralement, lorsqu'ils sont debout, toute la hauteur des miniatures – ceci étant un trait commun avec d'autres artistes du manuscrit. Ces personnages évoluent dans des paysages travaillés, comportant souvent architectures, végétation et relief, ce qui n'est pas le cas de toutes les miniatures, comme nous le verrons. La composition des miniatures de ce groupe semble donc pouvoir être mis au crédit d'un même artiste et ce au même titre que le dessin lui-même. Ce sont plutôt couleurs et finitions qui peuvent faire douter de la présence d'un seul artiste derrière ces compositions. D'un point de vue général, les couleurs utilisées par le groupe Boucicaut mêlent fréquemment tons vifs, pour les paysages et les objets et utilisation de grisaille, de tons clairs ou pastel, pour les personnages, renforçant par ce contraste l'importance prise par ceux-ci dans l'image (voir à titre d'exemple la miniature du folio 3 – fig. 8).

C'est notamment aux couleurs que se fie François Avril pour créer la principale division dans ce groupe Boucicaut. Une partie des miniatures présente en effet des teintes plus pâles et un contraste moindre. Les couleurs vives sont plus rares et des teintes pastels sont privilégiées ; ceci tout en conservant les mêmes caractéristiques dans les formes et la composition (voir à titre d'exemple la miniature du folio 2v – fig. 9). Cela établi, il paraît cependant difficile de parler avec assurance d'un « artiste » différent. Peut-être est-il plus prudent de voir là plusieurs individus chargés de la mise en couleur des dessins et qui auraient œuvré de concert au sein même de l'atelier du Maître de la Mazarine.

²⁷⁶ Voir en annexe 1 pour le détail de la répartition de ces 132 miniatures.

²⁷⁷ Au total, François Avril divise ce groupe de miniature entre quatre artistes distincts, avec notamment une intervention du maître de la Cité des Dames (168 ; 168v ; 171 ; 171v ; 175v ; 180v) et une intervention du maître de Boucicaut lui-même (92 ; 108v).

Ceci est notamment visible en détaillant davantage les images. Les personnages sont particulièrement révélateurs de ces différences de traitement (fig. 10 et 11). On peut ainsi constater que, si le dessin est très proche dans chacun des cas (niveau de détail, physiologies, traitement des drapés, mais également positions et gestes), la palette de couleur n'est en revanche pas la même. Le visage, les cheveux, la barbe, offrent ainsi des traits moins tranchés, au même titre que les couleurs. Ceci semble indiquer que le coloriste à l'origine des folios du type du f. 3r a non seulement utilisée une palette de couleurs plus contrastées, mais a aussi rehaussé une partie du dessin à l'encre. Qu'il y ait des variations dans le choix des teintes, ainsi que dans les « finitions » de chaque miniature, est donc certain : que l'on puisse y voir la main d'artistes entièrement différents est plus difficile à affirmer. Les minces différences stylistiques apparaissant au sein du groupe Boucicaut devraient plutôt être mises sur le compte du travail en atelier : une possible division des tâches aurait ainsi pu créer les subtiles variations de tons que l'on constate sur une part de ces miniatures. Il faut cependant remarquer que ces variations de couleurs ne concernent à priori pas d'autres miniatures que celles des folios 2r, 2v, 7r et 275r. Qu'un seul artiste ait ainsi fait des choix différents de couleurs, de façon très ponctuelle, reste donc une possibilité qu'il est après tout difficile d'écarter avec certitude.

Cette question de la présence ou non de divers coloristes est également pertinente concernant le second groupe d'enlumineurs.

Le groupe Egerton

Ce second groupe est celui d'Egerton. François Avril y voit l'intervention de deux artistes. Le Maître d'Egerton lui-même, en tant qu'auteur de la grande majorité des miniatures ; mais également un artiste précurseur du Maître de Bedford, appartenant à la même tendance stylistique que celui-ci. Le Maître d'Egerton, actif jusqu'en 1420, est notamment à l'origine des *Heures Egerton*²⁷⁸, d'où l'artiste tire son nom, un livre d'heure ayant entre autres appartenu à René d'Anjou. Quant au Maître de Bedford, il n'est particulièrement actif qu'à partir des années 1420, d'où l'éventuelle attribution à l'un de ses précurseurs. Quoi qu'il en soit, les miniatures pouvant être attribuées à ce groupe sont

²⁷⁸ Londres, British Library, Egerton 1070, début du XV^{ème} siècle.

au nombre de 63, à savoir 44 dans le *Devisement du Monde* et 19 dans le texte de Jean de Mandeville²⁷⁹.

Le second artiste, celui appartenant à la « tendance Bedford » aurait, selon François Avril, repeint une partie des visages, voir même des personnages entiers, dans les miniatures d'Egerton. Il est certain qu'une partie des miniatures comporte des éléments de mains différentes : il suffit, pour s'en convaincre, de comparer à titre d'exemple les folios 45 et 186 : les deux nous présentent le khan, couronné, juché sur son trône (fig. 12). Si les deux miniatures appartiennent au « groupe Egerton » – d'après François Avril – les personnages sont en revanche bien différents dans leurs formes. Le khan du folio 45 est ainsi plus massif – loin des personnages longilignes d'Egerton – occupant tout l'espace de son trône et bénéficie d'une anatomie plus travaillée : sa couronne elle-même est différente de celle systématiquement représentée par le maître d'Egerton. S'il en est de même pour les autres personnages, le paysage, au fond, semble lui correspondre à la production d'Egerton. On retrouve notamment le même type de pointillés composant l'herbe (fig. 13), qu'il est le seul à utiliser dans l'ensemble du manuscrit – au même titre qu'il utilise des pointillés pour évoquer la texture des bâtiments –, mais également la même façon de surligner certains éléments dorés (voir les couronnes). Ces constatations s'appliquent de la même façon au folio 50r. Faut-il donc y voir, comme le suppose François Avril, un ensemble de « retouches », concernant uniquement les personnages, qu'aurait effectuées un artiste appartenant au *Bedford trend*²⁸⁰ ? Cela est possible, bien qu'il semble étonnant que ces retouches soient restées ponctuelles et n'aient concerné que des personnages ou des visages.

Une autre théorie semble ainsi pouvoir être avancée, que l'on pourrait mettre en rapport avec celle expliquant les différences de teinte au sein du groupe Boucicaut. Peut-être pourrait-on voir, derrière certaines miniatures, l'intervention de coloristes différents. Le dessin plus abouti du folio 186 serait ainsi dû à un artiste différent du maître d'Egerton, tandis que sa mise en couleur serait l'œuvre du même personnage à l'origine des couleurs

²⁷⁹ Voir en annexe 1 pour le détail de la répartition de ces 63 miniatures.

²⁸⁰ François Avril attribue en effet à ce second artiste des interventions dans les folios 44, 45, 51 et 54, 195v, ainsi que l'exécution de visages sur certaines miniatures : voir AVRIL François, *Le Livre des merveilles*, op. cit., p.215.

de la majorité des miniatures d'Egerton. Ce coloriste se serait chargé des finitions et aurait ainsi imposé son style à ces miniatures (dans les paysages, du moins), les rapprochant visuellement de la production d'Egerton. Quant au dessin lui-même, il pourrait tout à fait s'agir d'une production de l'atelier du maître de la Mazarine, dont les personnages offrent des anatomies et des postures similaires.

Les trois artistes anonymes

Aux côtés des groupes Boucicaut et Egerton, François Avril a mis en évidence l'intervention de trois autres artistes, qui, eux, ne bénéficient pas même d'un surnom : leur style n'apparaît à priori dans aucun des manuscrits médiévaux nous étant parvenus. Ces artistes possèdent chacun un style très particulier et les miniatures pouvant leur être attribuées sont relativement aisées à définir. Le premier de ces anonymes est à l'origine de 38 miniatures, majoritairement au sein des *Histoires d'Orient* et du *Liber Peregrinationis*²⁸¹. Cet artiste présente un style particulier²⁸² : il offre à voir des couleurs assez soutenues, des personnages masculins souvent dotés d'un ventre proéminent et est très aisément reconnaissable grâce à plusieurs caractéristiques stylistiques, que l'on retrouve tout au long de ses miniatures. La première de ces caractéristiques est sa manière de traiter les drapés : ceux-ci sont systématiquement représentés sous formes de plis placés parallèlement – et souvent de formes triangulaires –, plus clairs que le reste du vêtement. Cette particularité est récurrente, quelle que soit la position du corps : le personnage en lévitation du folio 278v est assez révélateur à cet égard (fig. 14). La seconde caractéristique concerne ses paysages : les escarpements sont ainsi dotés de marbrures foncées, tandis que les arbres, eux, sont dépourvus de détails dans le feuillage. Le folio 276 reprend chacune des caractéristiques ici énoncées (fig. 15).

Le second anonyme a une présence légèrement moindre au sein du Fr. 2810. Il est à l'origine de 24 miniatures, illustrant toutes le récit de Hayton²⁸³. D'un certain point de

²⁸¹ Voir en annexe 1 pour le détail de la répartition de ces 38 miniatures.

²⁸² Qui le fait d'ailleurs qualifier par François Avril de « très médiocre enlumineur » et de « tâcheron ». Voir : AVRIL François, *Le Livre des merveilles, op. cit.*, pp. 206-207.

²⁸³ Voir en annexe 1 pour le détail de la répartition de ces 24 miniatures.

vue, cet artiste s'inscrit davantage dans le style proposé par le groupe Boucicaut : il privilégie notamment les grisailles et les tons pastels pour ses personnages. Son trait le plus caractéristique est sans doute sa façon de traiter les paysages. Il y fait preuve d'un minimalisme qui le classe réellement à part de ses confrères. Dans les cas les plus extrêmes les personnages évoluent sur une ligne d'horizon vide et les silhouettes se découpent ainsi sur le vert de l'herbe et le bleu du ciel, sans qu'aucun autre élément ne vienne accrocher l'œil : l'action semble ainsi privilégiée, au détriment du cadre (fig. 16). Cette impression est renforcée lorsqu'on constate que les rares composantes des paysages sont bien souvent les éléments indispensables à cette action : le trône d'un seigneur (f. 245) ; son château d'où des chevaliers font une sortie fracassante (f. 246v) ; un océan dans lequel sont jetés des ennemis (f. 244) ; le village dont les habitants sont massacrés (f. 258)... Quelques rares arbres, souvent minuscules, viennent parfois timidement orner le coin d'une miniature, au même titre qu'une montagne vient de temps en temps occuper un espace laissé vide de tout personnage. Et ce bien que cet artiste soit capable d'accorder une place bien plus grande au paysage, dès lors que celui-ci devient le sujet (fig. 17). On est cependant bien loin du foisonnement offert par les miniatures du maître de Boucicaut.

Le dernier des trois enlumineurs anonymes est celui dont la participation à l'ouvrage est la plus faible : il n'a réalisé que sept miniatures, au début du *Liber Peregrinationis*²⁸⁴. La palette utilisée par cet artiste est assez proche de celle du groupe Boucicaut : assez contrastée, elle possède des couleurs vives, qui sont surtout appliquées aux architectures. Là encore, les personnages sont traités avec des couleurs plus claires. Les formes sont souvent surlignées, donnant un relief très marqué aux images. Mais c'est tout particulièrement à ses drapées que l'on reconnaît cet artiste : rendus très volumineux par le contraste des couleurs, ils sont particulièrement marqués et profonds (fig. 18). Ses réalisations sont également très détaillées et les personnages, tels les pèlerins des folios 274 et 274v, sont souvent dotés de nombreux accessoires (bâtons de marche, besaces, ceintures, clés, épées... ; fig. 19).

²⁸⁴ Voir en annexe 1 pour le détail de la répartition de ces sept miniatures.

2.2.3 Le problème de l'attribution des miniatures

Nous avons donc pu nous en rendre compte, le Français 2810 se caractérise par la grande variété de styles qu'il offre au regard. Les influences des artistes les uns sur les autres, le travail en ateliers, la division à priori arbitraire des tâches... rendent parfois très complexe toute tentative d'une attribution précise de chaque miniature à un artiste en particulier.

Coloristes et dessinateurs : une frontière à définir

Rowan Watson, dans son ouvrage *Les manuscrits enluminés et leurs créateurs*²⁸⁵, aborde justement cette question, à propos d'un autre manuscrit, celui des *Heures Harreteau*²⁸⁶. Ce manuscrit a en effet la particularité de comporter des miniatures incomplètes. Et certaines d'entre-elles sont justement révélatrices d'un travail en atelier. Un des folios (fig. 20) nous donne ainsi à voir un dessin achevé, une représentation des trois morts et des trois vifs. En revanche, la mise en couleur n'est pas terminée et seuls quelques lavis ont été apposés. Un indice, peut-être, de la présence de deux artistes. Une seconde miniature, illustrant une Annonciation (fig. 21), suggère là aussi, comme le fait justement remarquer Rowan Watson, que dessinateurs et coloristes sont des personnes distinctes : des visages grossièrement dessinés ont en effet été superposés aux lavis ; dessins qui ne semblent pas de la main du dessinateur lui-même et qui révèlent une faible maîtrise technique de cette partie-ci du travail. Un exemple également très parlant, bien que plus lointain en termes de temps et de lieu, peut-être trouvé avec les *Heures Zouche*²⁸⁷. Le folio 48, où est représentée une Nativité, illustre ce qui semble être une erreur d'interprétation du coloriste : celui-ci n'a visiblement pas respecté la volonté du dessinateur de représenter des anges, et ce qui devait être une de leurs ailes s'est ainsi transformée en un manteau semblant flotter dans les airs (fig. 22). Un autre exemple peut-être trouvé, à Amiens un siècle plus tard, avec le cas du manuscrit des *Chants royaux en l'honneur de la Sainte Vierge, prononcés au Pui d'Amiens*²⁸⁸ : un récapitulatif des frais engendrés, qui nous est

²⁸⁵ WATSON Rowan, *Les manuscrits enluminés et leurs créateurs*, Gap, Éditions Grégoriennes, 2004, pp. 71-73.

²⁸⁶ Londres, Victoria and Albert Museum, MSL/1993/2, ca. 1490.

²⁸⁷ Londres, Victoria and Albert Museum, MSL/1984/29, ca. 1475. Voir : WATSON Rowan, *Les manuscrits enluminés et leurs créateurs*, op. cit., p. 72.

²⁸⁸ Paris, Bibliothèque nationale de France, Français 145, ca. 1516-1517.

parvenu, fait état des diverses dépenses engagées pour la réalisation de l'ouvrage²⁸⁹. Les frais se portent au total à 366 livres (et ce pour seulement 48 miniatures réparties sur 49 folios) et sont principalement engendrés par les paiements pour deux artistes : d'un côté Jacques Plastel (payé 45 livres), qui a « peint en grisaille » les 48 miniatures (comprendre, réalisé le dessin, peut-être à la mine de plomb) ; et Jean Pinchon, enlumineur parisien (payé 80 livres), « pour l'application des couleurs ». On a donc ici la présence très claire de deux artistes distincts, dont l'un s'occupe du dessin, pendant que l'autre réalise la mise en couleur des miniatures.

Ces cas précis – mais non isolés, d'autres manuscrits présentant des caractéristiques similaires – soulèvent de nouvelles questions concernant l'élaboration du Fr. 2810.

La question de l'organisation du travail

Ainsi donc, ces différents artisans partagent-ils le même atelier ? Le travail s'organise-t-il à la façon d'un « fordisme », étape par étape, de façon à rationaliser autant que possible les tâches ? Le travail monumental que représentent la réalisation de 258 miniatures, l'impératif des délais, suffisent-ils à expliquer l'intervention d'artistes multiples pour illustrer les mêmes textes et un si grand mélange des styles au sein de l'ouvrage ? Une chose est certaine, la réalisation du manuscrit a sans doute posé d'importantes difficultés d'ordre logistique : qu'il s'agisse de l'œuvre de multiples ateliers ou d'artistes isolés, plusieurs difficultés ont dû surgir. Tout d'abord, comment répartir les miniatures entre ces différents ateliers ? La logique des cahiers ne semblent ici pas fonctionner, puisqu'il n'y a pas systématiquement de changement d'artiste lors d'un changement de cahier. Les artistes anonymes font leur apparition dans la seconde moitié du manuscrit. Le recours à ces artistes de renom à priori moindre s'est-il fait dans la hâte, pour tenir les délais promis, ou peut-être face à l'impatience de Jean sans Peur ? La plupart des artisans du livre étaient regroupés au sein des mêmes quartiers, ou des mêmes rues²⁹⁰. Le cas échéant, ceci aurait sans doute pu faciliter la circulation des feuillets entre les divers ateliers, ainsi que

²⁸⁹ ALEXANDER Jonathan, *Medieval Illuminators and their methods of work*, New Haven, Yale University Press, 1992.

²⁹⁰ FIANU Kouky, « Métiers et espace : topographie de la fabrication et du commerce du livre à Paris (XIII^e-XV^e siècles) », in *Patrons, authors and workshops: books and book production in Paris around 1400*, Louvain, Peeters, pp. 21-45.

rendre plus facile les concertations entre ceux-ci. Puisque concertations et instructions il y a eu, comme le suggère nettement la cohérence iconographique et de composition de l'ensemble du manuscrit. Il est d'ailleurs possible que ce soit le groupe Boucicaut, ou le Maître de la Mazarine lui-même, qui ait imposé ses vues au reste des artisans et ait ainsi chapeauté la réalisation du manuscrit dans son ensemble. C'est en effet à ce groupe qu'est revenue la responsabilité de peindre les grandes miniatures ornant le début de chacun des textes – et c'est d'ailleurs là, concernant *l'attribution* des miniatures, l'une des rares cohérences qui puisse être trouvé au sein de l'ouvrage. Pour aller plus loin, il est même possible que la commande entière ait été confiée à l'atelier du maître de Boucicaut. Millard Meiss, dans son ouvrage sur le maître en question, fait ainsi remarquer : « *From the evidence of the codices we infer that the Boucicaut Master was an entrepreneur who produced manuscripts for the market and who accepted commissions that were to be executed mostly by associates* »²⁹¹. Il est possible que le maître ait ainsi fait appel à divers assistants, en usant de son réseau de relations dans le milieu de l'enluminure parisienne. Une division forcée du travail, qui, si elle n'était peut-être pas prévue au départ – on remarquera que les premiers textes sont enluminés par les mêmes artistes –, est devenue indispensable par la suite, sans doute en raison de contraintes de temps²⁹². L'enchevêtrement des styles est particulièrement notable dans les derniers textes, la *Fleur des histoires* et le *Liber Peregrinationis*, où l'on retrouve au moins trois mains différentes. Le tout, nous l'avons vu, avec des compositions et des formes relativement unifiées. Concernant ce possible « cahier des charges stylistique », peut-être dicté par le groupe Boucicaut, il pourrait d'ailleurs expliquer les problèmes rencontrés dans l'identification des trois anonymes du Fr. 2810 : on peut penser que la volonté d'obtenir une cohérence minimum entre les différents artistes ait mené à une profonde modification du style de certains artistes et ce afin de s'adapter à des exigences formelles contraires à leurs habitudes.

²⁹¹ MEISS Millard, *French Painting in the time of Jean de Berry - The Boucicaut Master*, Londres, 1968, p. 69.

²⁹² De temps, ou de toutes autres contingences (décès, maladies, carnets de commandes surchargés, etc.), qui, si elles sont des questions insolubles, ne peuvent être mises de côtés : et cela surtout avec une réalisation s'étalant sur deux à trois années.

Nous pouvons donc constater les difficultés que posent non seulement l'attribution des miniatures, mais également la question de l'organisation du travail. Rowan Watson résume bien ces problématiques, en prenant les exemples des maîtres de Boucicaut et de Bedford : « Évoluant à des niveaux de production moins prestigieux, des équipes d'artisans travaillaient dans un style spécifique et, sans toutefois former à proprement parler un atelier, elles aussi pourraient avoir instauré un réseau de relations et d'influences. Celles-ci étaient plus manifestes chez les peintres exerçant à Paris, comme le Maître de Boucicaut, (...) ou avec son successeur, le Maître du Duc de Bedford. Dans ces derniers cas, il semble impossible de regrouper toutes les œuvres d'un même style dans des productions d'un atelier placé sous la direction d'un maître. Elles appartenaient plutôt à un courant stylistique adopté par un groupe d'enlumineurs, une association libre plutôt qu'un atelier hiérarchisé, qui travaillait pour le commerce du livre de Paris. »²⁹³ Ainsi, la présence d'un unique atelier, dirigé par le Maître de Boucicaut, ou celui de la Mazarine pourrait elle-même être remise en question, au profit d'un groupement d'enlumineurs. L'historien de l'art Jonathan Alexander fait également remarquer, au sein de son ouvrage *Medieval illuminators and their methods of work*²⁹⁴, que la nature même de ce que l'on nomme « l'atelier » de l'enlumineur, manque d'études réellement approfondies. Il met également en relief les raccourcis souvent effectués entre « ateliers » tels qu'on les conçoit à la Renaissance et ateliers médiévaux : deux lieux de créations, qui n'ont pourtant sans doute rien en commun. Il donne, à titre d'exemple, le cas de Millard Meiss, qui, en reproduisant dix-sept scènes d'Annonciation de divers manuscrits – enluminées par le Maître de Boucicaut – donne les attributions suivantes : trois au Maître de Boucicaut lui-même ; deux au Maître de Boucicaut et son atelier ; dix à l'atelier Boucicaut ; une à un collaborateur du Maître ; et une dernière à un continuateur de l'artiste²⁹⁵. Une palette aussi large d'attributions, pour des miniatures théoriquement toutes attribuées au même courant artistique, nous donne le parfait exemple de la difficulté d'*attribution*, d'un côté, et de celle des *définitions* – des rôles, de l'atelier, des liens –, de l'autre. Le Français 2810,

²⁹³ WATSON Rowan, *Les manuscrits enluminés et leurs créateurs*, op. cit., p. 56.

²⁹⁴ ALEXANDER Jonathan, *Medieval Illuminators and their methods of work*, op. cit.

²⁹⁵ *Ibid.*, pp. 127-129.

en regroupant au minimum cinq artistes, offre une belle illustration de ces questionnements.

Ainsi, si des réponses peuvent être trouvées à travers certaines sources exploitées à travers diverses publications, la majorité des éléments apportés sont plus souvent des suppositions ou des généralités que des vérités applicables à chaque manuscrit. Et ceci tout en gardant à l'esprit que ces mêmes suppositions concernent les enlumineurs fameux, ceux nous ayant laissé les œuvres les mieux connues : notre ignorance des méthodes de travail de ces artisans se fait en effet criante dès lors que l'on s'intéresse aux artistes les plus anonymes.

Avant d'aller plus loin dans l'étude de l'iconographie, au-delà de l'analyse formelle, tentons d'appréhender de façon plus large ce que peut représenter cet ouvrage. Le Français 2810 se pose en quelque sorte en une synthèse, en ce sens qu'il regroupe en lui-même de nombreux enjeux évoqués précédemment. D'un point de vue littéraire il est le fruit du renouveau philosophique qui avait dans un premier temps concerné l'encyclopédisme : l'autonomisation des auteurs, de leur pensée, la prise en considération de leur vécu mais aussi le triomphe des langues vernaculaires et de la « vulgarisation » des connaissances. Du point de vue des mentalités, il s'inscrit parfaitement dans la double relation à l'Orient évoquée précédemment, sa naissance se faisant entre curiosité et défiance, entre croisade et accumulation des savoirs. D'un point de vue politique, c'est un bon représentant d'une période de trêve propice à la création artistique et à une largesse toute diplomatique. D'un point de vue formel, enfin, il constitue une parfaite image des nouvelles formes de mécénat et du renouveau de l'artisanat parisien du manuscrit. C'est en tout cela que le Fr. 2810 constitue une pièce maîtresse du mécénat bourguignon, en cela qu'il est un écho, d'encre et de peinture, des mutations qui traversent alors le duché de Bourgogne, et, de façon plus large, la noblesse européenne.

3. Le BnF Fr. 2810 : une appropriation de l'Orient ?

En se penchant sur un tel programme iconographique, d'une telle ampleur, il est difficile d'atteindre l'exhaustivité, tant le fourmillement de détails pourrait donner lieu à une multitude d'analyses. Pour autant, en me concentrant sur certaines particularités de ces miniatures, je tenterai de montrer que des évolutions réelles peuvent être constatées, qui accompagnent celles évoquées précédemment ; mais également que certains schémas de représentations demeurent, d'un Orient perçu comme immuable sous certains de ses aspects. Peut-on donc parler d'une « appropriation » de l'Orient ? Celui-ci est-il toujours vu comme le lieu de l'imaginaire, comme un lieu de danger et d'extrêmes ? Ou bien est-il illustré comme une terre plus accessible, « mieux » appréhendée qu'elle ne pouvait l'être au siècle précédent, malgré toute son altérité ? C'est dans un premier temps l'image de l'Orient imaginaire qui m'intéressera, celui des *mirabilia*, celui de l'hostilité et des dangers. Dans un second temps c'est sur un Orient plus familier que je reviendrai, l'Orient civilisé, l'Orient spirituel, celui des hommes dans toute leur diversité.

3.1 L'Orient fantasmé

Le *Livre des Merveilles* porte bien son surnom. De *merveilles*, il regorge : les plus marquantes en sont peut-être les créatures étranges, les monstres difformes ou fascinants qui hantent ses pages. Leur présence ne doit pas étonner : ceux-là sont intemporels.

3.1.1 Monstres et créatures, éternels hôtes de l'Orient

Nous avons déjà pu voir quel rôle tenait le monstre : celui qui avertit, celui qui délivre un message divin. Il peut-être l'incarnation des rêves, être perçu comme une réalité des plus tangibles, mais aussi être l'évocation des vices, de l'altérité dangereuse, de la tromperie. L'interprétation du monstre est finalement aussi diverse que les formes que prennent ces créatures. Il reste que le monstre a toujours été placé aux confins du monde connu. Héritage de l'Antiquité, il n'a jamais quitté les manuscrits médiévaux.

Des représentations entre fidélité et tradition

Le tableau en annexe 3 présente l'intégralité des miniatures comportant au moins un ou plusieurs monstres ou créatures surnaturelles. Au total ces êtres font leur apparition dans 23 miniatures. La distribution de ces apparitions est cependant très inégale : elles ne concernent en effet que les textes de Marco Polo (8 miniatures sur un total de 83), d'Odoric de Pordenone (5 miniatures sur un total de 17) et de Jean de Mandeville (10 miniatures sur un total de 74). Ces créatures ont pour premier point commun de n'illustrer que les textes traitant de l'Extrême Orient, et tout particulièrement de l'Inde : les récits se déroulant en des terres mieux connues, et notamment la Terre Sainte, ne possèdent ainsi pas la moindre de ces figurations. Le monstre est le propre de l'Orient le plus lointain et ceci peut être constaté uniquement en se référant à la distribution des miniatures – l'inconnu suscite le merveilleux. La seconde caractéristique commune à ces illustrations est leurs auteurs : un total de 16 miniatures ont été réalisées par le groupe Boucicaut, tandis que 7 d'entre elles sont de la main du groupe Egerton. Les trois anonymes ayant principalement travaillé sur les récits de Hayton et de Riccold, ils n'ont pas eu à représenter de créatures.

En réalité, parmi ces illustrations de créatures fantastiques, cinq ne correspondent pas directement au texte, mais sont des extrapolations d'après des formules souvent vagues des auteurs. C'est le cas pour les folios 29v, 59 et 85 : je reviendrai sur ces trois folios lorsque j'évoquerai le cas des blemmyes et des licornes. C'est également le cas du folio 105 (fig. 23) où figurent, sur la droite, aigles et dragons : il s'agit sans doute d'une reprise du thème évoqué dans le folio 81-82 (fig. 24)²⁹⁶. Dans celui-ci, Marco Polo explique la ruse dont les habitants se servent pour collecter des pierres précieuses gardés par des serpents venimeux au fond d'une vallée inaccessible : jetant des morceaux de viande dans la vallée en question, ils n'ont qu'à attendre que les aigles blancs – seules créatures à oser affronter les serpents – descendent chercher l'appât. Lorsque les oiseaux s'en reviennent, chair en bec, il suffit aux hommes de les chasser pour récupérer la viande qui avait été jetée en contrebas, dorénavant « toute plaine de dyama[n]s »²⁹⁷. Le folio 105, que j'évoquais précédemment, reprend l'iconographie des serpents ainsi que celle des aigles – dont

²⁹⁶ Les notations « 81-82r » et « 81-82v » pour désigner à chaque fois un même folio sont dues à une erreur de numérotation des folios.

²⁹⁷ Fol. 81-82 et 81-82v

un dévore ici un petit animal –, peut-être en référence aux pierres précieuses qui sont aussi évoquées par le texte l'accompagnant.

La dernière miniature sans réelle correspondance au texte est celle du folio 214. Le texte qui l'accompagne raconte la façon dont le *Vieux de la montagne* abuse et drogue ses fidèles afin de les mettre sous sa coupe et les faire assassiner ses ennemis²⁹⁸. Tant les jardins luxuriants que les belles jeunes femmes qui le peuplent ou la merveilleuse musique qu'on y entend sont censés faire croire aux futurs assassins qu'ils se trouvent au Paradis – où ils auront le privilège de vivre pour l'éternité une fois qu'ils se seront sacrifiés en assassinant leur victime. Dans ce texte pourtant, nulle référence aux hybrides qui, dans la miniature, apparaissent aux pieds des murs de la forteresse : la seule évocation d'étrangeté concerne « diverses bestes et d'oiseaux qui chantoient et tournoient par engin que sil feussent tous vifs »²⁹⁹. Il s'agit donc là d'une duperie, d'un stratagème où le vivant est imité, l'œuvre divine caricaturée. Peut-être est-ce là la raison pour laquelle sont dépeintes ces étranges créatures à face humaine, un type plutôt inhabituel d'hybridation. Associant également les notions de jardin et de duperie, un thème très populaire au XIV^e et XV^e siècles était celui de la tentation d'Adam et Ève par le diable, justement incarné en serpent à tête humaine. De très nombreuses miniatures, contemporaines du 2810, reprennent cette iconographie du serpent à tête humaine (voir les exemples en fig. 25). Le diable, sous cette forme composite, trompe Ève, les faisant chasser, avec Adam, du jardin d'Éden. Ainsi, pour illustrer la tromperie au sein d'un faux Paradis l'hybride se posait-il en candidat idéal : prenant ici la forme de « diverses bestes et d'oiseaux » cités par Mandeville, il s'ingénue encore une fois à tromper des innocents.

Polymorphes dragons

À l'exception notable de ces cinq miniatures, toutes les illustrations de créatures du Fr. 2810 correspondent donc directement au texte : en cela les enlumineurs ne se sont guère éloignés de leur matériel de base. Les quelques libertés qu'ils ont prises concernent

²⁹⁸ Le mythe du *Vieux de la Montagne*, popularisé par Marco Polo et ici repris par Mandeville, tire ses origines des croisades et de l'installation des nizariens – qui commettaient effectivement de nombreux assassinats – dans la forteresse d'Alamut, au nord de l'Iran actuel. Voir : TANASE Thomas, *op. cit.*, pp. 242-248.

²⁹⁹ Fol. 214v.

surtout les serpents, très régulièrement cités dans les récits des voyageurs. Qu'il s'agisse de Marco Polo, d'Odoric de Pordenone ou de Jean de Mandeville, tous citent cette créature. Elle n'est pour autant jamais dépeinte sous la forme qu'on lui connaît, puisque les enlumineurs transforment systématiquement ces serpents en dragons. Cette règle est quasi-absolue : les miniatures concernées – dont les détails se trouvent en annexe 3 – sont celles des folios 55v (fig. 26), 81-82 (fig. 24), 105 (fig. 23), 106v (fig. 27), 153v, 217 et 220 (fig. 28). Dans ces différents cas les textes parlent explicitement de serpents, à l'exception notable du folio 220, où Jean de Mandeville évoque de façon plus large des « grans dragons et des serpens » – pas un seul « serpent » n'apparaît néanmoins. C'est sans doute que le dragon n'est en fait que le plus imposant et le plus dangereux des serpents³⁰⁰ : la frontière entre ces animaux est d'une extrême porosité. Et bien que, par exemple, le tentateur du jardin d'Éden prenne souvent l'apparence d'un serpent, ceci n'est pas systématique : il peut posséder certaines caractéristiques du dragon, telles de petites ailes (fig. 29) voir même être incarné en dragon très semblable à ceux du *Livre des Merveilles* (fig. 30) – cette iconographie restant cependant rare. Il n'est sans doute pas étonnant de voir cet Orient lointain, qui regorge de richesses et de dangers, être ici peuplé des plus maléfiques et des plus polymorphes des créatures que sont les dragons, créatures très populaires dans l'imagerie du XV^e siècle ; elles peuplaient alors de nombreuses marges de manuscrits – concernant le 2810 c'est par exemple le cas des folios 15v et 110 (fig. 31). Quand bien même un portrait précis des « serpents » en question est donné par le texte – Marco Polo livre par exemple une description de crocodiles au folio 55v –, ce sont encore des dragons qui sont figurés (fig. 26), dénotant une forte tradition de représentation de ces monstres.

Une autre caractéristique importante de ces « serpens » apparaît lorsqu'on se penche sur les teintes des diverses créatures du 2810 : on remarque alors que ce sont les dragons qui bénéficient des schémas de couleur les plus extravagants. Là où les peuples merveilleux tels les blemmyes ont la peau blanche, et où les licornes et autres griffons

³⁰⁰ PASTOUREAU Michel, *Symboles du Moyen-Âge. Animaux, végétaux, couleurs, objets*, Paris, Le Léopard d'or, 2012, p. 128.

sont dotés d'un pelage ou d'un plumage aux teintes que l'on pourrait qualifier de « naturelles », les dragons eux sont les créatures aux couleurs les plus changeantes : parfois verts et bruns (fig. 27), ils vivent également souvent au rouge (fig. 24), et peuvent même être particulièrement bariolés (fig. 26), leurs écailles s'ornant de teintes contrastées. Ceci n'est pas sans rappeler la nature profondément changeante du dragon, qui est un « animal » particulier, puisque doté d'une très forte symbolique négative : la victoire contre le dragon est en fait la victoire contre le mal, et l'on peut imaginer la puissance évocatrice d'une telle créature. Permettant toutes les originalités et n'étant pas soumises à des conventions de représentation, le dragon adopte des formes multiples reflétant son caractère polymorphe – c'est une créature de la terre, de l'eau et de la mer³⁰¹. Les miniatures du *Livre des Merveilles* en sont une bonne illustration : parfois quadrupèdes, parfois bipèdes, ailés dans quelques cas, colorés de multiples manières, parfois même dotés d'une tête supplémentaire au bout de leur queue... les « serpens » des écrivains sont devenus de parfaits dragons sous le pinceau des enlumineurs

Le blemmye, indéfectible représentant des peuples merveilleux

Si une créature pouvait être considérée comme représentative des *mirabilia* orientales et de leur persistance dans les récits et encyclopédies traitant de géographie, il pourrait s'agir du blemmye – humain acéphale, possédant yeux et bouche sur sa poitrine. Peuple étrange hérité de l'œuvre de Pline, les blemmyes ont en effet connu une carrière fameuse, et particulièrement longue, aux côtés d'autres « habitués » des encyclopédies tels les sciapodes (ou monopodes), les cyclopes ou cynocéphales – humains à tête de chien. Saint Augustin, puis après lui Isidore de Séville y font référence dans leur œuvre respective, l'origine réelle des blemmyes – ce nom fait référence à un peuple de Nubie –, s'effaçant peu à peu pour l'Occident³⁰². Relativement peu de représentations de ces créatures nous sont parvenues d'avant le XIII^e siècle : l'une des illustrations sans doute parmi les plus anciennes de blemmye se trouve au sein du manuscrit Cotton Vitellius A XV³⁰³.

³⁰¹ *Ibid.*

³⁰² Isidore de Séville : « Blemmyas in Lybia credunt truncos sine capite nasci et os et oculos habere in pectore (...) » ; Saint Augustin : « Quosdam sine cervice, oculos habentes in humeris ». Cités dans : BERGER DE XIVREY Jules, *Traditions teratologiques, ou récits de l'antiquité et du moyen âge en occident sur quelques points de la fable du merveilleux et de l'histoire naturelle*, Paris, Impr. royale, 1836, p. 110.

³⁰³ Londres, British Library, Cotton MS Vitellius A XV, ca. 1000.

Il s'agit d'une copie des *Marvels of the East*, un texte en vieil anglais décrivant les créatures et peuples d'Orient. Le folio 102v (fig. 32) de cet ouvrage de la fin du X^e siècle nous donne à voir un de ces personnages, entièrement vêtu. Ses vêtements, le blemmye va rapidement les perdre : au XI^e siècle déjà une miniature illustrant une copie de la même œuvre met en scène un blemmye nu (fig. 33)³⁰⁴. Au XIII^e siècle, ces créatures acéphales sont toujours présentes, s'inscrivant dans un rôle qu'elles tiendront régulièrement, celui d'ennemi d'Alexandre : c'est par exemple le cas du folio 51 du manuscrit Latin 8501 (fig. 34), qui met en scène une charge de cavaliers contre trois blemmyes nus et désarmés³⁰⁵. L'illustrateur semble avoir ici perçu les blemmyes comme possédant effectivement une tête, mais au milieu d'épaules voûtées. On peut d'ailleurs constater que cette représentation est tout à fait similaire aux représentations arabes des blemmyes, qui figurent également ces êtres, mais comme des humains à la tête très basse, au cou absent (fig. 35). Toujours est-il que cette figuration des blemmyes comme ennemis d'Alexandre est issue d'un épisode du *Roman d'Alexandre* dans lequel le roi de Macédoine et son ost affrontent de multiples créatures, parmi lesquelles des créatures acéphales :

« (...) ils entrèrent en une isle en la quelle ils trouverent gens de tres merueilleuse fascion (...) luisans co[m]me or et avoient environ VI pies de lonc et si navoie[n]t point de teste mais avoient les ieus et le nez et la bouche au milieu de leur poitrine et par dessoubs leur noubril croissoit leur barbe la quelle estoit si longhe quelle leur couvroit les genoulx. »³⁰⁶

C'est sans doute à ce récit que les blemmyes se doivent d'être représentés comme des créatures agressives, parfois en armes. Ainsi au folio 260 du manuscrit Bodleian 264 (ca. 1400), en illustration du *Devisement du monde*, se trouve une miniature dépeignant un acéphale hirsute muni d'un bouclier et d'une massue, mais également doté d'une barbe lui descendant jusqu'aux hanches (fig. 36)³⁰⁷.

³⁰⁴ Londres, British Library, Cotton Tiberius B V, fol. 82r. On notera d'ailleurs l'intéressant rapport à l'espace qu'introduit l'enlumineur, qui fait "sortir" la créature de son cadre, le blemmye s'y accrochant de part et d'autre.

³⁰⁵ Paris, BnF, Latin 8501.

³⁰⁶ Paris, BnF, Français 9342.

³⁰⁷ Oxford, Bodleian Library, Bodl. 264, ca. 1400.

Le Fr. 2810, pour sa part, n'innove pas dans la représentation de ces êtres. Le folio 29v (fig. 37) nous montre ainsi le trio caractéristique de l'Orient : un blemmye, un sciapode et un cyclope, dans un paysage particulièrement inhospitalier. Ce trio de créatures était déjà celui (le cynocéphale en plus) que l'on retrouvait au sein du Bodleian 264. De la même manière le Latin 4915, illustrant le peuplement de la Terre, place également tous ces peuples merveilleux ensemble, à part du monde des hommes (fig. 38)³⁰⁸. La miniature du *Livre des Merveilles* pour sa part, n'illustre en réalité aucune description précise : Marco Polo ne parle ni de blemmyes ni de sciapodes dans son texte. La rubrique ainsi illustrée traite d'une province sauvage au-delà de Caracorum, dans les confins montagneux de laquelle on ne trouve « ne homme ne femme ne beste ne oiseaux »³⁰⁹ : la rigueur de ces terres est sans doute ce qui a poussé les enlumineurs à y placer ces peuples mythiques. La seconde illustration de blemmyes vient en appui du texte de Jean de Mandeville, au folio 194v (fig. 39). C'est, cette fois-ci, bel et bien en appui du texte, qui explique :

« En une autre isle (...) demeurent gens de layde nature et de mauvaise nature qui nont point de teste et ont les yeulx aux espauls et la bouche torte co[m]me un fer de cheval emmy[lieu] la poitrine. Et en une autre ille aussi y sont gens sans teste et ont les yeulx et la bouche derriere les espauls. »³¹⁰

Les blemmyes sont ici représentés armés de boucliers et de gourdins, leur aspect malfaisant réapparaissant avec les mots de Mandeville. On peut au passage noter la jolie subtilité du miniaturiste, qui a inversé le « fer de cheval » servant de bouches aux créatures, selon qu'elles aient le visage devant ou derrière la poitrine.

Terres isolées, îles perdues dans l'océan indien... : c'est au-delà du regard des hommes que sont placés ces êtres : ils ne cessent d'être repoussés toujours plus loin, à chaque accroissement de la connaissance du monde. Leur représentation continuera bien au-delà du *Livre des Merveilles* : encore en 1556, le portulan de Guillaume Testu, d'une grande précision, placera blemmyes et sciapodes dans les confins de l'Inde, au nord du golfe du

³⁰⁸ Paris, BnF, Latin 4915, milieu du XV^e siècle.

³⁰⁹ Fol. 30r.

³¹⁰ Fol. 194v.

Bengale (fig. 40), en des terres encore mal connues³¹¹. Au milieu du XVIII^e siècle, les auteurs de l'Encyclopédie discouraient toujours sur la possibilité de l'existence ou non de ce peuple³¹² : au moment de la création du *Livre des Merveilles* les blemmyes n'avaient donc pas fini de fasciner.

L'âge d'or de la licorne

Intéressons-nous à une seconde créature, qui elle aussi est indissociable de la tradition médiévale des manuscrits enluminés : la licorne. Cet animal mythique bénéficie d'une bonne représentation au sein du Fr. 2810, où elle est présente dans trois miniatures. Animal hérité de l'Antiquité et doté d'une aura biblique³¹³, l'ambivalence de la licorne se traduit bien par les caractéristiques qui lui sont prêtées : animal féroce, ennemi de l'éléphant, on ne peut espérer la capturer qu'en l'apaisant par la présence d'une jeune fille vierge, contre laquelle elle vient spontanément se blottir³¹⁴. L'iconographie de la licorne est plus tardive que celle des blemmyes, puisqu'elle ne prend réellement son essor qu'au travers des premiers bestiaires du XII^e siècle : elle est alors basée sur le *Physiologus*, une somme de connaissance sur la faune datant du II^e siècle, d'auteur(s) inconnu(s)³¹⁵. Elle a en revanche été nettement plus féconde par la suite et se trouve bien plus fréquemment illustrée que les acéphales dès le XIII^e siècle. Un type en particulier de mise en situation de la licorne s'est développé dès les premières représentations de l'animal : celui de sa chasse et de sa mise à mort, en usant de la ruse évoquée précédemment³¹⁶. C'est très majoritairement sous cet aspect qu'apparaît la licorne, celui d'une bête chassée : dès la première moitié du XII^e siècle, une copie d'un bestiaire, inspiré du *Physiologus* et d'Isidore

³¹¹ Vincennes, Service historique de la Défense, Bibliothèque, D.1.Z.14, 1556.

³¹² FISCHER Jean-Louis, « L'Encyclopédie présente-t-elle une pré-science des monstres ? », dans : *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, n°16, 1994, pp. 145-148.

³¹³ « Délivre-moi de la gueule du lion, et réponds-moi [en me retirant] d'entre les cornes des licornes. » Psaumes, 22:21.

³¹⁴ MURATOVA Xénia, « Les animaux à cornes dans les manuscrits des bestiaires : tradition antique et interprétations médiévales », dans : *Cornes et plumes dans la littérature médiévale : Attributs, signes et emblèmes*, Presses universitaires de Rennes, 2010. Consultable en ligne : books.openedition.org/pur/39954#authors (consulté le 5 septembre 2017).

³¹⁵ À propos de la licorne et de son iconographie, voir la thèse de Bruno Faidutti : *Images et connaissance de la licorne (fin du Moyen Âge – XIX^e siècle)*, thèse soutenue à l'université Paris XII, sous la direction de Lucien Bély, 1996. Consultable en ligne : www.faidutti.com/unicorn/unicorn.htm (consulté 5 septembre 2017).

³¹⁶ Ce à quoi Xénia Muratova associe une symbolique chrétienne, la licorne figurant le Christ se lovant dans le giron de l'Église (la jeune femme) tandis que ses ennemis l'assaille et le mette à mort. Voir : MURATOVA Xénia, « Les animaux à cornes (...) », dans : *op. cit.*

de Séville, donne ainsi à voir un chasseur, muni d'un cor et d'une lance, plantant son arme dans le flanc d'une licorne (fig. 41)³¹⁷. Au milieu du XIII^e siècle ce thème est toujours présent, comme le montre une peinture d'un manuscrit de la bibliothèque de Valenciennes : c'est cette fois-ci avec un arc, à bout portant, que le chasseur abat l'animal (fig 42)³¹⁸. Si la licorne incarne ainsi une certaine forme d'innocence quasi-christique, dont certaines miniatures se font l'écho avec force – en insistant notamment sur le sang versé par l'animal –, la licorne demeure un animal sauvage et dangereux, comme le rappelle une enluminure marginale d'un bréviaire du début du XIV^e siècle : un homme y est pourchassé par une licorne qui tente de l'embrocher (fig. 43)³¹⁹.

C'est, il me semble, dans la lignée de cette thématique de la chasse à la licorne qu'apparaît l'animal au folio 59 du Fr. 2810 (fig. 44). La forme a certes changée, mais l'image s'inscrit parfaitement dans cette tradition de représentation : le grand khan, dépeint pendant une chasse à l'éléphant, chevauche vers des bois desquels s'enfuient deux pachydermes et une licorne. La scène fait en fait référence à une bataille, à l'issue de laquelle les Tartares parviennent à capturer un grand nombre d'éléphants réfugiés en une forêt³²⁰. Il n'est nulle part fait mention de licorne, ce qui n'a pas empêché l'enlumineur de profiter de la scène pour en figurer une : des animaux particulièrement difficiles à capturer, liés par une animosité réciproque, un lieu sauvage, une scène de chasse ; tous les ingrédients étaient finalement réunis pour en appeler à la tradition et faire paraître le mythique animal. On a aussi parfois pu imputer aux enlumineurs d'avoir ignoré les dires de Marco Polo concernant cet animal³²¹ : il décrit en effet, lors de son évocation de l'île de Java, les « unicornes » qui se trouvent en ce lieu de la façon suivante :

« Ils ont oliphans assez et vincornes (sic) aussy qui ne sont gaires grandes d'un oliphant. Et ont le poil autel comme bufle et les pies comme oliphant et ont une corne enmy[lieu] le front blanche moult grosse. Et ne font nul mal de la corne mais de la

³¹⁷ Londres, British Library, Stowe 1067, 1^{ère} moitié du XII^e siècle.

³¹⁸ Valenciennes, Bibliothèque municipale, Ms. 101, milieu du XIII^e siècle.

³¹⁹ Dijon, Bibliothèque municipale, Ms. 113, début du XIV^e siècle.

³²⁰ Fol. 58v-59.

³²¹ Voir par exemple : COLLURA Alessio, « "Il sunt si biaus que c'en est une mervoie a voir". Zoologie e teratologie nel devisement dou monde », dans : *Ticontre. Teoria testo traduzione*, n°5, mai 2016, pp. 317-318. Consultable en ligne : www.ticontre.org/ojs/index.php/t3/article/view/80/121 (consulté le 18 mai 2017) ; également : FAIDUTTI Bruno, *op. cit.*, pp. 164-165.

langue. Car ils ont la langue moult espineuse de grans espines et longues. Et si ont la teste au telle comme de saingler. Et portent tousiours la teste enclinee vers terre. Elles demeurent volontiers entour lacs et plantaines. C'est une most laide beste a veoir. Et n'est pas telle comme nous disons de ca : quelle se prent au giron dune pucelle vierge, ains est tout le contraire. »³²²

On est effectivement très loin de l'animal gracieux et chevalin qui est par exemple illustré aux folios 59v et 85 (fig. 45 et 46). L'animal que décrit Marco Polo est sans doute un rhinocéros : il faut toutefois noter que les trois miniatures représentant des licornes le font toutes dans des contextes autres que cette description, qui ne concerne en fait que les « licornes » trouvées sur l'île de Java. La licorne présente au folio 59v fait référence à une vallée où l'on chevauche par « moult desvoiables [égarés] lieux et par grans boscaiges la ou il a oliphans et vincornes assez (...) »³²³ ; tandis que celle du 85 illustre la contrée indienne de Courmary, qui est « moult sauvaige » et où se trouvent « bestes de toutes facons »³²⁴. Dans ce dernier cas il ne s'agit que de représenter des animaux sauvages, la licorne traditionnelle s'inscrivant parfaitement dans ce cadre aux côtés du chameau, de l'ours, du lion ou du sanglier : il n'y a donc, dans un cas comme dans l'autre, pas de contradiction directe avec le texte du voyageur vénitien.

Les monstres et les créatures, au sein du Fr. 2810 constituent donc un bel exemple de respect des traditions iconographiques. Celles-ci sont parfois réinterprétées, l'imagination des enlumineurs reprend parfois le dessus (c'est le cas pour les hybrides à visage humain) : mais ceci sans jamais trop s'éloigner des classiques du monstrueux médiéval, voir même en y souscrivant pleinement par l'ajout de créatures absentes du texte. Celles-ci ne sont d'ailleurs pas seulement caractérisées par leur aspect : leur environnement joue également un rôle non négligeable dans leur iconographie – j'y reviendrais. Cet environnement si particulier est en tout cas une toile de fond essentielle des textes du 2810 : il s'agit du désert.

³²² Fol. 74v-75.

³²³ Fol. 59v.

³²⁴ Fol. 85.

3.1.2 Les déserts, lieux d'isolement, lieux d'inhumanité

Qu'il s'agisse des vastes plaines mongoles ou des étendues arides d'Afrique du Nord et du Moyen Orient, le désert est indissociable de l'Orient. Il est un danger absolu pour le voyageur, qui doit surtout prendre garde à ne pas s'y aventurer sans une bonne préparation et doit se méfier des traîtres murmures du vent tout comme de l'écrasante chaleur qui y règne. Pour l'homme occidental du Moyen Âge, pourtant, le désert ce n'est pas cela : le Livre des Merveilles et son iconographie en fournissent le plus bel exemple.

Des « déserts » de verdure : illustration d'une réinterprétation toute occidentale

En effet, on cherchera en vain, à travers le corpus de miniatures, l'image réaliste d'un désert, de sable, d'herbe ou de pierre : ceux-ci ne s'illustrent en effet pas par leur teinte ou leur aridité, mais avant tout par l'évocation de l'isolement, de l'absence d'hommes.

Dans le *Devisement du Monde*, Marco Polo est pourtant disert sur les terres désolées qu'il traverse, les qualifiant clairement de déserts de sable. Il évoque à plus d'une reprise les dangers de ces lieux, notamment à travers la fameuse description du « chant des dunes » : ce redoutable phénomène qui, la nuit, cause le malheur du voyageur égaré, le faisant entendre des voix qui « semblent estre ses compagnons, et tel fois l'appellent par son nom »³²⁵. Ou bien lorsqu'il décrit le vent soufflant sur Hormuz, vent qui « vient par devers le sablon [désert] qui est si chaut desmesureeme[n]t que il (...) occiroit tous [les habitants] » – si ceux-ci n'allaient pas se réfugier dans les eaux les plus proches³²⁶. Ces redoutables déserts ne sont pas illustrés par les miniaturistes. C'est en revanche le cas de la province de Siarciam (fig. 47), au folio 2lv, dont le voyageur vénitien dit ainsi : « Toute cette province est sablon. Et de Peny jusques cy est aussy tuit sablon. » Ce « sablon », qui définit pourtant clairement une étendue sablonneuse ne semble pourtant pas, dans l'esprit des enlumineurs, revêtir cette forme : la notion de désert prend le pas sur ce terme, et dans ce « désert » l'homme médiéval ne perçoit pas l'étendue de solitude et de stérilité

³²⁵ Fol. 22.

³²⁶ Fol. 15.

que nous voyons aujourd'hui. Le désert est un lieu d'hostilité, d'errance, un confins parsemé d'épreuves : il est également peuplé, d'animaux sauvages, d'ermites, de marginaux, voir même d'hommes totalement coupés de la civilisation³²⁷. De manière générale, les illustrateurs semblent peu enclins à représenter le désert tel que notre imaginaire contemporain – marqué par l'orientalisme du XIX^e siècle – le conçoit : les paysages possèdent tous des caractéristiques similaires et l'opposition entre le vert des terres et le bleu du ciel est quasi-systématique. La réalité physique du lieu n'a pas d'importance : la miniature de ce folio 2lv nous le rappelle. Siarciam, ce pays de sable, se pare ici de vert et d'une toile de fond composée de montagnes, formant une scène bucolique, mais enclavée, où se reposent des bergers évoqués par le texte. Ces montagnes constituent une des plus évidentes caractéristiques des lieux isolés. Un bois particulièrement dense apparaît sur la gauche : élément appartenant au même vocabulaire iconographique de l'isolement. Jacques le Goff nous dit à ce propos : « Dans ce monde [occidental] tempéré sans grande étendues arides, le désert – c'est-à-dire la solitude – sera une toute autre nature, le contraire presque du désert, du point de vue de la géographie physique. Ce sera la *forêt*. »³²⁸ Cette forêt occidentale possède cependant un double visage, en cela qu'elle constitue le théâtre de nombreuses autres activités humaines, en tant qu'importante réserve de ressources (bois, charbon, baies, etc.)³²⁹. La forêt reste pourtant un adversaire, contre lequel on lutte par des défrichements : en ce début de XV^e siècle, la guerre et les épidémies ont ravagé les campagnes et causé un « resserrement » démographique autour des villes. Les terres moins fertiles qui au début du XIV^e siècle étaient jugées assez rentables pour être cultivées, sont dorénavant la proie du reboisement ; la reprise agricole des années 1380-1405 est toute relative, et consiste surtout en une réappropriation des territoires perdus³³⁰. Dans un tel contexte, la forêt n'est plus tant un allié que le symptôme des conflits qui désertifient les campagnes, comme le rappelle le chroniqueur normand Thomas Basin, à propos de l'année 1422 :

³²⁷ J. LE GOFF, « Le désert-forêt », dans *L'imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard, 1985, *passim*.

³²⁸ *Ibid.*, p. 64.

³²⁹ WAATERINGE Willy Groenman (Van), « Wasteland : buffer in the medieval economy », dans : *L'homme et la nature au Moyen Âge. Paléoenvironnement des sociétés occidentales. Actes du Ve Congrès international d'Archéologie Médiévale*, Caen, Société d'Archéologie Médiévale, 1996, pp. 113-117.

³³⁰ BOVE Boris, *op. cit.*, pp. 185-186 et 314-327.

« Nous-mêmes nous avons vu les vastes plaines de la Champagne, de la Beauce, (...) du Valois jusqu'à Laon, et au-delà du côté du Hainaut, absolument désertes, incultes, abandonnées, vides d'habitant, couvertes de broussailles et de ronces, ou bien dans la plupart des régions qui produisent les arbres les plus drus, ceux-ci poussèrent en épaisses forêts. »³³¹

La forêt est ainsi opposée aux terres cultivables et est perçue comme le lieu de l'absence des hommes : c'est ce qu'il reste après l'exode des cultivateurs, c'est l'état dans lequel sombrent de fertiles terres à l'abandon. Et c'est justement au « désert » qu'est associée la forêt au sein du Fr. 2810.

Le désert-forêt, territoire de chasse

Ce lieu de solitude par excellence pour l'Occident – concurrencé dans ce rôle par les étendues maritimes parcourues par un Saint Brendan au VI^e siècle – donne largement à se voir dans le manuscrit. Le désert, inséparable de l'érémisme, n'est pourtant pas réservé aux *oratores* : ces derniers, devant partager ce désert-forêt avec les *bellatores*³³² – qui s'y adonnent à la chasse –, s'effacent ici bien souvent devant ceux-ci. Les miniatures figurant des scènes de chasse (préparation, retour ou chasse effective) sont ainsi nombreuses : on en retrouve à travers neuf folios au total³³³. À l'exemple des folios 31v (fig. 48), 59 (fig. 44) et 62v (fig. 49). La structure de ces scènes est assez similaire et se compose, pour la moitié droite de l'image, de forêts. Dans le cas des folios 31v et 59, les chasseurs s'apprêtent à pénétrer entre les arbres, dans ce repaire de la vie sauvage. Au contraire, dans le cas du folio 62v, les chasseurs quittent une profonde forêt, le produit de leur chasse sur un cheval, et entrent dans une cité : le fleuve qu'ils vont traverser marque la séparation entre désert et civilisation. Il en est de même pour le folio 31v dans lequel le khan, qui vient de lâcher son rapace, va devoir franchir une rivière avant de pénétrer dans la forêt. Et pourtant, dans ce dernier cas, le souverain mongol est censé se trouver dans les jardins de son palais, palais autour duquel il y a « murs qui comprennent XVI mille de

³³¹ Cité dans : *ibid.*, p. 311.

³³² *Ibid.*, p. 66.

³³³ Fol. 18-31v-38-42-42v-59-62v-173-197.

terre en quoy a dedans fontaines et fleuves et rivieres et belles praeries assez »³³⁴. Le khan chasse donc dans ses jardins, aidé en cela d'un léopard : pour autant, nulle mention dans le texte de Marco Polo des épaisses forêts ici figurées. On trouve une miniature « jumelle » de celle-ci au folio 197 (fig. 50). Jean de Mandeville y décrit le même palais – le palais d'été de Ciandu : là encore est décrit le même jardin, enclot d'une vaste muraille, avec la précision cette fois-ci qu'il s'y trouve « moult de divers arbres portans de divers fruits ». Ces descriptions forment sans doute, pour les enlumineurs, une contradiction : s'opposent en effet le lieu de culture, le lieu de la nature maîtrisée et dominée – le jardin – et le lieu de la chasse, de la nature à l'état « sauvage », la forêt.³³⁵ Ce paradoxe est résolu par l'enlumineur, dans le cas du folio 197, par l'abandon de l'idée de jardin : c'est une nature sauvage qui est imagée entre les murailles et le palais. Les impénétrables rangées d'arbres ne font nullement penser à des vergers, et les fontaines ou les rivières ont disparues. La chasse prend place dans un lieu clôt, mais expurgé de traces du travail de l'homme.

L'érémisme, entre bois et roches

Les espaces sauvages ne sont cependant pas que le lieu de la chasse, ils sont également, je l'évoquais, ceux de l'érémisme : le lieu de la rencontre avec Dieu, mais aussi avec le diable – un lieu de refuge mais également un lieu de tentation³³⁶. Le thème de l'érémisme est bien moins présent que celui de la chasse, au sein du 2810, bien que l'on en trouve quelques occurrences. Dès le folio 19v (fig. 51) apparaissent ainsi des ermites du Cachemire, dont Marco Polo nous dit :

³³⁴ Fol. 31v.

³³⁵ Le terme d'« espaces sauvages » pose question, il est cependant ici à comprendre comme synonyme du *saltus*, des territoires non-cultivés, désignant tout particulièrement les forêts. Espaces d'autant plus sauvages qu'en ce début de XV^e siècle, comme évoqué précédemment, la forêt n'était plus tant une manne qu'une menace. À propos du *saltus* voir : SCHROEDER Nicolas, « In locis vaste solitudinis », *Le Moyen Age*, Tome CXVI, 2010, pp. 41-43. Consultable en ligne : www.cairn.info/revue-le-moyen-age-2010-1-page-9 (consulté le 8 septembre 2017).

³³⁶ ROMAN Nathalie, « Le désert médiéval, expression du merveilleux », dans : *Alif*, n°33, 2013, pp. 135-139. Consultable en ligne : www.jstor.org/stable/24487185 (consulté le 3 mars 2017).

« Ils ont hermites selonc leurs coustumes qui demeurent en leurs hermitaiges, et font grans abstinences de mengier et de boire et sont de luxure moult chaut [chaste]. Il sont tenus de leurs gens moult sains hommes »³³⁷.

Ces ermites aux barbes blanches sont ici figurés dans un espace entre roche et forêt, devant des habitations à demi troglodytes. Ils sont représentés dans deux activités : le prêche et l'enseignement. Si le lieu paraît isolé, avec ses rangées d'arbres serrées et ses pics abrupts, il est pourtant bien habité et les ermites ne sont pas dépeints tels des solitaires absolus : leur désert est peuplé³³⁸. Les rochers qui les entourent ici peuvent d'ailleurs rappeler le rôle du minéral dans la figuration de l'érémisme : les iconographies ayant trait à la Thébaïde, cette région désertique d'Égypte qui vit l'essor du monachisme chrétien aux III^e et IV^e siècles, illustrent bien ce désert de roche, qui est somme toute « peuplé » par les ermites. Ces scènes de vies des saints dans le désert, réalisées pour beaucoup durant la première moitié du XV^e siècle, laissent percevoir les contacts, la « vie sociale » des ermites – lectures, discussions, travaux manuels – à travers divers épisodes qui font relativiser le désert en tant que lieu du repli sur soi (fig. 52)³³⁹. Et lorsque ce ne sont pas les ermites qui se rencontrent ou qui enseignent, ce sont les animaux qui viennent à eux, atténuant le caractère sauvage de ces lieux (fig. 53). Ce désert-ci cependant, trouve assez peu d'écho dans le *Livre des Merveilles* : le folio 151 (fig. 54) dépeint la rencontre d'un ermite avec un satyre, d'après la reprise que fait Mandeville de la rencontre entre Saint Augustin et le satyre, popularisée par Isidore de Séville et la *Legenda aurea* de Jacques de Voragine³⁴⁰. La présence de l'auréole confirme d'ailleurs que les enlumineurs étaient parfaitement conscients de cette référence : le centaure, qui demande à l'ermite d'intercéder en sa faveur auprès de Dieu, est représenté conformément au texte. Le phénix sur la gauche illustre une toute autre anecdote contée dans la foulée par Mandeville : l'érémisme en lui-même constitue un sujet secondaire pour les enlumineurs.

³³⁷ Fol. 19v.

³³⁸ Nicolas Schroeder rappelle que l'isolement des moines et des ermites est à relativiser et relève avant tout d'une tradition littéraire. Voir : SCHROEDER Nicolas, « In locis vaste solitudinis », *op. cit.*, p. 22.

³³⁹ À propos de l'iconographie ayant trait à la Thébaïde, voir : MALQUORI Alessandra, *Il giardino dell'anima*, Florence, Centro Di, 2012 ; MALQUORI Alessandra, *Atlante delle Tebaidi e dei temi figurativi*, Florence, Centro Di, 2014.

³⁴⁰ VORAGINE Jacques de, *Legenda aurea*, ca. 1250-1280, « Paul ermite ». Consultable en ligne : <http://www.ab-baye-saint-benoit.ch/voragine/tome01/018.htm> (consulté le 8 septembre 2017).

Il faut toutefois noter une dernière miniature qui fait allusion à ce thème : celle figurant Alexandre et les arbres du soleil et de la lune, au folio 220 (fig. 28). C'est encore Mandeville qui raconte, peut-être d'après le *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais :

« Il nous fust dit de ce[u]x du pays que dedens cest [ce] desert est li arbre du souleil et de la lune qui parlerent a Alixandre et li deviserent sa mort. Nous feussions tres vouleutiers alez vers ces arbres se nous eussions peu. Mais je ne croy mie que cent mille hommes d'armes peussent passer ces desers sainement pour la grant multitude des bestes sauvaiges et des grans dragons et des serpens q[ui] y sont et de lyons (...) et d'autres moult hideuses bestes sans nombre. »³⁴¹

Alexandre est figuré entre ces deux arbres du soleil et de la lune, à genoux, en lecture. La construction de la scène suggère un îlot isolé, au centre duquel se trouvent les arbres mythiques. De part et d'autres se trouvent des bois, d'une extraordinaire densité, dans lesquels se cachent diverses créatures (loup, ours, dragon, lion). Il s'agit peut-être du lieu le plus sauvage illustré au sein du *Livre des Merveilles* : ce désert, que « cent mille hommes d'armes » ne sauraient traverser, à inspirer aux enlumineurs – le groupe Boucicaud – une infranchissable forêt. Ce lieu d'isolement absolu, refuge d'une très grande *mirabilia*, est aussi un lieu de prière et de méditation, comme le suggère la posture d'Alexandre, vêtu d'une simple tunique. Le *Speculum* de Vincent de Beauvais affirme en effet que l'évêque du lieu avait demandé à Alexandre de « ce agenouilliez devant les arbres », en attendant que ceux-ci lui délivrent leur oracle³⁴². Encore une fois, les enlumineurs devaient très bien connaître le texte sur lequel s'était basé Mandeville : la conjugaison de l'isolement, de la prière, de l'attente d'un miracle et d'un environnement hostile font très logiquement représenter Alexandre tel un ermite en son désert.

Comme le montre bien cette dernière miniature, l'hostilité de l'environnement tient une place importante au sein du Fr. 2810. En effet les créatures et les monstres sont les principaux habitants de ces lieux sauvages.

³⁴¹ Fol. 220v.

³⁴² Paris, BnF, NAF 15939, fol. 125.

Le théâtre de la monstruosité

Les monstres, dont nous avons évoqué les nombreuses formes, sont les premiers habitants du désert. De façon plus large, le désert est l'habitat de la vie à l'état sauvage.

Ainsi au folio 15v (fig. 55) est évoquée la traversée de la Perse : les frères Polo – le père et l'oncle, sans Marco –, y cheminent à cheval. L'explorateur vénitien, dans le texte du folio 15v, nous décrit une terre aride, où « bestes sauvages ny a nulles », en raison de l'extrême sécheresse et de l'absence de toute nourriture. Le groupe Boucicaut prend cependant le parti de représenter des terres verdoyantes et peuplées de créatures : c'est avant tout l'absence de civilisation qui semble avoir marqué l'illustrateur. Il retranscrit l'hostilité de ces terres par la présence d'un homme sauvage, en haut à gauche, ainsi que par deux bêtes, dangereuses entre toutes, le lion et l'ours. Il est cependant possible que l'image s'inspire d'un autre passage : quelques folios plus loin, Marco Polo nous parle en effet de la région de Gana, déserte à l'exception de « males genz » résidant retirés « en forteresses », où l'on trouverait « moult de lyons », mais pas de vivres³⁴³. Dans le cas du folio 15v ce n'est pas tant la forêt que le relief qui a été accentué, apparaissant particulièrement torturé, sans doute, là encore, pour donner sa pleine dimension à la sauvagerie de cette contrée. Nos deux personnages, traversant cette vallée encaissée, emplies de dangers, semblent le faire avec une certaine désinvolture : figés dans une attitude de discours, ils cheminent côte-à-côte, paisiblement.

Il est intéressant de comparer cette scène figurants des animaux sauvages, avec celle du folio 13v (fig. 56) où sont présentes des bêtes domestiquées. Cette miniature correspond à la région de « Camadi » – dans le sud de l'Iran actuel –, que Marco Polo nous décrit comme étant située en une « grandisme plain[e] ». Il y décrit notamment des bœufs « blans comme noif [neige] », qui ont une bosse sur le dos – des zébus. L'illustration de cette plaine – dont le voyageur vénitien ne dit pas qu'elle est désertique –, et de ces animaux domestiques passe par une toute autre iconographie : les arbres se font plus rares, formant de petits bosquets isolés. Des souches sont présentes au premier plan, suggérant un lieu défriché et donc apprivoisé par l'homme. Des collines douces forment une

³⁴³ Fol. 17v.

toile de fond, donnant un caractère paisible à la scène : l'opposition est brutale avec la miniature du folio 15v, où ce n'est pas tant la forêt qui marque le désert que les animaux sauvages y habitant et les monts aux profils torturés.

C'est en fait surtout la montagne et la roche qui sont les lieux de prédilection de la représentation du monstrueux ou du sauvage. Le tableau en annexe 3 présente les différents environnements dans lesquels évolue la faune monstrueuse : si forêt et montagne se conjuguent régulièrement pour former un environnement hostile, c'est particulièrement la roche qui semble représenter l'habitat « naturel » des créatures – bien que la végétation soit toujours présente, au moins de façon clairsemée. Les lieux qu'habitent ces créatures répondent ainsi systématiquement à l'une des caractéristiques du désert évoquées précédemment (forêts impénétrables et/ou reliefs tourmentés). C'est d'ailleurs d'entre des montagnes que surgissent les centaures et les griffons du folio 211v (fig. 57). Quand bien même Mandeville décrit ici des êtres amphibies (il s'agit en fait d'une description assez surréaliste « d'ypodames » – des hippopotames), et précise que ces créatures, « demy ho[m]me demi cheval » vivent « aucune fois en t[er]re et aucune fois en eae »³⁴⁴, c'est bien d'entre des pics acérés que surgissent les belligérants, et notamment ces centaures, armés de massues – armes entre toutes des êtres sauvages et des hybrides.

Si l'exemple précédent était celui d'une lutte monstrueuse d'où l'homme est absent, il est des cas où les scènes se partagent entre activités humaines et créatures monstrueuses : celles-ci sont alors reléguées au sein de failles ou de gouffres. C'est le cas des folios 81-82r (fig. 24), 105r (fig. 23), cités précédemment : dans ces deux cas, les dragons sont matériellement coupés du monde des hommes par de profondes ravines. On retrouve une iconographie similaire au folio 88 (fig. 58), où l'île de Madagascar, qui fait « grant marchandise d'oliphans », possède aussi d'immenses aigles – nommés *rut*. Cette créature, côtoyant ici un griffon, se trouve là encore dans une fosse profonde, coupée du monde des hommes par la rivière, au fond de la scène. Et c'est – dans une perspective assez approximative – du haut de deux plateaux, que des hommes observent le spectacle de ces bêtes. On retrouve un traitement similaire du « sauvage » au folio 213 (fig. 59) : il

³⁴⁴ Fol. 211v.

ne s'agit là pas à proprement parlé de monstres, mais plutôt de créatures à mi-chemin entre l'humain et le monstrueux. Mandeville affirme ainsi qu'il y a « en ce desert moult de hommes sauvaiges cornus et hideux et [qui] ne parlent point mais groussent comme pourceaux »³⁴⁵. Ces hommes, qui ne semblent avoir d'humain que l'apparence, sont ici repoussés au plus loin, tout au fond de la miniature, jaillissant de derrière une barre rocheuse. Il faut dire que le texte se prête à cette mise à l'écart de ces « hommes » sauvages. L'écrivain nous parle en effet d'une « mer arenouse qui est toute d'arene [de sable] et de gravoil sans goutte d'eau »³⁴⁶, mais dans laquelle vivrait malgré tous des poissons, comme illustré sur la miniature – il s'agit d'ailleurs là d'une représentation unique de « sable » au sein du 2810. Au-delà est visible une seconde barrière, comme composée de gros rochers : elle correspond cette fois à un fleuve qui « mene des grosses pierres des roches avec qui menent moult grant bruit »³⁴⁷. C'est au-delà de cette mer et de ce fleuve de pierres que Mandeville place les « hommes sauvaiges ». Car l'homme sauvage n'est pas moins inhumain que les créatures dangereuses qui peuplent ces déserts : sur la gauche de la miniature de ce folio 213 est représenté un de ces hommes, vêtu de peaux de bêtes également, mais sans cornes. Il est cependant représenté à l'égal des êtres cornus : tout comme, au folio 15v (fig. 55) était représenté à égalité de l'ours ou du lion l'homme sauvage, jaillissant de derrière un rocher.

Tous ces êtres sauvages « jaillissent » en effet souvent du décor. C'était le cas pour les dragons nous l'avons vu, qui sortaient à demi des anfractuosités qui les dissimulaient, mais ça l'est aussi pour la faune plus classique, tels ces lions du folio 61 : dans cette province il se trouve en effet « grant quantite de lyons (...) qui sont moult gra[n]s et moult fiers ». Les hommes, pour s'en protéger, vont par les routes aux côtés de chiens eux aussi « moult fiers », qui, lorsqu'ils sont deux, n'hésitent pas à affronter les redoutables félins. Ces dangereuses créatures, qui dévorent « tous ceulx que il pe[u]vent atraper », sont ici dépeintes comme se cachant en des tanières, guettant les malheureux qui traverseraient cette inquiétante province. Au sein du 2810 le lion est en règle générale déconnecté de toute symbolique, positive comme négative, et sa présence ne répond qu'aux textes, dans

³⁴⁵ Fol. 213v.

³⁴⁶ Fol. 213.

³⁴⁷ *Ibid.*

lesquels il est fréquemment cité. L'ours, plus familier peut-être, mais tout aussi dangereux que le lion, répond exactement aux mêmes règles de représentations. Il semble lui aussi « sortir » des rochers, dans le désert perse (fig. 55), tout comme il surgit de la forêt, dans le désert protégeant les arbres du soleil et de la lune (fig. 28).

Monstres, animaux et hommes sauvages sont en fait les créatures des confins. Leur représentation, au sein du Fr. 2810 ne répond pas à une volonté « moralisante », et ils ne présentent aucunement des caractéristiques ou des attributs que l'on pourrait lier aux bestiaires ou aux encyclopédies des XII^e et XIII^e siècles. Le désert du *Livre des Merveilles* n'est pas un désert spirituel, ni un désert symbolique qui posséderait un sens caché. Il n'est que l'illustration des textes et se constitue, malgré son apparence verdoyante, en désert réellement *géographique*, en cela qu'il répond, avec les connaissances des enlumineurs, aux dires des voyageurs. Roche et forêt le constituent ; animaux sauvages et monstres l'habitent. Ceux-ci ne sont en effet rien de plus que les habitants de ces marges désolées. En le peuplant, ils participent à son élaboration non pas en tant que lieu de stérilité, mais en tant que lieu de danger, d'inhospitalité. Ils contribuent à appuyer la division entre nature « sauvage » et nature cultivée en étant le marqueur de l'absence de civilisation, le marqueur de l'inhumanité du désert. Et en un sens, ce désert est bien celui de Marco Polo, de Mandeville ou d'Odoric de Pordenone.

L'Orient tel que dépeint au sein du Français 2810 garde donc une part de son merveilleux. Ses pages fourmillent de monstres repoussants, de bêtes étranges, d'hommes qui n'en ont que le nom. Il comporte une faune connue, mais surtout dangereuse. Il s'emplit de ce néant humain qu'est le désert. Il se fait remarquer par le traditionalisme de certaines de ses figurations, s'inscrivant parfaitement dans l'esprit du temps, mais prend surtout le parti de respecter les écrits des voyageurs : il ne faut pas s'étonner que les descriptions fabuleuses faites par ces derniers donnent à voir, sous la plume des enlumineurs, un Orient fantasmé. Le *Livre des merveilles* ne serait donc que l'image d'un Orient rêvé ? Pas seulement. Sous certains aspects, donne aussi à se voir l'image d'un Orient devenant plus accessible, un Orient plus connu, un Orient familier.

3.2 L'Orient familier

Cette familiarité de l'Orient apparaît à travers plusieurs types d'iconographies. La première d'entre elle met en scène l'Orient chrétien, celui parcouru par le Christ : cet Orient-là, celui des miracles et des pèlerinages, trouve un grand écho au sein du Fr. 2810 ; ces terres lointaines donnent aussi à se voir à travers leurs populations, dont les activités diverses s'exercent dans des villes à l'architecture vaguement orientalisante – une population dont la peau blanchit au cours d'un profond renversement iconographique, très marqué au sein du *Livre des Merveilles*. Enfin, il ne faut pas l'oublier, ces peuples orientaux sont avant tout des païens et, en tant que tels, leurs cultes bénéficient d'une certaine visibilité dans ce manuscrit.

3.2.1 Le berceau du christianisme

Les enlumineurs ont trouvé, dans leur travail, le meilleur truchement pour exprimer les qualités qu'ils prêtent au christianisme. Pour le mettre en avant, pour l'illustrer à travers divers épisodes, pour rappeler son rôle au sein de cet Orient, qui n'est pas qu'une terre de paganisme. Ceci est vrai pour le Proche-Orient, pour la Terre sainte, mais l'est également pour l'Extrême-Orient.

Le rêve d'une chrétienté extrême-orientale

En effet si l'Extrême-Orient médiéval demeure, aux yeux des occidentaux, une terre en grande part païenne, ceci ne constitue cependant pas la seule facette spirituelle attribuée à ces pays lointains. Plusieurs rumeurs ont fait naître, à partir du XII^e siècle, des mythes et des espoirs en Europe : ceux de l'émergence d'une chrétienté extrême-orientale ; ceux de la conversion de la puissante Horde d'Or ; ceux de la destruction de l'islam, pris entre le marteau d'un lointain royaume chrétien et l'enclume de la chrétienté occidentale³⁴⁸. Cet Orient-ci est celui de la lutte pour la conversion des foules orientales, du combat pour l'annihilation des paganismes : autant de thèmes popularisés par la littérature des frères mineurs.

³⁴⁸ J. RICHARD, « L'Extrême-Orient légendaire au Moyen Âge : Roi David et Prêtre Jean », dans : *Annales d'Ethiopie*, Volume 2, 1957, p. 240.

Ces espoirs trouvent leur figuration dans le *Livre des Merveilles*, à travers deux iconographies : celle du baptême des rois païens – et de leurs sujets – et celui du prêtre Jean et de son royaume.

L'acte de conversion au christianisme d'un puissant seigneur païen n'est pas un rêve nouveau. Il existe en fait déjà au troisième quart du XIII^e siècle, avec le cas du roi païen fictif Corbaran. Celui-ci voyant les victoires à répétition des troupes chrétiennes, finit par maudire Mahomet et par se convertir au christianisme. Par cet acte, il perpétue une tradition suivant le modèle de Constantin (310 – 337), empereur païen qui fit ce choix de la conversion et fit entrer le christianisme dans une nouvelle ère³⁴⁹. Dans un tel contexte, les mongols paraissent parfaitement souscrire à une telle image : leur puissance et la crainte qu'ils inspirent, se doublent, comme évoqué précédemment, d'une profonde incertitude quant à leurs choix religieux. La cour du khan étant un lieu d'une exceptionnelle tolérance religieuse – seule la fidélité à l'empereur est exigée³⁵⁰ –, ceci n'est pas sans susciter de nombreuses rumeurs, notamment de conversions. Les folios 20v et 242v illustrent justement deux scènes de baptême. Le premier (fig. 16) figure celui du chef mongol Mangu Khan (khan de 1251 à 1259). Le second, le 20v (fig. 60), celui de Tchaghataï (khan de 1227 à 1242). Dans les deux cas il s'agit en réalité de conversions fictives. Tchaghataï, remarqué par les chrétiens nestoriens pour sa tolérance religieuse, doit sans doute à ceux-ci la propagation d'un tel mythe³⁵¹. Quant à Mangu Khan, sa conversion est tout aussi chimérique : si son épouse, la princesse Sorgaqtani, était bien nestorienne, ce n'est absolument pas le cas du Khan lui-même, comme nous le confirme Guillaume de Rubrouk dans son propre récit de voyage : là encore, la rumeur avait été répandue par les nestoriens³⁵².

³⁴⁹ TOLAN John, *L'Europe latine et le monde arabe au Moyen Âge, cultures en conflit et en convergence*, Presses Universitaires de Rennes, 2009, pp. 61-73.

³⁵⁰ ROUX Jean-Paul, « La tolérance religieuse dans les Empires turco-mongols » dans : *Revue de l'histoire des religions*, tome 203, n°2, 1986, p. 133.

³⁵¹ MÉNARD Philippe (dir.), *Le Devisement du monde, Marco Polo*, tome II, Genève, Droz, 2003, p. 60.

³⁵² Concernant Sorgaqtani, voir : GROUSSET René, *L'empire des steppes*, Paris, Payot, 1965, p. 348. Consultable en ligne : classiques.uqac.ca/classiques/grousset_rene/empire_des_steppes/grousset_steppes.pdf (consulté le 27 mai 2016).

Pour le témoignage de Rubrouk, se référer à : BERGERON Pierre, *Voyages de Benjamin de Tudelle, autour du monde, commencé l'an 1173. De Jean du Plan Carpin, en Tartarie. Du frère Ascelin et de ses compagnons vers la*

Le choix de représenter ces deux baptêmes, dont les artistes ne pouvaient que difficilement savoir qu'ils n'avaient jamais eu lieu, prouve leur importance aux yeux des enlumineurs. Ils les dépeignent selon la tradition iconographique la plus répandue : le baptisé à demi immergé dans de vastes fonts baptismaux, l'évêque lui versant l'eau sur le front. Cette représentation traditionnelle peut par exemple être retrouvée au sein du manuscrit Fr. 101 (fig. 61), où le choix de l'iconographie est très similaire³⁵³. Évêque, fonts, geste de recueillement, jusqu'à cette même communauté chrétienne, qui est également présente dans le cas du baptême de Tchaghataï. Concernant Mangu Khan la situation est légèrement différente : s'y trouvent deux évêques uniquement, accompagnés d'un homme vêtu à l'occidentale, aux allures de témoin. Les personnages de gauche, sarrasins de par leurs vêtements, semblent afficher des airs réprobateurs. Le texte de Hayton nous précise pourtant bien, au folio 242, que Mangu « fist baptizier ceulx de son hostel ». Pour autant, l'illustrateur choisit de jouer sur cette opposition entre musulmans et chrétiens – une opposition sur laquelle nous reviendrons.

La conversion peut également concerner des groupes plus importants : une de ces conversions de groupe est représentée au sein du manuscrit, au folio 174 (fig. 62). Elle illustre les dires de Mandeville, qui, au folio 175, affirme « Et pour ce quilz sont si pres de n[ot]re foy sont ils de legier convertis a crestienne loy quant on leur presche et moust[re] la loy de ihesu crist ». L'enlumineur a illustré ce passage en mettant en scène un prêcheur chrétien dont la calotte noire – au contraire du reste de ses vêtements –, pourrait faire penser qu'il s'agit d'un clerc. Celui-ci tient un livre ouvert, qu'il présente à un petit groupe de trois musulmans : ceux-ci, subjugués, retirent leurs chapeaux et semblent prêts à s'agenouiller. Ce livre, le silence gardé par le chrétien – bouche fermée – et la conversion instantanée des sarrasins, n'est pas sans rappeler un motif iconographique que l'on retrouve par exemple dans une fresque de la basilique Santa Maria Novella de Florence (fig. 63). Dans ce dernier cas, ce sont des dominicains qui prêchent : Thomas d'Aquin en fait partie et il y tient la même posture, convertissant les foules en offrant à leurs regards un lourd

Tartarie. De Guillaume de Rubruquin, en Tartarie et en Chine, en 1253, Paris, Imprimé aux frais du gouvernement, 1833, p. 296. Consultable en ligne : archive.org/details/voyagesdebenjam00ruysgoog (consulté le 27 mai 2016).

³⁵³ Paris, BnF, Français 101, 1^{er} quart du XV^e siècle.

volume. Ce sont les écrits de Thomas d'Aquin, qui, ici, convertissent les infidèles – bien mieux que ne le ferait un simple prêche³⁵⁴. Le groupe Boucicaut en choisissant de montrer des sarrasins se convertissant, rappelle que les musulmans ne sont, finalement, que des chrétiens en puissance. Et que cette conversion serait aisée, comme l'affirme Mandeville : si aisée que la seule puissance des Écritures suffirait à christianiser l'Orient, par l'usage de ce glaive spirituel.

Au-delà de la simple illustration du texte, ces images rappellent également un idéal particulier, qui résonne encore en ce début de XV^e siècle : l'espoir d'un royaume chrétien, situé par-delà les terres païennes. À ces baptêmes de khans mongols et de sarrasins fait en effet écho un autre thème, dépeint à deux reprises également : celui du royaume du prêtre Jean. Ce « roi-prêtre Jehan » est un souverain mythique, dont l'origine se trouve peut-être en Éthiopie : royaume africain chrétien, où les empereurs étaient surnommés *Žan*, titre sans doute déformé en « Jehan » par les francs des royaumes latins³⁵⁵. Dans tous les cas, les origines de ce nom et la localisation de ce royaume se sont rapidement perdues et celui-ci a dès lors été placé dans l'Orient lointain, en Inde la plupart du temps. Ce n'est qu'au cours du XIV^e siècle, alors que les connaissances géographiques s'accroissent, que le prêtre Jean retrouve peu à peu sa place en Éthiopie, en grande partie grâce aux témoignages des pèlerins noirs venus du sud de l'Égypte. Odoric de Pordenone, qui réalise son voyage au début du XIV^e siècle, persiste cependant à placer le royaume du prêtre Jean chez les Ongüt, tribu nestorienne qui occupait l'actuelle Mongolie-Intérieure³⁵⁶.

Les deux folios mettant en scène le roi mythique, le 26 dans le récit de Marco Polo (fig. 64) – où il est représenté à la façon d'un homme d'église – et le 212 dans le récit de Mandeville (fig. 65), constituent donc un rappel de cette légende – dont Riccold parle

³⁵⁴ TRIVELLONE Alessia, *L'hérétique imaginé : Hétérodoxie et iconographie dans l'Occident médiéval, de l'époque carolingienne à l'Inquisition*, Turnhout, Brepols, 2009, p. 382.

³⁵⁵ RICHARD Jean, « L'Extrême-Orient légendaire au Moyen Âge... », *op. cit.*, p. 230.

³⁵⁶ *Ibid.*, *passim*.

également au folio 281, mais qui n'a cette fois pas droit à une miniature. Le texte de Hayton, lui, est retranscrit dans une version raccourcie ne comportant pas cette référence au prêtre Jean³⁵⁷.

Anecdotes et références bibliques : replacer le christianisme au cœur de l'Orient

Le christianisme n'est pas seulement mis en scène à travers un hypothétique royaume, dont l'existence en Extrême-Orient est de plus en plus remise en doute. Il est également présent grâce à un ensemble de représentations d'origines bibliques.

Ainsi, dès le début du manuscrit, se trouvent les folios 11v (fig. 66) et 12 (fig. 67), qui illustrent un récit de Marco Polo concernant les rois mages – ici représentés sous les traits de rois occidentaux. Ils y sont appelés « les trois de Couloigne », en raison de la présence supposée de leurs corps à Cologne, présence notamment attestée par la Légende Dorée de Jacques de Voragine³⁵⁸. Dans le premier de ces folios les mages portent leurs présents au Christ, cheminant vers Bethléem, guidés par l'étoile évoquée dans la Bible³⁵⁹. À cette première représentation, très proche des évangiles, en succède une seconde : les mêmes mages y sont dépeints, les mains jointes en signe d'adoration, un feu se consumant sur un autel. Ceci en référence à un épisode conté par Marco Polo aux folios 12 et 12v, dans lequel les mages, au retour de leur visite au Christ, jettent dans un puit une pierre que celui-ci leur avait donnée : un acte fait par ignorance, puisque cette simple pierre symbolisait en réalité la fermeté de la foi qu'auraient dû conserver les mages. Un feu tombé du ciel, dans le puit, leur révèle alors la vraie signification du cadeau du Christ : les mages récupèrent ce feu, qu'ils ramènent dans leur cité de Saba, où il est adoré et auquel les habitants sacrifient alors. Un thème qui est donc à mi-chemin entre paganisme et christianisme : dans la majorité des représentations, le feu est en effet associé soit aux enfers, soit à la Pentecôte – il s'agit alors de flammèches venant du ciel –, soit, le plus souvent, aux martyrs. Sans doute ne faut-il pas chercher une symbolique particulière dans l'iconographie adoptée par le folio 12 : les flammes sont ici directement tirées du texte,

³⁵⁷ Une version du texte d'ailleurs identique à celle présente au sein du Fr. 12201, acquis par le père de Jean sans Peur.

³⁵⁸ VORAGINE Jacques de, *Legenda aurea, op. cit.* Consultable en ligne : www.abbaye-saint-benoit.ch/voragine/tome01/017.htm (consulté le 24 mai 2016).

³⁵⁹ Matthieu 2:2.

qui lui-même ne transforme pas les mages en adorateurs d'idoles. Les mages représentés par le groupe Boucicaut possèdent d'ailleurs des vêtements simples, en grande partie blancs, qui correspondent tout à fait à l'iconographie généralement adoptée pour les chrétiens.

Une autre anecdote, contée par les folios 10, 10v et 11, est également illustrée de deux miniatures : celle-ci rapporte la façon dont le calife de Bagdad a menacé les chrétiens de cette ville d'une conversion forcée. Et cela pour peu qu'ils ne parviennent pas à prouver la réalité des évangiles, selon lesquelles la foi suffirait à déplacer une montagne³⁶⁰. Les chrétiens, à force de prières et notamment grâce à celles d'un pauvre savetier, obtiennent finalement une intervention divine : « (...) se leva la montaigne de son lieu et ala la ou le caliphe leur avoit fait commandement »³⁶¹. Dans les deux miniatures illustrant cette légende, on assiste en fait à une simple inversion dans les rôles des dominés et des dominants. La première miniature, au folio 10 (fig. 68), nous montre ainsi le calife, donnant ordre aux chrétiens de réaliser un miracle (soulever la montagne que l'on voit en arrière-plan) : le calife et ses conseillers sont debout, droits, et surplombent avec assurance les chrétiens qui, face à eux, semblent soumis, genoux à terre. Un homme barbu, à l'arrière, croise les bras sur sa poitrine, dans un geste d'acceptation du défi lancé par le calife³⁶². Une volonté dont fait aussi preuve le personnage de premier plan, ses mains appuyées sur ses genoux, posture de laquelle se dégagent force et assurance.

La seconde miniature (folio 10v – fig. 69), met en scène l'accomplissement du miracle, réalisé par l'entremise des prières du savetier. Cette fois le calife et sa suite sont à cheval et semblent gagner encore en prestance. Mais le calife a, malgré sa majesté, la tête basse, tout comme son cheval, face aux chrétiens et à la manifestation de Dieu en leur faveur : ceux-ci tiennent une croix de procession, qui les mettent à même hauteur que les têtes des musulmans. Les chrétiens, assemblés en communauté (on retrouve des moines, une moniale, des gens du commun...), ne regardent plus la suite califale : ils sont absorbés

³⁶⁰ Matthieu 21:20-22 et Marc 11:23-24

³⁶¹ Fol. 11.

³⁶² Pour François Garnier, « lorsque les deux mains sont croisées [sur la poitrine], l'attitude a le sens plus précis de l'acceptation d'une condition et d'une situation. » Voir : GARNIER François, *Le langage de l'image au Moyen Âge – Signification et symbolique*, Paris, Le Léopard d'Or, 1989, p. 185.

par le spectacle de Dieu déplaçant la montagne et font des gestes de prière et d'acceptation de cette divine providence. Peut-être peut-on voir à travers les choix de représentation fait par le Maître de la Mazarine une forme d'équivalence picturale à la technique oratoire qui consiste à mettre en valeur ses adversaires, pour mieux se mettre soi-même en avant. En résulte des sarrasins dépeints avec une certaine noblesse, ou en tout cas avec plus de considération que ne le fait, par exemple, l'enlumineur anonyme à l'origine de la majorité des miniatures du *Liber Peregrinationis*, sur lequel nous reviendrons.

Enfin, il ne faut pas ignorer les très nombreuses références à la chrétienté et à la Bible, qui émaillent le récit. Le pape apparaît ainsi à huit reprises, aux folios 4v, 97, 133, 134v, 178, 256, 262 et 268. Des évêques apparaissent à quatre reprises, aux folios 20v, 178, 205 et 242v. Dans le cas du folio 205 (fig. 70), figurant un khan se découvrant devant la croix, l'on retrouve un schéma similaire au folio 10v (fig. 69) : les chrétiens, ici des religieux, sont réunis derrière une croix de procession les plaçant au-dessus des têtes inclinées des mongols. Les édifices religieux chrétiens ne sont pas en reste, avec huit apparitions principalement dans la première moitié du manuscrit (folios 8 ; 102 ; 117 ; 122 ; 144 ; 147 ; 154v ; 179v ; 186v). Mais, surtout, le Christ fait son apparition à onze reprises : une fois sur une icône, au monastère de Saidnaya (folio 171v), une autre fois sur le voile de Véronique (folio 230) et neuf autres fois à l'occasion d'illustration de passages des évangiles (folios 118v ; 126 ; 128 ; 131v ; 163 ; 164 ; 269 ; 271 ; 272). Autant de rappels que cet Orient n'est pas seulement une terre musulmane, mais qu'elle est également celle de la naissance du christianisme, ainsi que le théâtre des Écritures. Un théâtre dont les juifs demeurent d'ailleurs les grands absents.

Les orientaux côtoient ainsi bien souvent des chrétiens, qu'ils s'agissent de pèlerins, de voyageurs, ou de simples communautés. Ceux-ci se démarquent non seulement de par leurs vêtements ou leur absence quasi-systématique de barbe, mais également de par les couleurs qu'ils portent. La simplicité est en effet l'apanage des figures de chrétiens.

Simplicité et dépouillement : deux qualités chrétiennes

Le simplicité réclamée aux chrétiens passe particulièrement par la couleur des vêtements portés, pour lesquels les motifs et les contrastes de teintes trop marqués sont vu

comme inappropriés : voir même interdits par des lois somptuaires – mises en application en France dans la seconde moitié du XIV^e siècle –, qui défendent le port de certaines couleurs à certaines couches sociales³⁶³. Dès lors, le chrétien se démarque, au sein des miniatures, par une palette chromatique d'une grande sobriété. Tout dépend en fait du rôle que tient le chrétien en question au sein de la miniature : s'il s'agit d'un homme du commun, alors il sera bien souvent vêtu en grande partie de blanc, auxquels s'ajouteront quelques éléments colorés. Le folio 139 (fig. 71) en est un bon exemple : une foule de marchand commercent sur la place d'une cité. Beaucoup sont occidentaux et portent ainsi du blanc, du noir et une tunique bordeaux pour l'un d'entre eux. Au milieu d'eux se tient un marchand chinois : immédiatement reconnaissable à sa barbe et son couvre-chef, il est revêtu de jaune et de blanc, tandis que son col et ses manches sont ornés de motifs dorés. Je reviendrais sur la question des attributs prêtés aux personnages orientaux.

Outre ces personnages anonymes, se trouvent également représentés des papes et des évêques. Eux ne répondent pas aux mêmes schémas et sont les seuls chrétiens portant des vêtements chargés de dorures : c'est par exemple le cas de l'évêque du folio 205 (fig. 70), qui se pare également de vert et de rouge vif et dans une moindre mesure de ceux du folio 242v (fig. 16), aux vêtements discrètement ornés d'or ; mais également des papes aux folios 133 (fig. 72) – où Benoit XII porte un manteau ostentatoire, de rouge, de bleu et d'or – et 262 (fig. 73), où l'on retrouve une discrète présence d'or.

Cependant, de manière générale, il est là aussi difficile de définir une palette qui s'appliquerait de manière systématique à une catégorie de personnages en particulier. Chaque artiste possède ses propres codes, qu'il applique de façon plus ou moins systématique. Là encore, c'est le groupe Boucicaut qui s'y tient le plus.

Seuls les pèlerins semblent faire exception : figure également indissociable du Moyen-Orient et de la Terre Sainte, ils sont présents tout au long du manuscrit et possèdent un schéma de couleurs récurrent. Quasi-systématiquement en blanc, noir, ou brun, ils sont vêtus avec une simplicité qui ne connaît guère d'exception dans le manuscrit. Le

³⁶³ PASTOUREAU Michel, *Noir, Histoire d'une couleur*, op. cit., p. 96.

groupe Boucicaut nous donne à voir un de ces groupes au folio 125 (fig. 74), où les pèlerins, en blanc majoritairement, sont dotés de chapeaux noirs ou bruns, de bâtons de marche et de besaces ; le groupe Egerton en illustre au folio 142v (fig. 75), vêtus de blanc, de couleurs écrues ou de gris, toujours dotés des mêmes attributs du pèlerinage ; le premier des peintres anonymes n'a pas l'occasion de représenter de pèlerins, à l'exception de Riccold de Monte Croce lui-même et de son compagnon, vêtus de leurs habits dominicains, aux folios 284, 287, ou encore 290v et 296v³⁶⁴ ; le second anonyme nous dépeint un groupe de pèlerins en voyage, au folio 265 (fig. 76), où il donne à voir la misère de certains de ces voyageurs, infirmes, sans chaussures, ou accompagnés de leurs enfants ; le dernier des anonymes ne fait pas exception à la règle : ses pèlerins sont vêtus de blancs, ou au mieux d'une couleur pâle, comme au folio 274 (fig. 77), où les chrétiens paient leur droit de passage à des sarrasins lourdement armés.

Au fil des folios, la couleur agit donc tel un instrument de catégorisation, mettant d'un côté les païens et de l'autre les chrétiens. Ces derniers deviennent ainsi des personnages marquant du manuscrit, individualisés par la sobriété de leurs vêtements au milieu d'un Orient de couleurs. Pour les enlumineurs ces terres du Levant et au-delà, ne sont donc pas qu'un fief de l'islam : les artistes, par les thèmes représentés, nous rappellent que les chrétiens, eux aussi, y ont non seulement une histoire, mais également des rêves. Le christianisme y est bien présent, cohabitant, se détachant et luttant, parfois, contre l'islam : le parti-pris est cependant aussi de mise, et les chrétiens, plus que par les armes, y sont vus comme vainqueurs de par leur foi. Le paganisme n'est ainsi pas le fait d'hommes méprisables et diaboliques, mais plutôt le chemin suivi par des individus dans l'erreur. Les couleurs en sont un indice : le contenu iconographique des miniatures en est un autre.

3.2.2 Un monde peuplé

Nous avons vu quelques-uns des habitants de l'Orient : les chrétiens. Malgré leur forte présence au sein du manuscrit, ils ne constituent cependant pas la majorité des figures dépeintes au sein du *Livre des Merveilles*. Ce monde, riche de cités et châteaux, est

³⁶⁴ Se reporter aux figures 120 à 123.

en effet peuplé d'une foule de travailleurs, de voyageurs, de combattants, d'idolâtres... qui forment un Orient somme toute très civilisé, moins étrange(r) que ne pouvait le laisser penser la prolifération des monstres et des déserts. Arrêtons-nous tout d'abord sur l'apparence de ces populations. Nous avons vu la façon dont la couleur du vêtement (ou plutôt son absence) jouait un rôle dans la représentation du chrétien et de ses qualités. Qu'en est-il pour l'homme non seulement « païen », mais oriental de façon générale ?

Extravagants orientaux

Les non-occidentaux sont en réalité faciles à identifier dans les miniatures du 2810 : en grande majorité, ils sont dotés de barbes longues, souvent bifides, et de vêtements riches et colorés, qui les rendent immédiatement reconnaissables. Ils sont également systématiquement coiffés de chapeaux aux formes très variées, dont certains dénotent une réelle connaissance des tenues orientales, mongoles ou islamiques : on trouve ainsi de nombreux turbans, mais aussi des coiffes mongoles. Cette connaissance du vêtement oriental pourrait être passée par la venue de Manuel II et sa suite à Paris, en 1400, et par le retour en 1398 des vaincus de Nicopolis³⁶⁵. C'est ainsi que, relève Joyce Kubiski, au folio 292v (fig. 78) l'un des musulmans en prière – celui de droite – a sur la tête un type de coiffe encore porté aujourd'hui en Mongolie, doté de caches-oreilles³⁶⁶. Une autre miniature remarquable est celle du folio 44 (fig. 79) : dans celle-ci Marco Polo fait la liste des diverses festivités qui émaillent la vie de cour du grand khan. L'une d'entre elle est celle de « leur premier jour d'an » – en février –, et est appelée la « feste blanche »³⁶⁷ : c'est sans doute à celle-ci que correspond la miniature, qui représente de multiples danseurs, tous vêtus de couleurs claires, dans un bel exemple de grisaille. Cette miniature présente des éléments de costumes tant orientaux (les festons et les coiffes) qu'occidentaux (les robes échancrées) : ce « mélange des genres » sur lequel Kubiski attire l'attention dans ce folio – mais qui concerne l'ensemble des costumes orientaux du manuscrit – serait selon lui lié à une volonté de rendre impossible la reconnaissance des musulmans de façon claire, de

³⁶⁵ KUBISKI Joyce, « Orientalizing Costume in Early Fifteenth-Century French Manuscript Painting (Cité des Dames Master, Limbourg Brothers, Boucicaut Master, and Bedford Master) », *Gesta*, Vol. 40, n°2, 2001, pp. 162-163. Consultable en ligne : www.jstor.org/stable/767244 (consulté le 27 août 2017).

³⁶⁶ KUBISKI Joyce, « Orientalizing Costume in Early Fifteenth-Century (...) », *op.cit.*, pp. 173-174.

³⁶⁷ Fol. 44v.

les hybrider pour mieux les ravalier au rang du monstrueux³⁶⁸. Nous avons pourtant pu voir, d'une part, la séparation entre le monstrueux et l'humain qui prenait place dans les miniatures du 2810, les hybrides étant toujours tenus à l'écart du monde des hommes – quand bien même ils seraient orientaux ; d'autre part, il faut noter que ces tentatives d'une représentation « réaliste » du vêtement oriental sont parmi les premières, en ce début de XV^e siècle, comme l'auteur le rappelle lui-même, et sont donc sujettes à de nombreuses imperfections ou confusions³⁶⁹. En est d'ailleurs témoin la figuration de la ville d'Ayas (fig. 80), cité alors chrétienne d'Arménie-Cilicie, où sont pourtant représentés des habitants en tenues « orientales », dont l'un – le marchand d'épice – semble posséder un de ces fameux chapeaux mongols. J'aurai cependant l'occasion de revenir sur la possible « monstruosité » du Sarrasin, avec l'exemple de la couleur de peau.

Une chose est certaine : dans le *Livre des Merveilles* l'abondance des teintes marque l'exotisme. Une exubérance qui se double d'une utilisation quasi-constante de l'or, disposé en liserés ou en motifs sur les habits. L'utilisation de la grisaille atténue parfois cet aspect : le folio 7 (fig. 80), à titre d'exemple, présente des personnages dont seules les coiffes et les éventuelles barbes marquent l'origine. Ce phénomène est assez présent chez le second anonyme, qui, en poussant très loin l'utilisation de la grisaille, ôte en grande partie aux orientaux cet attribut de la couleur. Sur certaines scènes, cette absence rend même totalement impossible toute identification : c'est par exemple le cas du folio 258 (fig. 81), mettant en scène la conquête de l'Égypte par un général kurde, où il est bien compliqué de distinguer les combattants des deux camps, uniformément blancs. Seules demeurent les formes, ici celles des armes et des couvre-chefs, comme indications de la localisation de la scène en Orient.

³⁶⁸ « *The odd mixture of costume elements places the protagonists outside of recognizable experience – even of foreign experience* », *ibid.*, p. 176. Joyce Kubiski va plus loin en reprenant les termes de J.J. Cohen (« *Hybrids, Monsters, Borderlands: The Bodies of Gerald of Wales* »), qui affirme : « *Muslim monsterization (...) activates not only anxiety (about one's own body, about one own's identity) but also desire (to possess the foreign body, to tame and control its monstrousness in order to hold it close)* », *ibid.*

³⁶⁹ On peut d'ailleurs noter, au détriment de cette théorie de « l'hybridation » des Sarrasins, que l'évêque pourtant chrétien (maronite, certes) du folio 287 porte simultanément une tenue de clerc et, dans le même temps, une coiffe à deux pointes marquant son aspect oriental. Cf. *infra* : pp. 160-161.

La question des couleurs, de façon générale, est difficile à aborder. Faut-il voir dans le choix des teintes une volonté de marquer le paganisme des orientaux, leur immoralité ?³⁷⁰ Cette hypothèse est tentante et semble même applicable à certaines miniatures. Le vert et le jaune, en particulier, se prêtent assez bien à une telle interprétation : ils peuvent en effet être les couleurs de l'hérésie et des juifs pour le jaune ; des bouffons, des fous, pour le vert³⁷¹. Mais tout particulièrement de l'islam pour cette dernière couleur³⁷². On trouve ainsi, notamment dans les miniatures des premiers folios, un certain nombre d'orientaux vêtus de ces couleurs : le conseiller de Kubilaï au folio 6 ; le chef mongol Hulagu et le geôlier au folio 9 (fig. 82) ; un autre conseiller au folio 10 (fig. 68) ; le calife du folio 10v (fig. 69) ; le marchand chinois du folio 139 (fig. 71)... Cette tendance s'éteint cependant ici, pour ne plus reparaître que ponctuellement, à travers quelques miniatures, dans la suite du manuscrit : avec les anthropophages du folio 107 ; les deux serviteurs de l'idole du folio 108 ; certains orientaux des folios 132v, 133 (fig. 72) et 134 concernant l'échange épistolaire entre le khan et le pape Benoît XII ; les chinois du folio 224... et quelques autres personnages, de temps à autre vêtus de robes intégralement jaunes ou vertes. Il est intéressant de noter que, dans l'immense majorité des cas, ces choix de couleurs « dévalorisantes » concernent les productions du groupe Boucicaut ! Même le premier anonyme, celui aux drapés parallèles, qui utilise parfois l'iconographie la plus négative vis-à-vis de l'islam – comme nous le verrons –, ne se sert aucunement des couleurs pour transmettre un tel message. Ses personnages orientaux sont souvent parés de bleu, ou de rose pâle, mais ne le sont que très occasionnellement de vert ou de jaune. On trouve également une présence de vert et de jaune plus subtile, à travers certains détails des personnages : chapeaux, avant-bras, jambes, capes... Mais dans ces cas-ci, ces choix ne semblent répondre à aucune logique particulière : ils concernent aussi bien des musulmans que des chrétiens (c'est par exemple le cas des bras et d'un chapeau des chrétiens

³⁷⁰ C'est entre autre sous cet angle que Christine Bousquet-Labouérie aborde la question de la perception des orientaux : les couleurs utilisées par les enlumineurs du 2810 seraient choisies à dessein pour montrer à quel point les orientaux seraient bas dans l'échelle des valeurs occidentales. Voir BOUSQUET-LABOUÉRIE Christine, *Les voyageurs et l'Orient : étude des rapports entre les textes et les images dans quelques récits manuscrits sur l'Asie aux XIVe et XVe siècles*, thèse soutenue à l'université François Rabelais de Tours, sous la direction de Christiane Deluz, 1994, pp. 150-184 et pp. 355-409.

³⁷¹ PASTOUREAU Michel, *Noir, Histoire d'une couleur*, Paris, Seuil, 2008, pp. 54 et 98.

³⁷² PASTOUREAU Michel, *Vert, Histoire d'une couleur*, Paris, Seuil, 2013, pp. 46-49.

du folio 10r (fig. 68) ; ou encore du revers du manteau du pape, au folio 4v, et du manteau lui-même d'un évêque, au folio 205 (fig. 70) ; de très nombreux exemples peuvent être trouvés tout au long du manuscrit. Certains personnages chrétiens arborent même des tenues complètes avec les couleurs en question, tel le saint aurolé du folio 163, muni d'un aspersoir et portant des vêtements vert et jaune-orangé (fig. 83).

Il n'est donc pas impossible que les choix de couleurs répondent en partie à une volonté de dépréciation de l'homme oriental : une volonté qui n'appartiendrait cependant qu'au groupe Boucicaut et qu'il n'appliquerait pas de manière systématique... Cependant, plus qu'une dévalorisation, il vaut sans doute mieux voir les choix des coloris comme des tentatives de marquer l'exotisme. Le vert et le jaune sont effectivement présents, et sur quelques folios en grande quantité : mais ils cohabitent avec du rouge, du bleu, du blanc et toute une gamme de couleurs intermédiaires que l'on ne saurait occultées. Ce qui domine la représentation des orientaux n'est donc pas tant une ou plusieurs couleurs honnies : mais plutôt une polychromie permanente, rehaussée d'or, qui mettent ces peuples à l'écart des chrétiens. Ces caractéristiques marquent la richesse que l'on prête à ce monde oriental, mais également l'altérité de ces individus non-catholiques ou non-chrétiens.

Si le Fr. 2810 propose de nouvelles façon de représenter l'étranger par la couleur et les vêtements, ce n'est pas sa seule innovation dans la figuration de l'Autre : en effet, plus encore que l'apparence générale des habitants de ces terres lointaines, c'est le contexte de leur représentation que renouvelle le Fr. 2810. La représentation des musulmans, en particulier, les avaient toujours placé dans des rôles bien définis, d'où ils ne sortaient que rarement.

L'étranger au quotidien

Le principal de ces rôles, celui qui de loin éclipsait tous les autres, est celui du guerrier. Cette iconographie constitue en effet la majorité des représentations jusqu'au XV^e siècle. Quand bien même le récit se prêterait-il à des représentations plus variées, comme c'est le cas pour le *Devisement du Monde*, ce sont très souvent les illustrations de conflits et de batailles qui prédominent : il suffit, pour constater cela, de se pencher sur

d'autres manuscrits contenant le récit de Marco Polo. Prenons par exemple les manuscrits Royal 19 D I³⁷³ et Bodleian 264³⁷⁴. Dans le cas du Royal 19 D I, sur un total de 39 miniatures illustrant le texte, 14 figurent des personnages orientaux à la peau noire. Sur ces quatorze scènes, dix dépeignent des conflits, combats, sièges ou exécutions ; trois représentent des orientaux en prière devant des idoles, ou s'adonnant à la magie ; une dernière met face à face chrétiens et païens, dotés de leurs attributs respectifs (couleur de peau, vêtements). À aucun moment n'est représenté le quotidien de ces populations, dont les seules activités semblent être la guerre et l'idolâtrie. Le Bodleian 264 et ses 38 miniatures, plus tardif, intègre au contraire une plus grande variété de situations dans lesquelles sont représentés des personnages aux traits ou aux vêtements orientaux : on retrouve ainsi une poignée de scènes figurant la vie quotidienne, aux côtés desquelles se tiennent les habituelles scènes d'adorations d'idoles ou de batailles. C'est par exemple le cas du folio 258v (fig. 84), dont la miniature illustre deux seigneurs de Quinsay, l'actuelle Hangzhou, jouant aux échecs. Au fond de l'image, un jardinier taille un arbre, entretenant ainsi ces jardins dont Marco Polo nous dit qu'ils sont « les plus biaux jardins et les plus delitables »³⁷⁵.

À la suite de ces deux versions du texte de Polo, le Français 2810, concernant le *Devisement du Monde*, ne renouvelle certes pas totalement l'iconographie du genre : il poursuit cependant dans la voie ouverte par le Bodleian, va bien au-delà et offre une vision inédite des populations d'Orient. Vision inédite, tout d'abord, par l'abondance de ses miniatures, avec 84 peintures pour le seul texte du voyageur vénitien. Il en regroupe à lui seul davantage que les deux autres manuscrits. Inédite également par les thèmes illustrés. Une soixantaine de miniatures comprennent des représentations de personnages à l'allure voulue orientale (par les vêtements, les couvre-chefs, ou occasionnellement la physionomie) : parmi celles-ci, on compte trois scènes d'adoration d'idoles ; deux illustrations liées l'une à l'autre (folio 10 et 10v), montrent des chrétiens et des musulmans se confrontant ; enfin, neuf miniatures mettent en scène des faits militaires (en excluant bien sûr les scènes de chasse) – soit moins que pour le Royal 19 D I, pourtant bien plus

³⁷³ Londres, British Library, Royal 19 D I, ca. 1340 ; ce manuscrit contient également le texte d'Odoric de Pordenone, dans une version non illustrée.

³⁷⁴ Londres, Bodleian Library, Bodleian 264, ca. 1400.

³⁷⁵ Fol. 258r (Fr. 2810).

pauvrement illustré ! Parmi toutes les autres représentations, l'on trouve de nombreuses scènes d'audiences accordées par le khan, mais également des illustrations de mythes et de légendes, de travailleurs divers (bergers, tailleur de pierre, mineurs, chasseurs,...), de nombreux commerçants et, plus largement, de rencontres faites par Marco Polo et ses oncles.

Pour traiter de cette question, penchons-nous de nouveau sur le folio 7 (fig. 80) : celui-ci se démarque par un format inhabituellement large. À priori ajoutée à un emplacement imprévu, la miniature correspond au texte du folio suivant. Il s'agit, nous l'avons vu, d'une image de la cité d'Ayas (ou L'Aïas)³⁷⁶, traversée par Marco Polo en 1271-1272 aux débuts de leur immense périple : la ville nous est décrite par le vénitien comme un riche port marchand. Il s'agit ici de l'une des illustrations offrant le panorama le plus large du manuscrit : une grande part de la cité, au-delà des portes, est représentée. Une cité fourmillant d'activité : l'artiste saisi en effet cette occasion pour dépeindre la vie qu'il prête aux habitants. Un quotidien qui ne serait pas sans rappeler celui d'une ville de France. L'on voit ainsi un éleveur menant ses bêtes, à priori des porcs – ce dont il ne faut pas s'étonner, puisqu'Ayas était alors une ville du royaume chrétien d'Arménie-Cilicie. La scène n'aurait en tout cas pas dépareillée dans la représentation d'une agglomération européenne. Sont également présents un marchand d'épices et un client semblant vérifier la qualité de cette précieuse marchandise, symbole de la richesse de la province : l'aspect de la boutique, dotée d'un volet s'abaissant pour permettre l'exposition des marchandises, la rend en cela absolument similaire aux commerces que l'on aurait alors pu trouver dans une cité d'Europe³⁷⁷. Une scène de construction termine de donner l'image d'une ville en plein essor, en regroupant les trois corps de métiers essentiels : un charpentier, un équarisseur de pierre et un maçon, bâtissant une tour, le tout dans une iconographie tout à fait traditionnelle et propre aux représentations de chantiers occidentaux (voir fig. 85, à titre d'exemple³⁷⁸).

³⁷⁶ Actuellement Yumurtalik, en Turquie. Voir : FRIEDMAN J.B., FIGG K.M., *Trade, Travel, and Exploration in the Middle Ages: An Encyclopedia*, Londres, Routledge, 2000, p. 326.

³⁷⁷ FRANKLIN Alfred, *La vie privée au temps des premiers capétiens*, Tome second, Paris, Émile-Paul Éditeur, 1911, p. 361.

³⁷⁸ Paris, BnF, Latin 4915, fol. 304v, milieu du XV^e siècle.

Les deux frères Polo, à la gestuelle animée par une apparente conversation, pénètrent ainsi dans une ville active, à la puissance bien visible, dotée d'une muraille munie de tours à bulbes ; ces détails d'architecture, ajoutés aux vêtements portés par les habitants, constituent ainsi les seuls indices ancrant cette scène dans ces terres lointaines. L'architecture constitue en effet une part essentielle de l'image de l'Orient comme terre de civilisation.

Une très occidentale « architecture orientale »

Nous l'avons vu, l'une des particularités du manuscrit Fr. 2810 est l'importance qu'il accorde au fourmillement des hommes, d'une part ; et d'autre part la place qu'il laisse aux activités de ceux-ci, dans toute leur diversité. Le cadre privilégié de toute cette effervescence est bien évidemment la ville : marqueur essentiel du récit des voyageurs, les villes constituent des points d'ancrage, que l'on relie par de périlleuses traversées – dont les distances sont données en jours de chevauchée. Dès lors, la ville occupe naturellement une grande place dans l'iconographie du *Livre des Merveilles*.

Les détails d'architectures constituent donc un autre marqueur de l'Orient dans les miniatures : des détails qui peuvent prendre plusieurs formes, mais qui, dans l'ensemble, tournent essentiellement autour d'un principe de rondeur. Les bulbes constituent ainsi la principale caractéristique de cette « architecture orientale », que souhaitent représenter les artistes. On en trouve l'illustration dès les premiers folios, avec les exemples de Boukhara et Ayas. Dans le premier cas, au folio 2 (fig. 86), ceci passe par les merlons, arrondis, tout comme le sont les autres éléments architecturaux : toitures à bulbes, portique et châtelet couverts en berceaux, arcades arrondie. Des éléments plus européens subsistent, telles les échauguettes, particularité pourtant absente de l'architecture militaire proche et moyen-orientale³⁷⁹. Dans le cas d'Ayas, au folio 7 (fig. 80), les voûtements en berceau et, surtout, les bulbes caractérisent la cité et sa muraille. On retrouve certaines de ces caractéristiques aux folios 9, 11v et 12 (fig. 82, 66 et 67), pour le

³⁷⁹ YOVITCHITCH Cyril, *Forteresses du Proche Orient, L'architecture militaire des Ayyoubides*, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2011, *passim*.

début du manuscrit. Cette tendance à « l'orientalisation » de l'architecture s'estompe ensuite avec le maître d'Egerton : celui ajoute bien des bulbes aux cités qu'il illustre (folios 38, 49, 51...), ou des toits en carène de bateau renversée (folio 37, 64 72...) ; mais sans que ces éléments discrets ne prennent une importance de premier plan dans les miniatures. L'habitat mongol par excellence, la tente, dont nous parle régulièrement Marco Polo³⁸⁰, est représentée, mais de façon très occasionnelle. Presque chacun des artistes en fait une illustration : au folio 2v et 2lv pour le groupe Boucicaut ; 34 pour le groupe Egerton ; 238 pour le premier anonyme ; 25lv pour le second anonyme (voir fig. 9 et 47, à titre d'exemples).

En règle générale, la volonté d'évoquer les lieux de vies de ces populations d'Orient est réelle et bénéficie d'efforts parfois notables, en particulier vis-à-vis de l'iconographie traditionnelle, qui ne différencie pas les architectures : c'est là encore une évolution par rapport aux deux autres versions enluminées du *Devisement du Monde*. Le Royal 19 D I figure essentiellement des fortifications (tours ; murailles) ; le Bodleian 264 propose une plus grande variété, mais aucune distinction dans les formes architecturales n'est décelable entre, par exemple, la très riche représentation de la cité de Venise (fig. 87) et celle d'une cité d'Orient telle que « Camadi » (fig. 88). L'évolution, avec le 2810, est donc indéniable : elle reste cependant timide et se heurte à la persistance forte de formes architecturales purement occidentales.

Car de fait, tous ces détails « orientalisant » du bâtis en côtoient d'autres, qui eux sont purement européens. Ceux-ci sont visibles dans chacune des miniatures illustrant une cité : les toits à deux pans, caractérisés par une forte pente et doté de cheminées, que l'on retrouve dans la représentation de Venise (au folio 4, voir fig. 89) – ville dont l'enlumineur ignorait manifestement qu'elle est bâtie sur une lagune – sont également présents de façon discrète à Boukhara et à Ayas. De même qu'on les retrouve dans la majorité des enluminures du manuscrit, pour peu que celles-ci illustrent des agglomérations. D'autres motifs, tels les échauguettes, les murailles à merlons carrés, les cheminées, les lucarnes à

³⁸⁰ Par exemple au folio 43 : « La tente la ou il tient sa court est bien si grande que il demouroit dessoubs bien mille personnes largement. »

chevalet ou chien-assis... sont également récurrents et constituent autant d'éléments issus d'une culture architecturale occidentale. Cette architecture, dès qu'elle concerne des édifices religieux chrétiens devient même purement européenne : le monastère Saint Léonard du folio 8 (fig. 90), aux formes gothiques, en est l'exemple le plus évident. De même que l'église jouxtant le Mont Sinaï, au folio 122 (fig. 91), où les arcs boutants sont directement empruntés au vocabulaire de l'architecture gothique.

Enfin, un exemple intéressant est celui de Constantinople, ville dépeinte en ouverture du manuscrit (fig. 92) : véritable porte de l'Orient pour chacun des voyageurs, elle occupe là la même place pour le lecteur, qui découvre sa silhouette sur le tout premier folio. Ici, aucun effort n'est déployé pour en faire une ville de l'Orient : Constantinople reste résolument occidentale. Des lignes rigoureuses dessinent une muraille et un châtelet bien éloignés des courbes et des originalités de Boukhara, au folio suivant. Un châtelet qui n'est d'ailleurs pas sans rappeler le type de portes que l'on pouvait alors trouver le long de la nouvellement construite enceinte de Charles V, que les enlumineurs parisiens avaient sans aucun doute sous les yeux au quotidien (fig. 93). Car les sources d'inspiration manquent sans doute aux enlumineurs : dans le cas d'Ayas, les seules précisions, au folio 7v, concernent la province de Grande Arménie, où elle se situe, dont Marco Polo nous dit qu'elle compte « maintes cites (...) et mainte ville et maint chasteau ». Et de préciser que la ville, qui « est de grant marchandise », produit des épices et des draps de soie et d'or. Ce cas n'est pas isolé : rares sont les descriptions, rares sont les détails qui pourraient servir le dessin. La cité de Bagdad (appelée « Baudas » dans le manuscrit) est par exemple celle qui reçoit l'une des descriptions les plus complètes. Marco Polo précise ainsi au folio 9 : « parmy la cite cueurt un moult grant flun » ; il ajoute quelques lignes plus loin : « Elle est la plus noble cite et la greignour qui soit en toutes ces parties ». Éléments auxquels s'ajoutent des informations sur le commerce pratiqué dans cette province. Le reste est ainsi laissé à l'imagination des enlumineurs, qui en tirent notamment la miniature du folio 9, illustrant l'enfermement du calife Al-Musta`sim après la prise de la ville par les mongols (fig. 82) : l'anecdote est ainsi préférée à une représentation méticuleuse de la cité.

Avec cette question de l'architecture le Fr. 2810 fait preuve d'une ambivalence qui caractérise en fait l'ensemble du manuscrit. Orient ou Occident : la même ambiguïté règne concernant l'architecture que dans les représentations de la vie de tous les jours des peuples orientaux. Si les enlumineurs innovent effectivement en faisant le choix de représenter les activités et les coutumes des habitants, ils le font en calquant bien souvent ce quotidien sur celui de leurs contemporains européens : le cadre architectural de ces activités ne donne cependant qu'une illusion d'Orient, renforcée par les tenues plus ou moins orientalisantes des personnages. Reste cependant que cette adaptation occidentale de l'Orient révèle une appropriation de ces terres lointaines par les artistes : l'image de ces peuples se fait plus précise, leur altérité se renforce, et, dans le même temps, ils se font plus proches, par l'acceptation de dorénavant les illustrer dans des situations et des occupations multiples et surtout connues, familières. Ces individus se font également plus proches à travers la perte d'un de leur trait récurrent : la noirceur de leur peau.

3.2.3 Le blanc et le noir : la couleur de peau dans les miniatures du Fr. 2810

Nous avons vu le renouveau qu'apportait le Fr. 2810 concernant les situations dans lesquelles sont représentés les Sarrasins, qui ne sont plus réduits aux seuls rôles d'opposants, d'ennemis, ou de tentateurs. Leur figuration dans les manuscrits ne se caractérisait pas seulement par ces comportements détestables : leur était également attribué des particularités physiques jugées avilissantes.

La peau noire, marqueur d'une nature malfaisante

Au titre de ces caractéristiques physiques, la plus évidente est sans doute la peau noire. La noirceur de la peau est l'un des signes forts de la nature mauvaise d'un individu, voire de son identification avec l'Antéchrist : l'iconographie médiévale nous donne par exemple à voir des Judas noirs, au même titre que le sont les musulmans³⁸¹. Cet opprobre sur le noir date des premiers temps du christianisme : dès 447, au concile de Tolède, le noir était clairement lié à Satan lui-même. L'influence néoplatonicienne – notamment à travers Plotin (205-270) –, qui valorisait la lumière au détriment de l'obscurité, a sans

³⁸¹ De l'Antéchrist et parfois de Judas, voir PASTOUREAU Michel, *Noir, Histoire d'une couleur*, Paris, Seuil, 2008, pp. 79-81.

doute joué un rôle fondateur dans cette distinction entre la clarté et noirceur³⁸². Il faut également noter le célèbre premier chapitre du *Cantique des Cantiques* qui s'ouvre avec ces mots : « Je suis noire, *mais* je suis belle, filles de Jérusalem, Comme les tentes de Kédar, comme les pavillons de Salomon. » (*Cantique des Cantiques*, 1:5). L'ajout de la conjonction « *mais* », par Saint Jérôme, a dès le V^e siècle contribué à opposer beauté et noirceur³⁸³. À cela s'est ajouté une dévalorisation des africains d'une part – vus comme les descendants de Cham –, et de l'Afrique d'autre part dont Gossuin de Metz dit d'ailleurs : « Et est d'Aufrique nommée d'enfer »³⁸⁴. L'islam, s'est ainsi retrouvé la cible privilégiée des représentations liant peau sombre et paganisme, ainsi qu'agressivité voir bestialité. Qu'il s'agisse de textes ou d'images, tous insistent en particulier sur la couleur de leur peau. De cette réalité de teints plus foncés, écrivains et enlumineurs vont faire une caricature, régulièrement reprise dans divers manuscrits : la chanson de Roland décrit ainsi un chef sarrasin, nommé « Abisme », comme ayant le visage « noir comme la poix fondue ».³⁸⁵ On en trouve bien sûr une illustration parfaite dans les célèbres miniatures des *Grandes Chroniques de France* de Charles V³⁸⁶. Ce manuscrit, réalisé aux environs de 1375, met entre autre en scène des sarrasins commandés par le roi Agolant, opposés à Charlemagne dans une reconquête imaginaire de la péninsule ibérique par l'empereur. L'enlumineur du manuscrit a choisi de se conformer à la vision très négative donnée des sarrasins par le texte : cette transposition se fait notamment par les traits grossiers et fourbes donnés aux musulmans, ainsi qu'à la noirceur de leur peau (fig. 94). Une rencontre entre les deux rois est ainsi l'occasion de représenter des sarrasins à l'air mauvais et à la peau noire comme du charbon (fig. 95). Au folio 119 est racontée la façon dont les soldats d'Agolant se seraient déguisés en démons, afin d'effrayer les chevaux de l'ost de Charlemagne : l'artiste offre à cette occasion non pas la vision d'un déguisement, mais celle de démons semblant bien vivants et dont la couleur de peau est aussi sombre que celle des

³⁸² LECLERCQ-MARX Jacqueline, « La couleur de la peau dans le Moyen Age central, perception et représentation », *Revue d'Auvergne*, Couleurs et lumières à l'époque romane, 2010-2011, p. 287.

³⁸³ *Ibid.*, p. 294.

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 290.

³⁸⁵ *La chanson de Roland, par Turolde*, Édition Jules Labitte de 1845, laisse 112.

³⁸⁶ Paris, BnF, Français 2813, ca. 1375-1380.

sarrasins (fig. 96). L'altérité de ceux-ci est ainsi marquée de façon profonde et cette dernière miniature évoque de façon forte la nature intrinsèquement mauvaise que l'on prête aux musulmans : l'hybridation, ici, est consommée et place effectivement le Sarrasin à mi-chemin entre l'homme et la bête.

Un manuscrit de 1396 du *Miroir historial*³⁸⁷, offre une vision déjà plus nuancée des musulmans. On y trouve ainsi le même thème, celui de Charlemagne et Agolant, mais la rencontre de ces deux personnages est l'occasion de les dépeindre comme le parfait reflet l'un de l'autre : la peau d'Agolant parlementant est ainsi devenue blanche (fig. 97). La tradition demeure cependant, lorsque les circonstances s'y prêtent : la miniature du folio 314 du même manuscrit, où Saint Louis est encadré par quatre sarrasins le gardant prisonnier, voit ainsi les geôliers adopter de nouveau des traits sombres et grossiers (fig. 98). Pour autant, la représentation des sarrasins dans les manuscrits du XIV^e siècle, ou plus anciens, leur conférait-elle systématiquement cette noirceur de peau ? Cela n'était-en fait pas systématique et il est possible de trouver des exemples où les sarrasins sont dépeints avec une peau blanche. Ceci est cependant plus fréquent dans les rares cas où leur rôle est positif : comme par exemple avec la légende du sarrasin converti, légende qui voit un musulman devenir chrétien après qu'une icône de la Vierge ait pris vie devant ses yeux³⁸⁸ – un bon exemple peut en être trouvé au sein du BnF NAF 15940³⁸⁹ (fig. 99). La peau du musulman « blanchit » ainsi, pour peu que son rôle soit jugé positif. Dans la grande majorité des cas cependant, l'homme oriental est avant tout vu comme un guerrier, un opposant. Sa représentation n'a comme objectif que de l'identifier à un ennemi absolu, toujours ; un tentateur, parfois ; une « anomalie » en tous cas, que seule la conversion peut résoudre³⁹⁰.

Le cas du 2810 : nouveaux sens, nouveaux usages

Bien que la perception négative de la peau noire persiste encore au XIV^e siècle, il faut cependant noter que l'encyclopédisme, au XIII^e siècle, a pu jouer un rôle positif dans

³⁸⁷ Paris, BnF, Français 314, ca. 1396.

³⁸⁸ CLÉMENT F., TOLAN J.V., WILGAUX J., *Espaces d'échanges en Méditerranée : Antiquité et Moyen Âge*, Presses Universitaires de Rennes, 2006, p. 236, note 76.

³⁸⁹ Paris, BnF, NAF 15940, ca. 1370-1380.

³⁹⁰ SÉNAC Philippe, *L'Occident médiéval face à l'islam, L'image de l'autre*, Paris, Flammarion, 2000, p. 92.

l'interprétation du noir, en attribuant notamment cette couleur à l'un des rois mages³⁹¹. La multiplication des « Vierges noires » a également pu contribuer à une très partielle réhabilitation du noir³⁹². Dans le contexte artistique et iconographique d'alors, le Français 2810 fait en tout cas un pas décisif vers un nouveau type de représentation de l'islam et de l'Oriental en règle générale. Concernant la couleur noire, elle est utilisée d'une façon nouvelle au sein du manuscrit. Elle est définitivement abandonnée pour représenter les peuples d'Afrique du Nord, du Moyen Orient et de Turquie, de même que pour les Mongols, parfois affublés de la même couleur noire – c'est occasionnellement le cas du Royal 19 D I, dont certaines miniatures dotent les serviteurs du grand Khan d'une peau noire, j'y reviendrai. On retrouve néanmoins au sein du 2810 quelques personnages à la peau sombre à diverses occasions : ces rares cas sont cependant majoritairement subordonnés aux textes. Ainsi, les folios 83 (fig. 100, partie droite) et 84 (fig. 101) nous montrent des populations noires, travaillant à la récolte de poivre. Les traits de ces personnages ne montrent aucune tentative de diabolisation ou d'enlaidissement. Quant à la quasi-nudité, elle ne fait que répondre à la description donnée par Marco Polo, qui affirme au folio 83v que ces « abramains » – des indiens – « vont tous nulz ». En revanche, il est intéressant de constater que les travailleurs du folio 84 semblent récolter pour le compte non pas d'un des leurs, mais pour un marchand habillé de façon typiquement occidentale. Notre œil moderne y verrait aussitôt une préfiguration de la traite négrière, avec des esclaves récoltant des épices sous l'œil vigilant de leur propriétaire : ce n'est sans doute pas le cas ici, puisque si l'esclavage existait bel et bien dans le bassin méditerranéen, il était officiellement frappé d'interdit pontifical³⁹³ ; de plus Marco Polo n'évoque pas un instant une quelconque traite d'humains. Faut-il cependant comprendre que les travailleurs noirs sont vus comme inférieurs et au service d'un marchand blanc ? Là encore, rien n'est moins sûr : il vaut sans doute mieux voir dans ce marchand un écho de celui du folio 83, achetant du poivre d'un côté – qu'il sent pour en vérifier la qualité – et vendant des perles de l'autre. Bref, la vision parfaite d'un marchand cosmopolite, ignorant les frontières et

³⁹¹ Il faut cependant noter que le Fr. 2810 conserve l'image de trois rois-mages blancs, peut-être du fait qu'ils répondent à la légende des « trois de Couloigne ». Cf. *supra* pp. 134.

³⁹² LECLERCQ-MARX Jacqueline, « La couleur de la peau dans le Moyen Age central (...) », *op. cit.*, p.297.

³⁹³ BALARD Michel, *op. cit.*, p. 394.

les couleurs, achetant à d'humbles hommes noirs et vendant à un riche roi blanc. Une bonne illustration d'un renouveau de la vision de l'étranger, qui plus qu'un ennemi, devient une opportunité.

On peut également noter la différenciation qui se fait jour de façon ponctuelle entre les divers groupes de « Sarrasins », terme généralement employé pour recouvrir toutes les populations musulmanes du Moyen-Orient et du Maghreb. Au folio 234 (fig. 102) apparaît ainsi une miniature illustrant le couronnement du fondateur de la dynastie Seldjoukide – Seldjouk. Celui-ci, d'après le texte de Hayton, est censé avoir uni les tribus turques, conquis de nombreux territoires et notamment la ville de Bagdad³⁹⁴ : le calife de la ville aurait alors ordonné « Salioth [Seldjouk] seigneur des turquenians [turkmènes] », confirmant ainsi l'élévation de Seldjouk. C'est sans doute cette « double intronisation » que met en scène la miniature : du côté gauche se trouveraient les turkmènes – à la peau claire –, couronnant Seldjouk ; tandis qu'à droite le calife, et donc les « Sarrasins » à la peau noire, font de même. Cette distinction est unique au sein du manuscrit et est une liberté de l'enlumineur puisqu'aucune référence à la couleur de peau n'est faite dans le texte de Hayton. On aurait donc là un parfait exemple de distinction entre deux « ethnies » de Sarrasins, une différenciation nette faite entre populations turques et arabes par l'enlumineur.

Les indices d'une évolution iconographique : comparaisons

Pour aller plus loin, il est intéressant de réaliser une comparaison en reprenant les deux manuscrits contenant un texte illustré du *Devisement du Monde*, le Royal 19 D I et le Bodleian 264 : ceci est révélateur des innovations apportées par le *Livre des Merveilles*. Dans les deux manuscrits il est à noter que l'utilisation du noir est récurrente (bien que non systématique) dans la représentation des orientaux. Ceci est notamment vrai lorsque leur rôle est à priori négatif (combats, adoration d'idoles, opposition à des chrétiens). Le manuscrit 264 de la Bodleian Library, dont les folios 218 à 274 illustrent le *Devisement du Monde*, possède des traits communs avec le 2810 et fait le choix de donner une peau blanche aux orientaux dans une partie des cas, tout en les présentant dans des situations

³⁹⁴ Il s'agit en réalité du petit-fils de Seldjouk.

diverses de la vie quotidienne, conformément aux écrits de Marco Polo. Il ne se détache néanmoins pas totalement de la tradition iconographique, pas plus que ne le fait le Royal 19 D I : le folio 230, figurant la cité de Campision, nous donne ainsi à voir deux groupes de religieux (fig. 103), l'un dans un temple païen, adorant une idole, et le second dans une église, en prière devant une image du Christ. Le premier groupe porte des turbans et possède une peau sombre, tandis que le second a une peau claire et des vêtements occidentaux. En revanche, le Khan lui-même est systématiquement représenté à la façon d'un roi occidental, au sein de ces deux manuscrits : quand bien même irait-il à la chasse, le Royal 19 D I nous le montre à cheval, vêtu de maille et accompagné de chiens (fig. 104). Mais, de façon totalement opposée, dans ses armées n'apparaissent que des orientaux à la peau sombre et à la tête enturbannée (fig. 105) Le Bodleian 264 possède les mêmes codes iconographiques, montrant un Khan à la peau blanche, habillé à l'occidental, partant également chasser accompagné de chiens (fig. 106). Lorsqu'une bataille entre ses troupes et celles du prêtre Jean est dépeinte, en revanche, la peau des mongols et celle du khan devient aussitôt, là encore, noire, les rendant semblables à des sarrasins (fig. 107). Ceci met en lumière l'existence de trois catégories, se partageant les miniatures du Bodleian 264 et du Royal 19 D I : les chrétiens, orientaux ou non, à la peau blanche et habillés à la manière occidentale ; une partie des mongols et le Khan, souvent blancs et la plupart du temps vêtus à l'occidentale ; les « mongols noirs », lorsqu'ils sont présentés dans des circonstances particulières, où leurs sont substitués des figures de sarrasins : la couleur de leur peau change alors et ils portent des vêtements « orientaux » (à l'exception du khan qui conserve sa tenue occidentale en toute circonstance).

De fait, la distinction entre orientaux et occidentaux au sein du 2810 se fait davantage dans les accessoires que dans la physiologie. Que des Mongols ou des Sarrasins soient représentés les codes de représentation restent les mêmes. Avec l'abandon du noir, on passe à un type de représentation complètement opposé : la physiologie des personnages ignore leur origine, dans la majorité des cas. Comme nous l'avons vu, la couleur des vêtements joue également un rôle d'importance dans l'iconographie de l'oriental. On trouve aussi, au sein du 2810, de rares représentations de personnages aux traits asiatiques : c'est le cas aux folios 34, 45 et 54 (fig. 108) ; des détails, tous trois du groupe

Egerton, qui pourraient suggérer que les enlumineurs ont été en contact avec des images d'asiatiques, peut-être à travers des objets peints ou sculptés, ou lors de la venue de l'archevêque de Sultanieh, en 1403, qui était peut-être accompagnée d'une suite d'orientaux³⁹⁵.

L'homme oriental, au sein du 2810, se voit donc « occidentalisé » par cette peau blanche. Ceci, dans un contexte de dépréciation du noir, constitue une forme d'humanisation des Sarrasins, qui là aussi ne sont plus dépeints de façon caricaturale et se font, en un sens, moins différents. Cette familiarisation se lit également, dans une moindre mesure, dans le domaine spirituel – celui qui, pourtant, définit le Sarrasin en tant qu'ennemi.

3.2.4 Islam, christianismes orientaux, paganismes... le choix du réalisme ?

L'Orient est un fertile terreau spirituel : cette dimension n'a pas échappé aux enlumineurs, comme nous l'avons vu concernant le christianisme. Les représentations de cultes orientaux, ou de membres de ces cultes, traversent également tout le manuscrit. Ceux-ci sont musulmans, animistes, mais également chrétiens orientaux. Car si la plupart des représentations de ces derniers s'affranchissent de la question des divergences doctrinales, il n'en est pas de même pour toutes les miniatures. Quant à l'islam, il bénéficie d'une vision plus apaisée, s'éloignant des images caricaturales qui avaient pu en être donné au cours des siècles précédents.

Le culte musulman : un tournant iconographique ?

La question du contexte de représentation des musulmans a été abordée plus haut : pour la plupart des manuscrits il se prête, encore au XIV^e siècle, à l'illustration de scènes guerrières ; mais également, régulièrement, à des scènes de cultes. Des scènes qui sont souvent particulièrement stéréotypées et qui s'affranchissent de toute référence à la réalité. Le *Livre des Merveilles* offre un traitement inédit de cette iconographie, qu'il est difficile de trouver dans les manuscrits plus précoces.

³⁹⁵ C'est ce que suggère Marie-Thérèse Gousset dans son article : « Un programme iconographique conçu pour Jean sans Peur ? », dans : *Marco Polo, Das Buch der Wunder, op. cit.*, p. 362.

Dans les miniatures de ceux-ci, le statut même de religion est bien souvent refusé à l'islam. Il est en effet la plupart du temps réduit à un culte idolâtre, ne semblant avoir d'autre fondement que les paganismes antiques. Ce en quoi les miniatures répondent d'ailleurs aux textes, dans lesquels les musulmans sont fréquemment présentés comme les adorateurs d'un panthéon hétéroclite³⁹⁶. En résulte des miniatures où les scènes de culte semblent vidées de toute substance, se résumant bien souvent en des postures de prières face à des idoles d'or : un tableau encore assombri par la présence épisodique de créatures démoniaques. Ceci est bien illustré par le manuscrit Fr. 52, dont le folio 97 (fig. 109) met en scène des sarrasins, en prière devant une statue d'or figurant Mahomet³⁹⁷. Derrière les croyants se trouvent un diable, qui, un rictus à la bouche, semble encourager cette idolâtrie. La colombe descendant jusqu'à l'oreille de Mahomet est l'un des nombreux éléments iconographiques récurrents destinés à décrédibiliser le prophète des musulmans. Selon la tradition, entre autre rapportée par Jacques de Voragine, cet oiseau avait en fait été habitué à picorer des graines placées dans l'oreille de Mahomet : grâce à cet artifice celui-ci n'aurait dès lors eu aucun mal à faire croire au peuple qu'il était porteur de la parole divine³⁹⁸. D'autres images, nombreuses, mettent en scène le prophète prêchant, accompagné d'un taureau ou d'une vache, selon les versions, portant entre ses cornes un exemplaire du Coran³⁹⁹. C'est ainsi le cas du folio 243 du Fr. 226 (fig. 110), pour citer un exemple proche du Fr. 2810 tant par la date de réalisation que par le style : ici se cumulent en effet à la fois le mythe de la colombe et celui de la vache⁴⁰⁰.

Rien de tout cela au sein des miniatures du *Livre des Merveilles* : les symboliques pourtant si souvent reprises de la vache et de la colombe n'y font pas leur apparition. L'image de l'islam n'est pour autant pas dénuée de caricatures : mais celles-ci sont toujours basées sur les textes eux-mêmes. Ces miniatures pouvant sembler les plus critiques

³⁹⁶ SÉNAC Philippe, *L'Occident médiéval face à l'islam*, op. cit., p. 75.

³⁹⁷ Paris, BnF, Français 52, fin du XIV^e siècle, folio 97.

³⁹⁸ VORAGINE Jacques de, *Legenda aurea*, « Saint Pélage », op. cit.

Consultable en ligne : www.abbaye-saint-benoit.ch/voragine/tome03/182.htm (consulté le 31 mai 2016)

³⁹⁹ L'animal ayant là encore été dressé pour s'approcher au son de la voix de Mahomet. Voir : DU PONT Alexandre, *Le roman de Mahomet*, édition critique par Y. Lepage, Louvain, Peeters, 1996, pp. 42-43.

⁴⁰⁰ Paris, BnF, Français 226, 1^{er} quart du XV^e siècle, folio 243.

Dans le cas du taureau, il s'agit également d'un symbole païen, notamment associé à Apis et au culte de Mithra : voir ainsi la représentation de Campsion (fig. 103) où l'idole adorée par les païens est justement un taureau.

sont d'ailleurs essentiellement le travail du premier des enlumineurs anonymes. Le folio 291 (fig. III) illustre ainsi l'enseignement du Coran au sein d'une madrasa, une école théologique musulmane : le personnage de droite se déchausse, tandis que celui du centre entre dans les lieux, déjà nu-pieds. Il est accueilli par un « maître », chargé de l'enseignement et brandissant un cimenterre au-dessus de la tête. Le texte de Riccold précise bien qu'étudiants et maîtres « entrent tous deschaux et nus pies », mais il ajoute également qu'ils « oient à g[ra]nt reverence lire leur loy et moult manrement [mûrement] en desputent »⁴⁰¹. Nulle mention d'arme ici, l'image donnée étant plutôt celle de débats apaisés. C'est en fait d'un peu plus loin dans le manuscrit que vient cette idée d'un sarrasin enseignant l'épée à la main : il y est en effet précisé que chaque vendredi, lors du rassemblement pour la prière, le prédicateur « sasche [dégaine] une espee et la met toute nue en ung hault lieu que ch[ac]uns se peut veoir »⁴⁰². L'on retrouve d'ailleurs une image tout à fait similaire au folio 294v, qui met en scène, là encore, un prédicateur brandissant une épée (fig. II2). Des images qui donnent donc une vision clairement agressive de l'islam, mais qui ne sont en fait que le reflet des textes. Le choix de représenter par deux fois cette épée tirée par le prédicateur n'est sans doute pas innocent pour autant. Il ne s'accompagne pourtant pas de la symbolique ordinairement associée à l'islam. À l'exception d'une seule, qui persiste et apparaît à de multiples reprises dans le *Livre des Merveilles* : l'idole d'or.

Cette idole d'or, que l'on retrouvait déjà dans les iconographies antérieures, nous l'avons vu, apparaît également dans plusieurs miniatures, tous artistes confondus. L'islam n'est pas seul concerné : les autres religions vues comme païennes sont en réalité illustrées de la même façon. On retrouve ces statues d'or aux folios 22v, 40, 103, 108, 184, 186v, 270v, 292v et 296v : elles illustrent aussi bien les coutumes des mongols que celles des sarrasins. La plupart de ces idoles sont sur des piédestaux, prennent des formes humaines et sont dotées de lances et/ou de bouclier. D'autres représentent des figures à têtes d'animaux cornus, tels des chèvres ou des boucs. Autant de caractéristiques qui semblent les placer comme les héritières des paganismes antiques, mais qui sont avant

⁴⁰¹ Fol. 291r.

⁴⁰² Fol. 298.

tout issues d'une représentation purement traditionnelle : on peut citer à titre d'exemple le folio 150 du manuscrit Arsenal 5080⁴⁰³ (fig. 113), où l'on retrouve la statue d'or, le piédestal, l'épée et le bouclier. Mais également l'exemple du folio 235 du manuscrit Bodleian 264 (fig. 114), qui, présentant le culte d'une déesse féminine : la statue d'or est adorée par des croyants priant à la manière de chrétiens et est encadrée de deux moines en tous points similaires à ceux d'ordres religieux chrétiens – l'un d'entre eux manie d'ailleurs un encensoir.

Cette attribution de caractères chrétiens à des cérémonies païennes est également présente au sein du Fr. 2810. Les croyants sont ainsi bien souvent dépeints recueillis, à genoux, les mains jointes. Le cas du folio 74v (fig. 115), illustrant l'île de Java, est particulièrement parlant : sur la partie droite de l'image – la gauche étant consacrée à une scène d'anthropophagie – se trouvent ainsi deux indiens, en train d'adorer un chien et un cheval. Cet animisme est suggéré par Marco Polo, qui précise que ces populations « aourent diverses choses. Et quand ils se lievent a matin la premiere chose que ils aourent ils aourent cellui jour. »⁴⁰⁴ Ce mélange d'éléments païens et chrétiens n'atteint cependant pas les proportions de l'exemple du Bodleian 264.

La représentation de coutumes et de rites païens

L'illustration de rituels ou de cérémonies est une constante au sein du manuscrit. Ces illustrations répondent en fait aux textes et en en donne généralement une vision assez fidèle. Le groupe Boucicaut dépeint ainsi une cérémonie funéraire, telle que pratiquée par les Tangoutes, au folio 23 (fig. 116) : la crémation du corps y est représentée, telle que décrite par Marco Polo aux folios 22v et 23. Des musiciens sont également présents, puisqu'effectivement, le voyageur précise que « sounent devant le corps tous les instrumens de la ville »⁴⁰⁵. La scène ne s'accompagne d'aucune idole d'or, ni d'aucun symbole qui viserait à faire de cette cérémonie un épisode diabolique. L'artiste prend cependant la liberté d'ajouter danseurs et banquet, qui eux ne sont pas décrits par Marco Polo.

⁴⁰³ Paris, BnF, Arsenal 5080, ca. 1335, folio 150.

⁴⁰⁴ Fol. 74v.

⁴⁰⁵ Fol. 23.

Il en est exactement de même, lorsque le groupe Boucicaut illustre cette fois un épisode du récit d'Odoric de Pordenone (fig. 117). Au folio 139v, le pèlerin décrit l'habitude qu'ont les proches des défunts de faire une « image » de celui-ci et de faire « memoire de la nativite du mort » en honorant cette image et en brûlant « lignum aloes et autres manieres despices bien flairans ». La miniature accompagnant ce récit place ainsi trois personnages, un genou à terre, se recueillant dans un cadre architectural d'une grande richesse. Ils font face à une représentation particulièrement réaliste du mort, représentation dont Riccold ne dit en effet pas clairement qu'il s'agit d'une statue. L'ainé du groupe tient un encensoir à la main, qu'il fait balancer à l'image d'un thuriféraire chrétien.

Ces cérémonies ne sont pas les seules à bénéficier de mises en scènes relativement respectueuses des textes. C'est également le cas, dans une certaine mesure, des miniatures illustrant le culte musulman. Ainsi, l'un des folios du Fr. 2810, le 292v (fig. 78), présente les rituelles d'ablution des musulmans, au même titre que le 291v (fig. 118), tels que décrits par Riccold de Monte Croce. Dans le cas de ce dernier folio, c'est une vision bien particulière qu'en donne le premier des artistes anonymes. Il choisit en effet, sans doute à dessein, d'illustrer ce que raconte le voyageur concernant les rituels de purification très particuliers des « hercefeira »⁴⁰⁶ : Riccold raconte ainsi qu'avant toute prière, les membres de ce groupe se lavent dans le fleuve puis qu'ils « boutent leur doit en leur derriere et puy le mettent au nes et se li doys put (...) il retourne en leue et se lave et relave ». L'illustrateur choisit ainsi d'illustrer cette scène, qu'il fait tourner au ridicule en faisant entrer dans la mosquée un sarrasin qui n'a pas même pris le temps de se rhabiller. De fait, cet artiste est sans doute celui qui met le plus à mal l'image des sarrasins dans ses miniatures. S'il illustre avec une certaine fidélité le texte, il se permet cependant parfois des interprétations toutes personnelles, à l'image de celle vue précédemment, mais également dans d'autres cas, comme celui du folio 293v (fig. 119). C'est en effet à cet endroit que Riccold vante la concorde qui existerait entre les sarrasins – façon habile d'encourager les chrétiens à faire de même : la miniature de ce folio nous montre ainsi des sarrasins se donnant des accolades ou s'étreignant les mains. Cependant, ce ne sont non pas les

⁴⁰⁶ En réalité des hanafites. Cf. MONTE CROCE Riccold de, *Pérégrination en Terre Sainte et au Proche Orient*, traduit par René Kappler, Paris, Honoré Champion, 1997, p. 161.

sarrasins s'appelant « frères », dont parle le texte, qui sont ici représentés, mais des couples. De plus, les hommes eux-mêmes adoptent les robes longues et les déhanchés qui caractérisent habituellement les figures féminines – par ailleurs rares – de cet artiste⁴⁰⁷. Faut-il y voir une allusion aux accusations d'homosexualité qui touchent l'islam depuis plusieurs siècles déjà ?⁴⁰⁸ Si cela reste une possibilité, il est sinon probable que soient en tous cas visée la polygamie et les mœurs des sarrasins, dont Riccold parle à plusieurs reprises dans la suite de son texte (aux folios 295, 295v et 296v), et qu'il juge profondément immorales et contraires à toute raison.

La représentation des paganismes et de l'islam en particulier, semble donc répondre à une vision en demi-teinte : si les artistes ne tombent pas dans la critique directe de ces religions, ils en ont en tout cas une conception déformée. Déformée non seulement par leur culture chrétienne, mais également, en particulier pour le premier des trois anonymes, en raison d'une méfiance et d'aprioris qui demeurent vivaces. Dans ce dernier cas, ces critiques voilées font échos au discours double porté par Riccold de Monte Croce, qui encense certaines qualités des sarrasins, pour mieux les fustiger par la suite. Il est en tout cas certain que le Fr. 2810 offre une vision nouvelle de ces cultes, en leur donnant davantage de consistance que les représentations antérieures : ceci notamment grâce à une fidélité aux textes qui autorise une vision plus complète, bien qu'encore marquée par certaines traditions iconographiques, de ces religions orientales.

Cultes chrétiens, cultes païens : quatre exemples de disputatio

La seconde moitié du *Liber Perigrinationis* de Riccold de Monte Croce comporte quatre miniatures à la structure très semblable, aux folios 284, 287, 290v et 296v. Ces miniatures illustrent la rencontre des deux pèlerins dominicains avec les divers courants religieux du Proche-Orient. Le judaïsme y est cependant encore une fois ignoré, alors même que Riccold y fait pourtant clairement allusion, lors de son passage en la cité de

⁴⁰⁷ À titre de comparaison, revoir les guerrières de la figure 8.

⁴⁰⁸ Au XII^e siècle déjà, le théologien et historien Guibert de Nogent formulait cette accusation. Voir : TOLAN J., JOSSERAND P., *Les relations des pays d'islam avec le monde latin : du milieu du X^e siècle au milieu du XII^e siècle*, Paris, Bréal, 2000, p. 132.

Ninive⁴⁰⁹. L'organisation générale des personnages est la même dans toutes les scènes : les deux pèlerins sont côte à côte, debout, la tête haute et sont systématiquement du « bon » côté de l'image, c'est-à-dire à droite⁴¹⁰. La reprise systématique de cette distinction droite/gauche par l'enlumineur semble prouver qu'il accorde une certaine importance à ce code. Face à eux, à gauche, se tiennent divers protagonistes, avec lesquels s'entretiennent les pèlerins : on a ainsi, tour à tour, des « jacobins » – ou jacobites, des monophysites, au folio 284 (fig. 120), mais aussi 286v, où est mis en scène leur prétendu culte d'un chien –, puis des nestoriens (folio 287 – fig. 121), avant de terminer avec les sarrasins (folios 290v – fig. 122 et 296v – fig. 123). Les gestes de tous les protagonistes, bras tendus, paumes ouvertes – ou doigts pointés – sont ceux accompagnant des débats théologiques à priori énergiques. Car c'est surtout de théologie qu'il est question dans ces chapitres du texte de Riccold : le choix d'en faire des scènes de *disputatio* est donc logique et donne l'occasion à l'enlumineur de représenter les membres de ces divers « clergés ». Tous sont assez différents dans leur apparence et ont leurs propres caractéristiques, à quelques exceptions près. Les trois premiers groupes de religieux ont en commun un étrange chapeau, à deux pointes – semblable à celui d'un fou d'une cour princière – dont il est difficile de dire s'il est présent pour ridiculiser leurs porteurs, ou pour marquer leur exotisme – les officiants du folio 234r (fig. 102) portent en tout cas des coiffes similaires. Le folio 296v nous donne également à voir un sarrasin sur un trône, portant une tiare ; de même, deux autres personnages (folios 287 et 290v) se voient chacun dotés d'une simili-crosse épiscopale : dans ces divers cas, la présence de tels insignes du pouvoir catholique pourrait revêtir une certaine ironie, bien que le texte puisse les expliquer.

Tout d'abord au folio 287, dans le cas de ceux qui semblent être des nestoriens d'après la position de la miniature par rapport au texte : ces représentants du culte sont vêtus avec une simplicité adéquate à leur fonction et qui répond à celle affichée par les dominicains. Ils sont aussi dépeints avec le crâne tonsuré, ce qui les rapproche encore davantage du clergé régulier catholique. La crosse peut-ici être vue comme l'insigne du *catholicos*, à la tête du clergé nestorien. Riccold parle d'ailleurs du patriarche nestorien à

⁴⁰⁹ Folio 283v : « En ceste cite amoult de iuyfs et nous disputasmes aeulx publiquement en leur synagoge et lez desconfismes et confondismes en publique disputac[i]on ».

⁴¹⁰ Classes BnF, *Le temps de la représentation*, classes.bnf.fr/phebus/analyse/index.htm (consulté le 2 juin 2016).

plusieurs reprises. Il est cependant surprenant que les nestoriens soient dépeints de manière si positive, alors même que le texte en fait non seulement des schismatiques, mais aussi des alliés des sarrasins ainsi que des assassins, responsables de la mort de nombreux monophysites⁴¹¹. C'est pourquoi l'on peut éventuellement voir, à travers cette miniature une représentation des maronites, qui eux sont en revanche mieux traités par le récit du pèlerin. Ils sont décrits dans le paragraphe surplombant la miniature⁴¹² : d'après Riccold, s'ils se trompent concernant la question de la volonté du Christ, « en toutes aultrez choses s'accordent ilz a notre foy catholique ». De plus, il affirme que leur « archevesque » (folio 286v – ce qui expliquerait la présence de la crosse) s'est converti et soumis au pape à l'écoute du prêche des deux pèlerins : ce qui en ferait donc de bons chrétiens, qui mériteraient d'être représentés à l'image des réguliers catholiques. Dans le cas des deux autres groupes religieux, en revanche, les couleurs plus affirmées et communes à la plupart des représentations d'orientaux dans le manuscrit sont utilisées.

Monophysites et musulmans semblent réduits à des cultes païens par l'illustrateur : les « jacobins », au folio 284 (fig. 120), sont ainsi dépeints autour d'un feu brûlant sur un autel, une hostie à la main – ce qui donne un mélange étrange de confessions, à mi-chemin entre christianisme et adoreurs du feu. Les musulmans du folio 296v (fig. 123), eux, sont comme souvent représentés proches des statues d'or qu'ils sont sensés adorer – là encore, la figure d'un homme armé, muni d'une lance et d'un bouclier. Le personnage menant la dispute face aux deux pèlerins porte une mitre. Mitre peut-être présente pour conférer un haut statut à ce personnage, de la même façon que la crosse portée par l'un des personnages du f.290v : le terme d'archevêque est en effet souvent repris par Riccold, pour désigner sans distinctions les chefs des différents cultes. Une mitre coiffe également la tête du calife au folio 201 : il est possible que ces insignes soient présents de façon récurrente dans l'objectif de noter clairement le statut des patriarches ou des califes, en tant que têtes de leurs cultes respectifs. Ils rendent évident leur important rôle spirituel et fait de chacun d'entre eux des interlocuteurs de choix pour les deux

⁴¹¹ « Et pour ceux ont ores jacobins souffert grans persecucions que souvent lez ont tues et sarrasins et nestorins (...) » - folio 288.

⁴¹² Les décalages entre images et textes sont fréquents : voir par exemple l'illustration d'Ayas au folio 7 (fig. 80), dont le texte correspondant se trouve au folio 7v.

pèlerins : des interlocuteurs que Riccold et son compagnon parviennent à confondre les uns après les autres, comme nous le rappelle cette série de miniatures.

Peut-on donc parler, à travers tous ces exemples, d'une recherche de réalisme de la part des enlumineurs ? Ils semblent avoir eu une réelle volonté de vraisemblance et de fidélité au texte, qui se traduit par des miniatures au contenu riche et varié. Les illustrations de coutumes païennes sont multiples et détachées de toute volonté de diabolisation. L'islam, en revanche, est en demi-teinte : sa représentation se partage entre un souhait évident de fidélité au texte et la tentation de tourner au ridicule ses rites, tout en montrant ses dangers. Ainsi les miniatures possèdent-elles plusieurs facettes : la persistance de choix iconographiques hérités y côtoie une volonté de ne plus tomber dans la caricature de ces cultes.

Orient fantasmé, Orient familier, ces deux conceptions du Levant se mêlent, pour finalement donner au Fr. 2810 son originalité. Il s'inscrit bel et bien dans des traditions de représentation, de façon même assez régulière : je rappellerais par exemple la faune monstrueuse, indissociable de l'Orient merveilleux ; mais aussi la sauvagerie de ces territoires à l'apparence verdoyante, dont les étendues sont peuplées de bêtes sauvages et d'hommes en rupture avec la civilisation ; de même, architecture et rites musulmans peinent parfois à se détacher des usages iconographiques. Ceci ne fait que dénoter la difficulté évidente d'enlumineurs parisiens à se projeter vers ces territoires lointains. Ceux-ci ne se contentent pourtant pas d'une transformation de l'Orient dans l'objectif de le plier à des schémas narratifs vus et revus. Ils vont bien au-delà, en se soumettant très largement aux textes : ce qui pourrait apparaître comme une limitation devient en fait une véritable bouffée d'oxygène dans l'illustration de cet Orient. Les textes des voyageurs, en jouant les intermédiaires, permettent aux artistes de créer des scènes d'une complexité nettement supérieure à celles que l'on retrouve dans de nombreux manuscrits du XIV^e siècle. Finalement, plus encore qu'une appropriation de l'Orient c'est d'une appropriation des *textes* qu'il est question : la soumission aux auteurs permet de s'affranchir des stéréotypes, mais également des moralisations et des analogies. Le *Livre des Merveilles* marque

le triomphe de l'explorateur des routes sur celui des significations : la victoire de l'écrivain du vécu sur celui de l'interprété. Ceci ne se conçoit bien sûr pas seulement au niveau des seuls enlumineurs. Si ceux-ci ont dû renoncer aux expressions les plus basiques de l'altérité, c'est aussi en vertu de l'incroyable envergure du programme iconographique qui leur était demandé. On ignore malheureusement la personne à l'origine du programme iconographique : à quel point Jean sans Peur a-t-il pu s'y impliquer ? Une chose est certaine, en tant que commanditaire lui seul à dû décider de la taille de ce corpus d'image : le choix d'illustrer de façon si monumentale ces textes ne reflète pas qu'un goût du luxe. Il est aussi le signe d'une volonté de donner corps, autant que faire se peut, à des textes qui ne cessaient de fasciner.

Conclusion

Au milieu du XV^e siècle, un compilateur anonyme de la cour de Bourgogne créait un cycle de trois œuvres, couronnées par le *Roman de Saladin*. Ce dernier ouvrage présentait une vie imaginaire de Saladin (1138-1193), vainqueur magnanime des Latins à Jérusalem en 1187. Portrait idéalisé de celui qui fut sultan d'Égypte, le texte le dotait d'une ascendance pour le moins troublante : descendant direct d'un preux chevalier franc, Jean d'Avennes, Saladin, au cours de sa lutte contre les chrétiens, découvrait ses racines. Le voilà voyageant en Europe, s'occidentalissant au contact de la cour de France, vivant une liaison amoureuse avec la reine elle-même. Son parcours initiatique le menait en fait à l'inéluctable : blessé à mort sous les murailles de Damas, il se convertit au christianisme dans un ultime souffle. La transformation du plus redoutable ennemi de la Chrétienté était achevée, l'espoir renaissait⁴¹³.

Cette belle uchronie réalisait enfin le vieux rêve de l'Occident chrétien : pacifier par la conversion les redoutables païens ; rendre universelle, à défaut du catholicisme, tout du moins la foi chrétienne. Si ce glaive spirituel a suscité d'immenses espoirs, c'est que son *alter ego* temporel n'était jamais parvenu à ses fins. Les échecs quasi-systématiques des dernières croisades peuvent nous faire douter des réelles ambitions de Philippe le Bon lorsqu'il s'engage à partir en croisade, lors du Banquet du vœu du faisan, en 1454 : son père avant lui, malgré son échec, avait su doter la dynastie bourguignonne d'un prestige qui ne demandait qu'à être ravivé lors d'évènements fastueux, ou remémoré à travers des cadeaux adaptés – tel ce texte de croisade enluminé qu'offrit Philippe le Hardi à son frère et à son neveu. La croisade, en se soumettant à des contingences de prestige, d'ambitions dynastiques, de politiques internes des états...s'était en partie vidée de son contenu spirituel et, sans doute, de son contenu passionnel. En cela elle avait permis l'émergence d'une nouvelle forme de relation à l'Orient. La crainte avait pu céder le pas, au moins en partie, à un peu de fascination. L'Europe, cette petite péninsule enclavée, isolée

⁴¹³ GAULLIER-BOUGASSAS Catherine, « Saladin dans la littérature française. Les métamorphoses épiques et romanesques de l'histoire des croisades (XIII^e-XV^e siècle) », dans : *Histoires et mémoires des croisades à la fin du Moyen Âge, Les croisades tardives*, Tome 3, *op. cit.*, pp. 247-254.

à l'extrémité de l'immense continent eurasiatique s'ouvrait peu à peu au monde. Le commerce, la littérature, le pèlerinage, les missions, l'encyclopédisme, tous tendaient vers le même objectif : la découverte des terres d'Orient. L'appât du gain, la soif de littérature épique, le désir de spiritualité, la volonté de convertir, l'appétit de savoirs nouveaux étaient autant de motivations pour considérer cet Autre sous un jour nouveau, pour ne plus tant le rejeter que tenter de se l'accaparer, de mieux le connaître pour mieux s'en prémunir si nécessaire, ou bien simplement pour mieux en tirer son profit – quelle que soit la nature de ce profit.

Les ducs de Bourgogne ont été parmi les plus éclatants représentants de ces nouvelles formes de relation à l'Orient. Jean sans Peur a incarné le plus pur exemple de la double relation à l'Orient qui s'est mise en place au cours du XIV^e siècle. Sans doute nourri d'une lecture encyclopédique faisant de plus en plus place à l'expérience dans la poursuite de la connaissance, également bercé par les récits des premières croisades, cette relation ambiguë a trouvé un terrain fécond pour s'épanouir, en la personne du duc. En commandant le *Livre des Merveilles*, il « met en œuvre » cette fascination : manifestation d'une curiosité inédite, le Fr. 2810 se place ainsi entre traditions et renouvellement iconographique, et est l'image des tensions qui traversent alors la noblesse européenne.

Le *Livre des Merveilles* ne marque pas un aboutissement dans l'illustration des célèbres textes qu'il renferme : il n'en est qu'un important marqueur. D'autres manuscrits viendront après lui, qui continueront à faire évoluer l'iconographie de l'Orient. Le plus significatif de ces « successeurs » est sans doute le manuscrit Arsenal 5219, réalisé entre la fin du XV^e et le début du XVI^e siècle, et riche de 197 miniatures illustrant toutes le *Devisement du Monde*⁴¹⁴. Preuve que l'enthousiasme pour les récits de ces voyageurs demeure intact.

⁴¹⁴ Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, Arsenal 5219, ca. 1475-1525.

Sources

Les sources principales de cette étude ont bien sûr été les textes du manuscrit BnF Fr. 2810. Ces textes ont cependant tous bénéficié d'éditions imprimées, dont je détaille ici les principales.

- BOLDENSELE Guillaume de, *Liber de quibusdam ultramarinis partibus et praecipue de Terra sancta* (1336/Guillaume de Boldensele), *suivi de la traduction de frère Jean le Long* (1350), éd. critique par Christiane Deluz, thèse sous la dir. du professeur Mollat, Paris 4, 1972.
- *De l'estat et du gouvernement du grant Kaan* [d'après le Ms. BnF Fr. 2810], éd. E. Jacquet, *Nouveau Journal asiatique*, 6, 1830, pp. 57-71.
- *Lettres à Benoît XII* [d'après le Ms. BnF Fr. 2810], éd. E. Jacquet, *Nouveau Journal asiatique*, 7, 1831, pp. 417-434.
- *L'Extrême Orient au Moyen Âge d'après les manuscrits d'un flamand de Belgique, moine de Saint-Bertin à Saint-Omer, et d'un prince d'Arménie, moine de Prémontré à Poitiers* [d'après le Ms. BnF Fr. 2810], éd. critique par L. de Backer, Paris, Ernest Leroux Éditeur, 1877.
- MANDEVILLE Jean de, *Le Livre des Merveilles du monde*, éd. critique par Christiane Deluz, Paris, CNRS Éditions, 2000.
- MONTE CROCE Riccold de, *Pérégrination en Terre Sainte et au Proche Orient*, trad., intro. et notes par René Kappler, Paris, Honoré Champion, 1997.
- POLO Marco, *Le Devisement du monde*, éd. critique par M.-G. Pauthier, Paris, Firmin Didot Frères, 2 vol., 1865.
- POLO Marco, *Le Devisement du monde*, éd. critique par Philippe Ménard (dir.), Genève, Droz, 6 volumes, 2001-2009.
- PORDENONE Odoric de, *Le voyage en Asie d'Odoric de Pordenone, traduit par Jean le Long* [d'après Besançon, Bibl. Mun., ms. 667], éd. critique par A. Andreose et P. Ménard, Genève, 2010.
- PORDENONE Odoric de, *Les voyages en Asie au XIV^e s. du bienheureux frère Odoric de Pordenone, religieux de Saint-François* [d'après le ms. BnF., Français 2810], éd. critique par Henri Cordier, Paris, Ernest Leroux Éditeur, 1891.

Bibliographie

- AJELLO Anna, « L'attitude des franciscains devant l'islam en Orient et en Occident maghrébin », dans : *Orient et Occident du IX^e au XV^e siècle*, Actes du colloque d'Amiens (8-10 octobre 1998), Paris, 2000
- ALEXANDER Jonathan J.G., *Medieval Illuminators and their methods of work*, New Haven, Yale University Press, 1992.
- AUTRAND, Françoise, *Charles V : le Sage*, Paris, Fayard, 1994.
- AVRIL François [et al.], *Marco Polo, Das Buch der Wunder : Handschrit Français 2810 de la Bibliothèque nationale de France*, Luzern, Faksimile Verlag, 1996.
- AVRIL François [et al.], *Le livre des merveilles*, Tournai, La Renaissance du Livre, 1999.
- BALARD, Michel, *Les Latins en Orient : XIe-XVe siècle*, Paris, PUF, 2006.
- BALARD M., KEDAR B. Z., RILEY-SMITH J., *Dei Gesta per Francos. Études sur les croisades dédiées à Jean Richard*, Farnham, Ashley Publishing, 2001.
- BAUTIER, R.-H., JEHEL G., RICHARD J., *Occident et Orient IXe - XVe siècles : histoire et archéologie*, Actes du colloque d'Amiens (8-10 octobre 1998), Paris, 2000.
- BARTZ Gabriele, *Der Boucicaut-Meister*, Rotthalmünster, Antiquariat Tenschert, 1999.
- BERGERON Pierre de, *Voyages de Benjamin de Tudelle, autour du monde, commencé l'an 1173. De Jean du Plan Carpin, en Tartarie. Du frère Ascelin et de ses compagnons vers la Tartarie. De Guillaume de Rubruquin, en Tartarie et en Chine*, Paris, Imprimé aux frais du gouvernement, 1833.
- BEYER DE RYKE Benoît, « Le Miroir du monde : un parcours dans l'encyclopédisme médiéval », dans : *Revue belge de philosophie et d'histoire*, tome 81, fasc. 4, 2003, pp. 1247-48
- BOUTON-TOUBOULIC Anne-Isabelle, « Monstres et merveilles dans les Confessions de saint Augustin », dans : *La beauté du merveilleux*, Presses Universitaires de Bordeaux, 2010.
- BOVE Boris, *Le temps de la guerre de Cent Ans 1328-1453*, Paris, Belin, 2009.
- BOUSQUET-LABOUÉRIE Christine, *Les voyageurs et l'Orient : étude des rapports entre les textes et les images dans quelques récits manuscrits sur l'Asie aux XIVe et XVe siècles*, thèse soutenue à l'université François Rabelais de Tours, sous la direction de Christiane Deluz, 1994.
- BOUSQUET-LABOUÉRIE Christine, « Un espace révélé », *Cahiers de recherches médiévales*, 3, 1997.
- BLONDEAU Chrystèle, *Un conquérant pour quatre ducs, Alexandre le Grand à la cour de Bourgogne*, Paris, INHA, 2009.
- BOULOUX Nathalie, « Les îles dans les descriptions géographiques et les cartes du Moyen Âge », dans : *Médiévales*, 47, automne 2004.

- BOULOUX Nathalie, « Les formes d'intégration des récits de voyage dans la géographie savante. Quelques remarques et un cas d'étude : Roger Bacon, lecteur de Guillaume de Rubrouck », dans : *Géographes et voyageurs au Moyen Âge*, Nanterre, Presses Universitaires de Paris, 2010, pp. 119-146.
- BUETTNER Brigitte, « Jacques Raponde, "marchand de manuscrits enluminés" », dans : *Médiévales*, 14, vol. 7, 1988.
- BROWN-GRANT Rosalind, *Text/image relations in late Medieval French and Burgundian culture (fourteenth-sixteenth centuries)*, Turnhout, Brepols, 2015.
- CARON, Marie-Thérèse, *Le banquet du Faisan, 1454 : l'Occident face au défi de l'empire Ottoman*, Arras, Presses universitaires, 1997.
- CAZENAIVE Annie, « L'exotisme au temps d'Albert le Grand », dans : *Miscellanea Mediaevalia*, n°14, 1981.
- CHATELET Albert, *L'âge d'or du manuscrit à peintures en France au temps de Charles VI et les Heures du maréchal Boucicaut*, Dijon, Fatou, 2000.
- CHEYNET Magali, « La route des pèlerins : introduction », dans : *Questes*, n°22, 2011.
- CONNOCHIE-BOURGNE Chantal, « L'Orient, réalité et discours dans *L'Image du Monde* », dans : *Images et Signes de l'Orient*, pp. 129-142.
- CONTAMINE P., PAVIOT J., *Philippe de Mézières. Une espître lamentable et consolatoire*, Paris, Société de l'Histoire de France, 2008.
- CROENEN Godfried, AINSWORTH P. (dir.), *Patrons, authors and workshops: books and book production in Paris around 1400*, Louvain, Peeters.
- DELUZ Christiane, « La "géographie" dans le Liber de Guillaume de Boldensele, pèlerin de Terre Sainte », dans : *Voyage, quête, pèlerinage dans la littérature et la civilisation médiévales*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 1976.
- DELUZ Christiane, *Le Livre de Jehan de Mandeville. Une « géographie » au XIV^{ème} siècle*, Louvain-La-Neuve, Université catholique de Louvain, 1988.
- DELUZ C., « Des lointains merveilleux (d'après quelques textes géographiques et récits de voyage du Moyen Âge) », dans : *De l'étranger à l'étrange ou la conjonction de la merveille : En hommage à Marguerite Rossi et Paul Bancourt*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 1988.
- DELUZ Christiane, « Croisade et paix en Europe au XIV^e siècle », *Cahiers de recherches médiévales*, n°1, 1996, pp. 53-64.
- DELUZ Christiane, « Le Paradis Terrestre, image de l'Orient lointain dans quelques documents géographiques médiévaux », dans : *Images et Signes de l'Orient*, 1982, pp. 143-161.
- DEMURGER Alain, *Croisades et croisés au Moyen-Âge*, Paris, Flammarion, 2006.
- DESCHAMPS Hubert, *Histoire de la Traite des noirs de l'antiquité à nos jours*, Paris, Fayard.
- DE WINTER Patrick, *La bibliothèque de Philippe le Hardi (1364-1404)*, Paris, 1985.

- DOUTREPONT Georges, *La littérature française à la cour des ducs de Bourgogne*, Paris, Honoré Champion, 1909.
- DRAELANTS Isabelle, « Expérience et autorités dans la philosophie naturelle d'Albert le Grand », dans : *Expertus sum. L'expérience par les sens en philosophie naturelle médiévale*, SISMELE Edizioni del Galluzzo, 2011.
- FIANU Kouky, « Métiers et espace : topographie de la fabrication et du commerce du livre à Paris (XIII^e-XV^e siècles) », dans : *Patrons, authors and workshops: books and book production in Paris around 1400*, Louvain, Peeters, pp. 21-45.
- FRIEDMAN J.B., FIGG K.M., *Trade, Travel, and Exploration in the Middle Ages: An Encyclopedia*, Londres, Routledge, 2000.
- GADRAT Christine, « *De statu, conditione ac regimine magni Canis*. L'original latin du "Livre de l'état du grant Caan" et la question de l'auteur. » dans : *Bibliothèque de l'école des chartes*, 2007, Tome 165, livraison 2, pp. 355-371.
- GADRAT Christine, « Le rôle de Venise dans la diffusion du livre de Marco Polo (XIV^e-début XV^e siècle) », *Médiévales*, 58, printemps 2010.
- GAULLIER-BOUGASSAS Catherine, *La tentation de l'Orient dans le roman médiéval : sur l'imaginaire médiéval de l'Autre*, Paris, H. Champion, 2003.
- GAULLIER-BOUGASSAS Catherine, « Saladin dans la littérature française. Les métamorphoses épiques et romanesques de l'histoire des croisades (XIII^e-XV^e siècle) », dans : *Les croisades tardives*, Tome 3, pp. 233-254.
- GOUSSET Marie-Thérèse, *Marco Polo, le livre des Merveilles du monde*, Paris, Bibliothèque de l'Image, 2002.
- GOUSSET Marie-Thérèse, « Un programme iconographique conçu pour Jean sans Peur ? », dans : *Das Buch der Wunder : Handschrit Français 2810 de la Bibliothèque nationale de France*, Luzern, Faksimile Verlag, 1996.
- GORSHENINA Svetlana, *Explorateurs en Asie centrale : voyageurs et aventuriers de Marco Polo à Ella Maillart*, Genève, Olizane, 2003.
- GROUSSET René, *L'empire des steppes*, Paris, Payot, 1965.
- HEERS Jacques, « Bourgs et faubourgs en Occident : les pèlerinages et dévotions au Saint-Sépulcre », dans : *Jérusalem, Rome, Constantinople : l'image et le mythe de la ville au Moyen Âge*, Presses Paris Sorbonne, 1986.
- HOUSLEY Norman, « The crusading movement, 1274-1700 », dans : *The Oxford illustrated history of the Crusades*, Oxford University Press, 1995.
- HOUSLEY N. *The later Crusades (1274-1580)*, Oxford University Press, 1992.
- *Images et signes de l'Orient dans l'Occident médiéval*, Presses universitaires de Provence, 1982.
- JEANNOT Delphine, *Le mécénat bibliophilique de Jean sans Peur et de Marguerite de Bavière (1404-1424)*, Thurnout, Brepols, 2012.

- KAPPLER Claude, « Premières missions en Mongolie : rencontre de deux mondes. », dans : *Images et signes de l'Orient*, 1982, pp. 197-212.
- KOHLER Charles Alfred, *Mélanges pour servir à l'histoire de l'Orient latin et des croisades*, Vol. 1, Paris, Ernest Leroux Éditeur, 1900
- KNOWLES Christine, « Jean de Vignay, un traducteur du XIVE siècle. » dans : *Romania*, Tome 75, n°299, 1954, pp. 353-383.
- LECLERCQ-MARX Jacqueline, « La couleur de la peau dans le Moyen Age central, perception et représentation », *Revue d'Auvergne*, Couleurs et lumières à l'époque romane, 2010-2011.
- LE GOFF Jacques, « Le désert-forêt », dans *L'imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard, 1985, pp. 59-75.
- LE GOFF Jacques, *Les intellectuels au Moyen Âge*, Éditions du Seuil, 2000.
- LIBERA Alain de, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1996.
- MALQUORI Alessandra, *Il giardino dell'anima*, Florence, Centro Di, 2012.
- MALQUORI Alessandra, *Atlante delle Tebaidi e dei temi figurativi*, Florence, Centro Di, 2014.
- MAYEUR J.-M., PIETRI C., PIETRI L. (dir.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours - Tome V. Apogée de la papauté et expansion de la Chrétienté (1054-1274)*, Paris, Desclée, 1993.
- MEISS Millard, *French Painting in the time of Jean de Berry - The Boucicaut Master*, Londres, Phaidon Press, 1968.
- MÉNARD Philippe, « L'illustration du Devisement du Monde de Marco Polo, Étude d'iconographie comparée », dans : *Métamorphoses du récit de voyage*, Paris, Champion, 1986, pp. 17-31.
- MUTAFIAN Claude, « Héthoum de Korykos historien arménien », dans : *Cahiers de recherches médiévales*, 1, 1996, pp. 157-176.
- MUTAFIAN Claude, « Franciscains et Arméniens (XIII^e - XIV^e siècle) », dans : *SOC Collectanea*, n°32, 1999, pp. 221-276.
- NEJEDLÝ Martin, *La noblesse et la croisade à la fin du Moyen âge (France, Bourgogne, Bohême)*, Les Croisades tardives, Tome 2, Toulouse, PUM, 2015.
- NEJEDLÝ Martin, *Histoires et mémoires des croisades à la fin du Moyen Âge*, Les Croisades tardives, Tome 3, Toulouse, PUM, 2015.
- ORNATO (E.), *Préludes à la Renaissance. Aspects de la vie intellectuelle en France au XV^{ème} s.*, études réunies par C. Bozzolo et B. Ornato, Paris, CNRS, 1992.
- PAULMIER-FOUCART Monique, LUSIGNAN Serge, « Vincent de Beauvais et l'histoire du Speculum Maius », dans : *Journal des savants*, n°1-2, 1990, pp. 97-124.
- PASTOUREAU Michel, *Noir, Histoire d'une couleur*, Paris, Seuil, 2008.
- PASTOUREAU Michel, *Vert, Histoire d'une couleur*, Paris, Seuil, 2013.
- PAVIOT Jacques, *Les ducs de Bourgogne, la croisade et l'Orient*, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2003.

- PAVIOT Jacques, « Noblesse et croisade à la fin du Moyen Âge », dans : *Cahiers de recherches médiévales*, n°13, 2006.
- PAVIOT Jacques, « Le roi René, l'idée de croisade et l'Orient », dans : MATZ J.-M., TONNERRE N.-Y. (dir.), *René d'Anjou (1409-1480). Pouvoirs et gouvernement*, Presses universitaires de Rennes, 2011, pp. 313-321.
- PAVIOT, Jacques (dir.), *Les projets de croisade : géostratégie et diplomatie européenne du XIVe au XVIIe siècle*, Les Croisades tardives, Tome 1, Toulouse, PUM, 2014.
- PIZZABALLA Pierbattista, *La presenza francescana in Terra santa*, Franciscan Printing Press Gerusalemme, 2005.
- RACINE Pierre, *Marco Polo et ses voyages*, Paris, Perrin, 2012.
- RADKOVSKA Marie, « Le Songe du Vieil pèlerin : l'idée de croisade rêvée et vécue chez Philippe de Mézières » dans : *Les croisades tardives*, Tome 2, 2015, pp. 31-42.
- RENAN Ernest, PARIS Gaston, *Histoire littéraire de la France*, Tome 31, Paris, 1893.
- RICHARD, « L'Extrême-Orient légendaire au Moyen Âge : Roi David et Prêtre Jean », dans : *Annales d'Ethiopie*, Volume 2, 1957.
- RICHARD J, *Orient et Occident au Moyen âge : contacts et relations (XIIe-XVe s.)*, 1976.
- RICHARD Jean, *Annales de Bourgogne*, t.68, 1996, pp. 75-83.
- RICHARD Jean, *La papauté et les missions d'Orient au Moyen Âge (XIII^{ème}-XV^{ème} siècles)*, École française de Rome, 1998.
- ROUY François, « La religion musulmane dans le Livre de l'Espérance d'Alain Chartier », dans : *Images et signes de l'Orient*, 1982, pp. 313-322.
- SCHNERB Bertrand, *L'État Bourguignon*, Paris, Perrin, 2005.
- SCHNERB Bertrand, *Jean sans Peur, Le prince meurtrier*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2005.
- SÉNAC Philippe, *L'Occident médiéval face à l'Islam, L'image de l'autre*, Paris, Flammarion, 2000.
- STERLING Charles, *La peinture médiévale à Paris : 1300-1500*, Paris, Bibliothèque des Arts, 1987.
- SURDEL Alain-Julien, « Oultremer : la Terre Sainte et l'Orient vus par des pèlerins du XV^e siècle », dans : *Images et signes de l'Orient*, 1982, op. cit., pp. 323-339.
- TANASE Thomas, *Marco Polo*, Paris, Ellipses, 2016.
- TINGUELY Frédéric, « Une tradition réorientée : pèlerinage et gallicanisme chez Jean The-naud », dans : *Versants*, n°38, 2000, pp. 91-102.
- TOLAN John, JOSSERAND Philippe, *Les relations des pays d'Islam avec le monde latin : du milieu du X^{ème} siècle au milieu du XII^{ème} siècle*, Paris, Bréal, 2000.
- TOLAN John, *Les Sarrasins*, Paris, Flammarion, 2003.

- TOLAN John, *Saint Francis and the Sultan. The curious history of a Christian-Muslim encounter*, Oxford University Press, 2009.
- TRIVELLONE Alessia, *L'hérétique imaginé : Hétérodoxie et iconographie dans l'Occident médiéval, de l'époque carolingienne à l'Inquisition*, Turnhout, Brepols, 2009.
- TROUILHET Julien, « Les projets de croisade des dominicains d'Orient au XIV^e siècle. Autour de Guillaume Adam et Raymond Étienne. », dans : *Les projets de croisade*, Tome 1, Toulouse, PU Mirail, 2014, pp. 151-152.
- VAN DEN ABEELE Baudouin, « La tradition manuscrite des Étymologies d'Isidore de Séville », *Cahiers de recherches médiévales*, n°16, 2008, pp. 195-205.
- VIARD Jules, « Les projets de croisade de Philippe VI de Valois », dans : *Bibliothèque de l'école des chartes*, n°97, 1936.
- VERDON Jean, *Voyager au Moyen Âge*, Paris, Perrin, 2007.
- WATSON Rowan, *Les miniatures enluminées et leurs créateurs*, Gap, Éditions Grégoriennes, 2004.
- ZUREK Vaclav, « Sur les traces des grands croisés. Le goût pour la croisade de Jean et Charles de Luxembourg et l'inspiration française », dans : *Les croisades tardives*, Tome 3, 2015, pp. 273-291.

Table des matières

Avant-propos	3
Introduction	5
1. L'ouverture à l'Orient entre le XIII^e et le XV^e siècle	13
1.1 Les rêves de croisades, persistance et renouveau	13
1.1.1 La question des écrits mendiants.....	14
<i>Les yeux et les oreilles des papes en Orient.....</i>	14
<i>La littérature de croisade : apologie et description du « passage » vers la Terre Sainte</i>	15
1.1.2 Projets, succès et échecs des croisades « tardives ».....	19
<i>Premières mobilisations, premiers échecs.....</i>	20
<i>Des succès limités</i>	22
<i>L'essor d'une tradition croisée bourguignonne</i>	24
<i>Échecs des croisades, échec politique ?.....</i>	25
1.1.3 Vers une redéfinition de l'idéal croisé.....	26
<i>Le sang et l'héritage</i>	27
<i>Un idéal laissé vacant</i>	30
<i>Le « bagage » de tout bon chevalier</i>	32
1.2 De l'épée au bourdon et à la plume	35
1.2.1 Le renouveau des pèlerinages	35
<i>Vers la réouverture des lieux saints aux pèlerins.....</i>	36
<i>Les confréries du Saint Sépulcre : une part d'Orient dans les cités européennes.....</i>	38
<i>Les récits de pèlerinage</i>	39
1.2.2 Réécrire le monde	42
<i>L'héritage de « l'averroïsme »</i>	42
<i>L'encyclopédisme entre nature et morale</i>	44
<i>Le cas du merveilleux.....</i>	48
1.2.3 La redécouverte de l'Autre	52
<i>Glaive spirituel, glaive temporel.....</i>	52
<i>Missions et voyages : la redéfinition de l'Autre.....</i>	55
<i>L'indéniable succès de la littérature de voyage.....</i>	59
2. Orient et bibliophilie chez les ducs de Bourgogne	69
2.1 Bourguignons en Orient, Orient en Bourgogne	69
2.1.1 La croisade de Nicopolis et ses suites : un rapport ambigu à l'Orient.....	69
<i>À l'origine de la croisade</i>	70
<i>Une issue tragique</i>	71

<i>Crainte ou fascination ?</i>	72
2.1.2 La bibliothèque ducale	76
<i>Un milieu princier bibliophile</i>	76
<i>Legs et acquisitions : la bibliothèque de Jean sans Peur</i>	79
2.1.3 Le BnF Fr. 12201, précurseur du <i>Livre des Merveilles</i> ?.....	82
<i>Trois manuscrits pour trois princes</i>	83
<i>Programme iconographique, programme politique</i>	86
2.2 Le Français 2810, pièce « maîtresse » de la bibliothèque des ducs de Bourgogne	90
2.2.1 Un manuscrit exceptionnel, une compilation hors du commun	91
<i>Un cadeau somptueux</i>	91
<i>Une imposante compilation</i>	93
2.2.2 Les enlumineurs du Français 2810	100
<i>Le groupe Boucicaut</i>	101
<i>Le groupe Egerton</i>	103
<i>Les trois artistes anonymes</i>	105
2.2.3 Le problème de l'attribution des miniatures	107
<i>Coloristes et dessinateurs : une frontière à définir</i>	107
<i>La question de l'organisation du travail</i>	108
3. Le BnF Fr. 2810 : une appropriation de l'Orient ?	112
3.1 L'Orient fantasmé	112
3.1.1 Monstres et créatures, éternels hôtes de l'Orient.....	112
<i>Des représentations entre fidélité et tradition</i>	112
<i>Polymorphes dragons</i>	114
<i>Le blemmye, indéfectible représentant des peuples merveilleux</i>	116
<i>L'âge d'or de la licorne</i>	119
3.1.2 Les déserts, lieux d'isolement, lieux d'inhumanité	122
<i>Des « déserts » de verdure : illustration d'une réinterprétation toute occidentale</i>	122
<i>Le désert-forêt, territoire de chasse</i>	124
<i>L'érémisme, entre bois et roches</i>	125
<i>Le théâtre de la monstruosité</i>	128
3.2 L'Orient familier	132
3.2.1 Le berceau du christianisme	132
<i>Le rêve d'une chrétienté extrême-orientale</i>	132
<i>Anecdotes et références bibliques : replacer le christianisme au cœur de l'Orient</i>	136
<i>Simplicité et dépouillement : deux qualités chrétiennes</i>	138
3.2.2 Un monde populeux.....	140

<i>Extravagants orientaux</i>	141
<i>L'étranger au quotidien</i>	144
<i>Une très occidentale « architecture orientale »</i>	147
3.2.3 Le blanc et le noir : la couleur de peau dans les miniatures du Fr. 2810.....	150
<i>La peau noire, marqueur d'une nature malfaisante</i>	150
<i>Le cas du 2810 : nouveaux sens, nouveaux usages</i>	152
<i>Les indices d'une évolution iconographique : comparaisons</i>	154
3.2.4 Islam, christianismes orientaux, paganismes... le choix du réalisme ?	156
<i>Le culte musulman : un tournant iconographique ?</i>	156
<i>La représentation de coutumes et de rites païens</i>	159
<i>Cultes chrétiens, cultes païens : quatre exemples de disputatio</i>	161
Conclusion.....	166
Sources	168
Bibliographie.....	169