



**HAL**  
open science

# Le Colloque d'un juif avec Mahomet, traduit par Blaise de Vigenère

Tristan Vigliano

► **To cite this version:**

Tristan Vigliano. Le Colloque d'un juif avec Mahomet, traduit par Blaise de Vigenère. Tristan Vigliano. Maisonneuve et Larose - Hemispheres Editions, 2021, 978-2377011117. halshs-03500159v1

**HAL Id: halshs-03500159**

**<https://shs.hal.science/halshs-03500159v1>**

Submitted on 19 Jan 2023 (v1), last revised 27 Jan 2023 (v2)

**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.

*LE COLLOQUE D'UN JUIF AVEC MAHOMET*  
TRADUIT PAR BLAISE DE VIGENÈRE

Introduction, édition critique et notes par Tristan Vigliano

Aix Marseille Université, CIELAM, Aix-en-Provence, France

Pour citer ce livre, on se reportera à l'ouvrage suivant : *Le Colloque d'un juif avec Mahomet, traduit par Blaise de Vigenère*, éd. crit., introd. et notes, Paris, Maisonneuve et Larose / Hémisphères Éditions, 2021 (214 p.).



## AVANT-PROPOS

Quelques lignes en mon nom propre, avant de m'effacer. Ce livre est la quatrième et dernière pièce d'une entreprise de plus longue haleine, engagée il y a quelques années déjà. En 2016, avec *Parler aux musulmans. Quatre intellectuels face à l'islam à l'orée de la Renaissance*, je proposais au lecteur une réflexion sur la rhétorique de l'adresse aux Sarrasins, comme on les appelait, dans l'Europe chrétienne des XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles. La conclusion de cette étude avait quelque chose de paradoxal : les textes les plus ouverts à l'altérité islamique étaient aussi les plus maladroits ; c'est même à ce signe précis que leur audace pouvait se reconnaître. En 2017, *L'islam e(s)t ma culture. Leçons d'histoire littéraire pour les jours de tourmente* prenait plutôt la forme d'un essai, dans lequel je m'interrogeais sur ma propre connaissance de cette religion et sur sa place dans mes travaux de littérature. De la maladresse, définie comme périlleuse adresse à des publics trop différents pour ne pas être mal accordés, je faisais désormais l'éloge. En juillet 2019, j'ai lancé le site Coran 12-21, qui présente des versions parallèles du texte coranique depuis le XII<sup>e</sup> jusqu'au XXI<sup>e</sup> siècle. C'est un autre essai, que l'on peut juger réussi ou non, mais qui se dirige vers des internautes d'horizons divers : certains sont mus par une simple curiosité intellectuelle, d'autres par des intérêts confessionnels. Il s'agit d'inventer un espace, un langage aussi, où ils puissent se rencontrer. J'ai ainsi le sentiment de mettre en pratique des recommandations qui seraient restées, sinon, très théoriques. Les pages que vous allez lire prolongent cet effort, un peu différemment.

Elles ressemblent, à leur tour, à une expérience de laboratoire. En effet, comme je le signale dans tous mes travaux, je ne sais pas l'arabe. Mais c'est justement à ce titre que j'ai voulu appliquer au *Colloque d'un juif avec Mahomet* les règles qui prévalent ordinairement pour l'édition critique des textes littéraires. Je suis ce que l'on pourrait appeler, en souriant, un argument *a fortiori* : si je peux faire ce que je fais ici, à plus forte raison de plus compétents que moi en seraient-ils capables ; ils le feraient même bien mieux. Mon idée est d'offrir à la curiosité du public un petit dialogue agréable, qu'il aurait été tentant de ne pas prendre trop au sérieux, pour montrer quelle information sur les sources musulmanes un simple chercheur en littérature française peut collecter et de quelle manière cette information modifie sa perception du texte considéré. Quelques citations distraites du Coran ne devraient plus suffire aux éditeurs. D'autres sources, d'autres ressources sont à leur disposition. Qu'elles soient en nombre trop limité, du moins pour qui n'est pas arabophone, et qu'il faille parfois les glaner sur internet, faute de les trouver dans les volumes d'une bibliothèque, ces raisons ne sont pas suffisantes pour ne pas les utiliser. Du reste, tout cela engage la vie de la cité que nous formons : c'est ce que j'ai voulu montrer en 2017. J'espère aujourd'hui vous convaincre que la recherche aussi peut y gagner.

*Pour ma mère, Maryse Gaillard, et mon grand-père René.*



## REMERCIEMENTS

Les translittérations ont été effectuées par Ghazi Eljorf et vérifiées par Mouhamadou Khaly Wélé, d'après les indications de Georges Bohas. Qu'ils soient tous trois chaleureusement remerciés. Paul Gaillardon et Marthe Paquant ont été les diligents relecteurs du glossaire. Puissent-ils recevoir, eux aussi, les marques de ma gratitude. Enfin, Lucile Barault, Léa Bouhali, Mathilde Buliard, Noémie Cadeau, Elsa Cerf, Anne-Maëlle Desmarquoy, Quentin Diacci, Cécile Doubovetzky, Marie Dufour, Marie-Sarah Duportal, Safa El-Rahzi, Emmy Issartial, Émilie Kachler, Alison Lovinfosse, Anthony Le Berre, Audrey Lecoanet, Walida Medjahdi, Paula Morales Delavigne Bueno, Pamela Pascal-Deschenes, Sarah Prugnières, Marie Renault, Mathilde Sauzon, Rosalie Toussaint, ont participé en 2016 et 2017 à un séminaire qui préparait ce livre. Eux aussi ont toute ma reconnaissance, pour leurs suggestions et trouvailles.



## TABLEAU DES TRANSLITTÉRATIONS DE L'ARABE

Les voyelles longues sont notées par un accent long : ā, ī, ū.

'	ء	<i>hamza</i>
b	ب	<i>bā'</i>
t	ت	<i>tā'</i>
ṭ	ث	<i>ṭā'</i>
ǧ	ج	<i>ǧīm</i>
ḥ	ح	<i>ḥā'</i>
ḫ	خ	<i>ḫā'</i>
d	د	<i>dāl</i>
ḍ	ذ	<i>ḍāl</i>
r	ر	<i>rā'</i>
z	ز	<i>zāy</i>
s	س	<i>sīn</i>
š	ش	<i>šīn</i>
ṣ	ص	<i>ṣād</i>
ḍ	ض	<i>ḍād</i>
ṭ	ط	<i>ṭā'</i>
ẓ	ظ	<i>ẓā'</i>
'	ع	<i>'ayn</i>
ǧ	غ	<i>ǧayn</i>
f	ف	<i>fā'</i>
q	ق	<i>qāf</i>
k	ك	<i>kāf</i>
l	ل	<i>lām</i>
m	م	<i>mīm</i>
n	ن	<i>nūn</i>
h	ه	<i>hā'</i>
w	و	<i>wāw</i>
y	ي	<i>yā'</i>

On voudra bien noter que dans les citations, notamment extraites de textes anciens, comme dans les titres des ouvrages cités, la translittération n'est pas modifiée.





## INTRODUCTION

Le *Colloque d'un juif avec Mahomet* est la traduction française, par l'humaniste bourbonnais Blaise de Vigenère (1523-1596), d'un récit court et plaisant dont la première version connue fut composée en latin au XII<sup>e</sup> siècle. Comme son titre l'indique, cet opuscule représente une conversation entre deux personnages. Un rabbin très savant vient vérifier la mission prophétique de Mahomet en lui posant un grand nombre de questions extrêmement difficiles, auxquelles Mahomet répond avec patience. Le rabbin finit par se convertir, tout à fait convaincu par les réponses obtenues. Du Moyen Âge jusqu'à l'âge classique, ces réponses sont citées par les controversistes d'Europe occidentale comme faisant autorité en islam. Montesquieu leur consacre encore l'une de ses *Lettres persanes*. Sous des formes très variées, ce dialogue circule parallèlement en terres musulmanes, de l'Afrique du Nord jusqu'en Asie du Sud-Est, où l'on retrouve sa trace aux limbes même de l'époque contemporaine.

Après en avoir décrit l'histoire, les formes et les fonctions, on montrera ici comment sa traduction en français prend place dans l'œuvre de Vigenère. Peut-être cette traduction aidera-t-elle ainsi le lecteur à percevoir ce que furent les représentations de l'islam au XVI<sup>e</sup> siècle et dans les siècles alentour.

Chez Blaise de Vigenère, fidèle en ceci à ses sources, le juif qui interroge Mahomet s'appelle « Abdias Ben Salon ». Mais il est immédiatement précisé qu'il prit par la suite le nom arabe d'« Abdala Iben Selech ». Cette translittération paraîtrait inexacte si toutes les adaptations de cette espèce n'étaient plus ou moins approximatives. Aujourd'hui, l'habitude est plutôt de retranscrire ainsi les lettres arabes de son nom : 'Abdallāh ibn Salām. Du reste, c'est ce que nous ferons dans la suite de cette introduction, pour la commodité du propos. Car il sera beaucoup question de ce personnage. On ne peut comprendre l'importance de son dialogue avec Mahomet sans expliquer de quelle façon la première littérature musulmane le présente et comment elle figure sa rencontre avec le prophète<sup>1</sup>.

À l'origine, Ibn Salām est un juif de Médine, qui semble en fait s'être appelé Al-Ḥuṣayn avant sa conversion, mais à qui Mahomet aurait en effet donné le nom de 'Abdallāh lorsqu'il l'eut rejoint<sup>2</sup> : 'Abdallāh signifie le « serviteur de Dieu ». Il est le plus célèbre de ces docteurs de la loi juifs qui, d'après la tradition musulmane, estimaient la venue du prophète prédite dans la Torah et, guidés par le souci de la vérité, le protégèrent contre les menées de leurs coreligionnaires. Le messenger de Dieu et son plus proche entourage lui auraient décerné les plus grands éloges. Mahomet l'aurait même averti qu'il gagnerait le paradis, promesse qu'il n'aurait faite à personne d'autre<sup>3</sup>.

Sa biographie nous est principalement connue par deux compagnons du prophète, Abū Hurayra et Anas ibn Mālīk, ainsi que par ses fils Yūsuf et Muḥammad, puis par leurs descendants, jusqu'à son

---

<sup>1</sup> La biographie de 'Abdallāh ibn Salām, telle qu'elle est présentée dans la page qui suit, fait la synthèse des informations apportées ici : Joseph Horovitz, « 'Abd Allāh b. Salām », dans *l'Encyclopédie de l'islam* ; Michael Lecker, « 'Abdallāh b. Salām », dans *Encyclopædia of Islam. Three*.

<sup>2</sup> Sur le prénom Al-Ḥuṣayn, voir la remarque complémentaire de Mouhamadou Khaly Wélé, p. ###.

<sup>3</sup> Muslim, *Sahih*, n° 2383. Voir aussi la remarque complémentaire de Mouhamadou Khaly Wélé, p. ###.

arrière-arrière-petit-fils, sur une période d'un siècle environ. On maniera cependant les récits familiaux avec prudence car ils ont toutes les chances d'être, au moins pour partie, hagiographiques ou apologétiques. Les origines juives de 'Abdallāh ibn Salām lui valaient probablement de se heurter à une hostilité, parmi les premiers musulmans, que ces récits pouvaient servir à éteindre. Les éloges décernés par Mahomet et ses plus proches, par exemple, doivent peut-être se lire sous ce jour.

Une importante obscurité concerne la date où Ibn Salām aurait embrassé l'islam. Plus cette date est précoce, plus sa position parmi les compagnons de Mahomet paraîtra prestigieuse. Or, selon certains récits, il se serait converti alors que le prophète se trouvait encore à La Mecque. Selon d'autres traditions, mieux accréditées aux yeux des musulmans, sa conversion fut de peu postérieure à l'Hégire, en 622. D'autres encore la font intervenir en l'an 8, soit 629-630 de l'ère chrétienne, en sorte qu'elle précède de deux ans la mort du prophète, traditionnellement située en 632. Même si ces dernières datations se fondent sur des sources considérées comme peu fiables en islam, les islamologues non musulmans leur trouvent une certaine vraisemblance. Non seulement elles sont moins suspectes d'enjolivement rétrospectif, mais la participation de 'Abdallāh ibn Salām aux batailles médinoises de Mahomet, qui supposerait une conversion précoce, n'est pas prouvée.

Une deuxième question pendante porte sur l'appartenance tribale du personnage. Membre des Banū Isrā'īl, « enfants d'Israël », il descendrait en droite ligne de Joseph, fils de Jacob. Le nom de son premier fils, Yūsuf, paraît corroborer ce point. Mais tandis que les récits familiaux le rattachent de surcroît à la tribu des Qaynuqā', ce qui n'est pas contradictoire, l'historien de Médine Ibn Zabāla l'affilie à celle des Zayd-Allāt. Or, s'il y a tout lieu de penser que les Zayd-Allāt se rallièrent assez vite à Mahomet, les Qaynuqā' lui opposèrent une rude résistance. Une affiliation à ces derniers pouvait donner plus de relief à la conversion d'Al-Ḥuṣayn et c'est justement ce qui rend incertaine une telle affiliation.

Le personnage de 'Abdallāh ibn Salām revient souvent dans les premiers textes de polémique contre les juifs. Il apparaît plusieurs fois dans le récit des batailles qui opposent Mahomet aux tribus des Naḏīr et des Qurayza, qui sont précisément des tribus juives ; mais son nom y a peut-être été interpolé à des fins hagiographiques, pour les raisons qu'on vient de signaler. En réalité, c'est surtout le moment de sa conversion qui fait l'objet d'une abondante littérature. Notre dialogue relève de cette littérature, qui tire elle-même son origine de deux narrations principales.

La première de ces narrations est un *ḥadīṭ* recensé par l'imam et traditionniste Al-Būḥārī. On appelle *ḥadīṭ* un récit représentant Mahomet en train d'agir ou, plus souvent, de parler dans une circonstance donnée. Au départ, le mot arabe semble plutôt désigner un entretien ou une conversation : on aurait dit, à la Renaissance, un « colloque ». Le *Colloque d'un juif avec Mahomet* hérite, de fait, des nombreuses réélaborations auxquelles fut soumis le *ḥadīṭ* en question. Al-Būḥārī le recense dans son *Ṣaḥīḥ*, titre réservé à deux recueils de *ḥadīṭ*-s qui furent compilés au IX<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne et que la majorité des musulmans considèrent comme les plus fiables : le second de ces recueils est composé par Muslim. Le texte qui nous intéresse se lit comme suit, dans une traduction française moderne :

‘Abdallāh ibn Salām [...] apprit l’arrivée du Prophète à Médine, il vint à lui et lui dit : « Je vais te poser trois questions sur trois sujets, que seul un prophète peut connaître : quel est le premier signe qui annonce la fin du monde ? quel est le premier aliment servi aux gens du Paradis ? comment l’enfant peut-il ressembler à son père ou à sa mère ? – Tout à l’heure, l’archange Gabriel est venu me les apprendre, dit le Prophète. – C’est lui l’ennemi des juifs parmi les anges ! dit Ibn Salām. – Le premier signe qui annonce la fin du monde est un feu qui refoule les gens de l’Orient à l’Occident, dit le prophète. Le premier mets servi aux gens du Paradis est le lobe de foie du poisson ! – Quant à la ressemblance de l’enfant à l’un de ses parents, elle est due au phénomène suivant : si le sperme de l’homme devance "l’eau" de la femme au moment de leur relation, la ressemblance est du côté du père ; mais si "l’eau" de la femme le devance, la ressemblance est à la mère ! – J’atteste que tu es l’Envoyé de Dieu ! dit ‘Abdallāh ibn Salām ».

Puis il poursuivit en disant : « Envoyé de Dieu ! Les juifs sont des menteurs effrontés ; interroge-les sur moi avant qu’ils n’apprennent mon adhésion à l’islam ! »

Les juifs comparurent devant le Prophète, il leur dit : « Quel homme est ‘Abdallāh ibn Salām parmi vous ? – Il est le meilleur, fils du meilleur, le noble fils du plus noble ! dirent-ils. – Que diriez-vous s’il embrasse l’Islam ? leur dit-il. – Dieu l’en préserve, dirent-ils. »

Le Prophète leur répéta sa question, ils répondirent de la même façon ; à ce moment ‘Abdallāh ibn Salām se montra et déclara : « J’atteste qu’il n’y a de Dieu qu’Allāh et que Muḥammad est Son Envoyé. – Il est le plus mauvais, fils du plus mauvais ! dirent-ils et ils le traitèrent de tous les noms. – Envoyé de Dieu ! C’est ce que je craignais, dit Ibn Salām<sup>4</sup> ».

Ce récit se compose de deux parties clairement distinctes : rencontre, questions et conversion, d’une part ; ruse destinée à montrer l’hypocrisie des juifs médinois, d’autre part. La première partie consone diffusément avec les nombreux passages du Coran où Dieu, par l’entremise de Gabriel, indique à Mahomet ce qu’il doit répondre aux juifs, mais aussi aux chrétiens et aux infidèles qui cherchent à le tester pour démentir sa qualité de prophète. Par son déroulement comme par son issue, elle peut aussi faire penser à la rencontre entre Salomon et la reine de Saba<sup>5</sup>. La deuxième partie trouve un écho plus précis au dixième verset de la sourate XLVI, ici citée dans la version de Jacques Berque. Dans ce verset, Dieu indique au prophète un moyen de convaincre les juifs de fausseté :

Dis : « Que vous en semble si (cet Écrit) vient de Dieu et que vous le déniez, et qu’un *témoin d’entre les Fils d’Israël* témoigne de l’analogie au point de croire, alors que vous faites les superbes. »

- Dieu ne guide pas un peuple d’iniquité.

On met en italiques le passage qui, selon la plupart des exégètes, a trait à ‘Abdallāh ibn Salām.

La première des deux parties composant le *ḥadīṭ* d’Al-Būḥārī porte les germes de notre dialogue, quoique trois questions seulement y soient posées. Mais la deuxième n’est pas moins importante. Elle souligne en effet de façon hyperbolique les vertus d’Ibn Salām et présente, par une violente antithèse, sa conversion comme un cas isolé parmi les premiers juifs avec lesquels Mahomet eut affaire. Les publics musulmans n’en furent sans doute que plus attentifs au dialogue né de ce *ḥadīṭ*. Ils devaient être frappés par la sagesse des deux protagonistes en présence, et non seulement par celle du prophète, en

<sup>4</sup> Al-Būḥārī, *Ṣaḥīḥ*, texte arabe, trad. française et annotations de Mokhtar Chakroun *et alii*, Paris, Al Qalam, 2012, t. 3, p. 305-306, n° 3938.

<sup>5</sup> On reprend, sur ces deux points, les analyses de Ronit Ricci (*Islam Translated : Literature, Translation and the Arabis Cosmopolis of South and Southeast Asia*, The University of Chicago Press, 2011, p. 220-222 et p. 239). Sur la rencontre de Salomon avec la reine de Saba, voir I *Rois* X, 1-13 ; II *Chroniques* IX, 1-12 ; et Coran, XXVII, 15-44.

même temps qu'intrigués par une histoire qui n'avait guère d'équivalent connu<sup>6</sup>. Il y avait là comme une curiosité. De ces curiosités dont on sait que les humanistes du XVI<sup>e</sup> siècle les recherchèrent aussi.

La deuxième narration qu'on aimerait citer se trouve dans la *Sīra*. Cette biographie de Mahomet, la plus autorisée qui soit, est composée par Ibn Ishāq au VIII<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne et remaniée quelques décennies plus tard par Ibn Hišām : seul ce remaniement est parvenu jusqu'à nous. La *Sīra* précise d'abord qu'Ibn Salām appartient à la tribu des Qaynuqā' et qu'il abandonne le nom d'Al-Ḥuṣayn pour celui de 'Abdallāh. Puis elle lui cède la parole :

« Lorsque j'entendis parler du messenger de Dieu, je sus par sa description, par son nom, par le moment de son apparition qu'il était celui que nous attendions. Je m'en réjouis beaucoup, mais n'en dis mot avant qu'il n'arrive à Médine. Quand il s'installa à la Qubā' parmi les Banū 'Amr ibn 'Awf, un homme vint apporter la nouvelle. Je travaillais alors au haut d'un palmier, sous lequel était assise ma tante Ḥālidā bint al-Ḥārīt. Je criai "Allāhu akbar !" et ma tante dit : "Juste ciel, tu n'aurais pas fait tout ce raffut si tu avais appris la venue de Moïse fils de 'Imrān !" "Précisément, ma tante", répondis-je, "il est frère de Moïse et suit sa religion, car il est envoyé avec la même mission". Elle me demanda : "est-ce vraiment le prophète qui nous est annoncé, pour ces temps-ci ?" Comme je lui assurai que oui, elle s'en remit à moi. Aussitôt, je me rendis vers le messenger de Dieu et me fis musulman. Puis de retour à la maison, j'ordonnai à ma famille d'en faire autant »<sup>7</sup>.

Suit l'exposé de la ruse par laquelle 'Abdallāh ibn Salām démasque l'hypocrisie des juifs médinois : le récit en est peu différent de celui que procure *Al-Būḥārī*, et c'est pourquoi on ne le présente pas ici. L'important sera plutôt de remarquer que cette seconde narration s'écarte de la première quant au moment de la conversion : Ibn Salām se fait musulman avant même de rencontrer le prophète, et non au terme de cette rencontre. Il y a là comme deux options offertes aux fidèles. Or, notre dialogue suit le récit d'*Al-Būḥārī*, sous ses formes les plus courantes comme dans sa traduction par Blaise de Vigenère. Cela n'a rien de surprenant, alors que l'alternance de questions et de réponses qui les constitue dérive bien du *Ṣaḥīḥ*, et non de la *Sīra*. Le *ḥadīth* d'*Al-Būḥārī* n'est en aucun cas un état primitif du *Colloque d'un juif avec Mahomet*, mais il représente bien ce noyau autour duquel se produit la longue accréation d'anecdotes et de propos à l'origine de l'opuscule qui nous occupe.

Des questions de 'Abdallāh ibn Salām à Mahomet, entendues comme texte autonome, la première attestation connue remonte à la *Chronique* de l'exégète et historien Al-Ṭabarī. Al-Ṭabarī meurt en 923, mais sa chronique nous est restée dans une traduction persane datée de 963. Voici ce qu'on lit dans le chapitre consacré à la traversée de la Mer Rouge par Moïse et par les Juifs, que pourchasse Pharaon :

Il existe un ouvrage intitulé *Mesā'il*, qui a pour auteur 'Abdallāh-ben-Salām, lequel était un savant juif qui avait lu les livres anciens, connaissait les traditions et en avait extrait des questions difficiles pour les adresser à notre prophète. Notre prophète ayant répondu à ces questions, 'Abdallāh comprit qu'il avait affaire à un prophète ; il crut en lui et devint musulman. Or, une de ces questions était celle-ci : « Quel est le lieu que le soleil a frappé une fois de ses rayons, et que

<sup>6</sup> R. Ricci, *Islam Translated*, p. 217-220.

<sup>7</sup> Ibn Ishāq, *The Life of Muhammad. A translation of Ibn Ishāq's Sīrat Rasūl Allāh*, trad., introd. et notes par Alfred Guillaume, Karachi, Oxford University Press, 2016 [1<sup>ère</sup> éd. 1955], p. 240-241. La traduction française est nôtre.

cet astre ne verra plus jusqu'au jour de la résurrection ? » Le prophète répondit : « C'est le fond de la mer, que Moïse frappa de sa verge et dont l'eau s'éleva en l'air »<sup>8</sup>.

On cite ici la traduction française d'Hermann Zotenberg, qui date du XIX<sup>e</sup> siècle. De nos jours, l'usage serait plutôt de transcrire ainsi le mot arabe : *Masā'il*. Comprendre : *Les Questions*. De fait, le dialogue qui nous intéresse est souvent présenté en arabe sous ce titre : *Masā'il 'Abdallāh ibn Salām, Les Questions de 'Abdallāh ibn Salām*. De la *Chronique* d'Al-Ṭabarī, on peut déduire que ce dialogue existait déjà au X<sup>e</sup> siècle.

Difficile de dire si l'historien y eut accès sous forme orale ou écrite. Ce qui est sûr, en revanche, c'est qu'il s'agissait bien d'un texte en soi. Et l'on ajouterait volontiers : d'un texte littéraire, quitte à utiliser un adjectif évidemment anachronique. En témoigne la question citée ici. Elle est bien différente de celles que recensait Al-Būhārī, auxquelles un prophète seul aurait été capable de répondre : tant elles requéraient la connaissance de mystères, sur la conception, la fin du monde ou l'au-delà, inaccessibles à de simples mortels. Par contraste, toute personne combinant un peu d'astuce à certains rudiments d'histoire juive aurait pu résoudre le problème que relève Al-Ṭabarī. C'est une devinette, variété de questions dont notre *Colloque* ne manquera pas de fournir quelques autres exemples et qui comporte, à nos yeux, une forme de littéarité. L'intérêt de telles questions n'est pas seulement théologique. Il s'y attache une autre séduction, un attrait plus ludique.

Il faut maintenant présenter les différentes versions du dialogue entre Ibn Salām et Mahomet, telles qu'elles circulèrent dans le monde musulman. Mais pour ce faire, nous aimerions citer en préambule deux sources, dont nos développements s'inspireront très largement. La plus importante de ces sources est l'étude de Ronit Ricci publiée en 2011 et intitulée *Islam Translated : Literature, Translation and the Arabic Cosmopolis of South and Southeast Asia*. Elle porte tout entière sur la circulation de notre dialogue mais, comme son titre l'indique, circonscrit l'essentiel de son propos à l'Asie du Sud et du Sud-Est : on trouvera peut-être cette zone géographique bien éloignée de la France, mais il n'existe apparemment pas d'étude d'une telle ampleur pour le Maghreb ou le Proche-Orient, qui paraîtraient plus proches, et la distance n'exclut pas certains points de rencontre. Notre deuxième source est plus ancienne, puisqu'elle date de 1924 : mais les ouvrages consacrés à la famille de textes qui nous intéresse semblent bien rares, dans les langues du moins qui nous sont accessibles (n'étant pas arabophone, nous ne relevons d'éventuelles lacunes dans la bibliographie qu'avec toute la prudence nécessaire). Cette deuxième source consiste dans l'édition critique et la traduction en hollandais, par Guillaume Pijper, d'une version malaise des questions à Mahomet. Elle est parue sous le titre *Het Boek der Duizend Vragen, Le Livre des mille questions*.

Ce premier préambule en appelle un second. Le terme de version, qu'on emploie ici parce qu'il est couramment usité en ce sens, mais aussi pour éviter certaines répétitions, pourrait être ambigu. Sauf

---

<sup>8</sup> Al-Ṭabarī, *La Chronique. Histoire des prophètes et des rois*, trad. du persan par Hermann Zotenberg, vol. 1, *De la Création à David. De Salomon à la chute des Sassanides*, Arles, Actes Sud, 2001, p. 291.

indication contraire, il ne désignera nullement les variantes d'un texte original que des philologues auraient patiemment réussi à reconstituer. À supposer que ce texte original ait un jour existé, ce qui n'est pas du tout sûr dans un contexte où l'oralité était probablement prédominante, nous n'en disposons pas. Nous ne pouvons non plus deviner quelle forme il aurait prise. Une parfaite exactitude inviterait par conséquent à ne parler que de récits : *tellings*, dit Ronit Ricci en anglais<sup>9</sup>. Cet autre mot est plus juste, parce qu'en l'absence de précisions supplémentaires, il ne laisse présumer d'aucune parenté entre les textes ou les langues.

Des extraits d'*Al-Būḥārī*, Ibn Ishāq et Al-Ṭabarī cités précédemment, on aura certainement conclu que la genèse du dialogue entre 'Abdallāh ibn Salām et Mahomet fut arabe. Il y a tout lieu de le croire, en effet. Pour autant, en arabe, les plus anciens manuscrits de ce dialogue parvenus jusqu'à nous datent du XV<sup>e</sup> siècle. Il en résulte que nous ne le connaissons pas d'abord dans cette langue, mais dans une traduction composée en 1143 : d'après l'arabe certes, mais en latin. Pierre le Vénérable est le commanditaire de cette traduction. Dans la suite du propos, on la présentera en détail car elle sert de base au *Colloque* de Vigenère. Mais nous la mettons pour l'instant de côté, parce qu'elle est composée dans le monde chrétien. Parcourons plutôt les différentes aires linguistiques où notre dialogue apparaît dans le monde musulman et voyons comment cette présence nous est connue.

En zone arabophone, puisqu'il est tout de même légitime de commencer par là, Pijper recense dix-sept manuscrits<sup>10</sup>. L'orientaliste Harmut Bobzin en ajoute un à la liste<sup>11</sup>. Sont encore signalées deux versions imprimées, en 1867 et 1923<sup>12</sup>. Dans les années 1840, le révérend Nathan Davis, missionnaire de l'Église d'Écosse, décrit les questions de 'Abdallāh ibn Salām à Mahomet comme une production à la fois extrêmement répandue et très facile d'accès en Afrique du Nord. Il en circulerait de nombreuses copies, en des lieux même où il est difficile de se procurer un Coran : l'une d'entre elles lui a d'ailleurs été remise par le caïd d'une tribu de Tozeur<sup>13</sup>.

En langue persane, les manuscrits conservés sont plus rares. Pijper n'en a retrouvé que deux, qu'il date respectivement de 1615 et 1822<sup>14</sup>. Le premier semble avoir été copié en Inde<sup>15</sup>. Ces récits se signalent en particulier par les traits suivants : 'Abdallāh se présente à Mahomet accompagné de sept cents juifs et il est réputé lui poser mille questions<sup>16</sup>. Ce nombre, qui ne correspond pas aux questions effectivement posées, a valeur d'hyperbole. Il dit une science incomparable. C'est aussi un indice

<sup>9</sup> R. Ricci, *Islam Translated*, p. 21.

<sup>10</sup> G. Pijper, introd. à *Het Boek der Duizend Vragen*, Leyde, Brill, 1924, p. 35-38.

<sup>11</sup> H. Bobzin, *Der Koran im Zeitalter der Reformation : Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa*, Beyrouth / Stuttgart, Steiner, 1995, p. 334, n. 10.

<sup>12</sup> G. Pijper, introd. à *Het Boek der Duizend Vragen*, p. 38-39.

<sup>13</sup> N. Davis, *The Errors of Mohammedanism Exposed, or a Dialogue between the Arabian Prophet and a Jew*, Londres / Édimbourg / Malte, B. Wertheim / W. Ritchie / G. Muir, 1847 ; voir aussi Moses Margoliouth, « The 1404 questions put by Abdalla Ben Salaam to Mohammed », dans *A Pilgrimage to the land of my fathers*, Londres, 1850, vol. 2, p. 3 (pour la comparaison avec le Coran).

<sup>14</sup> G. Pijper, introd. à *Het Boek der Duizend Vragen*, p. 55-62.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 59.

important pour qui essaie de distinguer les traditions : dans les versions arabes, il est plus souvent fait état de mille quatre cent quatre questions, nombre dont la valeur n'est pas moins symbolique<sup>17</sup>.

En ourdou, Pijper recense sept manuscrits au total et il en déduit qu'il s'agit d'une lecture populaire parmi les musulmans indiens<sup>18</sup>. En turc, ce sont quatre manuscrits qui sont parvenus à sa connaissance. Il faut y ajouter deux éditions stambouliotes imprimées en 1840 et 1848, ainsi qu'une édition viennoise, imprimée en 1851<sup>19</sup>, laquelle se fonde sur un manuscrit du XVI<sup>e</sup> siècle<sup>20</sup>. Plus précisément daté de 1559, ce manuscrit est presque contemporain de la *République des Turcs*, important ouvrage que fait paraître le grand orientaliste français Guillaume Postel et sur lequel on reviendra plus loin : nous portons seulement cette coïncidence à l'attention des spécialistes. Dans le manuscrit mentionné, les questions sont ramenées au nombre de quarante, au terme de regroupements ou de suppressions opérés dans le matériau traditionnel. L'auteur consulte probablement ce matériau dans une version persane<sup>21</sup>.

En Asie du Sud et du Sud-Est, le dialogue de 'Abdallāh ibn Salām et de Mahomet fait l'objet de récits en tamoul, en malais, en javanais, mais aussi en bugi et en soundanais<sup>22</sup> : on se contente de mentionner ici ces deux dernières aires linguistiques, que Ronit Ricci n'étudie pas et sur lesquelles nous n'avons pas trouvé d'étude circonstanciée. Du récit tamoul, il semble que n'ait survécu qu'un manuscrit unique, lu pour la première fois en public en 1572<sup>23</sup>. Des récits javanais et malais sont conservés respectivement vingt-quatre et trente témoins<sup>24</sup>. En javanais, le plus ancien de ces témoins date de 1726. En malais, de la fin du XVII<sup>e</sup> ou du début du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>25</sup>. Les auteurs ou traducteurs restent souvent anonymes, ce qui vaut aussi pour les autres zones linguistiques évoquées : on connaît cependant le nom du poète qui composa le récit tamoul, Vannapparimalappulavar<sup>26</sup>. Il existe en outre des imprimés de date assez récente, dont la visée est en partie archéologique. C'est ainsi qu'une publication malaise, donnée en 1994 par le ministère indonésien de l'Éducation, s'inscrit dans un programme ayant pour ambition de rendre plus accessibles les textes anciens : il semble curieux, à cet égard, que l'ouvrage n'ait pourtant pas été disponible à la vente pour le grand public<sup>27</sup>. Et cette visée archéologique peut à son tour procéder d'un contexte religieux ou politique particulier : une impression parue en 1984, à l'initiative de plusieurs savants musulmans, présente le texte de Vannapparimalappulavar comme ayant joué un rôle central dans la constitution d'une identité à la fois islamique et tamoule<sup>28</sup>.

<sup>17</sup> R. Ricci, *Islam Translated*, p. 68 et, pour un exemple, N. Davis, *The Errors of Mohammedanism*, p. 8.

<sup>18</sup> G. Pijper, introd. à *Het Boek der Duizend Vragen*, p. 62-64.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 64-67.

<sup>20</sup> *Quarante Questions adressées par les docteurs juifs au prophète Mahomet*, texte turc avec un glossaire turc-français, éd. par Julius Theodor Zenker, Vienne, Imprimerie de la Cour Royale et d'État, 1851, introd. non paginée, § II.

<sup>21</sup> G. Pijper, introd. à *Het Boek der Duizend Vragen*, p. 65-67.

<sup>22</sup> R. Ricci, *Islam Translated*, p. 68.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 40 et p. 99.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 40 et p. 67.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 40 et p. 129.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 42 et p. 99.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 102 et p. 127.



Ce texte revendique une origine persane. C'est aussi le cas des récits malais. Les récits javanais, quant à eux, paraissent plus directement issus de sources arabes<sup>29</sup>. Mais il s'agit là de circulations complexes, qui peut-être se croisent ou se superposent<sup>30</sup>. Si certains éléments relatifs à 'Alī paraissent ressortir, en malais, à une tradition chiite venue de Perse, on les retrouve en javanais et Ronit Ricci nous invite, par conséquent, à faire preuve de prudence<sup>31</sup>. Notre lecteur s'en souviendra lorsque, dans le *Colloque d'un juif avec Mahomet*, la sépulture d'Abū Ṭālib nous semblera confondue avec celle de 'Alī, son fils<sup>32</sup> : la tentation serait alors de conclure à des influences chiïtes, mais on se gardera de toute affirmation catégorique. On relèvera encore que notre dialogue, dans sa forme européenne, se trouve inclus à l'intérieur d'un récit hollandais de voyage aux Indes orientales publié en 1601 : il en sera question un peu plus bas. Quoiqu'il ne figure pas dans la première édition de ce récit et qu'il se présente comme un simple appendice, sans doute destiné à assouvir la curiosité des lecteurs<sup>33</sup>, ceci suggère que ce dialogue put aussi circuler du monde chrétien vers le monde musulman : les voyageurs eux-mêmes ne pouvaient-ils avoir sur eux ce petit texte en forme de vade-mecum, dont on montrera qu'il jouissait d'une certaine diffusion en Europe ? La distinction des deux aires confessionnelles qui régit le déroulé de la présente introduction voudrait contribuer à la clarté du propos, mais elle a quelque chose d'un peu artificiel, il faut en convenir. Dans le même ordre d'idées, le poème de Vannapparimalappulavar, qui est aussi la première attestation manuscrite du dialogue au-delà de la zone turcophone, paraît avoir été composé pour confirmer les tamouls musulmans dans une foi que les Portugais avaient cherché à ébranler<sup>34</sup> : postérieur aux conquêtes chrétiennes, il s'en ressent probablement.

La distance géographique et les écarts chronologiques n'empêchent en rien de remarquables permanences dans la construction générale du récit. De la pointe de l'Europe jusqu'aux îles de l'Indonésie, du XVI<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle, ce récit observe généralement le plan tripartite qu'on retrouve également dans toutes les versions européennes : une introduction qui raconte dans quelles circonstances Mahomet et son interlocuteur en sont venus à se rencontrer ; puis la série des questions et des réponses ; enfin, la conversion<sup>35</sup>. Dans la partie centrale, les réponses sont le plus souvent de taille croissante. Les continuités thématiques sont manifestes : cosmogonie, histoire des prophètes, eschatologie, les mêmes rubriques réapparaissent partout. Et les similitudes de détail ne sont pas moindres, dont on ne donnera que deux exemples pris au hasard : les récits javanais s'interrogent comme le *Colloque d'un juif avec Mahomet* sur les causes de la ressemblance entre enfants et parents<sup>36</sup> ; dans les récits malais comme dans la version latine, la création d'Adam est décrite par un enchaînement de causes qui remonte jusqu'au

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 269.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 132-133.

<sup>32</sup> Voir infra, n. ###.

<sup>33</sup> Karel Steenbrink, *Dutch Colonialism and Indonesian Islam. Contacts and Conflicts, 1596-1950*, trad. Jan Steenbrink et Henry Jansen, Amsterdam / Atlanta, Rodopi, 1993, p. 33-34.

<sup>34</sup> R. Ricci, *Islam Translated*, p. 111-112.

<sup>35</sup> G. Pijper, introd. à *Het Boek der Duizend Vragen*, p. 4 ; R. Ricci, *Islam Translated*, p. 33, p. 36 et p. 39.

<sup>36</sup> R. Ricci, *Islam Translated*, p. 74.

commandement divin, « Qu'ainsi soit, et cela fut »<sup>37</sup>. Ces similitudes nous renseignent probablement sur la qualité de cette version latine, fondatrice de la tradition européenne : pour nous permettre de voir des permanences aussi fines, malgré le passage des siècles, sans doute fallait-il qu'elle fût assez précise<sup>38</sup>.

Bien entendu, d'importantes différences doivent aussi être notées. Ainsi, dans les versions circulant en Europe, Ibn Salām se présente spontanément à Mahomet, que l'ange Gabriel avertit de sa venue. À l'inverse, dans certains récits arabes, c'est Mahomet qui recherche le contact avec les juifs, lesquels résident à Ḥaybar : il leur envoie, pour ce faire, une lettre dictée par Gabriel<sup>39</sup>. Cette différence, apparemment légère, appelle pourtant deux remarques. D'une part, elle semble préparée par le *ḥadīṭ* que recueille Al-Būḥārī : dans ce *ḥadīṭ*, Ibn Salām se dirige vers Mahomet alors que celui-ci vient d'arriver à Médine, en sorte que leur rencontre se produit au terme de deux mouvements convergents. D'autre part, dans les versions européennes, seul se déplace Ibn Salām : ce qui pourrait éventuellement suggérer, sur un plan symbolique, que l'islam ne fait pas de démarche envers les autres religions, mais se contente de les accueillir quand elles viennent à lui. Le traducteur latin n'a sûrement pas déformé sa source, puisque bien des récits dans le monde musulman concordent avec cette entrée en matière ; mais il n'est pas complètement impossible que cette version ait pu confirmer les controversistes chrétiens dans l'idée selon laquelle l'islam ne se serait pas adressé au monde comme l'a fait le catholicisme, cette religion universelle<sup>40</sup>.

Une autre différence notable est que l'interlocuteur de Mahomet se dit parfois convaincu avant même de le rencontrer. C'est le cas, par exemple, dans un manuscrit javanais de 1884 : le *Serat Samud*, ou *Livre de Samud*<sup>41</sup>. Dans ce titre, Samud est le nom d'Ibn Salām avant sa conversion. En soi, ce n'est pas un trait complètement original : dans le texte arabe consulté par Nathan Davis, ce nom n'est ni Abdias ni Al-Ḥuṣayn, mais Samuel<sup>42</sup>. Cependant, ces fissures subreptices dans le portrait du personnage finissent par avoir, en zone javanaise, d'importantes conséquences. Sa judéité tend à s'estomper. Le lieu où se déroulent les échanges peut ne plus être mentionné. L'histoire-cadre disparaît peu à peu. C'est que la tradition fait l'objet d'une appropriation locale, poussée si loin que certains récits ne représentent plus le prophète, ni le juif, ni la conversion de ce dernier, mais un gourou musulman que ses disciples, eux-mêmes musulmans, viennent interroger et qui ressemblerait plutôt à 'Abdallāh ibn Salām converti qu'à Mahomet proprement dit<sup>43</sup>. Il est vrai que ces dernières modifications, qui empêchent presque de

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 143-144, à comparer avec n. ###, *infra*.

<sup>38</sup> C'est aussi la conclusion tirée par Candida Ferrero Hernández, « Difusión de las ideas islámicas a partir del Liber de doctrina Mahomet », *Asturiensis Regni Territorium*, vol. 3, *Arabes in patria Asturiensium*, éd. par Clara Elena Prieto Entrialgo, Oviedo, 2011, p. 201.

<sup>39</sup> R. Ricci, *Islam Translated*, p. 230 et, pour un exemple, *The Errors of Mohammedanism*, trad. Davis, p. 9-13.

<sup>40</sup> Pour une première analyse de ce thème polémique, voir T. Vigliano, « Le Coran des Latins : un impossible décentrement ? Les deux cas exemplaires de Robert de Ketton et Jean de Ségovie », *RHR*, n° 78 (juin 2014), p. 160, n. 70.

<sup>41</sup> R. Ricci, *Islam Translated*, p. 78.

<sup>42</sup> *The Errors of Mohammedanism*, trad. Davis, p. 10.

<sup>43</sup> R. Ricci, *Islam Translated*, p. 85-86 et p. 91.

reconnaître notre dialogue, interviennent très tardivement, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Elles montrent surtout la longue fécondité de la tradition qui nous occupe.

Malgré ce qui a été dit plus haut du chiïsme, on signalera enfin que les réponses apportées par le prophète peuvent varier en fonction des différentes sensibilités religieuses comprises sous le nom d'islam. À cet égard aussi, le dialogue constitue une forme souple, susceptible de s'adapter à différents contextes. Ronit Ricci relève par exemple de claires tendances soufies dans les récits javanais du XIX<sup>e</sup> siècle, décidément parmi les plus originaux, et ces tendances ne sont pas sans effets sur leur réception. Car si les thèses exposées dans ce cadre sont populaires, certaines peuvent être tenues pour hétérodoxes et sujettes à controverse. La fonction du récit peut d'ailleurs être de les légitimer auprès de publics hésitants, précisément en raison de cette hétérodoxie. Il s'agit alors de montrer que telle religiosité particulière est bien islamique à ceux qui en douteraient, par exemple dans le cadre de rivalités entre confréries<sup>44</sup>. Et il n'est pas étonnant que des savants aient condamné, au XX<sup>e</sup> siècle, le dialogue pour ses approximations théologiques et ses emprunts au folklore<sup>45</sup> : c'est la contrepartie de ces appropriations par des sensibilités religieuses locales. Ces condamnations pourraient d'ailleurs expliquer que cette tradition littéraire s'éteigne peu à peu dans le cours du même siècle et fasse seulement l'objet d'une archéologie prudente. Peut-être le ministère de l'Éducation indonésien, en ne diffusant pas le texte à tout public, donne-t-il une image des précautions qu'il faut désormais prendre.

Quoi qu'il en soit, nous sommes maintenant en mesure de dire ce que notre dialogue n'est pas : un traité de polémique judéo-musulmane. Sur ce point, on ne se laissera pas induire en erreur par certaines notices bibliographiques anciennes, elles-mêmes fondées sur la *Polemische und apologetische Literatur* de l'orientaliste Moritz Steinschneider<sup>46</sup>. Mais lancer cet avertissement revient à poser, de façon plus détaillée, la question des usages : à quoi ce dialogue a-t-il servi ? Là encore, nos remarques prendront pour point de départ les manuscrits d'Asie du Sud et du Sud-Est, puisqu'ils ont reçu l'étude la plus fouillée et la plus neuve. Dans cette aire géographique, le texte se présente en général sous une forme versifiée. Des langues étudiées par Ronit Ricci, seul le malais fait exception<sup>47</sup>. La différence est ici importante avec les zones persane, arabe ou turque, où la versification ne paraît pas avoir cours, quoique la prose y soit parfois rythmée<sup>48</sup>. Surtout, ce texte donne lieu à des récitations, voire à des performances théâtrales. Il appelle l'oralisation, ce qui n'a rien pour surprendre, dans un contexte où la culture littéraire est justement de dominante orale<sup>49</sup> : en l'espèce, il y a fort à parier qu'une étude des autres zones mentionnées, où la dominante est semblable, donnerait des résultats assez proches. Il est aisé d'en

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 79-80, p. 85, p. 89-90, p. 96.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 39 et p. 241.

<sup>46</sup> C. Ferrero Hernández, « La traducción latina de Hermann de Carinthia del Masa'il Abdallah b. Salam », dans *Coexistence and Cooperation in the Middle Ages*, éd. par Alessandro Musco et Giuliana Musotto, Palerme, Officina di Studi Medievali, 2014, p. 562 (commentant M. Steinschneider, *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslim, Christen und Juden*, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1877, p. 110-114).

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>48</sup> Pour un exemple en zone arabe : G. Pijper, introd. à *Het Boek der Duizend Vragen*, p. 44.

<sup>49</sup> R. Ricci, *Islam Translated*, p. 19, p. 100, p. 118-122, p. 160.

déduire que le dialogue devait souvent servir à une forme de socialisation. Le fait que l'on retrouve partout ces énigmes dont nous avons déjà relevé un exemple irait dans le même sens. « Qu'est-ce qui était en bois et a fini par devenir un être vivant ? – Le bâton de Moïse<sup>50</sup> ». En plus d'être divertissantes, ces énigmes sollicitent la participation active du public et, de ce fait, ont sans doute pour fonction de souder une communauté.

À ce point du propos, il nous faut énoncer cette évidence : les usages que nous recherchons durent varier au gré des lieux et des époques. Le passage d'Al-Ṭabarī cité tout à l'heure en est un bon exemple. Ce qui intéresse cet historien dans les questions d'Ibn Salām à Mahomet, ce n'est visiblement pas leur fonction socialisante, mais la qualité de l'information qu'il y trouve sur les temps pré-islamiques. Ceci étant posé, il semble que notre dialogue se soit adressé à la fois à des musulmans de longue date et aux futurs convertis. Il pouvait confirmer les premiers dans leur foi, notamment quand elle était menacée, par les conquêtes chrétiennes par exemple. Il renseignait les seconds, dans une perspective catéchistique<sup>51</sup>. Le révérend Moses Margoliouth, qui publie les travaux de Nathan Davis, est certes un peu expéditif lorsqu'il affirme tout de go que ce dialogue « correspond à notre catéchisme<sup>52</sup> ». Mais il n'a pas non plus entièrement tort et ce n'est pas un hasard si Davis ahané beaucoup moins pour s'en procurer un exemplaire que pour trouver une copie du Coran : la fonction de ce petit texte, propédeutique, était probablement d'être mis entre des mains telles que les siennes.

De fait, prenant la forme d'une conversation, ce texte engage par mimétisme des discussions sur toute une série de sujets. Ces discussions peuvent quelquefois porter sur l'histoire nationale ou locale, selon que le matériau de base aura fait l'objet de plus ou moins grandes appropriations. Dans ces cas-là, le commentateur occidental parlera volontiers de folklore, mais ce folklore obéit à un objectif précis. Il s'agit de donner à sentir que l'islam peut tout à fait s'acclimater aux pratiques du lieu où est produite la narration<sup>53</sup>. En Asie du Sud et du Sud-Est, l'islamisation fut lente et ses causes sont encore débattues<sup>54</sup>. La représentation d'échanges rationnels menant à une conversion et célébrant les pouvoirs discursifs de Mahomet suggère qu'elle put être pacifique, ce qui est une manière implicite de la légitimer. Plus souvent et peut-être de façon plus essentielle, les discussions seront d'ordre théologique. Elles renverront alors les interlocuteurs aux différentes sources convoquées : Coran, recueils de *ḥadīth*-s, ou encore *qiṣaṣ al-anbiyā'*, soit le genre littéraire de l'histoire des prophètes. Autant de textes plus ou moins autorisés, que l'on confrontera aux réponses de Mahomet pour déterminer ce qu'il y a de vrai dans la fiction considérée. Cette fiction offre en effet une introduction assez complète à l'islam : à ses dogmes mais aussi à ses rites, dont elle indique l'origine. Elle est comme un *digest* de la religion musulmane<sup>55</sup>, qui comporte lui-même son propre abrégé dans les questions sur les nombres, lesquelles constituent à

<sup>50</sup> *The Errors of Mohammedanism*, trad. Davis, p. 36 (citation ici résumée).

<sup>51</sup> R. Ricci, *Islam Translated*, p. 213-214.

<sup>52</sup> M. Margoliouth, « The 1404 questions », p. 2.

<sup>53</sup> R. Ricci, *Islam translated*, p. 256 (pour l'exemple du *Serat Samud*).

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 5-6 et p. 183.

<sup>55</sup> M. Margoliouth, « The 1404 questions », p. 2.

certain égard le noyau essentiel du dialogue<sup>56</sup>. L'intertextualité massive qui sous-tend ce dialogue pose d'ailleurs problème à qui entend déterminer dans quelle mesure il a pu essaimer ailleurs dans la littérature musulmane. Car il faudrait, pour le savoir, que les textes susceptibles de s'en inspirer ne puissent pas se fonder sur les mêmes sources<sup>57</sup>.

Heureusement, la lecture du *Colloque d'un juif avec Mahomet* ne suppose pas de résoudre de tels problèmes. Ici s'arrête ce bref parcours dans le monde musulman. Nous pouvons maintenant revenir vers l'Europe chrétienne et préciser dans quelles langues les lecteurs ont découvert l'entretien de 'Abdallāh ibn Salām et du prophète. Au moins treize traductions devront être citées. Elles permettront de situer le travail de Vigenère dans l'ensemble où il prend place.

Les premières sont latines, car c'est bien en latin, comme on l'a indiqué précédemment, que ce texte fut d'abord connu. Et c'est par le corpus de Cluny, composé en 1143, qu'il faut commencer. Il tire son nom de son commanditaire : Pierre le Vénérable, abbé de Cluny. Importante figure de la pensée et de la piété chrétiennes de son temps, celui-ci manifeste à plusieurs reprises certaines réserves sur l'efficacité de la croisade, sans aller cependant jusqu'à en contester le fondement. Alors que son ami et correspondant saint Bernard de Clairvaux la défend fermement, il laisse quant à lui percer ses doutes sur les visées réelles d'expéditions menées au nom de la foi. Même s'il faut faire la part de la rhétorique dans ses propos<sup>58</sup>, il aimerait apparemment que l'on essaie de convertir les infidèles, et le glaive de l'esprit pourrait y contribuer autant que le recours à des armes plus concrètes. Au moins pourrait-on éviter aux chrétiens de tomber dans les erreurs de leurs ennemis. Mais comment réfuter les musulmans, quand leurs textes demeurent inconnus ? Un voyage dans l'Espagne de la *Reconquista*, pour réformer l'ordre clunisien, le persuade de faire traduire le Coran : ce qui n'a jamais eu d'exemple jusque-là, en Europe. Il confie cette tâche à Robert de Ketton, un Anglais que son tropisme pour l'astronomie arabe a conduit vers la péninsule ibérique. En s'acquittant de sa mission, ce dernier se soucie plus du style que de l'exactitude, ce que ses successeurs jugeront sévèrement<sup>59</sup>. Or, si l'on parle d'un « corpus » de Cluny, c'est que plusieurs opuscules adjacents sont traduits et présentés en même temps que le Coran, dans ce qui constitue par conséquent une collection de textes. Notre dialogue en fait partie, qui est intitulé

---

<sup>56</sup> R. Ricci, *Islam Translated*, p. 251.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 270.

<sup>58</sup> Dominique Iogna-Prat (*Ordonner et exclure, Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam*, p. 356-359) et John Tolan (*Les Sarrasins. L'islam dans l'imagination européenne au Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 2006, p. 223-224 et p. 232 ; « Peter the Venerable on the "Diabolical Heresy of the Saracens" », dans *The Devil, Heresy, and Witchcraft in the Middle Ages. Essays in honor of Jeffrey B. Russell*, éd. par Alberto Ferreiro, Leyde, Brill, 1998, p. 362-363) insistent sur la valeur défensive de son projet. Une suggestion en sens inverse, fondée sur la distinction d'un public prioritaire et d'un public second, dans notre *Parler aux musulmans. Quatre intellectuels face à l'islam à l'orée de la Renaissance*, Genève, Droz, 2016, p. 317.

<sup>59</sup> T. Vigliano, « Le Coran des Latins », p. 138-141 et p. 146-161 (pour les défauts de cette traduction, « latino-centrée ») ; *Parler aux musulmans*, p. 250 (pour la critique, déjà formulée au milieu du XV<sup>e</sup> siècle par Jean de Ségovie, qui retraduit le Coran). L'étude la plus complète sur la version de Robert de Ketton est celle d'Ulisse Cecini, qui la compare à celle de Marc de Tolède, composée en 1209-1210 : *Alcoranus latinus. Eine sprachliche und kulturwissenschaftliche Analyse der Koranübersetzungen von Robert von Ketton und Marcus von Toledo*, Berlin / Münster, LIT Verlag, 2012.

*Doctrina Mahumet*, ou *Doctrine de Mahomet*<sup>60</sup>. Dans le manuscrit original, conservé à la bibliothèque de l' Arsenal, il précède immédiatement le Coran<sup>61</sup>. Il est traduit en latin par Hermann le Dalmate, aussi appelé Hermann de Carinthie. Cet autre spécialiste des textes scientifiques vit lui aussi en Espagne<sup>62</sup>. C'est un ami de Robert de Ketton, mais il paraît plus rigoureux dans ses travaux pour Pierre le Vénéral. Pour autant que l'on puisse en juger, en tout cas. Car nous ne savons à peu près rien des circonstances précises de cette traduction. Nous savons qu'elle est faite depuis l'arabe, mais l'original en est perdu. Et rien ne permet même d'affirmer qu'elle ne s'appuyait pas sur un récit essentiellement oral.

La littérature secondaire relative au corpus de Cluny est abondante<sup>63</sup>. C'est pourquoi nous ne nous attarderons pas davantage sur le contenu de la *Doctrina Mahumet* pour l'instant. Il faut en revanche signaler qu'elle est à l'origine de presque toutes les autres traductions européennes, y compris celle que procure Blaise de Vigenère, et qu'elle est donc d'une importance capitale. Indépendamment de facteurs internes que nous étudierons bientôt plus en détail, cette postérité tient probablement à l'importante diffusion du corpus auquel elle appartient. Encore aujourd'hui, vingt-quatre copies manuscrites de ce corpus sont conservées, ce qui paraît considérable, pour des textes que l'on ne consultait sans doute pas sans une certaine circonspection<sup>64</sup>. On montrera bientôt comment les représentations de l'islam et les débats afférents en furent innervés. Il suffit ici de relever que la première impression du Coran dans son intégralité présente précisément au public les textes traduits à la demande de Pierre le Vénéral. Elle paraît en 1543, exactement quatre siècles après leur composition, puis est rééditée en 1550. L'humaniste suisse Theodor Buchmann, dit Bibliander, mène à bien la publication, malgré les obstacles mis par la censure de Bâle, et avec l'aide de Luther et Melanchthon, les plus grandes autorités du monde réformé<sup>65</sup>. Ces impressions assurent aux textes de l'islam une diffusion qu'ils n'avaient encore jamais eue en Europe et constituent une des plus importantes sources de connaissance sur cette religion jusqu'au milieu

---

<sup>60</sup> Corpus de Cluny, ms. latin 1162, Arsenal, f. 19 r<sup>o</sup>.

<sup>61</sup> *Ibid.*, f. 19 r<sup>o</sup> - 25 v<sup>o</sup>.

<sup>62</sup> Sur ce traducteur, voir Óscar de la Cruz Palma et Candida Ferrero Hernández, « Hermann of Carinthia », dans *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History* [ci-après *CMR*], éd. par David Thomas et alii, Leyde / Boston, Brill, vol. 3 (2011), 1050-1200, p. 497-507. Sur sa traduction : C. Ferrero Hernández, « La traducción latina de Hermann de Carinthia del Masa'il Abdallah b. Salam », p. 557-567.

<sup>63</sup> Pour quelques points de départ, on consultera Marie-Thérèse d'Alverny (« Deux traductions latines du Coran au Moyen Âge », *Archives d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Âge*, t. 22-23 (1947-1948), p. 69-131) et James Kritzeck (*Peter the Venerable and Islam*, Princeton (N.J), Princeton University Press, 1964), en complétant ces lectures déjà anciennes par l'ouvrage très important de Dominique Iogna-Prat (*Ordonner et exclure*), ainsi que par l'étude érudite d'Harmut Bobzin (*Der Koran im Zeitalter der Reformation*, p. 47-55). Il faut aussi mentionner la synthèse récente d'Olivier Hanne (*L'Alcoran. Comment l'Europe a découvert le Coran*, Paris, Belin, 2019, p. 225-242). Par comparaison, nos propres travaux ne proposent que de simples aperçus : outre ceux qui ont été cités dans les notes précédentes, on voudrait mentionner *L'islam e(st) ma culture. Leçons d'histoire littéraire pour les jours de tourmente*, p. 62-63 et p. 109 sq. (dont la présente édition critique est un développement).

<sup>64</sup> T. Burman, *Reading the Qur'ān in Latin Christendom, 1140-1560*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2009, p. 88.

<sup>65</sup> Sur cette entreprise éditoriale, dont l'histoire est assez complexe, les analyses en français de Victor Segesvary ont beaucoup vieilli (*L'Islam et la Réforme*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1978, p. 161-199). On consultera surtout Harmut Bobzin (*Der Koran im Zeitalter der Reformation*, p. 159-275).

du XVII<sup>e</sup> siècle et même après. Chez Bibliander, la *Doctrina de Mahomet* est déplacée, mais suit immédiatement le texte coranique, en sorte qu'elle lui reste contiguë<sup>66</sup>.

Par comparaison, la diffusion de la deuxième version latine reste relativement confidentielle<sup>67</sup>. On hésite à la distinguer de la précédente, car elle est issue du corpus de Cluny, elle aussi. Comme elle paraît la même année que celle de Bibliander, l'imprimeur de ce dernier, Johannes Oporinus, craint la concurrence qu'elle risque de lui faire. Elle est publiée à Nuremberg par l'hébraïsant et kabbaliste catholique Johann Albrecht von Widmanstetter, dans un contexte anti-protestant. Le titre est ici *Theologia Mahometis dialogo explicata*, ou *Théologie de Mahomet développée en dialogue*<sup>68</sup>. Quoique la *Doctrina Mahomet* soit parfaitement reconnaissable, elle est par endroits polie et modernisée. Le nom du traducteur supposé est Hermann de Nellingen. On reconnaît là Hermann le Dalmate, mais Nellingen est une commune du sud-ouest de l'Allemagne, dans l'actuel Bade-Wurtemberg. Une hypothèse plausible est que Widmanstetter ait découvert dans cette localité le manuscrit sur lequel il se fonde, ou encore qu'il y soit né et signale ainsi au lecteur averti les modifications qu'il a apportées sur le texte d'origine<sup>69</sup>. L'importance du dialogue est justifiée par un renvoi à la deuxième sourate, pour son verset 211, où Dieu commande à Mahomet : « Interroge les Fils d'Israël ! Combien ne leur avons-Nous pas apporté de signes explicites ? »<sup>70</sup> Widmanstetter le fait suivre d'un épitomé du Coran qui constitue en fait le cœur de son ouvrage et dérive lui-même de la traduction composée par Robert de Ketton<sup>71</sup>. Puis l'éditeur présente ses notes, souvent polémiques<sup>72</sup>. Celles qui portent sur la *Theologia Mahometis* relèvent volontiers les similitudes avec le Talmud et la Kabbale, réputés mal compris.

Il existe une troisième traduction latine, mais ses origines sont complexes. Aussi la laisse-t-on provisoirement de côté, pour en venir à la première traduction dans une langue vernaculaire, l'italien. Elle paraît en 1547, à Venise, dans un volume intitulé *L'Alcorano di Macometto*. Ce volume est offert à Gabriel d'Aramon, ambassadeur du roi de France dans l'Empire ottoman : ce qui coïncide assez bien avec la présence discrète de certains éléments turcophiles, sous des dehors polémiques, et prépare une réception des deux côtés des Alpes, sinon dans l'Europe tout entière. On présente parfois le volume en question comme l'œuvre d'Andrea Arrivabene. C'est une erreur que nous avons nous-même reproduite

<sup>66</sup> *Machumetis Saracenorum principis eiusque successorum vita ac doctrina ipseque Alcoran...*, éd. par Theodor Buchmann, dit Bibliander, Bâle, Johannes Oporinus, 1550 [ci-dessous, « éd. Bibliander »], t. 1, p. 189-200.

<sup>67</sup> Voir, sur ce point précis, Harmut Bobzin, *Der Koran im Zeitalter der Reformation*, p. 359.

<sup>68</sup> *Mahometis Abdallæ filii theologia dialogo explicata, Hermanno Nellingaunense interprete. Alcorani epitome, Roberto Ketenense Anglo interprete. Johannis Alberti Widmestadii jurisconsulti notationes falsarum impiarumque opinionum Mahometis, quæ in hisce libris occurrunt*, Nuremberg, Johann Petreius, 1543, f. b [i] r<sup>o</sup> – d [iv] v<sup>o</sup>.

<sup>69</sup> H. Bobzin, *Der Koran im Zeitalter der Reformation*, p. 331-334.

<sup>70</sup> On cite ici la traduction de Jacques Berque. Dans la numérotation utilisée par Widmanstetter, c'est le verset 209 : « *Interroga filios Israhelis, quantas declarationes dederimus eis, et quam clara miracula* » (« *notationes* » sur la *Mahometis... theologia*, Nuremberg, Johann Petreius, 1543, f. n [i] v<sup>o</sup>).

<sup>71</sup> T. Burman, *Reading the Qur'ân*, p. 98-110 : Widmanstetter s'inspire de *compendia* circulant sous forme manuscrite à partir de 1537. Ces *compendia* sont extraits d'une table des matières ajoutée à l'un des vingt-quatre exemplaires du corpus de Cluny mentionnés plus haut. Cet exemplaire est conservé à Dresde.

<sup>72</sup> *Mahometis Abdallæ filii theologia dialogo explicata [...]*, f. n [i] v<sup>o</sup> – o ii r<sup>o</sup>.

dans nos travaux précédents, sur le fondement de notices trop anciennes. Non seulement Arrivabene affirme avoir fait traduire et non pas avoir traduit lui-même le Coran de l'arabe en latin<sup>73</sup>, mais il n'est en l'espèce que l'éditeur et diffuseur. L'identité du véritable traducteur a été dernièrement découverte, par Pier Mattia Tommasino<sup>74</sup>. Il s'agit de Giovanni Battista Castrodardo, prêtre et savant de Belluno, peu connu par ailleurs<sup>75</sup>. Les commentateurs ont depuis longtemps noté que le volume était en fait traduit d'après l'édition latine de Bibliander, parue quatre ans plus tôt, et non pas d'après l'arabe, comme indiqué par Arrivabene. Il est vrai que la disposition est toute différente, le Coran étant ici présenté selon une division originale en trois livres. Mais pour le reste, le texte italien suit presque mot à mot le texte latin. L'intéressant, pour nous, est que le dialogue de Mahomet avec 'Abdallāh ibn Salām figure bien ici, sous le titre *Dottrina di Macometto*. Il est étrangement inclus dans le supposé « premier livre » du Coran<sup>76</sup>. De la version présentée par Bibliander, seules sont supprimées certaines citations coraniques, notamment en arabe<sup>77</sup>. Mieux : le dialogue en question est accompagné de notes marginales. Et c'est là que se rejoignent les deux publications mentionnées précédemment. Car ces notes, quand elles ne sont pas reprises à Bibliander, suivent de très près celles de Widmanstetter<sup>78</sup>. La récente identification de Giovanni Battista Castrodardo a d'ailleurs été permise par l'une d'entre elles, où le traducteur s'écarte de ses modèles et se livre à un bref excursus autobiographique, comme pour laisser sa signature<sup>79</sup>.

Les versions latine et italienne méritaient assurément d'être présentées d'abord, pour leur importance dans la connaissance de l'islam en Europe chrétienne, mais aussi en raison des deux traductions françaises qui en sont issues. En effet, outre le *Colloque* que nous éditons et qui paraît en 1612, il faut mentionner un *Livre de la doctrine de Mahomet* donné par Michel Baudier en 1625 et qui vient conclure son *Histoire générale de la religion des Turcs*<sup>80</sup>. Mais ces deux traductions feront l'objet

<sup>73</sup> « *sto libro, che già havevo à commune utilità di molti fatto dal proprio testo Arabo tradurre nella nostra volgar lingua Italiana* » (A. Arrivabene, épître dédicatoire à Gabriel d'Aramon, précédant *L'Alcorano di Macometto, nequal si contiene la dottrina, la vita, i costume, e le leggi sue. Tradotto nuovamente dall'Arabo in lingua Italiana*, Venise, 1547, f. A ii r<sup>o</sup>).

<sup>74</sup> Pier Mattia Tommasino, « Giovanni Battista Castrodardo bellunese traduttore dell'*Alcorano di Macometto* », *Oriente Moderno*, LXXXVIII (2008), n° 1, p. 15-40. Cet article annonçait le livre paru quelques années plus tard et issu d'une thèse : *L'Alcorano di Macometto : storia di un libro del Cinquecento europeo*, Bologne, Il Mulino, 2013, livre qui a lui-même été traduit en anglais tout dernièrement (*The Venetian Qur'an : a Renaissance companion to Islam*, trad. Sylvia Notini, Philadelphie, The University of Pennsylvania Press, 2018). L'auteur s'attache surtout à situer l'ouvrage dans son contexte politico-religieux et nous lui devons nos remarques sur une turcophilie latente.

<sup>75</sup> Pour une présentation synthétique : P. M. Tommasino, « Giovanni Battista Castrodardo », dans *CMR*, vol. 6 (2015), *Western Europe. 1500-1600*, p. 506-511.

<sup>76</sup> *L'Alcorano di Macometto*, f. 17 v<sup>o</sup> – 24 v<sup>o</sup>.

<sup>77</sup> P. M. Tommasino, « Giovanni Battista Castrodardo bellunese », p. 21.

<sup>78</sup> F. Secret, « Guillaume Postel et les études arabes à la Renaissance », *Arabica*, IX (1962), p. 24 ; H. Bobzin, *Der Koran im Zeitalter der Reformation*, p. 360-361 ; P. M. Tommasino, « Giovanni Battista Castrodardo bellunese », p. 21.

<sup>79</sup> P. M. Tommasino, « Giovanni Battista Castrodardo bellunese », p. 21-27 ; *The Venetian Qur'an*, p. 74-76.

<sup>80</sup> *Histoire generale de la religion des Turcs. Avec la naissance, la vie, et la mort, de leur Prophete Mahomet, et les actions des quatre premiers Caliphes qui l'ont suivi. Celles du prince Mahuiias. Et les ravages des Sarrasins en Europe aux trois premiers siècles de leurs [sic] loy. Ensemble le tableau de toute la Chrestientè a la venue de Mahomet. Par le S<sup>R</sup> MICHEL BAUDIER du Languedoc*, Paris, Cramoisy, 1625, p. 1<sup>2</sup>-24<sup>2</sup>. Le titre courant est différent : *Livre de la Theologie de Mahomet*. Il résume le titre complet : *Livre de la doctrine de Mahomet, tenu par les Turcs parmi les plus authentiques Livres de leur Theologie*. Pour une première présentation de cet auteur



de développements ultérieurs et c'est pourquoi nous nous contentons ici de les nommer. On s'attardera plutôt sur une version hollandaise dont la source la plus vraisemblable ne paraît pas avoir été aperçue jusqu'à présent. Publiée en 1657 par Jan Hendrik Glazemaker, également connu pour ses traductions de Montaigne, Descartes ou Spinoza, elle sert d'appendice au Coran. Glazemaker traduit en effet le livre saint des musulmans et se fonde, pour ce faire, sur la version française qu'en fait paraître André Du Ryer en 1647 : version importante en ceci qu'elle est elle-même fondée sur le texte arabe, et non sur les éditions de Bibliander ou d'Arrivabene<sup>81</sup>. Dans l'appendice mentionné<sup>82</sup>, le titre doit nous mettre la puce à l'oreille : *Samenspraak met de Jood Abdias*, ou *Colloque avec le juif Abdias*. Plus intrigant encore, cet appendice en suit un autre qui présente une version du *mi'rāğ*, c'est-à-dire de l'ascension de Mahomet à travers cieux<sup>83</sup>. Or, on verra que cette même succession s'observe déjà chez Blaise de Vigenère<sup>84</sup>. De fait, la comparaison des deux textes semble bien confirmer que Glazemaker traduit le *Colloque d'un juif avec Mahomet*, ce qui n'a rien de surprenant puisqu'il cite déjà l'humaniste français quelques pages auparavant, dans les manchettes d'une « Vie de Mahomet extraite de différents écrivains chrétiens<sup>85</sup> ».

C'est ici qu'il faut revenir à la troisième et dernière version latine, qui n'a fait l'objet d'aucune impression. Elle est signalée par Moritz Steinschneider dans un manuscrit de la Bodleian Library sous le titre suivant : *Colloquium inter Judæum nomine Abdiam et Mahometem, quod contigit in civitate Almedina. Translatum ex lingua Lusitanica in Belgicam, hinc in Latinam per D.G.F.V.*, ou *Colloque, qui se tint dans la cité de Médine, entre un juif nommé Abdias et Mahomet. Traduit du portugais en hollandais, puis en latin par D.G.F.V.*<sup>86</sup> Le traducteur n'a, semble-t-il, pas été identifié. Guillaume Pijper

---

et de son œuvre, voir Dominique Carnoy, *Représentations de l'islam dans la France du XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 33-41 ; Elisabetta Borromeo, « Michel Baudier », dans le *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, éd. par François Pouillon, Paris, IISM-Karthala, 2012, p. 67-68 ; David Do Paço, « Michel Baudier », dans *CMR*, vol. 9 (2017), *Western and Southern Europe (1600-1700)*, p. 497-501.

<sup>81</sup> Sur la traduction du Coran de Du Ryer par Jan Hendrik Glazemaker, dont toute l'œuvre de traducteur semble indiquer des sympathies pour les pré-Lumières, voir Alastair Hamilton et Francis Richard, *André Du Ryer and Oriental Studies in Seventeenth Century*, Genève / Oxford, The Arcadian Library / Oxford University Press, 2004, p. 114-116. Cette traduction a été rééditée en 1658, 1696 et 1698 à Amsterdam, en 1698 à Rotterdam, en 1707, 1721 et 1734 à Leyde, toujours avec notre colloque, semble-t-il. Nous n'avons pu localiser l'édition leydoise de 1727 signalée par Hamilton et Richard : le fait qu'ils ne signalent pas celle de 1721 suggère une possible confusion.

<sup>82</sup> *Mahomets Alkoran, Door de Heer DU RYER uit d'Arabische in de Fransche taal gestelt ; Beneffens Een tweevoudige Beschryving van MAHOMET'S LEVEN ; En een Verhaal van des zelfs REIS TEN HEMEL ; Gelijk ook zijn SAMENSPRAAK Met de Jood Abdias. Alles van nieuw door J. H. Glazemaker vertaalt, en te zamen gebracht*, Amsterdam, Jan Rieuwertsz, 1658, p. 82<sup>2</sup>-125<sup>2</sup>.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 506-518.

<sup>84</sup> *L'histoire de la décadence de l'empire grec, et établissement de celui des Turcs, par Chalcondile Athenien. De la traduction de B. de VIGENERE Bourbonnois, et illustrée par luy de curieuses recherches trouvées depuis son décès. Avec la Continuation de la mesme Histoire, depuis la ruine du Peloponese jusques à present & des Considerations sur icelle : A laquelle ont esté adjoustez les Eloges des Seigneurs Othomans : Plusieurs Descriptions & figures representans au naturel les Accoustremens des Officiers de l'Empereur Turc, & des Tableaux Prophetiques predisans la ruine de la mesme Monarchie, par ARTUS THOMAS sieur d'Embry, Parisien*, Paris, veuves L'Angelier et Guillemot, 1612 [ouvrage ci-après désigné comme : Chalcondyle 1612], p. 479-486 et p. 487-500.

<sup>85</sup> *Mahomets Leven, Uit verscheide Christe Schrijvers getrokken*, dans *Mahomets Alkoran...*, trad. par Glazemaker, p. 41<sup>2</sup>, p. 50<sup>2</sup> et p. 53<sup>2</sup>.

<sup>86</sup> M. Steinschneider, *Polemische und apologetische Literatur*, p. 113-114.

et, plus récemment, Harmut Bobzin échouent à retrouver l'original lusophone et supposent que le texte hollandais ici mentionné est la version de Glazemaker<sup>87</sup>. Si c'était le cas, notre *Colloque d'un juif avec Mahomet* serait une source au moins indirecte de ce *Colloquium*. L'existence d'une traduction en portugais deviendrait tout à fait hypothétique et comme Blaise de Vigenère s'appuie sur l'édition Bibliander, il y aurait là une piquante boucle du latin vers le latin. Mais en réalité, Johann Keuning a signalé au milieu du XX<sup>e</sup> siècle, dans une étude passée inaperçue de Bobzin, que cette troisième version latine s'appuyait sur une traduction hollandaise parue dès 1601 : nous l'avons brièvement évoquée tout à l'heure, pour signaler les rencontres possibles entre traditions chrétiennes et musulmanes. Cette traduction partielle, qui ne comporte que trente-sept questions, est incluse dans le journal de voyage publié sous le nom de Jacob Cornelius van Neck, qui commanda en 1598-1599 la deuxième expédition néerlandaise vers les Indes orientales<sup>88</sup>. Elle se donne bel et bien pour traduite du portugais, et il dut donc y avoir une version de notre dialogue dans cette langue. Il n'est pas improbable que cette version soit elle-même venue du latin, mais la boucle, en l'état actuel de la recherche, ne peut être démontrée.

En allemand, deux traductions sont connues. La première, une traduction partielle là encore, se trouve dans l'ouvrage imprimé par Johann Schott à Strasbourg en 1540 et intitulé *Alchoran. Das ist des Mahometischen Gesatzbuchs und Türckischen Aberglaubens ynhalt und ablänung*, c'est-à-dire *Coran, ou contenu et réfutation du livre de la loi mahométique et de la superstition turque*<sup>89</sup>. Contrairement à ce que pourrait suggérer son titre, cet ouvrage ne propose pas vraiment au lecteur une version du Coran. Il abrège et traduit le *Contra perfidiam Mahometi*, une réfutation de l'islam composée entre 1451 et 1454 par Denys de Ryckel, dit le Chartreux<sup>90</sup>. Le troisième livre de cette réfutation latine présente de larges extraits des questions de 'Abdallāh ibn Salām, citées dans la version d'Hermann le Dalmate : c'est la raison pour laquelle ces questions se retrouvent ici, toujours sous forme d'extraits. On reviendra sur cette traduction et sur Denys le Chartreux un peu plus loin, quand sera étudiée la présence de notre dialogue dans la controverse chrétienne. La deuxième version en allemand est ajoutée par Salomon Schweigger à son Coran de 1616 et traduite, comme ce Coran, de l'édition Arrivabene : les notes en

---

<sup>87</sup> G. Pijper, introd. à *Het Boek der Duizend Vragen*, p. 8-10 ; H. Bobzin, *Der Koran im Zeitalter der Reformation*, p. 334, n. 312.

<sup>88</sup> *Het Tweede boeck, journael oft dagh-register, inhoudende een warachtich verhael ende historische vertellinghe vande reyse, gedaen door de acht schepen van Amstelredamme, gheseylt inden maent martij 1598. onder 't beleydt vanden admirael Jacob Cornelisz. Neck, ende Wybrant Van Warwijck als vice-admirael...*, Amsterdam, Cornelis Claeszoon, 1601, f. 41 v<sup>o</sup> – 43 r<sup>o</sup>. Cf. *De Tweede Schipvaart der Nederlanders naar Oost-Indie onder Jacob Cornelisz. van Neck en Wybrant Warwijck 1598-1600*, éd. par J. Keuning, vol. 3, La Haye, Nijhoff, 1942, p. 123-130 (et p. LXXXVIII pour l'analyse de Keuning). Voir aussi K. Steenbrink, *Dutch Colonialism and Indonesian Islam*, p. 33-34, et « Jacob Cornelisz. van Neck », dans *CMR*, vol. 11 (2016), *South and East Asia, Africa and the Americas (1600-1700)*, p. 284 (p. 280-286).

<sup>89</sup> Voir, au livre II, les f. E ii r<sup>o</sup> – H ii v<sup>o</sup>.

<sup>90</sup> *Contra perfidiam Mahometi libri quatuor*, dans *Opera omnia*, t. 36 (*Opera minora*, vol. 4), Tournai, Typis Cartusiae S. M. de Pratis, 1908, p. 239-499. Cette réfutation avait fait l'objet d'une impression à Cologne en 1533 (voir H. Bobzin, *Der Koran im Zeitalter der Reformation*, p. 71-72).

sont aussi reprises<sup>91</sup>. Schweigger est lui-même traduit en hollandais, en 1641 : notre dialogue est donc paru dans cette langue quelques années avant que Glazemaker ne le propose au public, d'après le texte de Vigenère<sup>92</sup>.

Il faut enfin signaler trois versions en anglais. La première est l'œuvre du géographe Samuel Purchas, qui l'inclut dans son *Pilgrimage*, monumentale collection de récits de voyage parue en 1613. Il en indique la source : l'humaniste italien Francesco Sansovino, qui lui-même reprend le texte de l'édition Arrivabene dans son *Historia universale dell'origine e imperio de Turchi*, monumentale elle aussi<sup>93</sup>. On doit la deuxième traduction anglaise au mathématicien, voyageur et érudit John Greaves (1602-1652). Seule une partie en a été conservée, sous forme manuscrite, dans la collection des papiers de John Locke, à la Bodleian Library<sup>94</sup> : elle est traduite d'après l'arabe. Toujours d'après l'arabe, le même Greaves semble avoir mis les questions de 'Abdallāh ibn Salām en latin<sup>95</sup>. La dernière traduction que l'on aimerait mentionner est plus tardive et nous en avons déjà rencontré l'auteur, Nathan Davis : elle est imprimée en 1847 sous le titre *The Errors of Mohammedanism exposed*. On la trouve également dans une lettre que Moses Margoliouth, révérend d'origine juive et ami de Davis, adresse à l'archevêque de Canterbury : il s'agit de répondre à une question de ce prélat sur l'enracinement de l'islam en Afrique du Nord, en particulier dans les classes inférieures de la population. En 1850, Margoliouth reproduit cette lettre, avec le dialogue qu'elle contient, dans un recueil intitulé *A Pilgrimage to the land of my fathers*<sup>96</sup>. Reprenant les propos de Davis, il reconnaît au texte qu'il publie une grande autorité dans le monde musulman. « Les professeurs en Islamisme » (le mot aurait évidemment un autre sens aujourd'hui) « disent qu'un mahométan pourrait aussi peu nier le caractère inspiré du Coran que récuser les questions de 'Abdallāh ibn Salām<sup>97</sup> ».

<sup>91</sup> S. Schweigger, *Alcoranus Mahometicus, das ist : Der Turckēn Alcoran. Religion und Aberglauben...*, Nuremberg, Simon Halbmayer, 1616, p. 53-78. Sur les liens de ce Coran, le premier jamais publié en allemand, avec l'édition Arrivabene, voir H. Bobzin, *Der Koran im Zeitalter der Reformation*, p. 268-271.

<sup>92</sup> *De Arabische Alkoran...*, Hambourg, Barent Adriaensz Berentsma, 1641, p. 31-46. Sur ce Coran, voir H. Bobzin, *Der Koran im Zeitalter der Reformation*, p. 271-272.

<sup>93</sup> S. Purchas, *His Pilgrimage*, Londres, William Stansby, 1613, livre VIII, chap. v, p. 215 ; cf. F. Sansovino, *Historia universale dell'origine, e imperio de Turchi*, Venise, Michele Bonelli, 1573, f. 10 v<sup>o</sup> – 16 v<sup>o</sup> (1<sup>ère</sup> édition en 1560). Sur l'emploi de l'édition Arrivabene par Sansovino, qui la reproduit en supprimant les manchettes originales, voir P. M. Tommasino, *The Venetian Qur'an*, p. 159-163.

<sup>94</sup> Bodleian Library, ms. Locke, c. 27, f. 3-9 (d'après Gerald J. Toomer, *Eastern Wisdom and Learning : The Study of Arabic in Seventeenth-Century England*, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 175-176). Sur le portail *John Locke Resources*, on trouve ce commentaire, un peu décevant pour nous, bien entendu : « *There is no indication of date and no endorsement ; there is no clear connection to Locke, although Greaves was a colleague of Locke's tutor Edward Pockocke* » (<https://openpublishing.psu.edu/locke/mss/mslocke-c27.html>, consulté le 30 août 2019).

<sup>95</sup> Sur cette autre traduction, qui est signalée mais non localisée : G. J. Toomer, *Eastern Wisdom and Learning*, *ibid.*

<sup>96</sup> M. Margoliouth, *A Pilgrimage to the land of my fathers*, Londres, 1850, vol. 2, p. 1-40 (« The 1404 questions put by Abdalla Ben Salaam to Mohammed »).

<sup>97</sup> « *And the professors of Islamism say, that a Mohammedan might as well deny the inspiration of the Koran as the questions of Abdallah Ben Salaam* » (M. Margoliouth, « The 1404 questions », p. 3, cf. N. Davis, *The Errors of Mohammedanism*, p. 3).

Sans doute notre décompte n'est-il pas exhaustif. Pourtant, ce n'est pas un nombre négligeable que treize traductions, loin de là. Qu'est-ce qui explique ce succès ? Pour répondre, il faut d'abord comprendre comment la tradition occidentale se représente 'Abdallāh ibn Salām. Cela suppose de relever certaines confusions sur son identité.

Prenons pour point de départ l'anglais Humphrey Prideaux, l'un des premiers biographes modernes de Mahomet. Sa *Life of Mahomet*, parue en 1697, est traduite en français l'année suivante. Il y revient sur un verset important de la sourate XVI, où il est écrit, ici dans la traduction de Jacques Berque :

Nous savons bien qu'ils disent : « Il ne fait là que suivre la dictée d'un humain » ; or, la langue de celui qu'implique leur allégation est barbare, alors que ce texte est en claire langue arabe.

Les ennemis de Mahomet nient que ce dernier reçoive des révélations de l'ange Gabriel, ou Ġibrīl, et l'accusent de réciter le Coran d'après les leçons d'un maître étranger, dont le nom n'est pas précisé. Le prophète leur rétorque que ce n'est pas possible. Car ce personnage lui est apparemment connu, comme à eux, et c'est un barbare, terme qu'il faut entendre dans son acception première : il n'appartient pas à la communauté linguistique, en l'occurrence arabe. Or, le Coran est révélé en langue arabe et un barbare ne peut en être la source. Prideaux entend identifier le maître prétendu de Mahomet. Il considère qu'il s'agit de 'Abdallāh ibn Salām, par lui orthographié « Abdollah Ebn Salem », et que celui-ci est un « Juif Persan », également appelé « Salmān le Persan »<sup>98</sup>. En fait, Salmān le Perse ou le Persan existe bien, dans l'historiographie musulmane, mais il est tout à fait distinct d'Ibn Salām : aussi ne l'avons-nous pas mentionné dans les toutes premières pages de notre introduction. George Sale, traducteur anglais du Coran, relève l'erreur d'Humphrey Prideaux dès 1734<sup>99</sup>. Or, Prideaux cite précisément sa source. Il a consulté le controversiste dominicain Riccoldo da Monte Croce, qui compose en 1300 un influent traité *Contre la loi des Sarrasins, Contra legem Sarracenorum*<sup>100</sup>. Et Riccoldo s'inspire lui-même du *Liber denudationis*, réfutation de l'islam traduite en latin entre 1050 et 1132. L'auteur anonyme de ce « Livre du dévoilement », probablement un intellectuel mozarabe<sup>101</sup>, note en effet : « un certain moine nommé Baḥīra se rallia à Mahomet [...] ; se rallièrent aussi le perse Salon et 'Abdallāh fils de Salām ; ils se firent sarrasins<sup>102</sup> ». Ce que Riccoldo reprend et modifie de la façon suivante : « à Mahomet s'étaient ralliés un certain Baḥīra, jacobite, ainsi que Salon le persan et le juif 'Abdallāh de Perse, fils de

<sup>98</sup> H. Prideaux, *La Vie de Mahomet. Où l'on découvre amplement la Vérité de l'Imposture*, Amsterdam, Georges Gallet, 1698, p. 42 ; cf. *The True Nature of Imposture fully display'd in the Life of Mahomet*, Londres, William Rogers, 1698, p. 43.

<sup>99</sup> George Sale, dans *The Koran, commonly called the Alcoran of Mohammed*, Londres, Charles Ackers pour John Wilcox, 1734, p. 223.

<sup>100</sup> Prideaux le consulte dans l'édition donnée par Bibliander, parmi les accompagnements du Coran (voir John Tolan, *Mahomet l'Européen. Histoire des représentations du Prophète en Occident*, Paris, Albin Michel, p. 218).

<sup>101</sup> Sur ce texte et son auteur anonyme, voir Thomas Burman, « *Liber denudationis* », dans *CMR*, vol. 3, p. 414-417.

<sup>102</sup> « *Adhæsit autem Machometo monacus quidam dictus Boheira [...] adhæseruntque ei Salon persa et Abdalla filius Selam Iudæus, et facti sunt sarraceni* » (*Liber denudationis*, aussi intitulé *Contrarietas alpholica*, cité par Jean-Marie Mérigoux, « L'ouvrage d'un frère Prêcheur florentin en Orient à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle. Le *Contra legem Sarracenorum* de Riccoldo da Monte Croce », *Memorie domenicane*, nouvelle série, n° 17 (1986), *Fede e controversia nel '300 e '500*, p. 86, n. 28).

Salām<sup>103</sup> ». Ibn Salām devient ainsi persan, à cause d'une lecture trop hâtive ou, plus probablement, d'un manuscrit fautif. Et c'est cette confusion qui explique celle de Prideaux. L'auteur du *Liber denudationis* distinguait bien Salmān, par lui transcrit « Salon », et Ibn Salām. De 1300 à 1697, près de quatre siècles se sont écoulés : bon exemple des suites que peut avoir une erreur très ancienne.

De nos jours, si le verset 103 de la sourate XVI reste particulièrement important, c'est qu'il est souvent allégué par les musulmans pour justifier la lecture et la récitation du texte coranique en arabe. Dans l'Europe du Moyen Âge, de la Renaissance et de l'âge classique, il n'est pas moins habituel de s'y reporter, mais pour une autre raison : les controversistes y voient l'aveu que le Coran est une imposture. Il est significatif, là encore, qu'Humphrey Prideaux décrive Ibn Salām comme « le principal *Architecte* » de cette imposture, qui inspire d'ailleurs le titre de son ouvrage, *The True Nature of Imposture fully display'd in the Life of Mahomet*. Il s'inscrit de nouveau, ce faisant, dans une longue tradition. À l'appui de sa thèse, il cite en effet Riccodo da Monte Croce, mais aussi l'Empereur de Byzance Jean VI Cantacuzène ou Nicolas de Cues<sup>104</sup>. Aux yeux de ces auteurs, et c'est aussi l'avis de Prideaux, Mahomet aurait emprunté à 'Abdallāh le matériau juif de son Coran, qui ne saurait en conséquence lui avoir été révélé par Dieu. C'est là un lieu commun invétéré de la polémique contre l'islam. On retrouve encore la même idée en 1698, sous la plume de l'italien Ludovico Marracci, dont l'*Alcorani textus universus*, ou *Texte complet du Coran*, préfigure pourtant à d'autres égards la rigueur des éditions critiques modernes :

J'estime probable que Mahomet ait écrit le Coran, seul [...] ou avec l'aide d'un chrétien ou d'un juif quelconque : que ce soit Sergius, ou Bahīra (certains prétendent que ce n'est pas la même personne), ou 'Abdallāh ibn Salām, réputé très savant parmi les juifs. Il l'aurait alors vendu aux Arabes ignorants comme un livre à lui transmis oralement par Gabriel. [...] Les fables talmudiques et les délires des rabbins occupant une grande partie du Coran, je suis persuadé que les juifs, à commencer par 'Abdallāh ibn Salām – leur principal dignitaire, avant de devenir le compagnon de Mahomet et son disciple, ou plutôt son maître – en furent à tout le moins les auteurs principaux<sup>105</sup>.

Le lieu commun repris par Marracci semble remonter, lui aussi, au *Liber denudationis* : « on objecta à Mahomet que ce Perse [Salmān] et cet Hébreu [Ibn Salām] l'instruisaient<sup>106</sup> ». Passage du plus haut intérêt pour nous, car il pourrait expliquer que la *Doctrina Mahumet*, dans le corpus de Cluny, soit contiguë au Coran. Une association d'idées est établie entre 'Abdallāh ibn Salām et le texte coranique,

<sup>103</sup> « cum adhæsisset Mahometo quidam Baheyra iacobinus et Salon persa et Abdaalla de Perside filius Selam iudæus » (*ibid.*, p. 85).

<sup>104</sup> H. Prideaux, *La Vie de Mahomet*, p. 42 ; cf. *The True Nature of Imposture*, p. 43. Cf. Jean VI Cantacuzène, *Prima oratio contra Mahometem*, dans *Opera omnia*, t. 2, éd. par Jean-Paul Migne, Paris, 1866, col. 603-604 ; Nicolas de Cues, *Cribratio Alcorani*, I, I, éd. critique et comment. par Ludwig Hagemann, Hambourg, Felix Meiner, 1986 (*Nicolai de Cusa Opera omnia*, vol. 8), p. 24.

<sup>105</sup> « probabile etiam existimo, Mahumetum vel per se [...] vel ope alicujus Christiani, aut Judæi ; sive ille Sergius fuerit, sive Bahira (quidam enim volunt utrumque fuisse) sive Abdallah filius Salam, qui inter Judæos doctissimus censebatur, conscripsisse Alcoranum, ac pro libro sibi a Deo per Gabrielem tradito Arabibus ignaris vendidisse [...] Quia tamen magnam Alcorani partem fabulæ Thalmudicæ, et Rabbiorum deliria occupant : certum fere habeo, Judæos, et præsertim Abdallah Ebno Salam eorumdem primo antesignanum, se deinde Mahumeti asseclam, et discipulum, seu potius magistrum, Alcorani si non unicos, saltem præcipuos Auctores fuisse » (L. Marracci, *Alcorani textus universus*, Padoue, Ex Typographia Seminarii, t. 1, « Prodrômus », p. 41-42).

<sup>106</sup> « quidam dixerunt [Coran, XVI, 103] Machometo quod ille Persa et ille Hebræus docebant eum » (*Liber denudationis*, cité par J.-M. Mériçoux, « L'ouvrage d'un frère Prêcheur », p. 95, n. 28).

dont il serait au moins pour partie l'auteur : cette association d'idées paraît se refléter dans la composition du recueil supervisé par Pierre le Vénérable, en 1143.

Une autre tradition, contradictoire avec la précédente mais tout aussi importante pour comprendre l'intérêt porté à Ibn Salām, veut qu'il ait démasqué les supposées supercheries de Mahomet. Il faut ici citer Juan Andrés, *morisco* converti, qui donne à la fin du XV<sup>e</sup> siècle ou au début du siècle suivant une réfutation de l'islam largement diffusée. Cette réfutation a été traduite en français par Guy Le Fèvre de La Boderie. Voici ce qu'on y lit :

[Mahomet] print un escrivain nommé *Abdalla celen* [c'est-à-dire 'Abdallāh ibn Salām], qui premierement estoit Juif, et cestuy fut son secretaire dix ans, et d'autant que cestuy-cy estoit Juif, et estoit fort entendu et docte en la loy des Hebreux, il vint à cognoistre et s'appercevoir que tout ce que Muhamed luy donnoit à escrire c'estoit chose feinte et non donnée de Dieu, et neanmoins en voulut faire et en feist grande experience, qui estoit, que toutes-fois et quantes qu'il luy estoit commandé d'escrire tels vers il tournoit au rebours la fin du vers changeant les paroles et l'ordre, mais non les rimes, ny la consonance. Parce qu'il convient sçavoir que l'Alcoran est tout en rime et consonance de vers, de manière que quand il luy commandoit qu'il mist à la fin du vers, *Alla hazizum haquimum*, iceluy mettoit *Alla cemilum halimun*, qui veut dire que quand Muhamed luy commandoit d'escrire, Dieu est glorieux et sage, ledict Chancelier mettoit Dieu est auditeur et juge : et s'il luy disoit qu'il escrivit que Dieu estoit puissant et moult haut, iceluy faisoit Dieu pardonneur et clement : et en ceste façon demeura iceluy escrivain sept ans changeant la fin des vers et pendant qu'il les changea jamais Muhamed ne s'en aperceut. Dond cestuy cognut que si l'Alcoran eut esté chose de Dieu, tant de temps ne se seroit pas passé que Muhamed n'eust esté averty de cecy, tant de Dieu que de l'Ange son amy [...] de sorte que le Chancelier voyant ceci renonce la chancellerie, et se retourne estre comme il estoit premierement Juif [...] Muhamed eut un autre secretaire lequel par une semblable experience renonça l'office<sup>107</sup>.

Cette anecdote figure en effet parmi les traditions musulmanes, différemment interprétée comme on suppose. Mais le secrétaire rusé porte un autre nom : 'Abdallāh ibn Sa'd ibn Abī Sarḥ. Non seulement il ne s'agit pas de 'Abdallāh ibn Salām, mais cet autre personnage n'est pas même d'origine juive. Il y a donc là une nouvelle confusion, dont la dernière phrase citée porte peut-être le vague souvenir. Cette confusion n'est pas négligeable pour notre propos. D'une part, on la retrouve dans des textes ultérieurs comme le traité de Guillaume Postel *De orbis terræ concordia, Sur la concorde universelle*, où elle sert par deux fois à réfuter l'islam<sup>108</sup>. D'autre part, Blaise de Vigenère se reconnaît pour maître Guy Le Fèvre de La Boderie, qui est lui-même le disciple de Postel. On montrera plus loin tout ce que le texte qui entoure le *Colloque d'un juif avec Mahomet* doit à la traduction de Juan Andrés par La Boderie. Cette traduction aiguillonna certainement Vigenère dans le projet de mettre notre dialogue en langue française.

Mais la biographie plus ou moins fantaisiste d'Ibn Salām n'explique pas seule que ses questions à Mahomet aient fait l'objet de traductions si nombreuses en Occident. Le statut même de ces questions dut entrer en ligne de compte. Dans le corpus de Cluny, tel qu'il est conservé à la bibliothèque de l'Arsenal, elles apparaissent immédiatement avant le Coran. Dans l'édition Bibliander, immédiatement

<sup>107</sup> *Confusion de la secte de Muhamed. Livre premierement composé en langue Espagnole par Jehan André, jadis More et Alfaqi, natif de la cité de Sciativia, et depuis fait Chrestien et Prestre : et tourné d'Italien en François. Par Guy Le Fèvre de La Boderie*, Paris, Martin Le Jeune, 1574, f. 21 v<sup>o</sup> – 22 r<sup>o</sup>. Cf. *Confusión o confutación de la secta Mahomélica y del Alcorán*, étude préliminaire par Elisa Ruiz García et transcription par María Isabel García-Monge, Mérida, Regional de Extremadura, 2003, p. 121-122.

<sup>108</sup> G. Postel, *De orbis terræ concordia libri quatuor*, Bâle, Johannes Oporinus, 1544, p. 142 et p. 227.

après. Dans l'édition Arrivabene et les traductions qui en procèdent, elles sont incluses dans le texte coranique. Cette contiguïté assez logiquement devenue une assimilation ne peut manquer de leur conférer un certain prestige. Or, dans la collection supervisée par Pierre le Vénérable, elles sont de surcroît présentées de la façon suivante : « *La Doctrine de Mahomet*, qui est d'une grande autorité auprès des Sarrasins<sup>109</sup> ». Pour montrer les implications de cette phrase, on est tenté de revenir aux usages du dialogue dans les contextes asiatiques, puisqu'ils ont été soigneusement étudiés. Certes, ce dialogue semble parfois fait pour être lu ou écouté en compagnie d'un gourou, dont il légitime par conséquent l'autorité, en particulier lorsque des influences soufies se font sentir<sup>110</sup>. De même, on lui adjoint volontiers des paratextes qui en soulignent la valeur : la traduction, la réélaboration, la copie ou la simple lecture de ce texte serait un acte pieux, méritoire, qui vaudrait à celui qui les accomplit des bénédictions analogues au pèlerinage vers La Mecque ou à la lecture du Coran<sup>111</sup>. Et l'on a vu que Nathan Davis et Moses Margoliouth ont, pour l'Afrique du Nord, des remarques qui vont dans le même sens : il est vrai que, dans leur cas, le parti pris religieux peut jouer<sup>112</sup> et qu'ils se rattachent à une tradition elle-même lointainement influencée par le corpus de Cluny. Mais deux grandes différences avec ces usages en terre d'islam doivent être relevées. La première est qu'en Asie, les indications sur la valeur du texte peuvent intervenir en fin d'ouvrage : elles ne sauraient alors déterminer par avance la lecture qui en est faite<sup>113</sup>. La deuxième est que l'expression « auprès des Sarrasins », à défaut de précisions supplémentaires, universalise l'autorité et le prestige de ce texte alors même que les accompagnements oraux dont il fait l'objet ne sont pas présentés, bien qu'ils soient propres à en encadrer la signification, peut-être à en restreindre la portée.

Le chapeau par lequel Bibliander introduit la *Doctrine de Mahomet*, et qui sera à peine modifié dans l'édition Arrivabene, montre bien quelles suites eut la présentation de l'opuscule dans le corpus de Cluny. Après une remarque de type philologique, en même temps que polémique, la même insistance sur l'autorité de cet opuscule s'y fait sentir :

Ce petit livre n'a pas été écrit par Mahomet, mais par un autre prophète semblablement inspiré, qui voulut résumer les principaux décrets de celui-ci sous une forme dialoguée. D'ailleurs, les épigones l'ont reçu parmi les livres authentiques<sup>114</sup>.

Ces courtes lignes sont significatives à plus d'un titre. Pour commencer, sous le nom ironique de prophète inspiré, elles semblent postuler l'existence d'un auteur, et d'un auteur unique, de la même

<sup>109</sup> « *Item doctrina mahumet. quæ apud sarracenos magnæ auctoritatis est* » (corpus de Cluny, ms. latin 1162, Arsenal, f. 19 r<sup>o</sup>).

<sup>110</sup> R. Ricci, *Islam translated*, p. 84, p. 213-214, p. 236-237 et *passim*.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 42, p. 48, et p. 52.

<sup>112</sup> Ce parti pris se manifeste assez clairement dans les dernières lignes de la lettre à l'archevêque de Canterbury, où « la superstition des Arabes » est rapportée au symbolisme maçonnique et, à travers lui, à un christianisme primitif qui n'aurait pas été compris (M. Margoliouth, « The 1404 questions », p. 39-40). Nathan Davis, quant à lui, appelle Mahomet « l'imposteur arabe » (*The Errors of Mohammedanism*, p. 5).

<sup>113</sup> R. Ricci, *Islam translated*, p. 64.

<sup>114</sup> « *Hic libellus a Machumete scriptus non est, sed ab alio eiusdem spiritus propheta : qui forma dialogi comprehendere summatim uoluit præcipua dogmata Machumetis. Estque a sectatoribus receptus inter authenticos libros* » (Bibliander, début du chapeau introductif à la *Doctrina Machumetis*, dans éd. Bibliander, t. 1, p. 189).

façon que le Coran est alors réputé avoir été composé par Mahomet, certes sous la dictée de chrétiens hérétiques ou de juifs<sup>115</sup>. Or, l'idée d'auteur comporte en soi celle d'autorité, au moins de façon latente. Mais on sait qu'aucun original de notre dialogue n'a été conservé, en sorte que l'auteur en question n'existe pas, ou n'a pas laissé de traces. De surcroît, dans les versions musulmanes de ce dialogue, le rédacteur n'est pas nécessairement nommé. Il l'est même rarement. Lorsque son nom apparaît, il fait preuve d'humilité, parce que son travail est conçu comme une œuvre collective. On n'ose pas dire : collaborative, mais il arrive qu'il se fasse aider d'un théologien et le signale<sup>116</sup>, et de telles collaborations trouvent un écho dans la participation du public, dont le récit même sollicite l'activité. Bibliander, comme toute la tradition occidentale jusqu'à l'époque moderne, n'a manifestement pas connaissance de telles pratiques. Les questions de 'Abdallāh ibn Salām à Mahomet ne peuvent, dans ces conditions, être correctement saisies du point de vue de leur genèse ni même de leurs usages.

L'autre manière, pour l'humaniste suisse, d'autoriser le texte qu'il publie consiste à le classer « parmi les livres authentiques ». L'adjectif *authentique* est ici entendu dans son sens théologique. Il qualifie en principe les livres reconnus par l'Église comme méritant de figurer dans la Bible, par opposition aux apocryphes. Bibliander pense l'islam sur un modèle chrétien, ce qui est parfaitement habituel dans la tradition occidentale jusqu'à nos jours<sup>117</sup>. L'emploi de ce terme peut en outre procéder de réflexes acquis dans la polémique entre protestants et catholiques, les premiers reprochant aux seconds de ne pas s'en tenir aux seuls textes bibliques parfaitement autorisés. Or, il est tout à fait inexact de présenter comme « authentiques », au sens théologique du mot, les questions de 'Abdallāh ibn Salām à Mahomet. L'habitude, en islam, est d'examiner soigneusement les origines et la fiabilité des *ḥadīṭ*-s. Pour ce faire, on regarde moins le récit proprement dit, *matn*, que la chaîne de ceux qui l'ont transmis, *isnād* ou *sanad*. Dans la traduction d'Hermann le Dalmate qu'édite Bibliander, cette chaîne est absente et l'authenticité du dialogue ne peut donc être vérifiée. Qui plus est, dans un autre opuscule mis en latin par le même traducteur, elle est au contraire conservée, ce qui confirme qu'il est plutôt scrupuleux<sup>118</sup>. On peut dès lors imaginer que les questions d'Ibn Salām, telles qu'elles sont parvenues à sa connaissance, n'étaient pas précédées d'une telle chaîne : il y a des exemples dans le monde musulman<sup>119</sup>. Même Robert de Ketton informe ses lecteurs de l'intervention qu'il opère sur le texte quand, en tête d'un opuscule encore différent, il supprime une liste de noms arabes pour se conformer à

<sup>115</sup> Par là se rejoignent l'hypercoranocentrisme et le mahométocentrisme de cette époque, qui sembleraient sinon contradictoires (voir T. Vigliano, *L'islam e(s)t ma culture*, p. 138-145).

<sup>116</sup> R. Ricci, *Islam translated*, p. 64.

<sup>117</sup> Le point est bien mis en évidence par Norman Daniel dans sa magistrale et fondatrice étude, *Islam et Occident* (trad. par Alain Spiess, Paris, Le Cerf, 1993). Nous en avons nous-même montré les conséquences jusque dans les discours les plus contemporains (T. Vigliano, *L'islam e(s)t ma culture*, notamment chap. III).

<sup>118</sup> « *Cuius authores per ordinem, primus Kabalachbar, deinde Abnabdalla Machumet filius Eize. Post hunc Abnalmutarreff, Abderachin filius Eize, deinde Abuzaid filius Elearab. Post quem Abumachumet, Alabez filius Abdalla. Sicque Alfald filius Iahiar atque Abulambez. Deinde Ezerigi filius Fulenum. Post quem Machumet Abhalati. Postremus filius Zaid Abnamar* » (*De generatione Machumet et nutritura eius*, dans éd. Bibliander, t. 1, p. 201, cf. corpus de Cluny, ms. latin 1162, Arsenal, f. 11 r<sup>o</sup>).

<sup>119</sup> R. Ricci, *Islam translated*, p. 49 (contexte javanais où la chaîne n'est pas présentée). Mais ce n'est pas le cas le plus fréquent (*ibid.*, p. 55 – contextes arabes, tamouls et malais où la chaîne est présentée).



l'usage latin et ne pas donner l'impression de tirer à la ligne<sup>120</sup>. Bien entendu, les approximations de Bibliander n'ont rien d'étonnant, dans un temps où le fonctionnement complexe des *hadīṭ*-s n'est pas vraiment connu. Le point à noter est que notre dialogue est ici canonisé, comme c'était déjà le cas dans le corpus de Cluny, et peut-être plus encore. Cette canonisation contribue probablement à sa diffusion ultérieure.

Un autre facteur à considérer, pour expliquer cette diffusion, tient sans doute dans la qualité de la version latine présentée. On a signalé plus haut que la traduction du Coran par Robert de Ketton fut assez rapidement considérée comme une belle infidèle : Jean de Ségovie, au milieu du XV<sup>e</sup> siècle, lui en fait le reproche alors même qu'il ne s'est pas encore initié à l'arabe, et c'est ce qui le pousse à remettre le travail sur le métier. Rien ne permet de penser que de semblables critiques aient été formulées à propos d'Hermann le Dalmate. Il paraît avoir inspiré une certaine confiance, peut-être parce qu'il ne déclarait pas, contrairement à son collègue, avoir parfois sacrifié à la latinité. En langues vernaculaires, en tout cas, le texte-source n'est pas trahi. Castrodardo le suit d'assez près, même s'il lui arrive de supprimer telle ou telle phrase, généralement de sens obscur ; et l'on verra que Vigenère lui-même fait preuve d'une grande fidélité envers le matériau dont il dispose : il se sent manifestement engagé par l'exactitude de ses prédécesseurs. À cet égard, il est intéressant de constater qu'en Asie du Sud et du Sud-Est, la qualité du texte est évaluée d'après d'autres critères. On y recherche plutôt, semble-t-il, une certaine liberté poétique qui permettra de recréer ce texte à l'intention de l'auditoire. On ne se soucie pas d'abord d'être fidèle à sa source. En quoi la fidélité même des traductions européennes risque d'être, paradoxalement, infidèle aux usages du dialogue dans le monde musulman. Encore pourra-t-on dire, avec raison, que ceux-ci ont certainement changé avec les siècles. Mais lors même que cette recherche de la fidélité aurait son pendant exact en terres musulmanes, les publics visés ne seraient pas les mêmes et la réception du texte s'en trouverait affectée. Soit les versets du Coran ou les noms de lieux laissés par Hermann le Dalmate en arabe. Dans les traductions asiatiques, malaises en particulier, certains mots et certaines phrases sont bel et bien laissés dans cette langue. Mais l'arabe, qui jouit d'une forme de sainteté, confère au texte une aura qui contribue à l'insertion symbolique des populations dans la communauté des musulmans<sup>121</sup>. L'imbrication des deux langues rejaillit positivement sur le malais, bien qu'elle soit par ailleurs courante dans cette aire géographique. Les choses sont différentes dans un contexte chrétien où l'on reproche très tôt à l'islam de n'être pas une religion universelle, sous prétexte que le Coran doit se lire en arabe : reproche que Bibliander, par exemple, reprend à son compte<sup>122</sup>. En

---

<sup>120</sup> « *In creationis suæ primordio Deus, manu propria quatuor condidit, prout multorum Arabum, cæterorumque Saracenorum plurimum testimonium perhibet, et autoritas asserit. Ego uero Latinus interpret, eorum nomina silentio commendauī. Ut enim a latinitatis regulis prorsus sunt aliena, sic illi [illa] licet diligenter adnotata, penitus manerent frugis omnis expertia : Nisi quis uerborum prolixitatem, et foliorum augmentum, fructum extimet* » (Robert de Ketton, introd. à la *Chronica mendosa et ridicula Sarracenorum*, dans éd. Bibliander, t. 1, p. 213, cf. corpus de Cluny, ms. latin 1162, Arsenal, f. 5 r<sup>o</sup>-v<sup>o</sup>).

<sup>121</sup> R. Ricci, *Islam translated*, p. 147 et p. 167.

<sup>122</sup> Voir sa manchette au Coran [XVI, 103], éd. citée, p. 90, « *Cur Latinis Latine non scribat, frigide diluit* », et notre analyse (T. Vigliano, « Le Coran des Latins », p. 160).

l'espèce, même si l'intention de départ est philologique, un des effets induits est que cette philologie alimentera la polémique. Et cette polémique, en retour, se donnera d'autant plus libre cours qu'elle allèguera une traduction considérée comme fidèle.

De fait, la controverse chrétienne contre l'islam fait un large emploi du dialogue entre Ibn Salām et Mahomet<sup>123</sup>. Au Moyen Âge, il figure par exemple dans le récit de voyage vers la Terre Sainte composé par le franciscain irlandais Symeon Semeonis, en 1323-1324. Dans ses pages polémiques, cet *Itinerarium* prend appui sur le corpus de Cluny, utilisé à titre d'autorité. Les attaques contre le paradis, supposé charnel, des musulmans se fondent sur la *Doctrina Mahumet*<sup>124</sup>. L'auteur cite aussi le conte des anges Hārūt et Mārūt, dont l'ivresse coupable expliquerait l'interdiction du vin<sup>125</sup> : on verra que ce conte, particulièrement intéressant en effet, a souvent retenu l'attention des lecteurs chrétiens. Mais du texte de Symeon Semeonis, on n'a conservé qu'une copie manuscrite. Il ne peut exercer d'influence durable ni solide sur la tradition occidentale, contrairement au traité *Contra legem Sarracenorum* de Riccoldo da Monte Croce, que nous avons déjà rencontré. Rédigé quelques années auparavant, au début du XIV<sup>e</sup> siècle, cet ouvrage-là joue sans conteste un rôle très important dans la controverse ultérieure. Notre dialogue, consulté là encore dans la traduction latine d'Hermann le Dalmate, la seule disponible pendant toute la période médiévale, s'y trouve six fois cité : quatre fois sous le titre de *Doctrina Mahumet*, deux fois sous celui de *Liber narrationum*, ou *Livre des récits*. En dehors du Coran, auquel Riccoldo renvoie certes beaucoup plus souvent, aucune autre source musulmane ne fait l'objet de citations aussi précises ni explicites<sup>126</sup>.

C'est peut-être vers le milieu du XV<sup>e</sup> siècle que ces citations sont le plus souvent reprises, dans un moment où la chute de Constantinople rend particulièrement urgente une riposte intellectuelle aux prétentions de l'islam<sup>127</sup>. Ainsi, dans la *Forteresse de la foi*, ou *Fortalitium fidei*, du franciscain Alfonso de Espina. Commencé en 1459, ce vaste traité contre les hérétiques, les juifs, les musulmans, les sorcières et les démons reste d'esprit très médiéval. Le *Liber narrationum* y est cité pour les anges Hārūt et Mārūt, pour l'engendrement successif des animaux sur l'arche de Noé, pour l'anéantissement des créatures à la fin des temps : tous éléments qui visent à démontrer les « sottises et le caractère fabuleux de la loi de Mahomet »<sup>128</sup>. Ces éléments sont repris à Riccoldo da Monte Croce. Le cardinal Juan de

<sup>123</sup> Pour quelques aperçus généraux, qui ont servi de point de départ à nos propres développements, voir Ó. de la Cruz Palma et C. Ferrero Hernández, « Hermann of Carinthia », p. 505-506 ; C. Ferrero Hernández, « La traducción latina de Hermann de Carinthia », p. 566 ; de la même, « Difusión de las ideas islámicas a partir del *Liber de doctrina Mahumet* », *Asturiensis Regni Territorium*, vol. 3, *Arabes in patria Asturiensium*, éd. par Clara Elena Prieto Entrialgo, Oviedo, 2011, p. 191-204.

<sup>124</sup> C. Ferrero Hernández, « El *Liber de doctrina Machumet* como auctoritas en el *Itinerarium Symonis Semeonis* », dans *Auctor et auctoritas in Latinis Medii Aevi litteris*, éd. par Edoardo D'Angelo et Jan Ziolkowski, Florence, SISMEL, 2014, p. 363-364.

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 365.

<sup>126</sup> J.-M. Méricoux, « L'ouvrage d'un frère Prêcheur », p. 30-31.

<sup>127</sup> Sur cette période, voir notre *Parler aux musulmans*.

<sup>128</sup> Alfonso de Espina, *Fortalitium fidei*, Lyon, Jean de Romoys pour Étienne Guénard, 1511, f. 245 v<sup>o</sup> – 246 r<sup>o</sup> (livre IV, considération III, « *De fatuitatibus et fabulosis legis Mahometi* »).

Torquemada puise à la même source pour son traité *Contra principales errores perfidi Machometi*, composé la même année à la demande du pape humaniste Pie II. Là aussi, c'est en citant d'après Riccoldo le conte de Hārūt et de Mārūt que l'auteur réfute l'interdiction de la boisson<sup>129</sup>. Il est intéressant de constater que ce conte est pris tout à fait au sérieux : c'est également le cas dans les autres ouvrages mentionnés, mais il y a là un contraste particulièrement frappant avec la forme et le ton tout scolastiques adoptés par Juan de Torquemada. Peut-être le pape Pie II y a-t-il été sensible. En tout cas, dans sa lettre au sultan Mehmet II composée deux ans plus tard, il cite à son tour le même conte, qui est par conséquent en train de devenir un lieu commun de la polémique contre l'islam. « Voilà », conclut-il ironique, « la sagesse de Mahomet<sup>130</sup> ».

Avant de composer sa lettre, dans laquelle il promet ou fait mine de promettre à Mehmet la reconnaissance de son pouvoir temporel en échange du baptême, Pie II sollicite aussi Nicolas de Cues. Le penseur allemand rédige alors un *Examen du Coran*, ou *Cribratio Alkorani*, qui est bien plus qu'un simple mémoire, puisque ce traité avance certaines propositions très originales sur l'islam et recommande une « interprétation pieuse » du texte saint des musulmans, certes à des fins de controverse<sup>131</sup>. Les questions de 'Abdallāh y font l'objet de six mentions ou citations<sup>132</sup>. Elles sont présentées comme un recueil « d'histoires véritables » aux yeux des Arabes et réfutées au même titre que le Coran.

Mais la lecture de la *Doctrina Mahumet* pourrait avoir porté surtout ses fruits dans un autre ouvrage du Cusain : le *De pace fidei, Sur la paix de la foi*. Cette fiction en forme de dialogue, composée en 1453, quelques semaines après la chute de Constantinople, représente un concile céleste réunissant les représentants des différentes croyances et nations. Elle a pour objet de fixer les principes de ce que Nicolas de Cues appelle « une religion unique dans la diversité des rites », « *religio una in rituum varietate*<sup>133</sup> ». En fait, le christianisme est ici fermement maintenu dans ses dogmes principaux et seulement assoupli à la marge dans ses expressions culturelles. Mais la formule est restée célèbre au XX<sup>e</sup> siècle, parce qu'elle semble annoncer certaines préoccupations œcuméniques de Vatican II. L'idée de cette formule germe peut-être à la lecture de notre texte, et plus précisément de l'échange suivant :

<sup>129</sup> Juan de Torquemada, *Contra principales errores perfidi Machometi*, Rome, « *Ex Typographia Gulielmi Facciotti* », 1606, p. 199-201 [faire venir et citer éd. critique si elle est parue entre-temps].

<sup>130</sup> « *Hæc est sapientia Mahumetis* » (Pie II, *Epistola ad Mahumetem II*, ~~*Epistola ad Mahumetem*~~, CCCIX, intro., éd. crit. et trad. allemande par Reinhold F. Gleis et Markus Köhler, Trier, Wissenschaftlicher Verlag Trier, 2001, p. 308, cf. *Lettre à Mahomet II*, introd. et trad. d'Anne Duprat, Paris, Payot, 2002, p. 145). Sur la signification problématique de cette lettre, voir notre *Parler aux musulmans*, chap. II.

<sup>131</sup> Voir notre *Parler aux musulmans*, chap. III. On résume ici certains développements des p. 146-147.

<sup>132</sup> Nicolas de Cues, *Cribratio Alkorani*, I, I, p. 24 (cf. *Le Coran tamisé*, introd., trad. et notes d'Hervé Pasqua, Paris, PUF, 2011, p. 81) ; II, XIV, 128, p. 102 (trad. Pasqua, p. 189) ; II, XV, 130, p. 104 (p. 191) ; II, XVII, 147, p. 119 (p. 209) ; II, XVIII, 151, p. 123 (p. 213) ; III, XII, 198, p. 158 (p. 265) ; III, XV, 213, p. 169 (p. 279) ; III, XVIII, 226, p. 179 (p. 293).

<sup>133</sup> Nicolas de Cues, *De pace fidei*, I, 6, éd. crit. et comment. par Raymond Klibansky et Hildebrand Bascour, Hambourg, Felix Meiner, 1970 (*Nicolai de Cusa Opera omnia*, vol. 7), p. 7, cf. *La Paix de la foi*, suivi de *Lettre à Jean de Ségovie*, introd., trad. et notes de Hervé Pasqua, Paris, Téqui, 2008, p. 76.

« Dis-moi, s'il te plaît, combien y a-t-il de lois ? » [Mahomet] répondit : « une ». « Quid, dans ces conditions, des prophètes qui t'ont précédé ? » Il répondit : « il y a certes une loi et une foi uniques pour tous ; mais les rites d'hommes divers sont divers, il est vrai »<sup>134</sup>.

On traduit ces échanges d'après le texte latin d'Hermann le Dalmate. Nicolas de Cues ne se contente pas de les consulter. Il les annote de sa propre main, comme en témoigne l'exemplaire du corpus de Cluny que conserve sa bibliothèque : « une foi unique, des rites divers », relève-t-il en marge, dans une remarque qui coïncide visiblement avec la formule essentielle du *De pace fidei*<sup>135</sup>. Les questions de 'Abdallāh ibn Salām à Mahomet laissent peut-être dans cette formule l'une de leurs traces les plus marquantes en Occident.

À l'inverse, un rapprochement avec la forme dialoguée choisie par l'écrivain paraîtrait peu convaincant. L'influence du *Livre des gentils et des trois sages* composé par Raymond Lulle semble plus décisive. Il est vrai que le *De pace fidei* assigne une position d'autorité au Verbe de Dieu, puis aux apôtres Pierre et Paul, et que cette position peut évoquer celle de Mahomet dans notre texte. Mais la forme littéraire de la discussion entre sages, que reprendront fugitivement Jérôme Cardan et plus longuement (le pseudo-)Jean Bodin<sup>136</sup>, a pour caractéristique d'éviter tout acquiescement trop systématique et de rechercher les conclusions ouvertes, de préférence aux conversions soudaines. D'éventuelles analogies avec la *Doctrina Mahumet* et ses avatars en langue vernaculaire resteraient donc superficielles. Chez Nicolas de Cues lui-même, qui les a connues l'une et l'autre, les deux traditions ne confluent pas vraiment.

Plusieurs voies peuvent mener le penseur allemand vers les questions d'Ibn Salām. Non seulement il possède un manuscrit du corpus de Cluny, mais il connaît et utilise Riccoldo da Monte Croce. Il a aussi poussé le frère chartreux Denys de Ryckel à écrire une réfutation de l'islam, le *Contra perfidiam Mahometi*<sup>137</sup>. Nous avons déjà rencontré cet ouvrage au sujet de la traduction allemande abrégée à laquelle il donne lieu. Il est divisé en quatre livres. Le premier et le dernier traitent respectivement de la perfidie de Mahomet, opposée à la foi que l'on doit avoir dans l'Église, et des preuves tirées de l'Évangile. Le deuxième est une réfutation du Coran, sourate par sourate. Le troisième, une réfutation de la *Doctrina Mahumet* et, dans une bien moindre mesure, d'autres opuscules présentés par Pierre le

<sup>134</sup> « Dic itaque si placet. quot sunt leges dei. Respondit. Una. Quid ergo dices de prophetis. qui te præcesserunt. Respondit. Lex quidem siue fides omnium una. sed ritus diuersorum nimirum diuersi » (*Doctrina Mahumet*, dans corpus de Cluny, ms. latin 1162, Arsenal, f. 19 r<sup>o</sup>, cf. éd. Bibliander, t. 1, p. 189-190). Dans la traduction de Blaise de Vigenère, cet échange apparaît à la p. 488.

<sup>135</sup> James Biechler, « A New Face Toward Islam : Nicholas of Cusa and John of Segovia », dans *Nicholas of Cusa in Search of God and Wisdom*, éd. par Gerald Christianson et Thomas M. Izbincki, Leyde, Brill, 1991, p. 197. Voir aussi, pour une comparaison avec les sources islamiques : P. Valkenberg, « *Una religio in rituum varietate* : Religious Pluralism, the Qur'an, and Nicholas of Cusa », p. 38 sq.

<sup>136</sup> *Les Livres de Hierome Cardan Medecin Milannois, intitulés de la Subtilité, et subtiles inventions, ensemble les causes occultes, et raisons d'icelles. Traduis de Latin en François, par Richard Le Blanc*, Paris, Guillaume Le Noir, 1556, f. 241 v<sup>o</sup> – 243 v<sup>o</sup>. *Colloque entre sept scavans, qui sont de differens sentimens des secrets cachez, des choses relevées. Traduction anonyme du Colloquium Heptaplomeris de Jean Bodin (Manuscrit français 1923 de la Bibliothèque Nationale de Paris)*, texte établi et présenté par François Berriot, avec la collab. de Katharine Davis, Jean Larmat et Jacques Roger, Genève, Droz, 1984.

<sup>137</sup> Nicolas de Cues, *Cribratio Alkorani*, premier prologue, p. 6, cf. trad. Pasqua, p. 57.

Vénéral<sup>138</sup>. Notre dialogue et le texte coranique sont ainsi mis sur un plan presque identique, au moins du point de vue de la composition : car en volume, le livre II est plus long. Le livre III suit l'ordre des questions et des réponses traduites par Hermann le Dalmate, lesquelles sont citées ou paraphrasées morceau par morceau. Chacun des morceaux est suivi d'une réfutation en bonne et due forme. Sur les vingt-deux articles que contient ce livre, seuls les trois derniers ne sont pas consacrés aux réponses apportées par Mahomet à 'Abdallāh. L'abrégé allemand, quant à lui, réduit le nombre des livres de quatre à deux, en se concentrant sur les parties centrales. Dans le livre II, correspondant au livre III chez Denys le Chartreux, l'arête des différentes répliques est soulignée par les abréviations « Abd. », « Mah. » et « Ant. », soit « Abdias », « Mahomet » et « Antwort », c'est-à-dire « Réponse », en l'espèce la réponse des chrétiens. Cette présentation typographique donne au lecteur l'impression d'avoir affaire à une discussion tripartite, qui imiterait en quelque sorte le dispositif dialogique de la *Doctrina Mahumet*.

Chez Denys de Ryckel est poussée à son comble la tendance des controversistes européens à lire les questions d'Ibn Salām comme un texte de valeur doctrinale, appelant une réfutation théologique circonstanciée. Cette tendance est plus discrète chez Alfonso de Espina, Pie II, Nicolas de Cues, mais on a vu qu'elle était avérée. On notera sur ce point la remarquable originalité de Jean de Ségovie, qui entreprend à la même époque de promouvoir un dialogue de haut niveau avec les dignitaires musulmans, de manière à les convertir. Il rédige à cet effet, entre 1453 et 1456, sa propre réfutation, *De gladio divini spiritus in corda mittendo Sarracenorum, Sur la nécessité d'enfoncer le glaive de l'esprit divin dans le cœur des Sarrasins*<sup>139</sup>. Jean de Ségovie connaît le corpus de Cluny et en a eu plusieurs exemplaires entre les mains durant son existence, par exemple grâce à l'aide amicale de Nicolas de Cues. Son grand traité ne comporte pourtant aucune référence à la *Doctrina Mahumet*<sup>140</sup>. Il semble peu probable qu'il n'y ait pas là une décision de sa part et le fait qu'il se soit entretenu de vive voix avec des musulmans peut avoir joué un rôle. On est tenté de mettre en rapport cette prudence avec un intérêt pour l'islam moins théorique, plus concret que chez ses collègues.

Le milieu du XV<sup>e</sup> siècle marque ainsi une acmé, pour l'emploi de la *Doctrina Mahumet* en contexte polémique et apologétique, et cet emploi commence alors à refluer. Mais le reflux est lent. En 1543, trois ans après la mort de l'humaniste espagnol Juan Luis Vives, paraît son traité *De veritate fidei christianæ, Sur la vérité de la foi chrétienne*. Le livre IV figure le dialogue, évidemment inégal, d'un chrétien avec un alfaquin : c'est-à-dire avec un docteur de la loi islamique, ou *faqīh*. Les réponses de Mahomet à 'Abdallāh ibn Salām sont citées ou paraphrasées vingt fois<sup>141</sup>, dans un enchâssement des

<sup>138</sup> Denys le Chartreux, *Contra perfidiam Mahometi libri quatuor*, p. 239-269 (livre I), p. 271-359 (livre II), p. 361-408 (livre III), p. 409-442 (livre IV).

<sup>139</sup> Sur Jean de Ségovie et son traité, voir notre *Parler aux musulmans*, chap. IV.

<sup>140</sup> On se fonde sur l'*index fontium et locorum* d'Ulli Roth, dans Jean de Ségovie, *De gladio divini spiritus in corda mittendo Sarracenorum*, éd. et trad. allemande, introd. et notes d'U. Roth, Wiesbaden, Harrassowitz, 2012, t. 2, p. 925-940.

<sup>141</sup> Voir l'*index locorum* d'Edward Georges, dans Juan Luis Vives, *De veritate fidei christianæ. Book IV. The Christian-Muslim Dialogue*, éd. crit. et trad. par E. George, Leyde / Boston, Brill, 2017, p. 194.

formes dialoguées qui inverse peut-être le triomphe discursif du prophète. Certains des extraits retenus, sur la cosmologie, le jour du jugement ou le conte de Hārūt et Mārūt, décidément fort apprécié, sont particulièrement longs<sup>142</sup>. Par comparaison, les huit citations du texte coranique paraissent bien plus brèves. Il se peut qu'un exemplaire de la *Doctrina Mahumet* ait été remis à Vives par l'imprimeur Johannes Oporinus, qui fait paraître la même année ce traité et le corpus de Cluny édité par Bibliander : les leçons de Vives et celles de Bibliander ne concordent pas nécessairement, mais cela peut tenir à un travail stylistique dont le premier est coutumier<sup>143</sup>. On pense encore à une manipulation éditoriale de la part d'Oporinus, qui rechercherait ainsi un effet de collection, mais les légataires de l'humaniste espagnol prétendent avoir n'avoir apporté aucun changement à son traité<sup>144</sup>.

Quoi qu'il en soit, dans les années suivantes, d'autres écrivains témoignent aussi de leur intérêt pour le dialogue de Mahomet et d'Ibn Salām. En France notamment, le texte est utilisé dans l'abondante littérature suscitée par l'alliance ottomane et les voyages qu'elle occasionne. Antoine Geuffroy, chevalier de l'ordre de Saint-Jean de Jérusalem, en propose un résumé dans sa *Briefve description de la cour du Grant Turc* publiée en 1546 et traduite en latin en 1572 : « je vous en escripray une partie combien que ce sera temps mal employé, car ce sont plustost comptes pour rire que raisons, pour instruire ung peuple<sup>145</sup> ». Dans sa *République des Turcs* parue en 1560 et remaniée en 1575 sous le titre d'*Histoires orientales*, Guillaume Postel paraphrase le conte de Hārūt et de Mārūt, en un développement accompagné de cette manchette : « De la raison du vin prohibé<sup>146</sup> ». Il rapporte encore le passage relatif à la mort et au sépulcre de Moïse, tout en notant : « mais je proteste de mettre cecy pour rire<sup>147</sup> ». La précision tient peut-être à une certaine méfiance envers cette « doctrine de Muhamed qu'ils nomment *taalim elnebi*, doctrine du Prophete », mais qui « est apocryphe, et qui est toutesfois le plussouvent entre les mains du peuple<sup>148</sup> ». Le regard que l'on jette sur l'opuscule est en train de changer peu à peu et ce n'est sans pas un hasard si le même Postel, dans son *De orbis terræ concordia*, vaste traité de contenu politico-religieux, où il expose en 1544 ses vues sur la concorde universelle, n'utilise presque pas cet opuscule<sup>149</sup>. Il ne le juge probablement pas digne d'y figurer. Lors même qu'il cite en détail ses sources

<sup>142</sup> Vives, *De veritate fidei christianæ*, XLVIII, p. 110-114 ; LXVI, p. 144-146 ; LXIX-LXXI, p. 148-154.

<sup>143</sup> E. Georges, *ibid.*, p. 9-10.

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>145</sup> A. Geuffroy, *Briefve description de la cour du Grant Turc. Et ung sommaire du regne des Othmans Avec un abregé de leurs folles superstitions, ensemble Lorigine de cinq empires yssus de la secte de Mehemet par F. Antoine Geuffroy chevalier de lordre de .S. Jehan de Ierusalem*, Paris, Chrétien Wechel, 1546, f. 1 ii r<sup>o</sup>. Le résumé se prolonge jusqu'au f. m iii v<sup>o</sup>. Cf. *Aulæ Turcicæ, Othmannique imperii descriptio [...] primum ab Antonio Geufræo Gallice edita : recens autem in Latinam linguam conversa, Per Wilhelmum Godelevæum [...]*, Bâle, Sebastian Henricpetri, 1573, p. 84-97, pour la traduction latine.

<sup>146</sup> G. Postel, *De la République des Turcs : et là où l'occasion s'offrera, des meurs et loys de tous Muhamedistes...*, Poitiers, Enguibert de Marnef, 1560, p. 21-22 ; *Des histoires orientales et principalement des Turkes ou Turchikes et Schitiques ou Tartaresques et aultres qui en sont descendues, Œuvre pour la tierce fois augmenté...*, Paris, Jérôme de Marnef et Guillaume Cavellat, 1575, p. 123.

<sup>147</sup> G. Postel, *De la République des Turcs*, p. 96 ; *Des histoires orientales*, p. 212.

<sup>148</sup> G. Postel, *De la République des Turcs*, p. 76 ; *Des histoires orientales*, p. 185.

<sup>149</sup> G. Postel, *De orbis terræ concordia libri quatuor*, Bâle, Johannes Oporinus, 1544, p. 156, pour la seule et très brève exception que nous ayons relevée (une mention du passage sur l'arche de Noé).

sur l'islam, celle-ci n'est nullement mentionnée<sup>150</sup>. On verra que Vigenère, sur qui les influences postelliennes ne sont pas négligeables, fait preuve d'une prudence semblable dans ses propres écrits sur le sujet.

Du Moyen Âge à la Renaissance, les questions d'Ibn Salām ont pourtant occupé une place très importante, sinon prépondérante, dans la controverse avec les musulmans. On a déjà présenté plusieurs des raisons qui expliquent ce succès. Mais d'autres circonstances favorables méritent d'être relevées. Il est plus tentant de se reporter à un bref récit en forme de compendium qu'au Coran, à la fois beaucoup plus imposant et difficile de maniement, tant sa composition est étrangère à certaines habitudes européennes. Il ne serait pas étonnant, dans ces conditions, qu'on soit souvent allé au plus court et au plus simple. Surtout, on fait du dialogue une lecture théologique. Seulement suggérée dans le corpus de Cluny, puis par Bibliander et Arrivabene, qui le rangent parmi les livres authentiques, cette lecture est expressément requise par le titre sous lequel se présente l'édition de Widmanstetter : *Theologia Mahometis dialogo explicata*. Dans la traduction de Michel Baudier, c'est le titre courant qui va dans le même sens : *Livre de la théologie de Mahomet*. Certaines réserves discrètes commencent certes à se manifester sur la théologisation du texte, mais elle perdure au moins dans des pratiques éditoriales accrocheuses.

Or, la théologie implique une logique. De même, est dit authentique en latin comme en vernaculaire ce qui garantit la vérité ou se fonde sur des critères rationnels. Il est intéressant que le dialogue ait justement fait l'objet d'une telle rationalisation et qu'elle n'ait jamais vraiment cessé. Dans la version anglaise de Nathan Davis que Moses Margoliouth présente à l'archevêque de Canterbury au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, les questions et réponses sont numérotées. Margoliouth observe qu'il y en a deux cent trente, alors que le texte en dénombre mille quatre cent quatre, puis explique, après Davis, que les mahométans surmontent ainsi « la difficulté » : il y a plus à comprendre, dans chaque échange, que ce qu'il n'exprime ; chaque question en contient en fait plusieurs. C'est, ajoute-t-il, « un expédient » auquel ont aussi recours les juifs<sup>151</sup>. Ces remarques sont plutôt anodines, il faut en convenir. Mais elles n'en signalent pas moins un problème, dont la résolution semble à moitié satisfaisante. Elles attestent, chez le lecteur, la présence d'un *logos*, ici sous l'hypostase du calcul, dont le premier mouvement est de prendre au pied de la lettre ce qui est dit, comme si cela devait être vrai. Pourtant, notre dialogue ne procède manifestement pas d'une telle raison. Il n'est pas logique, par exemple, qu'Ibn Salām prétende, apparemment à juste titre, juger la vérité de ce que dit Mahomet. Car il faudrait pour cela qu'il en sache

---

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 153-154.

<sup>151</sup> « It appears from the introductory remarks to the questions and answers, that Abdallah Ben Salaam put 1404 questions to the False Prophet, whilst the volume will be found to contain only 230. The Mohammedan gets over the difficulty by telling you that you must understand more than is expressed in it, and therefore more than one question is contained in each of Abdallah's interrogations. It is a convenience to which both Jews and Mohammedans have recourse » (M. Margoliouth, « The 1404 questions », p. 4). Cf. N. Davis, *The Errors of Mohammedanism*, p. 8. Comme le fait observer Davis, il y a en fait un peu moins de deux cent trente questions, deux cent vingt-sept exactement.

autant que lui. Et, dans ce cas, que peuvent avoir d'extraordinaire les réponses du prophète ? Dans le même ordre d'idées, le caractère assez soudain de la conversion finale n'est guère vraisemblable.

Il est vrai que certaines de ces invraisemblances sont apparemment très estompées dans les récits arabes. N'étant pas arabophone, nous ne pouvons y accéder directement ; mais dans la traduction de Nathan Davis, si Ibn Salām acquiesce régulièrement aux propos de Mahomet, il le décrit d'abord aux juifs comme illettré et souligne qu'il n'a pas accès aux livres dont eux-mêmes disposent<sup>152</sup>. Dès lors, ses connaissances ont en effet de quoi frapper l'esprit. De même, quand le prophète déclare avoir reçu de l'ange Gabriel les réponses aux questions qui lui seront posées, Ibn Salām annonce qu'il aura foi en lui si cela se vérifie<sup>153</sup>. Dès le premier quart du dialogue, il admire d'ailleurs les connaissances de son interlocuteur<sup>154</sup>. Plus loin, il observe un temps de silence puis, alors que le prophète l'engage à poursuivre, il rend grâce à Dieu de l'avoir mis face à lui<sup>155</sup>. La conversion est ainsi préparée, de manière progressive. Enfin, lorsqu'il demande à Mahomet quelle est la taille de Gabriel, il lui est répondu que les anges sont des esprits de lumière et non des êtres corporels : remarque fugitive, mais qui prévient les risques du littéralisme, en suggérant la part de la métaphore et de la poésie<sup>156</sup>.

Cette remarque comporte en soi une forte réponse aux controversistes chrétiens qui dénoncent le paradis charnel des musulmans et la « théologie sensible<sup>157</sup> » de l'islam, comme l'appelle Guillaume Postel. Elle n'apparaît cependant ni dans le texte d'Hermann le Dalmate ni dans ses versions en langue vulgaire, dont fait partie le *Colloque d'un juif avec Mahomet*. Les autres éléments que l'on vient de citer, comme étant de nature à dissiper les inquiétudes de la raison, ne s'y trouvent pas davantage. Aussi n'est-il pas complètement anormal que les commentateurs de ces traductions anciennes tournent en ridicule l'absence d'une logique qu'ils attendent en vain. Le rire, dit Kant, est une attente qui se résout subitement en rien<sup>158</sup> : c'est très exactement ce qui se passe ici. Le contenu illogique d'un texte canonisé en préambule, et non pas à la fin comme parfois en zone musulmane, ne peut que provoquer une telle réaction. Et il suffira de citer quelques lignes bien choisies pour que l'islam donne l'impression de se réfuter lui-même : « mieux [...] que par tous les arguments qu'on sçaurait former alencontre », écrit Blaise de Vigenère<sup>159</sup>. On pourrait ajouter que le processus mis en lumière par Kant correspond, dans les grandes lignes, aux changements observés dans la réception de notre dialogue entre Moyen Âge et

<sup>152</sup> « Mohammed is an illiterate, incapable of reading and writing, whilst you have in your hands the law, and both write and read » (*The Errors of Mohammedanism*, trad. Davis, p. 11).

<sup>153</sup> « "O ! Salaam, ask any questions you like ; Gabriel has made the same already known to me on the part of God ; and if you like I will tell them you before hand." "Do so", said Salaam, "and my faith in you will be the greater" » (*ibid.*, p. 13).

<sup>154</sup> « O, Mohammed ! how great is thy knowledge, and how true is thy tongue ! » (*ibid.*, p. 22, q. 49).

<sup>155</sup> « Ibn Sullaam now remained silent when the Prophet said to him : ask what you desire, and do not fear. – Praised be God, O Mohammed ! who has thought me worthy to see your face, and permitted me to converse with you » (*ibid.*, p. 60, q. 216).

<sup>156</sup> « S. – What is his height and breadth ; what is his description ? and what is his dress ? M. – There is no description of the height and breadth of angels because they are luminous spirits ; they are not corporeal » (*ibid.*, p. 18, q. 30).

<sup>157</sup> « theologia sensibilis » (G. Postel, *De orbis terræ concordia*, p. 229).

<sup>158</sup> Emmanuel Kant, cité par Henri Bergson, *Le Rire*, Paris, PUF, « Quadriges », 1995, p. 65.

<sup>159</sup> B. de Vigenère, « illustrations » sur Chalcondyle 1612, p. 460.



Renaissance. Denys le Chartreux s'attend à y trouver une théologie et, d'une certaine façon, la trouve en effet, puisqu'il lui faut vingt articles pour la réfuter. Geuffroy ou Postel, eux, se gaussent. Quant à Vives, les larges extraits qu'il cite, sous le sérieux prétexte de l'apologétique, respirent la jubilation du satiriste trop heureux d'offrir à son lecteur des morceaux de bêtise forcément savoureux.

Un dernier facteur explique le succès des questions de 'Abdallāh ibn Salām dans la controverse européenne. C'est leur qualité proprement littéraire, qui nous détermine aussi à en donner une édition. Il faut ici revenir au chapeau introductif ajouté par Bibliander. Nous n'en avons cité, jusqu'à présent, que la première partie. Voici les lignes suivantes :

Le lecteur pieux prendra connaissance [de ce petit livre] non seulement au titre des fables milésiennes et apuléiennes, mais encore comme un exemple de la doctrine dans laquelle tombent, par une juste décision de Dieu, ceux qui n'attachent pas de prix à la doctrine salutaire du Christ Sauveur, et qui prêtent trop volontiers leur attention à des fables qui détournent les esprits de la vérité<sup>160</sup>.

La référence aux fables milésiennes, ces contes gaillards dont le romancier latin Apulée s'est inspiré pour ses *Métamorphoses*, sert ici une triple attaque. Contre l'islam, d'abord, qui véhicule des contes de cette espèce : Bibliander doit songer en particulier à l'histoire des anges Hārūt et Mārūt, dont la veine licencieuse explique probablement une partie du succès. La référence à Apulée pourrait en outre produire une association d'idées entre la religion musulmane et un autre texte de cet auteur, le *De magia*, dans lequel il se défend d'avoir eu recours à la magie pour séduire et épouser sa femme Pudentilla. C'est peut-être là, pour l'humaniste suisse, une manière d'indiquer à quelles pratiques diaboliques aboutit la doctrine de Mahomet<sup>161</sup>. Car il lui faut se concilier les bonnes grâces de ses censeurs bâlois et des lignes telles que celles-ci peuvent y contribuer. Du reste, la deuxième attaque pourra aussi les adoucir. Implicite mais transparente, elle est portée contre le catholicisme romain et instrumentalise, par conséquent, l'islam à des fins de débat interne entre chrétiens. Bibliander est un protestant et c'est un thème assez courant dans la controverse protestante, et même pré-protestante depuis Wyclif, que de désigner les catholiques comme des chrétiens musulmans, c'est-à-dire de faux chrétiens, finalement peu éloignés de l'impiété islamique<sup>162</sup>. Dans cette même controverse, il leur est reproché de pas s'en tenir aux Écritures et de porter foi aux écrits hagiographiques, parfois très romancés : critique répandue et partagée par les humanistes de tendance évangélique, bien qu'ils ne soient pas protestants ; Vives, par exemple, s'en prend avec virulence à la *Légende dorée*<sup>163</sup>. Ces écrits condamnables correspondent, en l'occurrence, aux « fables qui détournent les esprits de la vérité ». Et c'est pourquoi une troisième attaque paraît ici

<sup>160</sup> « *Quem pius lector cognoscat, non tantum ut Milesias et Apuleianas fabulas : sed etiam ut exemplum doctrinae, in quam iusto Dei iudicio prolabuntur, qui Christi Seruatoris doctrinam salutiferam non habent in precio, et libentius attendunt fabulis a ueritate animos abducentibus* » (début du chapeau introductif à la *Doctrina Machumetis*, dans éd. Bibliander, t. 1, p. 189).

<sup>161</sup> On reprend cette idée à Henri Lamarque, « Le dialogue d'Abdia », dans *Musulmanes y cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII*, éd. par Miguel Barceló et José Martínez Gázquez, Bellaterra, Universitat autonoma de Barcelona, 2005, p. 41-49.

<sup>162</sup> V. Segesvary, *L'Islam et la Réforme*, p. 56.

<sup>163</sup> Vives, *De disciplinis*, 1<sup>ère</sup> partie, « *De causis corruptarum artium* », livre II, introd., éd., trad. et notes par Tristan Vigliano, Paris, Les Belles Lettres, 2013, p. 118.

lancée, qui viserait la fable en tant que fable, c'est-à-dire la fiction, pour ses pernicieuses voluptés. Cette critique de la fiction n'est pas moins courante dans les milieux protestants ou évangéliques : Vives en donne, là encore, un exemple véhément<sup>164</sup>. Or, de la part de Bibliander, elle est plus ambiguë que les précédentes, car il offre tout de même à son lecteur le type de fables qu'il décrie. L'objection est certes devancée, mais en la devançant, il en concède en quelque sorte la justesse. Les questions de 'Abdallāh ibn Salām sont, de fait, séduisantes. Elles procurent un plaisir dont l'éditeur joue habilement, comme d'un argument publicitaire, mais sur le mode de la dénégation, car il est peu avouable : en 1847 encore, Nathan Davis censure dans sa traduction des réponses qui, à nos yeux peu effarouchés, ne portent guère à conséquence, mais qui heurtent sa conscience de révérend anglican<sup>165</sup>.

Bibliander indique ainsi la possibilité de deux lectures différentes : une lecture sérieuse, celle qui débouche souvent sur des propos de controverse ; une lecture pour le plaisir, plus sensible à la qualité littéraire de l'opuscule. On montrera plus loin que Blaise de Vigenère, s'inspirant sans doute de cet exemple, ne procède pas autrement. Le point notable est que notre dialogue, selon toute vraisemblance, fut reçu comme ces humanistes le prévoyaient ou, pour mieux dire, le programmaient. Nous nous en sommes convaincu en consultant un exemplaire de l'édition Bibliander présent à la Bibliothèque cantonale et universitaire de Lausanne, sous la cote HIST 1670. Cet exemplaire vient de la Bibliothèque des Cèdres, bibliothèque des pasteurs de Vaud, et l'on pourrait imaginer que notre texte a fait l'objet d'une lecture théologique plutôt que d'agrément. Mais deux mains sont intervenues sur la *Doctrine de Mahomet*. L'une, par des soulignements au crayon rouge, peut-être plus récents. L'autre, par des soulignements à l'encre noire. Les passages relevés par la première sont les suivants (on ajoute, entre crochets, le texte correspondant chez Vigenère) :

- « *solum sulfureum, fumosum, crebra pice intersertum. Ipse totus flammis teterrimis æstuans. Sunt in eo lacus et putei profundissimi, pleni pice feruente, suppositis flammis sulfureis, quibus quotidie immerguntur damnati. Sunt illic et arbores, quarum fructibus uescentur : quo cibo nihil grauius in toto mundo excogitari* » [« quant est du pavé de l'Enfer, il est fait de souffre, fumant sans cesse, avec force poix y entremeslée, et ard tout de flammes trop cruelles et espouventables. Il y a quant et quant des lacs, et des puits tres-parfonds, pleins de resine boüillante par le moien du feu souphreux qui est allumé audessous, où l'on plonge journellement, les damnez : et des arbres de costé et d'autre pour les repaistre de leurs fruicts, dont rien ne se sçauroit imaginer qui fust d'un goust plus horrible et insupportable »]

- « *in medio uallis inferni, in ualle gurgis, in gurgite puteus, in puteo arca, in arca uictus cathenis* » [« Au milieu de l'Enfer est une profonde vallée ; et en ceste vallée un goulphre fort creux ; au fonds du goulphre y a un puits ; et au fonds du puits un grand coffre, où le miserable est lié et garrotté de chaines »]

- « *per mille annos incessanter misericordiam* » [« le quel par l'espace de mille ans criera sans cesse misericorde »].

Voici maintenant à quoi s'arrête la seconde main :

- « *Quæ nam est terra, quam semel vidit sol* » [« Quelle terre est-ce que le Soleil ne vit oncques qu'une seule fois »]

- « *Quæ foemina ex masculo tantum, et quis masculus...* » [« quelle femme vint du seul masle ? »]

<sup>164</sup> *Ibid.* et 2<sup>e</sup> partie, « *De causis corruptarum artium* », p. 291.

<sup>165</sup> N. Davis, *The Errors of Mohammedanism*, p. 31 et p. 39 (cf. M. Margoliouth, « The 1404 questions », p. 18 et p. 22). À titre de prophylaxie titillative, on laisse au lecteur diligent le soin de les découvrir et, pour une comparaison, de se reporter au texte arabe. Merci à Ghazi Eljorf, qui nous a permis d'accéder à ce dernier en nous en proposant des traductions.

- « *quod sepulchrum motum est cum sepulto ?* » [« quel fut le sepulchre qui se remua avec ce qui y estoit enseveli ? »]

- « *Totum enim sol ab ortu suo* » [« le Soleil le parcourt, tout en un seul jour depuis son lever »].

Le lecteur qui crayonne en rouge est clairement intéressé par la description des enfers, qui retient aussi son attention quand il consulte le Coran. Mais celui qui écrit à l'encre noire s'attarde principalement sur les énigmes. Le premier fait des questions de 'Abdallāh une lecture savante ou théologique, sérieuse dans tous les cas. Le second, une lecture de type littéraire, plus sensible à des plaisirs d'imagination et d'intelligence dont nous trouvons déjà la trace sous la plume d'Al-Ṭabarī au X<sup>e</sup> siècle. L'un et l'autre peuvent être issus du même milieu et s'étonneraient sans doute que leurs approches du texte nous semblent, d'un certain point de vue, contradictoires. Car la controverse des chrétiens contre l'islam dénonce l'hédonisme des musulmans, supposés s'adonner à toutes sortes de voluptés<sup>166</sup>. Prendre plaisir à découvrir la *Doctrine de Mahomet* peut encore passer pour une manière d'en remarquer les périls. C'est à peine si l'on se sera persuadé de ces périls par un exemple plus concret, plus vécu que d'habitude.

En vertu de ces deux lectures, le dialogue du juif et du prophète reste mobilisé à date tardive. Il est convoqué dans la querelle d'Utrecht, qui oppose en 1642 et 1643 Descartes au théologien Gisbert Voet et à son élève Martin Schook. Tous deux accusent le philosophe français d'ouvrir la voie à une remise en cause de l'immortalité de l'âme. Dans son *Admiranda methodus*, ou *Admirable Méthode*, dont le seul titre dit l'ironie, Schook reproche à Descartes de décrire comme évident ce qui ne l'est nullement. Il prétendrait ainsi, sur des fondements fragiles ou plutôt inexistantes, accéder aux causes et aux principes des arcanes de la nature. Pures inventions ! Et pour montrer qu'elles ne sont pas sans danger, Martin Schook d'ajouter que Mahomet, « cerveau stupide et même cartésien », construisait lui aussi tout un monde sur le poisson Albehbut (*Bahīmūt*)<sup>167</sup>. Aussi injurieuse que réversible, l'analogie s'étend sur quelques lignes et vient tout droit de notre opuscule. Désormais, l'usage de cet opuscule dépasse clairement les frontières de la controverse contre les musulmans. Conformément au mouvement général des idées en Occident, il échappe même à la controverse entre chrétiens. Dans le *Theophrastus redivivus*, manuscrit clandestin et anonyme composé en 1659, célèbre pour sa défense d'un athéisme philosophique, le chapitre « sur la religion sarrasine ou mahométane » se nourrit de la *Doctrine de Mahomet*, consultée chez Bibliander. Les réponses relatives à la création du monde, à la cosmologie, à Hārūt et Mārūt, au péché d'Adam, au paradis et au jour du jugement sont résumées sur une page environ, de manière à montrer que le prophète de l'islam ne croit pas aux fables avec lesquelles il construit de toutes pièces sa religion<sup>168</sup>.

<sup>166</sup> Pie II résume une opinion générale parmi les controversistes chrétiens quand il écrit que la loi des musulmans a pour seul fondement la volupté et pour seule défense le glaive (« *lex, cuius fundamentum voluptas est et tutela gladius* », *Epistola ad Mahumetem*, p. 302, cf. trad. Duprat, p. 141).

<sup>167</sup> Martin Schoock, *L'Admirable Méthode*, dans René Descartes et Martin Schoock, *La Querelle d'Utrecht*, textes établis, traduits et annotés par Theo Verbeek, Paris, Les impressions nouvelles, 1988, p. 250.

<sup>168</sup> *Theophrastus redivivus*, traité III, chap. v, éd. crit. de Guido Canziani et Gianni Paganini, Florence, 1981-1982, vol. 2, p. 517-519. À la page précédente, la reformulation de la *Chronica mendosa*, autre opuscule para-coranique présenté par Bibliander, est si proche de l'édition latine de ce dernier que le doute n'est pas permis sur la source consultée.

Le dernier ouvrage qu'il faut citer ici est sans conteste le plus célèbre. Il s'agit des *Lettres persanes*, le roman de Montesquieu paru en 1721. La dix-huitième lettre est tout entière construite autour des questions de 'Abdallāh ibn Salām<sup>169</sup>. À ce moment du récit, le héros Usbek est pris d'un doute, qu'il confie à un mollah. Pourquoi certains aliments sont-ils purs et d'autres impurs ? La pureté ou l'impureté ne procèdent-elles pas du goût ou de la répugnance que ces aliments nous inspirent ? Et dans ce cas, des valeurs pourtant consacrées par la religion ne sont-elles pas toutes relatives ? Pour répondre, le mollah se reporte aux échanges entre Mahomet et le « juif Abdias Ibesalon<sup>170</sup> ». Montesquieu a pu en prendre connaissance chez Bibliander ou chez Arrivabene, la traduction italienne étant présente dans sa bibliothèque<sup>171</sup>. Une importante modification par rapport à la source est ici apportée. Dans l'original, en réponse au rabbin qui le sonde sur l'interdiction de consommer du porc et sur ses causes, Mahomet relate un épisode mettant en scène Jésus. Ce dernier ressuscite Japhet et lui demande de raconter l'histoire de l'arche de Noé. On apprend alors que le porc est né, sur cette arche, des excréments de l'éléphant, et cela explique son impureté. Puis Jésus s'enquiert de ce qui s'est passé ensuite, et Japhet détaille alors les engendremens successifs du rat et du chat. Il y a là un enchâssement des récits qui est supprimé par Montesquieu, peut-être pour ne pas multiplier les niveaux dans la narration, et sans doute aussi pour ne pas mêler le Dieu des chrétiens à sa critique de la religion : dans les *Lettres persanes*, c'est Mahomet qui ressuscite le fils de Noé et l'interroge. De même, Montesquieu ne retient que la première question, tout en réunissant les réponses de Japhet, en sorte qu'on comprend mal comment celles-ci se rapportent à l'interdiction de consommer du porc. L'effet recherché, en l'espèce, est comique : cette autre modification permet de faire attendre une raison qui ne vient pas. Cela confirme les analyses proposées plus haut, d'après la définition du rire par Kant. Montesquieu indique par deux fois combien sa source est autorisée en islam : elle relève des « Traditions des docteurs », signale Usbek en début de lettre ; elle ressortit à la « Tradition mahométane », précise Montesquieu, dans une note qu'il ajoute à son texte<sup>172</sup>. Comme à bien des lecteurs, cette attente lui a paru mal placée. Il en a ri et détourne ce rire à son propre profit de satiriste.

Le mollah ne tente toutefois pas de présenter les réponses de Japhet comme étant susceptibles de dissiper les doutes d'Usbek. Il n'entend pas assigner une cause à la pureté ou à l'impureté des aliments. Des échanges entre Mahomet et Abdias, il conclut plutôt que l'homme ne peut connaître les raisons mystérieuses des choses :

Vous n'avez point lu les livres qui sont écrits au Ciel : ce qui vous en a été révélé n'est qu'une petite partie de la bibliothèque divine ; et ceux qui, comme nous, en approchent de plus près tandis qu'ils sont en cette vie, sont encore dans l'obscurité et les ténèbres<sup>173</sup>.

---

<sup>169</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, Paris, Livre de Poche, éd. Paul Vernière et Catherine Volpilhac-Augier, 2014, p. 78-81.

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>171</sup> Louis Desgraves et Catherine Volpilhac-Augier, avec la collab. de François Weil, *Catalogue de la bibliothèque de Montesquieu à La Brède*, Naples / Paris / Oxford, Liguori / Universitas / Voltaire Foundation, 1999, n° 584.

<sup>172</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, p. 78 et p. 81.

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 81.

Bien entendu, cette conclusion est caractéristique de la pensée des Lumières et de leur lutte contre des religions figurées en superstitions qui maintiennent l'individu dans ce que nous appellerions l'obscurantisme. Du reste, la cible est évidente, quoique indirecte : c'est le catholicisme. L'instrumentalisation de l'islam à des fins internes, de plus en plus nette depuis le XVI<sup>e</sup> siècle, est ici poussée à son comble. Le paradoxe est que le propos de Montesquieu rejoint un des usages possibles de notre dialogue dans le monde musulman. Dans certains récits de langue malaise, il est en effet précisé qu'il ne faut pas chercher à éclaircir le contenu du texte, qu'il trouve son autorité en Dieu et que toute marque d'irrespect à son égard serait une trahison, envers Dieu comme envers son prophète<sup>174</sup>. Rien n'indique que l'auteur des *Lettres persanes* puisse avoir connaissance de ces récits, bien que les plus anciens manuscrits en malais, copiés vers le début du XVIII<sup>e</sup> siècle, soient contemporains de son œuvre. À plus forte raison ignore-t-il, comme nous d'ailleurs, le détail des discussions auxquelles un tel avertissement donnait peut-être lieu. Mais la coïncidence a quelque chose de frappant.

Par elle se termine notre premier parcours, entre des mondes et des époques bien différents, mais finalement plus proches les uns aux autres qu'on ne pourrait le croire.

Ici peut commencer la deuxième partie de notre introduction, qui porte plus spécifiquement sur Blaise de Vigenère et sur sa traduction, le *Colloque d'un juif avec Mahomet*. On aimerait d'abord présenter l'écrivain<sup>175</sup>.

Né en 1523 à Saint-Pourçain, Blaise de Vigenère entame vers 1547 une carrière de secrétaire au service de deux maîtres qu'il sert avec fidélité jusqu'à la fin de son existence : le duc de Nevers et le roi de France, auprès desquels il joue notamment le rôle d'agent diplomatique. En 1570, la même année où Montaigne vend sa charge de conseiller au Parlement de Bordeaux, Vigenère se lance dans des travaux d'écriture qu'il ne quittera plus et qui font de lui l'un des polygraphes les plus importants de son temps. Son œuvre impressionne d'abord par sa taille. On fait avec difficulté le tour des écrits imprimés de son vivant et il laisse à sa mort de nombreux manuscrits. Mais c'est surtout par la diversité de ses intérêts

---

<sup>174</sup> R. Ricci, *Islam translated*, p. 52.

<sup>175</sup> À défaut de précisions supplémentaires en notes, les éléments biographiques présentés ici se fondent en particulier sur les actes du colloque *Blaise de Vigenère, poète et mythographe au temps de Henri III*, Paris, Presses de l'École Normale Supérieure, Cathiers V.-L. Saulnier n° 11, 1994, ainsi que sur la thèse de Paul-Victor Desarbres, *La Plume et le lys. Carrière, publications et service de la politique royale chez Blaise de Vigenère (1523-1596)*, soutenue en 2016 à l'Université Paris Nanterre, et dont la version remaniée est à paraître aux éditions Droz. Nous remercions chaleureusement l'auteur pour avoir accepté de nous la communiquer. Du même, on pourra lire l'article suivant, qui porte précisément sur le texte d'où notre dialogue est issu : « Chalkokondylès, de Byzance à la France de 1577 : enjeux de l'adaptation de Blaise de Vigenère (livres I et VIII) », dans *Byzance et l'Occident IV. Permanence et migration*, éd. par Emese Egedi-Kovács, Budapest, 2018, Collège Eötvös József ELTE, 2018, p. 77-103. On s'est aussi reporté à Jean Balsamo et Michel Simonin, *Abel L'Angelier et Françoise de Louvain (1574-1620). Suivi du catalogue des ouvrages publiés par Abel L'Angelier (1574-1610) et la veuve L'Angelier (1610-1620)*, Genève, Droz, 2002, p. 88-92. Enfin, on a consulté avec profit les notices suivantes : Pascale Blum-Cluny, introd. au *Psaultier de David torné en prose mesurée ou vers libres*, Le Miroir Volant, 1991-1996, t. 1, p. v-xxv ; Françoise Graziani, introd. à Philostrate, *Images ou tableaux de platte-peinture, traduction et commentaire de Blaise de Vigenère (1578)*, Paris, Champion, 1995, t. 1, p. xxxviii-lx ; Richard Crescenzo, introd. à *Blaise de Vigenère. La Renaissance du regard*, Paris, École nationale supérieure des beaux-arts, 1999, p. 13-31.

que cette œuvre frappe l'esprit du lecteur. *Uomo universale* comme son siècle les affectionne, Blaise de Vigenère maîtrise parfaitement le latin et l'italien, il apprend le grec et l'hébreu. Il s'intéresse à la mystique et à la kabbale comme à l'astronomie ou à l'alchimie. En bon humaniste, il se passionne pour l'Antiquité. Il traduit et commente Platon, Cicéron, Lucien, César, Tite-Live, Tacite, mais aussi le rhéteur Philostrate et le tacticien Onosandre, moins connus. Sa curiosité ne se laisse pas enfermer par les classiques. Elle sait se diriger vers ses contemporains : sa traduction en prose de la *Jérusalem délivrée* est un succès de librairie. En humaniste véritable, il est mû par le souci de l'histoire ; mais chez lui, ce souci peut se porter sur le Moyen Âge, que certains de ses collègues dédaignent pour ses ténèbres supposées. Il édite et translate en français de son époque un texte composé par Geoffroy de Villehardouin au XIII<sup>e</sup> siècle, l'*Histoire de la conquête de Constantinople*. Il traduit encore l'*Histoire* du Grec Chalcondyle, rédigée au XV<sup>e</sup> siècle dans un style peu prisé des puristes et à laquelle vient s'adjoindre notre *Colloque*. Du reste, ce colloque est en lui-même une pièce du legs médiéval. Il suffirait à attester une vision continuiste de l'histoire qui se méfie des prétendues grandes ruptures<sup>176</sup>.

Blaise de Vigenère meurt en 1596. Le passage des ans et le durcissement du goût classique, à l'émergence duquel il contribue pourtant à sa manière, font peu à peu tomber son nom dans l'oubli. Il n'est vraiment redécouvert qu'au milieu du XX<sup>e</sup> siècle, par Denyse Métral, pour son œuvre d'antiquaire et ses écrits sur l'art<sup>177</sup>. Car d'un certain point de vue, la critique d'art française s'invente sous sa plume. Le premier de ce côté-ci des Alpes, il promeut avec conviction la sculpture, la peinture et l'architecture au rang des plus hautes disciplines<sup>178</sup>. Son édition de Philostrate témoigne de connaissances techniques très solides et Poussin la tient encore entre les mains : au XVII<sup>e</sup> siècle, elle figure dans les listes de lectures pour peintres<sup>179</sup>. Il rencontre Michel-Ange en Italie et lui voue la plus grande des admirations<sup>180</sup>. Aussi n'est-ce pas sans orgueil qu'il se compare lui-même au maître. Dans sa préface à l'*Histoire* de Chalcondyle, il remercie en effet l'auteur grec qu'il traduit, malgré les défauts de son style, car il lui a servi de « queux », c'est-à-dire de pierre à aiguiser,

pour [s]e dresser, affiler, et pollir tousjours d'autant [s]on stille, [qu']en Cesar, Tite live, et Philostrate : ny plus ny moins que le Torse de Bel-veder à Rome (cest le corps d'une statue tronçonnée aux extremittez, sans bras, jambes, ne teste) fut l'escolle principale de Michel l'Ange<sup>181</sup>.

<sup>176</sup> On emprunte à Françoise Graziani la notion de continuisme (introd. à Philostrate, *Images*, t. 1, p. LII).

<sup>177</sup> Denyse Métral, *Blaise de Vigenère archéologue et critique d'art (1523-1596)*, Paris, E. Droz, 1938. Pour un aperçu de la réception critique de l'œuvre vigenérienne au XX<sup>e</sup> siècle : R. Crescenzo, introd. à *La Renaissance du regard*, p. 23-27.

<sup>178</sup> R. Crescenzo, *ibid.*, p. 19-20.

<sup>179</sup> R. Crescenzo, *ibid.*, p. 16-20 et p. 29 ; *Peintures d'instruction. La postérité littéraire des images de Philostrate en France de Blaise de Vigenère à l'époque classique*, Genève, Droz, 1999, p. 120.

<sup>180</sup> R. Crescenzo, « Par six ou sept ans que j'ai demeuré à Rome », *Travaux de littérature*, vol. 26 (2013), p. 128-129.

<sup>181</sup> Vigenère, préface à *L'histoire de la decadence de l'empire grec, et établissement de celui des Turcs ; Comprise en dix livres, par Nicolas Chalcondyle Athenien. De la traduction de Blaise de Vigenere* [ci-après Chacondyle 1577], Paris, Chesneau, 1577, f. F iii r<sup>o</sup>-v<sup>o</sup>.

Les deux séjours italiens que Blaise de Vigenère effectue dans le cadre de ses activités diplomatiques, en 1549-1551 puis 1566-1569, semblent avoir joué pour beaucoup dans sa formation d'humaniste. On aperçoit ici leur influence sur sa recherche d'une prose artiste.

Cette recherche procède du sentiment aigu que l'éloquence de son temps est affaiblie par la « lascheté, nonchaloir, et dissolution<sup>182</sup> » des Français, découragés par les chefs-d'œuvre antiques des Grecs et des Romains. La tâche qu'il s'assigne est de mettre un terme à cette faiblesse<sup>183</sup>. Cela passera par des traductions qui lui valent, en effet, une grande partie de sa gloire. Son contemporain Antoine Du Verdier le compare à Jacques Amyot, traducteur de Plutarque, et le parallèle n'est pas peu flatteur, tant ce dernier est alors couramment présenté comme le plus grand prosateur de son temps :

Le stile d'Amyot est beau, net, propre, et sans affectation, celui de Vigenere est plus recherché, toutesfois non affecté et enrichy de plus de fleurs. Le stile d'Amyot est plus convenable à un estrange qui voudroit apprendre nostre langue. Celui de Vigenere est plus profitable à un François qui veut orner son langage<sup>184</sup>.

Il est notable que les deux traducteurs soient ici des modèles à imiter, dans la perspective d'un apprentissage stylistique. Car c'est précisément pour « affiler » son propre style que Blaise de Vigenère a traduit l'*Histoire* de Chalcondyle et c'est ce qui justifie, à ses yeux, la comparaison avec Michel-Ange. Dans le même ordre d'idées, il dit ailleurs de Philostrate qu'il lui fournit des « themes et lieux communs en forme de Chries<sup>185</sup> » : dans l'Antiquité, la chrie fait partie de ces exercices préparatoires, ou *progymnasmata*, grâce auxquels on se prépare à devenir un orateur. Or, en s'exerçant lui-même à l'éloquence, par la traduction, Blaise de Vigenère entend bien faire école. Il offre à ses lecteurs un réservoir d'expressions, de tournures et d'images, afin que « parmi une telle copie, la jeunesse puisse choisir et tirer ce qui luy viendra le plus à propos<sup>186</sup> ». De cette pédagogie naîtra enfin une vraie prose de langue française.

On devine que le projet est assez semblable à celui de la Pléiade, quoique celle-ci se soit préoccupée seulement de poésie et que Du Bellay ait récusé avec fermeté la traduction, au profit de l'imitation<sup>187</sup>. Blaise de Vigenère partage du moins l'idée, clairement exprimée par l'auteur de la *Défense et illustration*, selon laquelle il est inutile de vouloir rivaliser avec les Anciens dans leur langue :

Il vaut mieux (ce me semble) exceller en son parler naturel, desja acquis en propriété, que de s'aller immiscer dans les possessions d'autrui, et nacquetter de bien loin apres le moindre des bons auteurs antiques<sup>188</sup>.

<sup>182</sup> *Ibid.*, f. E ii r<sup>o</sup>.

<sup>183</sup> Sur cette entreprise et sa place dans l'histoire littéraire, on se reportera aux analyses de Marc Fumaroli (*La Diplomatie de l'esprit, de Montaigne à La Fontaine*, Paris, Hermann, 1994, chap. II, « Vers le triomphe de la prose : les manifestes de Vigenère », p. 23-58). Les pages alentour s'en inspirent largement.

<sup>184</sup> Antoine Du Verdier, *Prosopographie, ou Description des personnes illustres, tant Chrestiennes que Prophanes*, Lyon, Paul Frelon, 1605, t. 3, livre VIII, « Amyot », p. 2573.

<sup>185</sup> Vigenère, *Les Images ou tableaux de platte-peinture de Philostrate Lemnien Sophiste Grec... Avec des Argumens et Annotations sur chacun d'iceux*, Paris, Nicolas Chesneau, 1578, épître à Barnabé Brisson, p. 16 (éd. Graziani, t. 1, p. 12).

<sup>186</sup> Vigenère, *ibid.*, p. 17 (éd. Graziani, t. 1, p. 13).

<sup>187</sup> Ce rapprochement a été fait depuis longtemps. Voir par exemple M. Fumaroli, *La Diplomatie de l'esprit*, p. 26 et p. 47 ; F. Graziani, introd. à Philostrate, *Images*, t. 1, p. XLIX.

<sup>188</sup> Vigenère, préface à Chalcondyle 1577, f. G v<sup>o</sup>. *Nacquetter* veut dire « jouer les valets », « s'attacher servilement » (*FEW* VII, 3 b : *nak-*).

Du reste, contrairement à Du Bellay, il s'applique à lui-même ses remarques, puisqu'il n'écrit pas en latin. Et une forme de modernisme se donne à voir, dans ce parti pris. Vigenère refuse de s'arrêter à un éloge excessif de l'Antiquité. Les âges d'or grec et latin n'ont pas tout inventé, sa préface à l'*Histoire de Chalcondyle* insiste sur ce point : « la cognoissance d'infinies tres-belles choses a esté découverte depuis », dont la boussole ou l'imprimerie ne sont que deux exemples<sup>189</sup>.

Il est bien raisonnable de faire place à l'antiquité, Mais il ne s'ensuit pas pour cela que rien ne se doibve lire, Rien ne se doive veoir, louer, ny approuver que les ouvrages des Anciens, ou ce qui est moullé-poché la dessus<sup>190</sup>.

Jules-César Scaliger, farouche défenseur de Cicéron contre Érasme et zéléateur inconditionnel du latin, est mort depuis une vingtaine d'années, mais la critique pourrait s'adresser ici à certains de ses épigones<sup>191</sup>. Les choix du traducteur et prosateur Blaise de Vigenère le tiennent à l'écart d'un cicéronianisme mal entendu. Et l'intérêt qu'il manifeste pour le *Colloque d'un juif avec Mahomet* pousse à leur terme extrême de telles tendances. La Rome du I<sup>er</sup> siècle avant Jésus-Christ est bien loin.

Mais observons, pour l'instant, que ces tendances vont de pair avec une certaine inclination pour l'asianisme. Souvent relevée par la critique, cette tendance ne se manifeste pas moins dans l'*Histoire de Chalcondyle* que dans les *Images* de Philostrate, où elle a surtout été étudiée. Vigenère lui-même se dit « espanché à l'Asiatique<sup>192</sup> ». De ce tropisme relève un certain goût pour l'*enargeia*, comme l'appellent les rhéteurs grecs : soit cette vivacité de la description qui met la scène sous les yeux du lecteur, qui lui fait voir Sainte-Sophie lors même que l'humaniste bourbonnais ne s'est jamais rendu dans l'Empire ottoman<sup>193</sup>. Plus caractéristique encore de l'asianisme, la recherche d'une abondance oratoire qui se dit alors « copie » et qui épouse le mouvement du français, réputé moins concis que le grec ou le latin<sup>194</sup>. La prose de Vigenère s'enrichit ainsi volontiers de toutes sortes d'ornements, dont les plus visibles sont ces doublets synonymiques, quelquefois à des fins d'hyperbole, venus du style curial mais recherchés de l'âge baroque, et d'ailleurs plus insistants dans ses préfaces ou ses propres écrits que dans ses traductions<sup>195</sup>. L'abondance consiste aussi, chez lui, à ajouter aux textes traduits des adverbes de liaison qui en soulignent la logique, des figures ou même parfois des phrases entières qui dramatisent les narrations sans toutefois les réécrire<sup>196</sup>. Elle incite l'écrivain à compléter ces textes par de volumineux

<sup>189</sup> Vigenère, préface à Chalcondyle 1577, f. E i v<sup>o</sup> – ii r<sup>o</sup>.

<sup>190</sup> *Ibid.*, f. E iii r<sup>o</sup>.

<sup>191</sup> P. Blum-Cluny, introd. au *Psautier*, t. 1, p. VI-VII. La suite de notre propos montrera pourquoi cela n'est pas contradictoire avec la « préférence scaligérienne » que relève Marc Fumaroli dans l'épître dédicatoire de Vigenère au *Traicté de Ciceron de la meilleure forme d'orateurs (La Diplomatie de l'esprit)*, p. 33).

<sup>192</sup> Vigenère, préface à Chalcondyle 1577, f. G v<sup>o</sup>.

<sup>193</sup> Sur l'*enargeia* et l'asianisme : M. Fumaroli, *La Diplomatie de l'esprit*, p. 42. Sur la description de Sainte-Sophie : R. Crescenzo, introd. à *La Renaissance du regard*, p. 28 et p. 71 (cf. Vigenère, « illustrations » sur Chalcondyle 1612, p. 416-420).

<sup>194</sup> Sur la « copie », ou *copia* en latin, et l'asianisme de Vigenère : M. Fumaroli, *La Diplomatie de l'esprit*, p. 44. Sur la concision du latin et du grec par rapport au français, lieu commun repris par Vigenère lui-même : C. Buridant, « Les paramètres de la traduction chez Blaise de Vigenère », dans *Blaise de Vigenère poète et mythographe*, p. 39-65, p. 49.

<sup>195</sup> C. Buridant, « Les paramètres de la traduction », p. 51-52 et p. 59.

<sup>196</sup> Peter Rickard, « Blaise de Vigenère's translation of Villehardouin », *Zeitschrift für französische Sprache und Literatur*, vol. 91, n<sup>o</sup> 1 (1981), p. 26 et p. 38-39 ; P.-V. Desarbres, « Chalkokondylès, de Byzance à la France », p. 82-96, pour une étude de ces ajouts appliquée à l'*Histoire de Chalcondyle*.



commentaires, qui eux-mêmes fourmillent de traductions : le *Colloque d'un juif avec Mahomet* en est un exemple, comme on l'expliquera dans un instant. Elle tient enfin et surtout à des digressions qui s'emboîtent les unes dans les autres, qui constituent pour son écriture un puissant moteur et qui s'étendent, au-delà de ses commentaires, jusque dans cette œuvre originale qu'est le *Traicté des chiffres* de 1586 : Vigenère y souligne à dessein ces digressions, comme pour dire ce qu'elles ont à ses yeux de ludique, en même temps que de savant, et comme pour faire sentir tous les plaisirs de la flânerie<sup>197</sup>.

Marc Fumaroli interprète les débordements de la prose vigenérienne à la lumière d'un profond maniérisme. Mais le critique de préciser que ce maniérisme ne s'explique que par une tension entre asianisme et atticisme<sup>198</sup>. L'histoire a beau ne s'être pas arrêtée aux âges d'or de la Grèce et de Rome, ils étaient tout de même des âges d'or. Ils restent cette règle d'après laquelle on juge de la valeur des autres siècles. Si Blaise de Vigenère choisit pour ses traductions des auteurs modernes ou de second rang, c'est sans doute qu'ils sont moins intimidants, que Cicéron incarne une forme de perfection, malgré tous les excès de ses adulateurs, et que les classiques grecs ont quelque chose d'indépassable : raison précise pour laquelle « vouloir se mesurer à eux [...] seroit une trop grande simplesse, ou plustost arrogance<sup>199</sup> ». Et si le même Vigenère a si souvent recours aux prestiges de l'abondance oratoire, ce n'est pas seulement que son tempérament d'écrivain l'y pousse. C'est aussi que l'état présent de la prose française et ses propres objectifs pédagogiques le lui imposent. Il faut « surabonder en Asiatisme, afin que la jeunesse y trouve de quoy pescher<sup>200</sup> ». Encore s'accommode-t-il sans peine de cette nécessité. La tension entre ses idéaux atticistes et sa pratique principalement asianiste est acceptée sans souffrance<sup>201</sup>. Car elle se résout harmonieusement dans une recherche de la variété sans laquelle il n'est pas d'abondance. Or, non seulement la « diversité [...] amaine le contentement<sup>202</sup> », ce qui signale encore un certain hédonisme d'écriture, mais elle suppose que les périodes d'excès alternent avec des moments moins outrés, plus réguliers.

Pour le traducteur, une manière d'atteindre à cette variété consiste dans un mimétisme stylistique qui, sans sacrifier la beauté à la fidélité, s'adapte aux objets traduits et à leurs variations<sup>203</sup>. En d'autres termes, Blaise de Vigenère observe scrupuleusement les principes du *decorum*, tels qu'énoncés notamment par Cicéron ou par Horace<sup>204</sup> : en quoi l'on peut dire qu'il contribue à l'émergence du goût classique, même si les précédentes décennies n'ont pas ignoré ces principes. Il traduit de la manière qui

---

<sup>197</sup> J.-R. Fanlo, « Le *Traicté des chiffres et secretes manieres d'escrire* de Blaise de Vigenère », dans *L'Énigmatique à la Renaissance*, éd. par Daniel Martin, Pierre Servet et André Tournon, Paris, Champion, 2008, p. 33-35 ; J.-F. Maillard, « Aspects de l'encyclopédisme au XVI<sup>e</sup> siècle dans le *Traicté des chiffres* », *BHR*, t. 44, n<sup>o</sup> 2 (1982), p. 237.

<sup>198</sup> M. Fumaroli, *La Diplomatie de l'esprit*, p. 34-38, p. 50-51 et *passim*.

<sup>199</sup> Vigenère, préface à Chalcondyle 1577, f. E ii v<sup>o</sup>.

<sup>200</sup> Vigenère, dans *L'Art militaire d'Onosander*, Paris, L'Angelier, 1605, f. 66 v<sup>o</sup>, cité par J.-F. Maillard, « Aspects de l'encyclopédisme », p. 237.

<sup>201</sup> M. Fumaroli, *La Diplomatie de l'esprit*, p. 37.

<sup>202</sup> Vigenère, préface à Chalcondyle 1577, f. E iii v<sup>o</sup>.

<sup>203</sup> P. Blum-Cluny, introd. au *Psautier*, t. 1, p. VII, p. XI-XII et p. XV.

<sup>204</sup> M. Fumaroli, *La Diplomatie de l'esprit*, p. 45.

lui paraît la plus appropriée au texte-source et à ses battements. Son esthétique est, à cet égard, une esthétique du naturel : elle se conforme à la nature de l'objet, dont il essaie de rendre l'image<sup>205</sup>. Il est vrai que cette nature risque d'entrer en conflit avec celle du traducteur, qui pourrait espérer se faire entendre, elle aussi. Mais ce n'est pas le cas, puisque sont assouvies ses aspirations à la variété. De ce point de vue, le *Colloque d'un juif avec Mahomet* a quelque chose d'expérimental. Asiatique ô combien par son sujet, il permet à l'humaniste de laisser libre cours aux déambulations voluptueuses de sa curiosité. Mais l'alternance d'échanges brefs et de plus vastes répliques confère au texte un équilibre que Vigenère respecte parfaitement et que l'on est tenté de dire attique. C'est là, dira-t-on, une rare variété de l'atticisme ; mais n'est-ce pas justement cette variété qui l'intéresse ?

Le *Colloque d'un juif avec Mahomet* fait partie des « illustrations » ajoutées par Blaise de Vigenère à l'*Histoire* de Chalcondyle. Pour comprendre ce qui a poussé l'écrivain à le traduire, il faut dire quelques mots de cette histoire.

Son titre complet est le suivant : *Histoire de la decadence de l'empire grec, et établissement de celui des Turcs*. Elle est l'œuvre de l'écrivain athénien Laonicos Chalkokondylès, dont le nom est souvent abrégé, comme dans le titre du volume qui nous occupe. Cet écrivain, né vers 1423 et mort après 1464, semble avoir évolué dans les milieux impériaux byzantins, mais de nombreux points dans sa biographie demeurent obscurs<sup>206</sup>. Il est resté à la postérité pour ses *Apodeixeis historion*, ou *Démonstrations d'histoire* : c'est le texte que traduit Vigenère. Comme son titre français l'indique, cette histoire en dix livres raconte la fin de l'Empire byzantin et l'essor de l'Empire ottoman, de 1298 à 1463, c'est-à-dire des origines de la querelle entre les deux Andronic à la guerre vénéto-turque<sup>207</sup>. L'intérêt que lui porte Vigenère peut avoir plusieurs causes : la vogue des annales à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, la qualité des informations présentées par Chalcondyle sur l'histoire ottomane, son intérêt pour l'Église d'Occident, le fait qu'il ne promeuve pas à toutes forces le point de vue byzantin et, par conséquent, sa relative neutralité<sup>208</sup>. Vigenère ne s'illusionne certes pas sur la valeur littéraire du texte qu'il présente à ses lecteurs : « Veux je pourtant paragonner ce labeur cy à ceux des Anciens ? Cela non<sup>209</sup> ». Il regrette, par exemple, que Chalcondyle « ne touche les affaires des uns et des autres, que du bout du doigt, sommairement et en passant pays<sup>210</sup> ». La présentation des circonstances et l'analyse des causes pourraient être développées. Mais il remarque en même temps que « le subject veult et porte cela. Car les Turcs ainsi lourds, barbares, et grossiers, ne s'amuse pas à mener et conduire leurs guerres par certaines petites praticques, negotiations, et intelligences<sup>211</sup> ».

<sup>205</sup> F. Graziani, introd. à Philostrate, *Images*, t. 1, p. XLVII.

<sup>206</sup> On a consulté la notice de Johannes Preiser-Kapeller, « Laonicos Chalcocondyles », dans *CMR*, vol. 5 (2013), 1350-1500, p. 481-489.

<sup>207</sup> Cf. Vigenère, préface à Chalcondyle 1577, f. F iii v<sup>o</sup>.

<sup>208</sup> P.-V. Desarbres, « Chalkokondylès, de Byzance à la France », p. 80-81.

<sup>209</sup> Vigenère, préface à Chalcondyle 1577, f. F [i] v<sup>o</sup>.

<sup>210</sup> *Ibid.*, f. iii v<sup>o</sup> – [iv] r<sup>o</sup>.

<sup>211</sup> *Ibid.*, f. [i] r<sup>o</sup>.

La traduction paraît en 1577. À cette époque, Vigenère est peut-être encore en train d'apprendre le grec, en autodidacte : en tout cas, il ne semble pas suffisamment à l'aise dans cette langue pour ne pas se fonder sur la version latine donnée en 1556 par Conrad Clauser, quitte à la corriger en se reportant à un manuscrit grec<sup>212</sup>. L'*Histoire* est une des traductions où se manifestent le plus clairement les tendances asianistes de Vigenère : ajouts macabres dans le goût de l'époque, amplification des harangues, exposition des causes, sans que l'esprit du texte soit cependant dénaturé<sup>213</sup>. Ce travail plut à ses contemporains. Montaigne, pour n'en donner que cet exemple, lui fait une quinzaine d'emprunts dans ses *Essais* : tous apparaissent dans l'exemplaire de Bordeaux, signe qu'il ne l'a lu qu'après 1588<sup>214</sup>. On a vu que Vigenère portait, quant à lui, un jugement nuancé sur Chalcondyle. Cela ne l'empêche pas d'offrir l'ouvrage à Louis de Gonzague, duc de Nevers, à la célébration duquel il entend ainsi contribuer. L'épître dédicatoire nous signale opportunément que Gonzague est un protecteur des humanistes, qui se propose de leur construire une bibliothèque dans l'hôtel de Nesle<sup>215</sup> ; mais aucun de ces humanistes, peut-être, ne rentre dans ses bonnes grâces comme Vigenère lui-même, qui est son homme à tout faire<sup>216</sup>. La célébration, en l'espèce, consiste à rappeler que le duc descend des Paléologues, dernière dynastie régnant sur l'Empire byzantin, mais aussi de Boniface de Montferrat, qui dirigea pour la France la quatrième croisade<sup>217</sup>. De fait, la publication du Chalcondyle, comme de l'*Histoire* de Villehardouin, est à peu près contemporaine des États généraux de Blois, où Gonzague lance un vibrant appel à la croisade contre les huguenots. La maison de Nevers entretient d'ailleurs une véritable mythologie de la croisade que la traduction de la *Jérusalem délivrée* ne contredira pas, elle non plus<sup>218</sup>.

On ne peut dire cependant que Blaise de Vigenère ne fasse pas résonner une voix singulière, dans la propagande nivernaise sur ce thème. La quatrième croisade fut notoirement dévoyée de ses objectifs spirituels. Il n'est pas moins notoire que Michel Paléologue, ancêtre de Gonzague, se rallia lâchement aux Turcs<sup>219</sup>. Il y a là deux sujets d'embarras, pour qui veut célébrer les Nevers et promouvoir leur politique. Or, si Vigenère tait le second problème, il ne cherche pas à dissimuler le premier, quoiqu'il fasse porter la faute sur la république de Venise, pourtant alliée de longue date des Gonzague et à laquelle

<sup>212</sup> Paul Chavy, « Blaise de Vigenère traducteur baroque », dans *Blaise de Vigenère poète et mythographe*, p. 70 ; surtout, J. Balsamo, « Byzance à Paris : Chalcondyle, Vigenère, L'Angelier », dans *Sauver Byzance de la barbarie du monde*, éd. par Linia Nissim et Silvia Riva, Milan, Cisalpino, 2005, p. 200-201.

<sup>213</sup> P.-V. Desarbres, « Chalkokondylès, de Byzance à la France », p. 82-96.

<sup>214</sup> J. Balsamo, « Byzance à Paris », p. 208.

<sup>215</sup> Vigenère, préface à Chalcondyle 1577, f. C [ij] r<sup>o</sup>.

<sup>216</sup> Sur les liens de l'humaniste et du duc, voir la thèse de Paul-Victor Desarbres citée plus haut et Ariane Boltanski, *Les Ducs de Nevers et l'État royal, genèse d'un compromis (ca 1550 – ca 1600)*, Genève, Droz, 2006, p. 226-227, p. 261, p. 287-288, p. 307-322 (pour une vue générale), p. 338-340, p. 402-405 (Vigenère et le duc dans le Chalcondyle).

<sup>217</sup> Vigenère, épître dédicatoire au duc de Nevers, dans Chalcondyle 1577, f. B [i] r<sup>o</sup> – B iij r<sup>o</sup> (cf. Chalcondyle 1612, f. ā iii v<sup>o</sup> – ā iv r<sup>o</sup>).

<sup>218</sup> Rosanna Gorris, « Blaise de Vigenère et Guy Le Fèvre de La Boderie traducteurs de l'italien », dans *Blaise de Vigenère poète et mythographe*, p. 86-88.

<sup>219</sup> J. Balsamo, « Byzance à Paris », p. 206-207. Cf. Artus Thomas d'Embry, *Observations sur l'histoire de Chalcondile*, dans Chalcondyle 1612, p. 71.

il a offert l'*Histoire* de Villehardouin<sup>220</sup>. Faut-il voir là, comme on l'a proposé, les premiers signes, chez l'humaniste, de cette modération qu'on appellera quelques années plus tard « Politique » et que rebutent les excès de certains catholiques trop intransigeants<sup>221</sup> ? A-t-il des doutes sur la croisade ? C'est possible. Vigenère est assez en cour auprès des Nevers pour n'être pas seulement leur protégé, mais pour avoir de l'influence sur eux<sup>222</sup>. Il pourrait donc jouer ici un rôle de conseiller, en laissant transparaître son propre point de vue.

À défaut d'en être complètement certain, on relèvera que la réflexion de Chalcondyle sur la montée et la chute des empires peut nourrir, chez les lecteurs catholiques, l'espérance de voir la situation politico-religieuse se retourner d'elle-même au profit de la vraie foi<sup>223</sup>. Cette réflexion s'accorde surtout avec une conscience aiguë, chez le traducteur, de la précarité des choses et des caprices de la fortune<sup>224</sup>. Développé dans les mêmes années par l'humaniste Loys Le Roy, ce dernier thème affleure encore dans ses « illustrations ». « Telles sont les vicissitudes et alternations des choses humaines, esquelles il n'y a rien de ferme ny de permanent nulle part<sup>225</sup> », écrit Vigenère après avoir indiqué comment les arts et les sciences quittèrent l'Europe chrétienne pour les Arabes, avant de regagner leur premier domicile.

Décrire plus en détail ces illustrations suppose de retracer brièvement l'histoire éditoriale complexe du Chalcondyle<sup>226</sup>. On en connaît trois éditions, toutes imprimées à Paris, jusqu'à celle sur laquelle nous nous appuyons pour l'établissement de notre texte. La première est publiée en 1577 par Nicolas Chesneau, avec qui Blaise de Vigenère travaille régulièrement jusqu'en 1583. La seconde est donnée par Abel L'Angelier, avec qui il collabore à partir de cette date, qui devient son ami proche, et à qui cette amitié permet d'être protégé, lui aussi, par les Nevers : c'est une simple réimpression, parue en 1584. La troisième est posthume. Elle est présentée en 1612 par les veuves L'Angelier et Guillemot, leurs maris étant morts successivement quelques mois avant la publication du volume. Comme l'explique la première dans une épître dédicatoire offerte au duc Charles de Gonzague, fils de Louis et continuateur de son action en vue d'une croisade, Abel L'Angelier disposait des papiers de Vigenère trouvés à son décès, lesquels incluaient une traduction révisée et des annotations inédites. Ce sont ces annotations, où prend place le *Colloque d'un juif avec Mahomet*, qui sont présentées sous le titre

<sup>220</sup> Vigenère, épître dédicatoire, dans Chalcondyle 1577, f. A iii v<sup>o</sup> – B [i] r<sup>o</sup> (cf. Chalcondyle 1612, f. ā ii v<sup>o</sup> – a iii v<sup>o</sup>).

<sup>221</sup> P.-V. Desarbres, « Chalkokondylès, de Byzance à la France », p. 100-103.

<sup>222</sup> Jean Dupèbe et Jean-François Maillard, « Vigenère en son temps : documents nouveaux », dans *Blaise de Vigenère poète et mythographe*, p. 173.

<sup>223</sup> J. Balsamo, « Byzance à Paris », p. 211-212.

<sup>224</sup> P.-V. Desarbres, « Chalkokondylès, de Byzance à la France », p. 96-100 (où le rapprochement avec le traité *De la vicissitude* de Le Roy se trouve aussi établi).

<sup>225</sup> Vigenère, « illustrations » sur Chalcondyle 1612, p. 440.

<sup>226</sup> On s'appuie, pour cette courte présentation, sur les travaux suivants : J. Balsamo, « Byzance à Paris », p. 201-203 ; J. Balsamo et M. Simonin, *Abel L'Angelier et Françoise de Louvain*, p. 88-91, ainsi que p. 189-190 (n<sup>o</sup> 103 du catalogue), p. 393-395 (n<sup>o</sup> 522). Voir aussi, dans ce dernier ouvrage, les p. 131-132 pour une description des illustrations (cette fois-ci, au sens où la bibliographie matérielle entend ce mot) : ce point n'engage pas la compréhension du *Colloque d'un juif avec Mahomet*, et c'est pourquoi nous ne le développons pas.

d'« illustrations ». L'in-folio, dont la veuve L'Angelier fait valoir la « forme elegante et somptueuse<sup>227</sup> », est complété par les travaux d'Artus Thomas, sieur d'Embry : un *Triomphe de la Croix*, des *Observations sur toutes les actions des Turcs*, une imposante *Continuation de l'Histoire de Chalcondyle* jusqu'en 1611, enfin plusieurs *Descriptions des accoutrements turcs*, tels que dessinés par Nicolas de Nicolay et reproduits ici. L'identité d'Artus Thomas, ou Thomas Artus, reste mystérieuse : on sait seulement qu'à cet écrivain catholique sont par ailleurs attribués des pamphlets et des satires<sup>228</sup>. Dans le volume de 1612, il signe également la préface<sup>229</sup>. Cette troisième édition fera l'objet de réémissions en 1616, 1619, 1620, toujours chez les veuves L'Angelier et Guillemot. Ces réémissions, ainsi que quarante-cinq exemplaires gardés en stock en 1621, indiquent sans doute un tirage important, et non pas un mauvais succès de l'ouvrage<sup>230</sup>. En 1620, certains cahiers sont recomposés et c'est le cas de ceux qui concernent le *Colloque d'un juif avec Mahomet*.

Les illustrations de Vigenère procèdent de recherches « mis[es] au nect<sup>231</sup> » en 1589 : il en rend compte dans un document autographe adressé à son protecteur Louis de Gonzague. L'assassinat du roi Henri III, quelques mois avant la rédaction de ce document, rend les circonstances peu favorables aux travaux d'imprimerie et c'est probablement pourquoi les commentaires en question ne peuvent être tout de suite publiés<sup>232</sup>. Il s'ensuit que l'on doit les envisager avec une certaine prudence. Tout n'est pas forcément de l'humaniste : Abel L'Angelier ou Thomas Artus, par exemple, peuvent être intervenus. Ces précautions étant prises quant à l'identité exacte du rédacteur, on peut décrire le contenu et l'ordre des illustrations sur l'*Histoire* de Chalcondyle, qui s'étendent sur deux cent quatorze pages. Un plan est bien annoncé, mais il n'est pas très clair<sup>233</sup>. Le mieux est certainement de résumer sous forme de tableau les différentes parties, en ajoutant une numérotation évidemment absente de l'original. Notre texte se trouve en II.D :

[I] Les deux empires (p. 317-439)

[A] L'empire turc (p. 317-415)

[1] Description de Constantinople (p. 317-326)

[2] Le sérail du Turc (p. 326-368)

[3] « De la puissance du Turc » [l'armée ottomane et son organisation générale] (p. 369-377)

[4] « Des gens de cheval de la Porte » [la cavalerie] (p. 377-382)

[5] « Le revenu du Turc » [l'organisation fiscale / recettes] (p. 382-384)

[6] « Despence sur ce » [l'organisation fiscale / dépenses] (p. 384-396)

[7] « L'Asie » [en fait, l'organisation fiscale / dépenses pour la partie asiatique de l'empire] (p. 396-399)

[8] « L'ordre des finances du Turc » (p. 400-401)

<sup>227</sup> Françoise de Louvain, veuve d'Abel L'Angelier, épître à Charles de Gonzague et de Clèves, f. ā v<sup>o</sup>.

<sup>228</sup> Sur les mystères entourant ce personnage et son œuvre, voir Grégory Rabaud, « L'énigme "Artus Thomas, sieur d'Embry, Parisien" », *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, t. 124, n<sup>o</sup> 1, p. 85-112.

<sup>229</sup> Artus Thomas d'Embry, préface à Chalcondyle 1612, f. ē [i] r<sup>o</sup> – ē [iii] v<sup>o</sup>.

<sup>230</sup> J. Balsamo et M. Simonin, *Abel L'Angelier et Françoise de Louvain*, p. 203. Sur ces réémissions totales ou partielles, *ibid.*, p. 413 (n<sup>o</sup> 558), p. 422 (n<sup>o</sup> 577), et p. 425-426 (n<sup>o</sup> 585).

<sup>231</sup> J. Dupèbe et J.-F. Maillard, « Vigenère en son temps », p. 175 et p. 206.

<sup>232</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>233</sup> Vigenère, « illustrations » sur Chalcondyle 1612, p. 317.

- [9] « La manière de dresser des armées, de camper, et de combattre des Turcs » (p. 401-405)
- [10] « De l'artillerie » (p. 406-412)
- [11] « La marine » (p. 412-415)
- [B] L'empire byzantin (p. 416-439)
- [1] Description de Sainte-Sophie (p. 416-421)
- [2] « Des quatre patriarches et principaux chefs de l'Église Grecque, et des sectes du Christianisme au Levant, et parties Meridionales » (p. 421-439)
- [II] La religion musulmane (p. 440-531)
- [A] Naissance, religion et doctrine de Mahomet (p. 440-455)
- [1] Introduction (p. 440-443)
- [2] Principales villes saintes de l'islam (p. 443)
- [3] Naissance et enfance de Mahomet (p. 443-449)
- [4] Âge adulte et prédication (p. 449-451)
- [5] Date de naissance, Hégire et calendrier musulman (p. 451-455)
- [B] « De l'Alchoran ou Alfurcan, le texte de la Loy Mahometaine » (p. 456-478)
- [1] Le Coran comme compilation de fragments (p. 456-458)
- [2] Division du Coran en quatre livres (p. 458-459)
- [3] La *Sunna*, les quatre écoles du sunnisme et les livres de l'islam, dont notre colloque (p. 459-462)
- [4] La création du monde, en islam comme chez les juifs et les chrétiens (p. 462-472)
- [5] Le paradis musulman (p. 472-476)
- [6] L'enfer musulman (p. 476-477)
- [7] Le jugement dernier (p. 477)
- [8] Introduction au récit qui suit (p. 477-478)
- [C] « Vision, ou plustost pippérie controuvée par Mahomet, et ses sectateurs d'un voyage qu'en dormant il fit en Jerusalem, et de là monté au ciel dessus l'Alborach » [récit de l'*isrā'* et du *mi' rāğ*, traduit par Vigenère] (p. 479-486)
- [D] « Le colloque d'un juif avec Mahomet » (p. 487-500)
- [E] « De la religion mahometane encore, selon les textes de l'Alchoran » [une réfutation de l'islam] (p. 501-531)
- [1] La première sourate (p. 501)
- [2] « Immondices » de la loi musulmane (p. 501-503)
- [3] Composition et division quadripartite du Coran (p. 504-505)
- [4] Contenu et erreurs du Coran (p. 505-510)
- [5] Impiétés contre le Christ et la Vierge Marie (p. 510-513)
- [6] L'islam comme « receptacle de toutes les heresies anciennes » (p. 513-519)
- [7] La circoncision chez les musulmans (p. 519-521)
- [10] Récit des fêtes entourant la circoncision, et notamment celle de Mehmet, fils de Mourad III (p. 521-531)

Ce qui ressort de ce tableau, c'est que l'intérêt de l'auteur pour l'islam résulte d'une attention prioritaire aux *turcica*, aux choses turques : ce qui est tout à fait ordinaire au XVI<sup>e</sup> siècle. Peut-être pour complaire à son lecteur, peut-être aussi parce qu'il présente le monde orthodoxe plus en détail dans le *Traicté des chiffres* et dans le *Traicté de la penitence*, Blaise de Vigenère semble ici se précipiter au sérail, suivant un chemin bien balisé dont lui-même se moquait dans la préface de 1577<sup>234</sup>. Dès lors, les commentaires sur l'Église d'Orient paraissent assez rapidement expédiés. L'équilibre d'intérêt que ménage

<sup>234</sup> Vigenère, préface à Chalcondyle 1577, f. [E iv] v<sup>o</sup>. Nous devons à Paul-Victor Desarbres, amicalement remercié, l'hypothèse formulée sur le monde orthodoxe.

Chalcondyle entre empire byzantin et empire ottoman est nettement modifié<sup>235</sup>. C'est sans doute que le propos de Vigenère, et d'éventuels autres rédacteurs, n'est pas d'atteindre un équilibre de cette espèce. On se gardera de rechercher trop vite les symétries ou même les constructions, car elles seraient pour l'instant superficielles ou provisoires. Il est vrai que les développements sur le régime fiscal turc restent encadrés, de part et d'autre, par les considérations militaires. Il est certain que le récit final, sur la circoncision de Mehmet, produit un effet de clôture qui estompe quelque peu le mouvement centrifuge de l'ensemble. Il n'est pas moins exact que cette fin évite une conclusion par trop théologique à l'auteur, lui qui affirme ailleurs écrire « non comme théologien, car ce n'est pas [s]a profession, ains comme humaniste et par une narration historique<sup>236</sup> » : ces préoccupations d'historien lui inspirent aussi une remarque sur les confusions entraînées par l'inexactitude chronologique<sup>237</sup>. Mais Vigenère paraît surtout restituer au fil de la plume le matériau accumulé, tout comme un secrétaire accole les uns aux autres des mémoires sur différents sujets. Peut-être sa profession, là encore, joue-t-elle un rôle dans cette manière d'écrire<sup>238</sup>.

S'il fallait découvrir un mouvement dans ses illustrations, ce mouvement évoquerait plutôt des spirales caractéristiques de la démarche encyclopédique et qu'on retrouve dans plusieurs de ses écrits<sup>239</sup> : l'approfondissement de II.B en II.E pourrait se lire sous ce jour. Il est intéressant de constater que ces deux blocs de propos très semblable puisent sans doute à des sources différentes, quoique l'une dépende partiellement de l'autre. La section « De l'Alchoran ou Alfurcan » doit beaucoup à la réfutation de l'islam composée par le *morisco* Juan Andrés et traduite en français par Guy Le Fèvre de La Boderie. La section « De la religion mahométane encore » paraît, quant à elle, inspirée par la lecture de Postel. On pense d'abord (E.1-5) au livre II de son vaste traité *De orbis terræ concordia*, qui peut donner à Vigenère l'idée de présenter le Coran d'après le détail de ses sourates : ces pages en forme de centon comprennent de nombreuses traductions de versets coraniques en français, à une époque où ce n'est pas l'habitude de les citer, au moins dans cette langue. On croit ensuite sentir (E.5-6) l'influence d'un ouvrage plus modeste, paru en 1543, l'*Alcorani seu legis Mahometi et evangelistarum concordia liber, Livre de la concorde entre le Coran (ou loi de Mahomet) et les évangelistes* : Vigenère semble reprendre à son compte le parallèle dégradant que cet ouvrage trace entre l'islam et le protestantisme. Les travaux de Guillaume Postel sur la religion musulmane étant eux-mêmes nourris par la lecture de Juan Andrés,

<sup>235</sup> On emprunte cette remarque à Jean Balsamo, pour qui ce déplacement s'observe déjà chez Conrad Clauser (« Byzance à Paris », p. 209-210).

<sup>236</sup> Blaise de Vigenère, *Traité de la pénitence*, cité par François Secret, « Un traité oublié de Blaise de Vigenère », *BHR*, t. 17, n° 2 (1955), p. 293.

<sup>237</sup> « Voila que c'est des Autheurs nonchallans et oisifs : Parquoy il faut essayer d'adiuster cecy le mieux qu'on pourra, pour autant que ces varietez de dattes peuvent amener une bien grande tare et confusion en l'histoire qui en depend » (Vigenère, illustrations sur Chalcondyle 1612, p. 452).

<sup>238</sup> On se reportera, pour une évaluation nuancée de cette hypothèse, au troisième chapitre de la thèse de Paul-Victor Desarbres, citée *supra*, p. 218-319. Nous reprenons aussi certaines des analyses présentées concomitamment dans notre article « Blaise de Vigenère et les traductions du *miraj*, ou : l'ascension nocturne de Mahomet comme chimère horatienne », dans *Les Écrivains traducteurs*, éd. par François Roudaut, *Travaux de littérature*, vol. 31 (2018), p. 111-124.

<sup>239</sup> C. Buridant, « Les paramètres de la traduction », p. 60.

mais aussi d'autres textes, ils en sont comme un prolongement ; et c'est peut-être là qu'on peut voir la spirale : les illustrations approfondissent le thème islamique en même temps qu'elles y reviennent.

Encore est-ce bien la digression qui semble reine, dans ces illustrations. Il faut revenir à ce désordre, car il contribue paradoxalement à inclure les commentaires de Vigenère dans l'ordre plus général du volume. Il les rattache à cette *Histoire* qu'ils sont censés illustrer, lors même que le lien pourrait paraître assez ténu, le propos de Chalcondyle n'étant pas suivi de près par l'humaniste. Artus Thomas, sur la propre suggestion de Vigenère, oppose la brièveté de l'historien grec à l'ampleur des illustrations dont son texte fait l'objet : il les juge inversement proportionnelles<sup>240</sup>. Mais on peut voir les choses d'une façon différente, quoiqu'elle ne soit pas contradictoire. Des analogies plus simples se font jour, fondées sur des similitudes, plutôt que sur des dissemblances. Une « économie » de l'œuvre se dessine, sur laquelle Vigenère insiste aussi dans son édition de Philostrate, complétée à la même époque<sup>241</sup>. Et cette économie s'accorde parfaitement à la poétique du *decorum* remarquée tout à l'heure. L'historien grec a lui-même des détours, et son traducteur en convient avec une étonnante franchise. « Il est à tout propos contrainct de faire des digressions<sup>242</sup> ». Il aurait gagné à ne pas « se detorner ainsi à toutes heures<sup>243</sup> ». « Il semble qu'on nous ait icy basti une histoire tenant je ne sçay quoy de ce monstre » que dépeint Horace, au début de l'*Art poétique*, « sous la figure d'une Chimere laide, hideuse, et de mauvaise grace<sup>244</sup> ». Chalcondyle ne composerait que par « simples traicts et menus memoires<sup>245</sup> », sans grande persévérance dans ses développements. Mais les illustrations de Vigenère ne nous ont-elles pas fait l'effet de tels mémoires, justement ? Leur composition flâneuse, qui est à peine une composition, n'est-elle pas le reflet du texte sur lequel elles se greffent ? Et ne peut-on pas dire de celui-ci qu'il les engendre par une sorte de processus imitatif ?

Or, le niveau inférieur, c'est-à-dire le contenu même des commentaires, appelle des remarques semblables. Le Coran est une « rapsodie de toutes les heresies », un « vray coq à l'asne<sup>246</sup> », composé d'après des « menus fatrats de memoires<sup>247</sup> », lui aussi. Certes, il y a longtemps que l'islam se trouve ainsi représenté. Pierre le Vénérable, pour dire la même chose, citait Horace : « monstrueux par tous les bouts, [Mahomet] unit un cou de cheval et des plumes d'oiseaux à une tête d'homme, comme dit le poète<sup>248</sup> ». Mais ces images topiques consonent ici avec le mode d'écriture choisi ou observé aux niveaux supérieurs. Par elles, l'architecture paradoxale du volume se précise. Un ordre surgit du

<sup>240</sup> « voyant Chalcondyle avoir discouru si succinctement des choses qui nous sont si esloignées, il y fit des Illustrations fort amples » (Artus Thomas, préface à Chalcondyle 1612, f. ē ii v°).

<sup>241</sup> F. Graziani, introd. à Philostrate, *Images*, t. 1, p. LXIX.

<sup>242</sup> Vigenère, épître dédicatoire, dans Chalcondyle 1577, f. C ii v° (cf. Chalcondyle 1612, f. [ā v] v°).

<sup>243</sup> Vigenère, préface à Chalcondyle 1577, f. [F iv] v°.

<sup>244</sup> *Ibid.*, f. E iii v°.

<sup>245</sup> *Ibid.*, f. [F iv] v°.

<sup>246</sup> Vigenère, illustrations sur Chalcondyle 1612, p. 504 (pour les deux citations).

<sup>247</sup> *Ibid.*, p. 457.

<sup>248</sup> « *undique monstruosus. ut ille ait. humano capiti ceruicem equinam. et plumas auuium copulat* » (Pierre le Vénérable, *Summula brevis contra hæreses et sectam diabolicæ fraudis Saracenorum, sive Ismahelitarum*, dans le corpus de Cluny, ms. latin 1162, Arsenal, f. 2 v°, cf. éd. Bibliander, t. 1, p. 5).



désordre, de plus en plus nettement. Et où se trouvent « les plus estranges chimeres<sup>249</sup> » ? Dans le *Colloque d'un juif avec Mahomet* : c'est Vigenère qui l'écrit. À défaut d'être le centre introuvable de ces illustrations, ou du volume *a fortiori*, il semble en être un des principes. Un principe de déraison, d'engendrement et d'organisation, qui agit depuis le bas comme l'*Histoire* de Chalcondyle depuis le haut.

C'est ici que réside la symétrie.

On aimerait maintenant expliquer plus en détail comment Blaise de Vigenère appréhende le thème islamique, dans les pages qui entourent notre dialogue. Car cela en détermine nécessairement la perception par les premiers lecteurs. Il faut d'ailleurs comprendre qui sont ces lecteurs. Un mot pourra nous y aider, c'est le mot de musulmans. D'emploi encore rare à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, il est souvent mis en italiques par l'imprimeur. L'auteur l'accompagne de gloses : « *Mussulmans*, c'est à dire fideles Mahometistes<sup>250</sup> » ; « Musulmans, ou Mahometistes initiez<sup>251</sup> ». Ces italiques et cette glose n'indiquent pas seulement qu'une étrangeté est ressentie et que le terme n'est pas encore entré dans la langue. Ils définissent un public qui n'est pas forcément familier du sujet, mais que le sujet en question pourrait intéresser. Le texte de Vigenère ne brusque pas ce public. Mais il ne s'interdit pas non plus certaines innovations. Si l'islam y est régulièrement qualifié de « secte », selon une terminologie aussi commune qu'ancienne, il arrive qu'il accède au nom de religion, comme ici : « il ne regne que trois religions pour ceste heure, [...] la Judaïque assavoir, la Chrestienne, et Mahumetane<sup>252</sup> ». Ce nom, qui évite d'en faire une simple hérésie comme c'est souvent le cas depuis le Moyen Âge, n'est pas d'usage courant dans les publications de cette époque.

Il faut cependant convenir que le langage tenu n'est pas toujours nouveau. Vigenère peut aussi bien reprendre à son compte certains lieux communs de la controverse, comme l'animalisation des musulmans. Présentant le voyage et l'ascension nocturne de Mahomet à travers cieux, soit l'*isrā'* et le *mi'rāğ*, dont un récit traduit par ses soins précède immédiatement notre *Colloque* et forme avec ce dernier un ensemble narratif cohérent, il s'étonne de « lourdes et brutales badineries, que les bestes mesmes detesteroient<sup>253</sup> ». Il n'est pas impossible, en l'occurrence, que cette remarque fasse partie des transitions ajoutées ou lissées par une main anonyme, après la mort de l'écrivain. Mais dans un autre passage, qui n'est pas une transition, il fait encore observer :

On ne peut pas dire avec verité ce que d'aucuns taschent de prouver et de soustenir que le Mahometisme aye causé plus de bien que de mal, quand ce ne seroit que d'avoir retiré tant d'ames de l'idolatrie qui regnoit lors ; et ramené à la cognoissance d'un seul Dieu ceux qui desmembroient son pouvoir, et l'honneur à luy seul deu et reservé, en tant de

---

<sup>249</sup> Vigenère, illustrations sur Chalcondyle 1612, p. 460.

<sup>250</sup> *Ibid.*, p. 355 et p. 450.

<sup>251</sup> *Ibid.*, p. 442.

<sup>252</sup> *Ibid.*, p. 440.

<sup>253</sup> *Ibid.*, p. 477.

parcelles. En cela de vray Mahomet convient bien avec les Juifs, et avec nous, mais c'est faire, comme dist assez dextrement l'un de nos anciens Poëtes : *Lescher le miel dessus espines*<sup>254</sup>.

Vigenère prend ainsi le contrepied de Nicolas de Cues, dont la *Cribratio Alkorani* promeut à l'aide de cet argument une « interprétation pieuse » du Coran. Il récuse cette position, tout à fait originale dans le débat de la Renaissance avec l'islam. Du reste, il ne croit pas à la conversion des musulmans, et les lignes suivantes méritent aussi d'être relevées, puisqu'elles nuancent déjà l'idée selon laquelle l'islam commencerait à échapper à son statut de secte ou d'hérésie :

Il seroit beaucoup plus aisé de retirer les peuples de l'idolatrie, en laquelle toute personne pour si peu de jugement qu'elle ait, ne trouvera rien de solide ; que non pas du Mahometisme, qui a quelque ombre et apparence d'une vraye Religion<sup>255</sup>. L'entêtement des musulmans est depuis longtemps dénoncé par la majorité des controversistes chrétiens et Vigenère inscrit ses pas dans les leurs. Comme eux, il continue enfin de réfuter l'islam pour ce qu'il a de tolérant, écrivant à propos de Mahomet : « l'une de ses maximes, et de cela vous pouvez juger tout le reste, ainsi que le lion des ongles, est que toutes religions sont unes, et qu'on se peut sauver en toutes<sup>256</sup> ». Cette maxime lui suggère un rapprochement avec le protestantisme, dans lequel « il ne faut contraindre personne à se ranger à la Catholique religion, et se departir de ses opinions particulieres<sup>257</sup> ». L'islam, il est vrai, serait en plus inconséquent : il inciterait aussi à la violence contre les réfractaires<sup>258</sup>. Bref : malgré certaines inflexions plus modernes, Blaise de Vigenère ne cherche pas à innover en profondeur sur la question. Au demeurant, cela nous paraît justifier notre propre travail d'édition. Encadré par des développements plutôt ordinaires pour l'époque, le *Colloque d'un juif avec Mahomet* participe des représentations standard de l'islam vers la fin du XVI<sup>e</sup> siècle. De ces représentations, il permet de se faire une image très exacte.

Le discours, relativement attendu, que tient Vigenère dans ses illustrations à l'*Histoire* de Chalcondyle est largement tributaire des sources qu'il consulte. Nous pouvons les reconstituer sans trop de difficultés, car il les cite volontiers. Ici, Léon l'Africain<sup>259</sup>. Là, une « version Latine » qui correspond au corpus de Cluny, imprimé par Bibliander<sup>260</sup>. Mais on l'a dit précédemment : une dette notable, qui se manifeste par exemple dans un développement sur la *Sunna* ou dans une liste des livres religieux musulmans<sup>261</sup>, semble être contractée envers « l'*Alfaqui*<sup>262</sup> » converti Juan Andrés. Ce dernier compose à la fin du XV<sup>e</sup> ou au début du XVI<sup>e</sup> siècle sa *Confusión o confutación de la secta Mahomética y del Alcorán, Réfutation de la secte mahométane et du Coran*. De grande valeur documentaire, malgré une polémique et des approximations qui sont de son temps, elle a renouvelé pour partie l'information sur l'islam dont on dispose dans l'Europe chrétienne. D'où, sans doute, son succès : elle est traduite de

---

<sup>254</sup> *Ibid.*, p. 442.

<sup>255</sup> *Ibid.*

<sup>256</sup> *Ibid.*, p. 505.

<sup>257</sup> *Ibid.*, p. 515.

<sup>258</sup> *Ibid.*, p. 516.

<sup>259</sup> *Ibid.*, p. 451.

<sup>260</sup> *Ibid.*

<sup>261</sup> *Ibid.*, p. 459-460.

<sup>262</sup> *Ibid.*, p. 451.

l'espagnol vers l'italien en 1537, à Venise, puis de l'italien vers le français, en 1574. Cette dernière traduction, présentée sous le titre *Confusion de la secte de Muhamed*, est l'œuvre de l'humaniste Guy Le Fèvre de La Boderie. Elle fait l'objet d'une approbation, en fin de volume, par le théologien Gilbert Génébrard<sup>263</sup>. Deux noms importants pour notre propos, car ils permettent d'entrevoir tout un milieu intellectuel. Dans son *Traicté des chiffres*, Vigenère exprime sa gratitude envers Génébrard, dont la connaissance de la kabbale semble l'avoir beaucoup aidé<sup>264</sup>. Et dans le même passage, il remercie aussi Le Fèvre, ainsi que le frère de celui-ci, Nicolas : tous deux sont des kabbalistes de plus grande envergure encore. Or, la *Confusion de la secte de Muhamed* est dédiée à René de Voyer, vicomte de Paulmy, protecteur de Guillaume Postel<sup>265</sup>. Le même Postel avait fait le voyage à Venise. Il pouvait donc avoir remis un exemplaire de la version italienne à son disciple Le Fèvre, dont l'œuvre littéraire et les intérêts intellectuels prolongent très souvent ceux de son maître<sup>266</sup>. Ainsi, c'est du milieu postellien que sont issus les commentaires de Vigenère sur l'islam et, par voie de conséquence, notre dialogue. Ils vulgarisent un savoir qui est celui de ce milieu, comme le fait le *Traicté des chiffres* pour la symbolique et la mystique<sup>267</sup>. Leurs considérations biographiques sur 'Abdallāh ibn Salām en témoignent tout particulièrement. Vigenère reprend le lieu commun, venu de Juan Andrés et étudié plus haut<sup>268</sup>, selon lequel Ibn Salām aurait découvert les supercheres de Mahomet. Puis il continue – et l'on met en regard l'extrait du *De orbis terræ concordia* qu'il paraphrase :

(Vigenère)

[Mahomet] le fit une nuit estrangler dans son lict, et puis flamber, afin qu'on creust que le feu du ciel l'avoit ars pour raison de son impiete et blaspheme envers le Prophete.

(Postel)

*Curavit enim eum secreto dormientemque suffocari, et igne supposito uiri [...] quod dixisset Alcoranum esse rapsodias et centones*<sup>269</sup>.

Nous n'avons pas retrouvé la source de Postel, qui peut avoir fondu ou confondu les remarques de Juan Andrés avec un passage du *Liber denudationis*, lui-même repris et légèrement modifié par Riccoldo da Monte Croce<sup>270</sup>.

Avec La Boderie, c'est une profonde communauté d'intérêts qui se fait jour. La *Confusion de la secte de Muhamed*, d'une part, et l'*Histoire* de Chalcondyle, d'autre part, sont traduites dans des contextes politiques et religieux très proches. La victoire de Lépante sur les Turcs, en 1571, a réactivé des rêves de croisade auxquels les liminaires de ces textes font écho, quoique de façon plus ou moins

<sup>263</sup> Voir J. Andrés, *Confusion de la secte de Muhamed*, f. 99 v<sup>o</sup>.

<sup>264</sup> Vigenère, *Traicté des chiffres*, f. 108 r<sup>o</sup> (cf. F. Secret, « Un traité oublié », p. 294 et *Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris, Dunod, 1964, p. 200).

<sup>265</sup> F. Secret, *L'Ésotérisme de Guy Le Fèvre de La Boderie*, Genève, Droz, 1969, p. 64 ; F. Roudaut, *Le Point centrique. Contribution à l'étude de Guy Le Fèvre de La Boderie, 1541-1598*, Paris, Klincksieck, 1992, p. 50 ; R. Gorris, « Blaise de Vigenère et Guy Le Fèvre de La Boderie », p. 79.

<sup>266</sup> F. Secret, *L'Ésotérisme*, p. 65 ; R. Gorris, « Blaise de Vigenère et Guy Le Fèvre de La Boderie », p. 84.

<sup>267</sup> J.-F. Maillard, « Aspects de l'encyclopédisme », p. 240 (pour le *Traicté des chiffres*).

<sup>268</sup> J. Andrés, *Confusión o confutación de la secta Mahomética y del Alcorán*, p. 121-122 (cf. *Confusion de la secte de Muhamed*, f. 21 v<sup>o</sup> – 22 r<sup>o</sup>). Voir *supra*, p. ###.

<sup>269</sup> « Il le fit étrangler en secret alors qu'il dormait, puis brûler par le feu [...], parce qu'il disait que le Coran était un patchwork de morceaux empruntés » (G. Postel, *De orbis terræ concordia*, p. 227).

<sup>270</sup> Voir J.-M. Mérigoux, « L'ouvrage d'un frère Prêcheur », p. 118 et n. 13.

directe, et avec des inflexions apparemment différentes. De ce point de vue, il semble d'abord que Le Fèvre soit à la fois plus explicite et plus décidé que Vigenère. L'avancée ottomane reprendra, dit-il, « si la dextre du Tout-puissant ne s'y oppose, comme de sa grace ces dernières années elle a fait ». Il faut « que les Princes Chrestiens selon leur devoir [...] s'unissent ensemble » contre « la tyrannie plus que barbare des Turcs<sup>271</sup> ». Mais il espère ensuite que « par pitié appréhendant la ruine de tant de corps et d'ames qui se perdent de jour en jour », ses lecteurs « puissent concevoir un désir ardent et charitable de les retirer les uns par priere, les autres par prédication hors de ces tenebres obscures<sup>272</sup> ». Une seconde voie paraît alors ouverte, qui n'est plus la croisade, et cette hésitation n'est pas sans évoquer les réserves implicites de Vigenère, dans son épître à Louis de Gonzague. Dans ses illustrations, Vigenère doute certes que les musulmans puissent être convertis pacifiquement. Mais la concomitance de ces approches contrastées, sinon contradictoires, de l'islam est encore caractéristique de l'empreinte postellienne : dans le *De orbis terræ concordia*, Postel porte le fer contre l'islam, en même temps qu'il promeut l'idée d'une concorde avec les musulmans<sup>273</sup>.

Le contenu même des illustrations sur Chalcondyle comporte de nombreux points de parenté avec l'épître de Le Fèvre précédant sa traduction de Juan Andrés, ainsi qu'avec les annotations marginales qui l'accompagnent<sup>274</sup>. Les dogmes de l'islam y sont représentés de façons analogues :

(Vigenère)

Toute [l]a doctrine [de Mahomet] n'est qu'une tres-orde cloaque et egoust des immondices Talmudiques, et une rapsodie de toute les heresies qui pullulerent és premiers progrez du Christianisme jusques à luy qui les escuma et succea, avec beaucoup de Payennes superstitions, nonobstant qu'il monstre en apparence de les vouloir extirper avec l'idolatrie, et ce à l'imitation de Moyse<sup>275</sup>.

(Le Fèvre de La Boderie)

La Loy ou plustot l'exécrable blasfeme [des Turcs] n'est fondée en raison, ny appuyée d'aucune autorité divine, ains est comme un cloaque et sentine tant de l'Arrianisme, que d'une infinité d'autres heresies rattachées ensemblement, et, en ce qui touche les histoires du vieil Testament, pour la pluspart extraites du Thalmud, et autres commentaires des Juifs<sup>276</sup>.

Aux yeux de Vigenère, en effet, Mahomet « a emprunté la pluspart de ses traditions de celles des Juifs<sup>277</sup> » : c'était exactement le point de vue de La Boderie<sup>278</sup>. Ce faisant, le prophète de l'islam a voulu « les gratifier et les tirer à son party<sup>279</sup> ». Il a agi de même avec « nous<sup>280</sup> », c'est-à-dire avec les

<sup>271</sup> G. Le Fèvre de La Boderie, dans J. Andrés, *Confusion de la secte de Muhamed*, épître dédicatoire à René de Voyer, f. A iiiii r<sup>o</sup>.

<sup>272</sup> *Ibid.*, f. [v] v<sup>o</sup>.

<sup>273</sup> Cette ambiguïté, chez Postel comme dans le milieu postellien, est bien mise en évidence par François Secret (*L'Ésotérisme de Guy Le Fèvre de La Boderie*, p. 64-66).

<sup>274</sup> On suit ici une autre suggestion de François Secret (*ibid.*, p. 68).

<sup>275</sup> Vigenère, illustrations sur Chalcondyle 1612, p. 504.

<sup>276</sup> G. Le Fèvre de La Boderie, dans J. Andrés, *Confusion de la secte de Muhamed*, épître dédicatoire à René de Voyer, f. A iiiii r<sup>o</sup>.

<sup>277</sup> Vigenère, illustrations sur Chalcondyle 1612, p. 360.

<sup>278</sup> Pour La Boderie, voir R. Gorris, « Blaise de Vigenère et Guy Le Fèvre de La Boderie », p. 85, et, surtout, les annotations marginales portées à la *Confusion de la secte de Muhamed*.

<sup>279</sup> Vigenère, illustrations sur Chalcondyle 1612, p. 338.

<sup>280</sup> *Ibid.*, p. 463.

chrétiens, et c'est ce qui fait du Coran un « patricottage<sup>281</sup> » des deux lois. Il a aussi imité les « Cabalistes<sup>282</sup> ». Le protégé des Nevers se sent dès lors fondé à rapprocher l'arbre Tūbā, planté selon les musulmans au milieu du paradis, et des développements de Moïse Maïmonide, que l'on regarde à cette époque comme un représentant de la Kabbale<sup>283</sup>. Un plaisant contresens lui fait d'ailleurs considérer cet arbre comme un « arbre de la trompette » et l'on retrouve ce contresens, déjà commis par Hermann le Dalmate, dans le *Colloque d'un juif avec Mahomet*. Le même *Colloque* évoque aussi le poisson *Bahīmūt* qui, dans les illustrations, devient « Albeüt ». Ce poisson est « forgé à l'imitation de ce qui est dit au Talmud<sup>284</sup> », fait remarquer Vigenère. Et l'on verra que ce prisme kabbalo-talmudique détermine une bonne partie des manchettes qu'il ajoute en marge de notre dialogue : en quoi sa lecture se rapproche de celles de Widmanstetter et surtout de Castrodardo, dont il a la version italienne entre les mains.

Bien entendu, ce type de lecture ne se réclame d'aucun syncrétisme. Du reste, l'hostilité de Vigenère aux thèses de Nicolas de Cues, parmi les plus ouvertes à l'altérité islamique, vient directement de Postel : « si le culte de Dieu est perverti et qu'il abrite les plus grands vices », note ce dernier, « il vaut bien mieux l'ignorer<sup>285</sup> » et rester polythéiste que se faire musulman. Le grief adressé au Coran d'être trop tolérant a la même origine<sup>286</sup>. Le but de Vigenère comme de La Boderie, et des postelliens en général quand ils se passionnent pour les autres monothéismes, paraît plutôt de souligner les continuités de la tradition et de prouver ainsi la vérité du catholicisme, seul vrai dépositaire de cette tradition<sup>287</sup>. Les illustrations à l'*Histoire* de Chalcondyle, comme les autres œuvres de Vigenère, donnent à voir une parfaite orthodoxie<sup>288</sup>. Il est vrai que l'affichage de cette orthodoxie peut servir de couverture à des intérêts peu communs, que certains lecteurs regardent sans doute d'un mauvais œil<sup>289</sup> : Postel et La Boderie procèdent de la même façon dans leurs écrits<sup>290</sup>. Le second ne signale d'ailleurs pas pour rien que sa *Confusion de Muhamed* a été lue et approuvée de « Messieurs les Docteurs de la sacrée

---

<sup>281</sup> *Ibid.*, p. 456.

<sup>282</sup> *Ibid.*, p. 447.

<sup>283</sup> *Ibid.*, p. 473.

<sup>284</sup> *Ibid.*, p. 474.

<sup>285</sup> « *Si male [colatur Deus], et sub eo nomine vitia maxima tegantur, satius est longe ignorare illum* » (Postel, *De orbis terræ concordia*, p. 160).

<sup>286</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>287</sup> F. Roudaut, *Le Point centrique*, p. 209-210 (et, en fait, tout l'ouvrage) ; « Qu'est-ce que prier dans *Des prières et oraisons* ? », dans *Blaise de Vigenère poète et mythographe*, p. 151.

<sup>288</sup> F. Secret, « Un traité oublié », p. 292-293, et *Les Kabbalistes chrétiens*, p. 206 (contre Denyse Métral, *Blaise de Vigenère*, p. 154) ; J.-F. Maillard, « Le thème de la lumière chez Blaise de Vigenère (1523-1596), kabbaliste chrétien », dans *Lumière et Cosmos. Courants occultes de la philosophie de la nature*, Paris, Albin Michel, 1981, p. 142 ; P. Blum-Cluny, introd. au *Psautier*, t. 1, p. XVII-XVIII et p. XXIII ; R. Crescenzo, « Blaise de Vigenère et la littérature de spiritualité du XVII<sup>e</sup> siècle », dans *Blaise de Vigenère poète et mythographe*, p. 154. Vigenère serait, aux dires de Théodore de Bèze, celui qui a maintenu le duc François II de Nevers, un temps hésitant, dans le camp catholique (Jean Dupèbe et Jean-François Maillard, « Vigenère en son temps », p. 171).

<sup>289</sup> Nous rejoignons une suggestion en ce sens de Pascale Blum-Cluny, au sujet des développements kabbalistiques (introd. au *Psautier*, t. 1, p. XVIII).

<sup>290</sup> F. Secret, *L'Ésotérisme chrétien*, p. 111-112.

Theologie en l'Université de Paris<sup>291</sup> ». En 1612 encore, Arthus Thomas est bien forcé d'anticiper les objections : « je ne doute point que quelques-uns ne trouvent estrange, qu'un François s'amuse à escrire les actions d'un Barbare », c'est-à-dire du Grand Turc, « et qu'un Chrestien fasse revivre les cruautés de l'infidele<sup>292</sup> ». Pour la même raison, le *Colloque d'un juif avec Mahomet*, pas plus que le récit du *mi' rāğ*, ne saurait être présenté sans certaines précautions : le parallèle entre islam et protestantisme n'est peut-être pas une preuve suffisante de saine doctrine. Ces opuscules ne sont insérés dans les illustrations, « tout d'un train », que pour remplacer un exposé trop long des « impostures effrontées et impudentes<sup>293</sup> » de Mahomet : il ne faudrait pas laisser croire que l'on s'est délecté à les traduire. Certes, ils ressemblent aux « vraies narrations de Lucian [et à] la metamorphose d'Apulée<sup>294</sup> ». Mais la comparaison n'est pas moins péjorative qu'aguicheuse. Elle vient tout droit de Théodore Bibliander, auquel Vigenère emprunte encore une action de grâces au Christ, pour avoir évité à ses fidèles de pareils « fourvoyemens<sup>295</sup> ».

Dans ces circonstances, la responsabilité incombe au commentateur de dire pourquoi le *Colloque d'un juif avec Mahomet* a pu retenir l'attention de l'humaniste bourbonnais, car celui-ci ne donnera peut-être pas tous les motifs qui sont les siens. Plusieurs explications, que nous croyons solides, ont été avancées dans la première partie de la présente introduction. Elles se ramènent à ce constat : les questions de 'Abdallāh ibn Salām occupent une place tout à fait importante dans la controverse chrétienne contre l'islam depuis le Moyen Âge. Comme on l'a vu, il serait cependant excessif d'affirmer que ce texte jouisse d'une position parfaitement centrale ou saillante dans le plan des illustrations sur Chalcondyle. Il joue bien un rôle dans l'architecture paradoxale du volume, mais il se dégage moins bien de l'ensemble que ne le fait le même dialogue dans sa deuxième traduction en français, par Michel Baudier. On présentera bientôt cette autre traduction. Elle apparaît en conclusion d'une *Histoire générale de la religion des Turcs*. Ou, plus exactement, elle la suit et referme l'ouvrage. Une telle situation la met en évidence, la rehausse. Ce n'est pas le cas dans les illustrations de Vigenère, qui ne surestime pas non plus, par exemple dans un but publicitaire, la valeur théologique de l'opuscule. Il ne l'appelle en effet « livre de [l]a doctrine de Mahomet<sup>296</sup> » que parce que c'est l'usage en latin et, lorsqu'il établit sa liste des textes religieux faisant autorité parmi les musulmans, il n'indique pas non plus qu'ils tiennent cet opuscule dans un honneur particulier<sup>297</sup>.

L'envie de le traduire peut lui être venue en fréquentant ses amis postelliens, voire Postel lui-même, quoique ce dernier soit mort en 1581 et qu'aucun contact direct n'ait pu être documenté entre les deux hommes. Mais si Postel utilise notre dialogue, il le présente tout de même comme apocryphe. Une piste

---

<sup>291</sup> G. Le Fèvre de La Boderie, dans J. Andrés, *Confusion de la secte de Muhamed*, épître dédicatoire à René de Voyer, f. A iiiii r<sup>o</sup>.

<sup>292</sup> Artus Thomas d'Embry, préface à Chalcondyle 1612, f. ē [i] r<sup>o</sup>.

<sup>293</sup> Vigenère, illustrations sur Chalcondyle 1612, p. 477.

<sup>294</sup> *Ibid.*, p. 460.

<sup>295</sup> *Ibid.* De même, p. 476-477.

<sup>296</sup> *Ibid.*, p. 338.

<sup>297</sup> *Ibid.*, p. 460.

plus féconde pourrait donc se trouver dans la *Briefve description de la cour du Grand Turc* donnée par Antoine Geuffroy. En effet, l'ascension de Mahomet aux cieux, puis ses échanges avec Ibn Salām s'y trouvent résumés ensemble, bien que dans l'ordre inverse de celui où ils apparaissent à l'intérieur du Chalcondyle<sup>298</sup>. Nous avons montré ailleurs que le récit du *mi' rāğ* traduit, ou plutôt adapté, par Vigenère présentait des similitudes avec celui de Geuffroy<sup>299</sup>. Il semble assez probable que la traduction, apparemment concomitante, du *Colloque* procède de la même lecture. On notera toutefois que la *Lettre à Mehmet II*, composée par Pie II, présentait déjà des extraits des deux textes, d'après Torquemada et Riccolds da Monte Croce. Or, cette fois-ci, ces extraits se suivent dans l'ordre précis du Chalcondyle<sup>300</sup>. Vigenère peut tout à fait avoir lu cette *Lettre*, puisqu'elle figure dans les réfutations ajoutées par Bibliander à son Coran<sup>301</sup>. Il n'aura pas alors manqué de reconnaître l'intérêt d'un conte tel que celui de Hārūt et Mārūt, opportunément choisi par le pape humaniste pour sa réfutation de l'islam.

Quoi qu'il en soit, le *Colloque d'un juif avec Mahomet* coïncide visiblement avec certaines de ses préoccupations. Une réponse du prophète sur l'*abğad* satisfait sûrement son goût des alphabets, qui se manifeste avec éclat dans le *Traicté des chiffres*, où sont décrits cinquante-six systèmes différents, que l'aident à collecter ses contacts parmi les missionnaires jésuites et une littérature de voyage alors en pleine effervescence<sup>302</sup>. Le linguiste, l'hébraïsant et l'antiquaire en lui ne doivent pas non plus être déçus par l'insertion de noms et même de phrases en arabe, surtout dans la version latine : l'arabe est à ses yeux « procedé de l'alteration de l'Hebrieu » et il est « fort ancien, comme venu d'Ismaël fils d'Abraham, et de sa servante Hagar<sup>303</sup> ». Le kabbaliste qu'il est également aura aussi trouvé dans ce texte certaines réponses à des perplexités qui l'ont, par ailleurs, poussé à enquêter sur la « *Zairagia* », cette forme maghrébine de la kabbale trop brièvement évoquée par Léon l'Africain :

Il ne l'atteint que du bout des levres, et comme s'il se vouloit seulement rinsser la bouche en passant pays à la haste, dans l'eau du Nil, en lieu suspect de Crocodiles ; aumoien de quoy il m'a pris autresfois envie d'en estre plus amplement instruit par des Juifs et Mores qui en estoient souverains maîtres<sup>304</sup>.

Quant aux questions sur les nombres, elles flattent certainement sa passion pour les chiffres. Elles appellent en outre certaines observations calendaires, qui correspondent à une autre curiosité de Vigenère : on en retrouve la trace dans les illustrations, où il présente les douze mois des calendriers chaldéen et musulman<sup>305</sup>, ainsi que dans sa traduction des *Psaumes*, parue en 1588, où sont aussi décrits les calendriers romain, hébreu, syrien, grec, copte, arménien et perse<sup>306</sup>. De même, il lit avec grand intérêt les développements cosmogoniques de notre dialogue, qu'il cite dans ses commentaires sur

<sup>298</sup> A. Geuffroy, *Briefve description de la cour du Grant Turc*, f. l ii r<sup>o</sup> – f. m iii v<sup>o</sup>, puis f. m iii v<sup>o</sup> – o [i] v<sup>o</sup>.

<sup>299</sup> T. Vighiano, « Blaise de Vigenère et les traductions du *miraj* », art. cité.

<sup>300</sup> Pie II, *Epistola ad Mahumetem*, p. 302-306 et p. 306-308, cf. trad. Duprat, p. 142-144 et p. 144-145.

<sup>301</sup> Pie II, dans éd. Bibliander, t. 3, p. 59-98.

<sup>302</sup> J.-F. Maillard, « Aspects de l'encyclopédisme », p. 240 et p. 243.

<sup>303</sup> Vigenère, *Traicté des chiffres*, f. 305 r<sup>o</sup>.

<sup>304</sup> *Ibid.*, f. 80 v<sup>o</sup>.

<sup>305</sup> Vigenère, illustrations sur Chalcondyle 1612, p. 455.

<sup>306</sup> Vigenère, *Le Psaultier de David torné en prose mesurée, ou vers libre*, Paris, L'Angelier, 1588, f. d [i] r<sup>o</sup> a – i [iv] v<sup>o</sup>.

Chalcondyle, pour clore une longue paraphrase du *Guide des égarés* de Moïse Maïmonide, sur la création du monde. Il est d'ailleurs intéressant qu'il explique ainsi l'insertion d'une telle paraphrase :

Nous avons bien voulu appliquer icy [ces considérations de Maïmonide], tant pour ce qu'elles ne viennent pas mal à propos, qu'aussi bien comme pour une monstre et eschantillon que nostre langue est susceptible de toutes sortes de doctrines qui se peuvent tres-proprement traicter en elle<sup>307</sup>.

La traduction de la *Doctrina Mahumet* peut ressortir au même type d'expérimentations linguistiques, ce qui tendrait à confirmer des hypothèses formulées plus haut, au sujet de l'asianisme et de l'atticisme vigenériens. Cette traduction aurait alors, décidément, quelque chose du texte-laboratoire.

Enfin, pourquoi ne pas le relever, puisque lui-même n'aurait guère le droit d'en convenir ? Il n'est pas improbable que Vigenère ait été séduit par les questions de 'Abdallāh ibn Salām. Comme bien d'autres lecteurs, il serait vraisemblable qu'il y ait pris un plaisir proprement littéraire. Après avoir cité l'enchaînement des causes qui conduisit du commandement de Dieu jusqu'à la création d'Adam, enchaînement magnifique en effet, il observe entre parenthèses : « ceste gradation est aucunement remarquable en quelques parties<sup>308</sup> ». Ici s'exprime, fugitivement, une émotion d'ordre esthétique qui affleure encore à propos du Coran : « si y a il neanmoins des lieux communs entrelassez fort elegans, principalement en sa langue Arabesque, avec des sentences non à rejeter<sup>309</sup> ». Qu'un humaniste parle d'élégance, et tout est dit. Mais une qualité supplémentaire et spécifique du dialogue entre Mahomet et Ibn Salām consiste dans son caractère énigmatique. On pense d'abord au jeu des devinettes, dont l'historien Al-Ṭabarī atteste l'importance, déjà six siècles auparavant. Mais il y a aussi la poésie, parfois obscure, souvent allusive, des réponses apportées par le prophète : l'acquiescement du juif nous invite à les déchiffrer. Or, Vigenère nous offre justement un art de chiffrer et déchiffrer, dans ce *Traicté des chiffres* tellement énigmatique, lui-même, que le lecteur hésite à s'y frayer un chemin. Ce livre mystérieux est peut-être l'œuvre d'un écrivain moins dupe des choses cachées, plus amusé par les jeux de pistes symboliques ou mystiques qu'il n'y paraît à première vue : c'est ainsi, en tout cas, qu'on l'a lu récemment<sup>310</sup>. Comment Vigenère, s'il faut lui concéder un tel sourire, n'aurait-il pas apprécié le *Colloque d'un juif avec Mahomet* ? Comment ce sourire, mi-jubilant mi-distancié, ne l'aurait-il pas emporté sur ses prévenances, de bonne rhétorique, contre les « fables et Romans pleins de dissolutions et mauvais exemples<sup>311</sup> » ?

Il ne reste plus qu'à préciser ce que l'écrivain traduit et comment, bien que l'essentiel ait été dit dans les pages précédentes. On ne s'inquiétera pas trop de l'éventualité qu'Artus Thomas ou d'autres aient pris la plume sous son nom. Blaise de Vigenère ne peut certes superviser la publication du dialogue,

<sup>307</sup> Vigenère, illustration sur Chalcondyle, p. 470.

<sup>308</sup> *Ibid.*

<sup>309</sup> *Ibid.*

<sup>310</sup> Voir l'article de Jean-Raymond Fanlo, « Le *Traicté des chiffres et secretes manieres d'escrire* de Blaise de Vigenère », cité *supra*.

<sup>311</sup> Vigenère, préface à Chalcondyle 1577, f. F [i] v<sup>o</sup>.



puisque'elle est posthume. Mais il a toujours contrôlé ou révisé ses éditions avec un soin scrupuleux<sup>312</sup>, et une rare amitié l'unit à Abel L'Angelier : il est exceptionnel, à la Renaissance, qu'auteurs et imprimeurs-libraires entretiennent des liens aussi forts<sup>313</sup>. Rien ne permet de supposer, par conséquent, que les veuves L'Angelier et Guillemot lui imputent la traduction d'un autre : car ce n'est pas la même chose que de retoucher des commentaires à la marge. Du reste, cette traduction est de si bonne facture et les manchettes qui l'accompagnent épousent si bien ses centres d'intérêt qu'aucun doute ne nous paraît permis à ce propos. Or, Vigenère explique lui-même ce qu'il traduit : « nous avons advisé de [...] vous tourner icy [ce colloque] en François comme il a esté de la langue Arabesque en Latin, et en Italian<sup>314</sup> ». Pour l'italien, il peut avoir eu entre les mains la traduction de Castrodardo, mais aussi l'*Historia* de Sansovino, cependant expurgée en 1582 et 1600 de notre texte, qui est alors mis à l'index par la Sainte Inquisition : preuve qu'il n'est pas tout à fait anodin de s'y intéresser.

Vigenère s'était déjà aidé d'une traduction italienne pour les *Images* de Philostrate<sup>315</sup>. Ici, la question est de savoir sur quelle version il s'appuie de préférence. Il est difficile de répondre de manière tout à fait catégorique, tant Castrodardo suit de près le texte imprimé par Bibliander. Mais il apparaît quand même que Vigenère a tendance à loucher vers l'italien, probablement plus facile à comprendre. En témoigne par exemple une erreur sur 'Alī, qui n'est pas le neveu, mais le cousin de Mahomet : cette erreur vient du volume d'Arrivabene, mais est absente de l'édition latine<sup>316</sup>. Ainsi s'explique aussi l'une des rares omissions, manifestement involontaire, qu'on trouve juste avant l'exposé numérolgique. Au bas de la page 488, après « L'Ange Gabriel, répondit-il », le passage suivant n'est pas traduit :

(Bibliander)

[Respondit : Gabriel], ex domino uniuersitatis. Ait, Ita certe uerum est, tantummodo subiungas, in qua forma, uiri an fœminæ ? Respondit, uiri sane : erectus, nunquam dormiens, neque comedens, neque bibens, nisi laudem et gloriam Dei. Ait, et hoc quoque uerum<sup>317</sup>.

(notre traduction)

[« L'ange Gabriel », répondit-il,] « de la part du seigneur de l'univers. » « C'est tout à fait vrai », dit-il, « pourvu que tu me dises encore si c'était sous la forme d'un homme ou d'une femme. » Il répondit : « d'un homme, assurément, qui était debout, ne dormait jamais, et ne consommait pour toute nourriture et boisson que la louange et la gloire de Dieu. » « Vrai aussi », fit-il.

Castrodardo omet déjà cette réplique<sup>318</sup>, d'où l'on déduit que Vigenère a oublié de se reporter au texte latin. En revanche, il a remarqué que la version italienne supprimait des citations coraniques, notamment

<sup>312</sup> F. Graziani, introd. à Philostrate, *Images*, t. 1, p. XL.

<sup>313</sup> J. Balsamo et M. Simonin, *Abel L'Angelier et Françoise de Louvain*, p. 90-91.

<sup>314</sup> Vigenère, illustration sur Chalcondyle 1612, p. 460.

<sup>315</sup> C. Buridant, « Les paramètres de la traduction », p. 47.

<sup>316</sup> Comparer : *Colloque d'un juif avec Mahomet*, p. 487 ; *Doctrina Machumetis*, dans éd. Bibliander, t. 1, p. 189 (« *patruale* ») ; *La Dottrina di Macometto*, dans *L'Alcorano di Macometto...*, f. 17 v<sup>o</sup> (« *zio* »).

<sup>317</sup> *Doctrina Machumetis*, dans éd. Bibliander, t. 1, p. 190.

<sup>318</sup> « *La Dottrina di Macometto* », dans *L'Alcorano di Macometto...*, f. 18 r<sup>o</sup>.

en arabe, présentées dans la version latine : il les rétablit, d'après celle-ci, sans être toutefois un arabisant assez aguerri pour essayer de les rendre en français<sup>319</sup>.

On a déjà signalé combien le résultat nous semblait réussi. Il faut croire l'humaniste, quand il explique que le petit peut être beau et qu'il met à toutes choses le même soin<sup>320</sup>. On a aussi noté qu'il respectait parfaitement la nature du dialogue qu'il traduit. Serait-ce que l'islam se réfute tout seul, selon un lieu commun de la controverse qu'il ne répugne pas à reprendre, et qu'il suffit par conséquent de le donner à voir tel qu'en lui-même ? Il se peut surtout qu'il soit attentif au faible écart entre la traduction latine et la traduction italienne. Il y a là comme un hommage de la seconde à la première, qu'il veut peut-être répéter. Le récit du *mi' rāğ* qui précède tout de suite notre texte prend beaucoup plus de libertés et cela tient sans doute au fait qu'il en circule, depuis le Moyen Âge, des versions divergentes. Elles donnent l'idée d'une accrétion perpétuelle, que prolonge l'écriture mimétique de Vigenère. Notre voyage dans le monde musulman nous a montré que les questions d'Ibn Salām à Mahomet ont parfois appelé des accrétions de cette espèce, mais aucun élément ne permet de le savoir, à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle. Aucune amplification notable ne semble ici nécessaire à l'écrivain. Même les redoublements synonymiques, cette mode à laquelle il sacrifie beaucoup dans certaines de ses œuvres, ne choquent pas l'oreille moderne.

La comparaison avec Michel Baudier montre de quelle discrétion Vigenère sait faire preuve. Du reste, nous aurions pu éditer le travail de Baudier, de préférence à celui de son prédécesseur. Il connaît la version latine et la suit de près, y compris sur des points où la version italienne s'en écarte quelque peu. Il inclut par conséquent les citations du Coran, y compris en arabe. Mais cette autre traduction nous a semblé plus lâche. Restons dans l'exposé sur les nombres et ne prenons que le latin. « *Faciam [...] quod postulas* » devient, chez Baudier, « je feray [...] ce que vous demandez ». Vigenère tire plus droit : « je le feray ». « *Ne ante finem quæsiti desistam* » donne, sous la plume de Vigenère : « pour ne laisser ta requisition imparfaite ». Baudier délaie un peu : « afin que je ne laisse point imparfait ce que vous avez désiré de moy ». Certaines juxtapositions entre déterminants cardinaux et ordinaux semblent peu maîtrisées chez celui-ci : « Vingt-un, le vingt-uniesme jour de Ramadan Salomon nasquit ». Celui-là n'ajoute qu'une conjonction, mais elle change tout, malgré un renforcement de l'anaphore qui paraîtrait aujourd'hui trop insistant : « Vingt un, car le vingt uniesme dudit mois fut nay Salomon »<sup>321</sup>.

On pourra bien trouver minimales ces différences de qualité, voire renverser le jugement, sur d'autres critères que les nôtres. Mais sur un point, il nous semble que Baudier est plus classique, moins novateur : les annotations en marge. Une lecture extrêmement péjorative s'y donne carrière. « Ce miserable »

<sup>319</sup> Comparer : « *La Dottrina di Macometto* », *ibid.*, f. 19 r<sup>o</sup> ; *Colloque d'un juif avec Mahomet*, dans Vigenère, illustrations sur Chalcondyle 1612, p. 490 (« *Nun wacalam vua me asturum* », « *Vualme am vuegeheu* », « *Il n'est jour que Dieu n'accomplisse sa volonté* », « *Kaf Walcoran elmegid* »).

<sup>320</sup> Vigenère, préface à Chalcondyle 1577, f. ii r<sup>o</sup> – iii r<sup>o</sup> (à propos de l'historien grec).

<sup>321</sup> Pour toutes les citations présentées dans ce paragraphe, voir *Doctrina Machumetis*, éd. Bibliander, t. 1, p. 191 ; Baudier, *Livre de la théologie de Mahomet*, dans *Histoire générale de la religion des Turcs*, p. 5<sup>2</sup> (l'exposé correspond à une renumérotation) ou sig. a iii r<sup>o</sup> ; Vigenère, *Colloque d'un juif avec Mahomet*, p. 489.

(Mahomet) « est contraint d'advoüer que Jesus-Christ est Fils de Dieu<sup>322</sup> ». « Ce Cafart a pris cette fable de celle des Juifs, et leur poisson Leviathan<sup>323</sup> ». « Là cet Arabe confesse que Jesus-Christ est Dieu ». « Et icy il le nie<sup>324</sup> ». Les rares remarques au ton plus mesuré empruntent à celles de Vigenère, que Baudier, son éditeur ou ses correcteurs ne méconnaissent donc pas :

(Vigenère)

- Ce fut au mont de Sinaï, et n'y a que 613. preceptes, selon Rabi Moyses Chusensis, et autres Talmudistes, asçavoir 365. prohibitifs autant que de jours en l'an, et de nerfs au corps humain : et 248. affirmatifs, autant que d'os en iceluy<sup>325</sup>.

- Erreur d'Origene du sauvement des Diables<sup>326</sup>.

(Baudier)

- Ce fut au mont de Sinaï, et non pas là, où selon les Rabins, desquels est Rabi Moyses Chusensis, il n'y en eut que six cent treize, à sçavoir trois cens soixante cinq prohibitifs, autant que de jours en l'an, et des nerfs au corps humain, et deux cens quarante-huict affirmatifs, autant que des os en iceluy<sup>327</sup>.

- Le grand Origene fut souillé d'une pareille erreur, quand il croyoit que les Diables seroient sauvez quelque jour<sup>328</sup>.

De fait, on voudra bien se reporter aux manchettes de notre dialogue, tel qu'imprimé par les veuves L'Angelier et Guillemot. Leur ton est essentiellement philologique. Nous sommes tenté de croire qu'elles complétaient déjà le manuscrit de Vigenère. Serait-ce qu'il estime suffisantes les précautions qu'il a prises pour prouver son orthodoxie, dans ses autres illustrations sur Chalcondyle ? A-t-il donné assez de gages aux plus méfiants de ses lecteurs ? Ici perce, en tout cas, une voix singulière. On ne trouve un tel refus de la note polémique ni chez Bibliander, ni chez Widmanstetter, ni chez Castrodardo.

La comparaison tourne ainsi au désavantage de Baudier. Il serait pourtant inéquitable de ne pas le présenter brièvement, pour finir, comme nous avons présenté les autres traducteurs, pour les différentes langues. Peu d'éléments nous renseignent sur son existence<sup>329</sup>. Après avoir embrassé la carrière des armes, il semble se consacrer à l'étude de l'histoire et mettre à profit ses talents de polyglotte. Les notices biographiques affirment qu'il connaît le latin, le grec, l'hébreu, l'italien, l'espagnol et même l'arabe. Sa traduction n'atteste pas ce dernier point, et l'on ne peut tirer argument d'une phrase telle que celle-ci pour le démontrer<sup>330</sup> :

Parmy tous [l]es livres Religieux [de Mahomet], ceux qui ne peuvent estre lus par aucun melancolique pour noir qu'il soit, sans rire perpetuellement, ce sont l'Hedith et Nabi, l'Histoire du Prophete, de sa vie et de sa mort, ensemble de sa generation, naissance et education<sup>331</sup>.

<sup>322</sup> Baudier, *Livre de la théologie de Mahomet*, p. 18<sup>2</sup> ou sig. c [i] v<sup>o</sup>.

<sup>323</sup> *Ibid.*, p. 17<sup>2</sup> (*sic* pour 15<sup>2</sup>) ou sig. b [iv] r<sup>o</sup>, et p. 17<sup>2</sup> ou sig. c [i] r<sup>o</sup>.

<sup>324</sup> *Ibid.*, p. 22<sup>2</sup> (*sic* pour 23<sup>2</sup>) ou sig. c [iv] r<sup>o</sup>.

<sup>325</sup> Vigenère, dans Chalcondyle 1612, p. 494.

<sup>326</sup> *Ibid.*, p. 498.

<sup>327</sup> Baudier, *Livre de la théologie de Mahomet*, p. 14<sup>2</sup> (ou sig. b iii v<sup>o</sup>).

<sup>328</sup> *Ibid.*, p. 21<sup>2</sup> ou sig. c iii r<sup>o</sup>.

<sup>329</sup> On s'est surtout reporté à Elisabetta Borromeo, « Michel Baudier », dans *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, éd. par François Pouillon, Paris, IISM-Karthala, 2012, p. 67-68.

<sup>330</sup> Nous ne suivons donc pas, sur ce point, Dominique Carnoy, qui relève cependant l'erreur, sans en trouver la source (*Représentations de l'islam dans la France du XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 35, n. 19).

<sup>331</sup> Baudier, *Histoire générale de la religion des Turcs*, livre II, chap. I, p. 72.

Cette phrase est encore un emprunt caché aux illustrations sur Chalcondyle, où la même coquille déparait d'ailleurs le propos<sup>332</sup> : il faudrait écrire ici « *hedith el nebi* », comme le faisait Postel, que consulte Vigenère<sup>333</sup>. En fait, s'il a séjourné en Italie ou en Angleterre, Baudier ne paraît pas s'être rendu en Orient, comme on l'a parfois cru. Les interprètes se sont laissé convaincre par un *Inventaire de l'histoire générale des Turcs* (1617), par une *Histoire générale du sérail et de la cour du Grand Seigneur* (1622), et enfin par l'*Histoire générale de la religion des Turcs*, en appendice de laquelle sont présentées les questions de 'Abdallāh à Mahomet, dans une position qui les met en valeur. Paru en 1625, ce dernier volume est réédité en 1632, 1641 et 1651.

Le *Colloque d'un juif avec Mahomet*, quant à lui, suit une carrière parallèle, puisqu'il est publié de nouveau en 1632, 1650 et 1662. Il figure toujours parmi les illustrations de Vigenère sur l'*Histoire* de Chalcondyle, à laquelle Claude Malingre, puis François Eudes de Mézeray ajoutent de nouvelles continuations, poursuivant l'œuvre d'Artus Thomas<sup>334</sup>. Et c'est peut-être dans l'édition de 1650 que notre texte est découvert par Jan Hendrik Glazemaker, qui en donne la version hollandaise de 1658.

---

<sup>332</sup> Vigenère, illustrations sur Chalcondyle 1612, p. 460 (« *Hedith, & Nabi* »).

<sup>333</sup> Postel, *Histoires orientales*, p. 186.

<sup>334</sup> G. Rabaud, « L'énigme "Artus Thomas" », p. 105.



## PRINCIPES D'ÉDITION

### 1. Texte édité

*L'HISTOIRE | DE LA DECADENCE | DE L'EMPIRE GREC, | ET ESTABLISSEMENT DE CELUY | des Turcs, par Chalcondile Athenien. || De la traduction de B. de VIGENERE Bourbonnois, || & illustrée par luy de curieuses recherches | trouvées depuis son décès. || Avec la Continuation de la mesme Histoire, de- | puis la ruine du Peloponese jusques à present | & des Considerations sur icelle : || A laquelle ont esté adjoustez les Eloges des Seigneurs | Othomans : Plusieurs Descriptions & figures repre- | sentans au naturel les Accoustremens des Officiers | de l'Empereur Turc, & des Tableaux Prophetiques | predisans la ruine de la mesme Monarchie, || Par ARTUS THOMAS sieur d'Embry, Parisien, || A Paris, | Chez la veufve ABEL L'ANGELIER | au premier pilier de la gran' | Salle du Palais | ET | La veufve M. GUILLEMOT en la | Galerie des Prisonniers. | M.DC.XII.*

Le texte du *Colloque d'un juif avec Mahomet* se trouve aux p. 487-500 de la première partie, signatures CCC ij [r<sup>o</sup>] à DDD [iv v<sup>o</sup>]. Pour une description matérielle du volume et la liste des bibliothèques qui le conservent, on voudra bien se reporter à l'ouvrage de Jean Balsamo et Michel Simonin cité en bibliographie, p. 393-395.

Notre exemplaire de travail est celui de l'Österreichische Nationalbibliothek de Vienne (cote 64.D.12). Nous l'avons consulté dans sa version numérisée ([http://digital.onb.ac.at/OnbViewer/viewer.faces?doc=ABO\\_%2BZ165965406](http://digital.onb.ac.at/OnbViewer/viewer.faces?doc=ABO_%2BZ165965406), lien vérifié le 30 août 2019).

### 2. Protocole d'établissement du texte

Toutes les abréviations sont développées et l'esperluette remplacée par *et*. Les *i* et les *j*, les *u* et les *v* sont dissimilés, *y* compris dans les majuscules et capitales. La *ſ* longue est transformée en *s*. L'accentuation n'est pas modifiée. Seul est ajouté l'accent grave de l'adverbe ou de la préposition *après*.

Dans l'édition originale, le texte est entièrement en italiques, parce qu'il est pensé comme un commentaire au Chalcondyle : on passe ces italiques en romains. Inversement, les gloses ajoutées par Vigenère sont en caractères romains de plus petite taille : on les laisse en romains, mais on les met dans la même taille que le reste du texte et on les place entre crochets droits, [ ].

En règle générale, la ponctuation n'est pas modifiée : toutes les exceptions sont présentées dans la section suivante. Les points sont ainsi conservés dans l'interrogation directe, ce qui ne doit pas surprendre le lecteur. Pour faciliter la compréhension, on ajoute cependant les guillemets : ce signe typographique est complètement absent de l'original. On supprime en outre les petites capitales quand elles marquent un changement d'interlocuteur : cette marque, apposée au premier mot de la nouvelle

réplique, ou aux deux premiers mots s'ils sont très courts, est systématique à partir de « CELA est comme tu dis » (p. 488) ; elle joue le même rôle que nos guillemets. Ces petites capitales sont conservées dans les quelques autres cas, c'est-à-dire principalement lorsqu'elles constituent une marque de respect. Enfin, les deux seuls alinéas du texte sont présents dans l'édition originale : on n'ajoute que les retraits de première ligne.

On reporte les manchettes dans les notes de bas de page, entre guillemets et avant la mention « manchette », entre parenthèses. On indique entre crochets droits et en gras la pagination de l'édition originale. Les crochets obliques, < >, signalent nos insertions.

### 3. Modifications apportées au texte

On remplace le point-virgule par deux points lorsqu'il introduit une nouvelle réplique ; par un point, lorsqu'il referme une réplique. Dans l'édition originale, les points-virgules concernés peuvent avoir un effet d'enchaînement et souligner ainsi une période. Ils apparaissent entre « disant » et « salut » (p. 487), « dire » et « salut » (*ibid.*), « Abdias » et « moy » (*ibid.*), « replique » et « estes » (*ibid.*), « disant » et « mais » (*ibid.*), « respond » et « Dieu » (*ibid.*), « l'Alchoran » et « partie » (qui est en capitales dans le texte original, *ibid.*), « endroit » et « Il » (*ibid.*), « dire » et « et la misericorde » (p. 488), « repliqua » et « J'ay » (*ibid.*), « dit » et « les tables » (*ibid.*), « adjouste » et « ô combien » (*ibid.*), « Abdias » et « certes » (p. 497), « dira » et « Qu'est ce » (p. 498), « dira » et « Puis que » (*ibid.*), « dira » et « et où » (p. 499), « dira » et « Prens » (*ibid.*), « disant » et « Pere » (*ibid.*), « response » et « Certes » (*ibid.*), « diront » et « intercede » (*ibid.*), « dira » et « Qu'est-ce » (*ibid.*), « disant » et « Entends » (*ibid.*), « Moysse » et « à qui » (*ibid.*), « diront » et « ò JESUS-CHRIST » (*ibid.*), « diront » et « ô fidelle » (p. 500), « dira » et « je sçai » (*ibid.*), « s'exclamant » et « Tu » (*ibid.*).

On remplace le point-virgule par une virgule entre « Abdias » et « de cent » (p. 488). On remplace la virgule par un point entre « plume » et « Quelle » (p. 490). On remplace la virgule par un point et l'on ajoute la majuscule entre « Noé » et « Et es-tu » (p. 496), « JESUS-CHRIST » et « Non » (*ibid.*), « ordures » et « N'y » (*ibid.*). On remplace la virgule par un point d'interrogation entre « animal » et « Si » (p. 496). On ajoute les virgules encadrant « dy le moy de grace » (p. 493). On ajoute deux points entre « grains » et « il » (p. 492). On supprime les capitales de « Or » après « prohibé » (*ibid.*), car elles ne correspondent pas à un changement de réplique et ne semblent pas significatives. On supprime le point-virgule entre « Diables » et « ensemble » (p. 498).

Enfin, on corrige ou régularise « quatres » en « quatre » devant « personnages » (p. 487) ; « à planté » en « a planté » (*ibid.*) ; « choisis » en « choisies » (p. 488) ; « creuse » en « creusé » (p. 493) ; « qu'elle humeur » en « quelle humeur » (p. 494) ; « qu'elle confiance » en « quelle confiance » (p. 498) ; « ce fera » en « se fera » (p. 500). À noter que ces dernières modifications sont toutes apportées au texte dès la seconde édition, en 1620.

## TEXTE

[p. 487]

### LE COLLOQUE D'UN JUIF AVEC MAHOMET,

qui luy rend compte de sa doctrine : Le tout de semblable farine que le precedent<sup>1</sup>.

LE MESSAGER de Dieu, l'oraison et salut duquel soit espendue dessus luy, estoit un jour assis parmy ses disciples dedans la ville de Iesrab<sup>2</sup>, quand l'Ange Gabriel se vint apparoir à luy en disant, « Dieu te saluë, ô Mahomet » : et il respond, « il est à la verité le Seigneur de toute benediction et salut, pource qu'elle procede de luy, et s'y en retourne ». L'Ange poursuivant son propos : « Voicy (dit-il) quatre personnages d'une grande prudence et sçavoir, les plus suffisans Rabins d'Israel, qui viendront tout presentement pour te sonder en ta doctrine ; le principal desquels est Abdias Ben Salon, appellé depuis en vostre langage Sarrazinesque Abdala Iben Selech<sup>3</sup> ». A quoy Mahomet : « viennent-ils doncques, ô tres-cher amy, pour mon bien, ou pour me despriser et faire opprobre ? » « Pour bien », respond l'Ange. Alors le Prophete donna charge à Haly fils d'Abitalif<sup>4</sup> d'aller audevant pour les recevoir, accompagné de quelques autres ; lequel les ayans rencontrés à la porte les salua, en leur disant : « salut à toy ô Abdias fils de Salon » ; et nomma encore tout le reste par ordre : dequoy s'estans esmerveillés luy demanderent qui luy avoit ainsi revelé leurs noms ; ny d'où il avoit sçeu qu'ils devoient venir ? il fit responce que c'estoit Mahomet son oncle qui luy avoit ainsi ordonné. Et là dessus devisans entr'eux, tous esbaïs de ceste chose, ils entrerent où estoit le Prophete ; auquel Abdias s'advançant deux ou trois pas devant ses compaignons, va dire : « salut dessus toy Mahomet ». « Et salut aussi (respond-il) sur celui qui suit et

---

<sup>1</sup> Le texte dont il est ici question est le récit de l'*isrā'* et du *mi' rāg*, traduit par Vigenère dans les pages précédentes, sous le titre « Vision, ou plustost pippérie controuée par Mahomet, et ses sectateurs d'un voyage qu'en dormant il fit en Jerusalem, et de là monté au ciel dessus l'Alborach » (voir notre introduction, p. ###).

<sup>2</sup> Iesrab, Jesrab ou Yaṭrib, autrement appelée Médine. Ici se trouve reprise la translittération en latin d'Hermann le Dalmate, mais cette translittération a encore cours dans une partie du monde musulman.

<sup>3</sup> Sur 'Abdallāh ibn Salām, voir l'introduction, p. #. Cette phrase peut sembler curieuse et c'est pourquoi l'on se reporte aux deux versions que Blaise de Vigenère consulte : latine, d'une part (*Machumetis Saracenorum principis eiusque successorum vita ac doctrina ipseque Alcoran*, éd. par Bibliander, Bâle, Johannes Oporinus, 1550 [ci-dessous « édition de Bibliander », « texte latin édité par Bibliander » ou « éd. Bibliander »], t. 1, p. 189) ; italienne, d'autre part (*L'Alcorano di Macometto, nequal si contiene la dottrina, la vita, i costume, e le leggi sue. Tradotto nuovamente dall'Arabo in lingua Italiana*, trad. par Giovanni Battista Castrodardo, Venise, 1547, f. 17 v<sup>o</sup>). En rendant par « depuis » l'italien « *dopo* » plutôt que le latin « *præterea* », puis en ajoutant « en vostre langage Sarrazinesque », complément de son cru, Vigenère introduit une sorte d'anachronisme : Gabriel anticipe sur la conversion postérieure du rabbin. Faut-il y voir un signe de ses pouvoirs prophétiques ? Ou une infraction du traducteur aux règles de la vraisemblance ? Celle-ci serait-elle alors volontaire, comme parfois dans la littérature de controverse (voir notre *Parler aux musulmans. Quatre intellectuels face à l'islam à l'orée de la Renaissance*, p. 69-77) ? On pourrait aussi comprendre que ce même traducteur prend ici la parole, mais il faudrait alors postuler un destinataire musulman dont il ne semble pas être question dans le reste du texte.

<sup>4</sup> Il est ici question de 'Alī ibn Abī Ṭālib, cousin et gendre du prophète, appelé à devenir le quatrième calife, celui par qui surviendra le schisme entre sunnites et chiites. Un peu plus loin, Mahomet est présenté comme son oncle, mais le texte latin (ms. latin 1162 de la Bibliothèque de l'Arsenal, Paris [ci-dessous, « ms. latin 1162, Arsenal »], f. 19 r<sup>o</sup>, et éd. Bibliander, t. 1, p. 189) le désigne bien comme son *patruelis*, c'est-à-dire son cousin : l'erreur sur leur lien de parenté est imputable à Castrodardo (« *suo zio* », *L'Alcorano di Macometto*, f. 17 v<sup>o</sup>), que Blaise de Vigenère suit imprudemment.



cherche le salut, et redoubte la puissance de Dieu ». Là dessus Abdias : « moy, et ces autres icy mes compaignons, non des moins entendus en nostre loy Judaïque, venons devers toy, envoie des nostres, pour estre esclaircis de quelques poincts des plus ambiguz et douteux de nostre creance : et nous sçavons bien à ce que nous avons peu entendre que vous nous en pourriez resouldre aisément<sup>5</sup> ». Il replique : « Estes vous point venus pour m'esprouver, ou bien pour vous instruire de cela ? Demandez doncques à la bonne heure tout ce que vous voudrez enquerir ». Alors Abdias, de cent questions principalles qu'il avoit apportées quant et soy par escrit, choisies de tous les plus obscurs lieux de la Bible, s'en va proposer la premiere en disant : « mais de grace Mahomet dy nous avant toutes choses, si tu és Prophete, ou Message ? » il respond : « Dieu m'a constitué l'un et l'autre ; car il dit ainsi dedans l'Alchoran : *PARTIE j'en ay envoyé dessus toy, et partie non envoyé*<sup>6</sup>. Et en un autre endroit : *Il n'est pas possible à l'homme de deviser avecques Dieu sinon par l'interposition d'un sien nonce*<sup>7</sup> ». « Cela est vray », dit Abdias. « Mais dy moy presche tu ta loy, ou celle de Dieu ? » Il respond, « la loy de Dieu ». « Et quelle chose est la loy de Dieu ? » « la foi », dit-il. « Quelle foi ? » « Qu'il n'y a point une pluralité de dieux, mais un Dieu seul [p. 488] ; sans aucun coëgal à luy : et moy Mahomet suis son serviteur, et son messenger<sup>8</sup>, annonçant aux hommes la fin du siecle, en laquelle resusciteront tous les morts sans aucune doute ». « Il est ainsi » respond Abdias. « mais dy moy s'il te plaist encore, combien y a-il de loix de Dieu ? » « Une tant seulement sans plus ». « Et que voudras tu doncques dire des Prophetes qui t'ont precedé ? » « La loy certainement, ou la foy de tous n'est qu'une, mais les ceremonies et manieres sont differentes<sup>9</sup> ». « Cela est comme tu le dis », faict Abdias. « mais dy moy encore ; entrerons nous en Paradis par foy et creance, ou par le moyen de nos merites et bonnes œuvres ? » « Tous ces trois y sont necessaires ; neanmoins si quelqu'un des Juifs, Chrestiens, ou Gentils qui se seront converty à la foy Sarrazinesque estoit prevenu de la mort avant que d'exercer ces bonnes œuvres, la seule foy pourroit suffire à son salut. » « Il le faut ainsi croire » dit Abdias. « Or dy moy ; Dieu t'a il envoyé aucune escripture ? » « Si a ; et s'appelle Alfurcan ». « Et pourquoy est elle ainsi appelée ? » « Parce que ses preceptes et maximes sont divisées par chapitres ; car tout à un coup ne descendit pas sur moy la parole

<sup>5</sup> Comprendre : « vous pourriez résoudre pour nous certains de ces points ».

<sup>6</sup> C'est bien ce que dit le texte latin, dont le sens n'est pas plus clair : « *Partem misi super te, partem non misi* » (éd. Bibliander, t. 1, p. 189, cf. ms. latin 1162, Arsenal, f. 19 r<sup>o</sup>). On songe très vaguement au verset suivant : « Aussi bien avons-nous mandé à chaque nation un envoyé : "Adorez Dieu, éloignez-vous de l'idole". Or, il en était parmi eux que Dieu guida sur la voie de rectitude, et d'autres pour qui l'égarement fut inéluctable » (Coran, XVI, 36, trad. Jacques Berque – comme dans toutes les notes ci-dessous, sauf indication contraire) ; ou encore à celui-ci : « Oui, Nous avons envoyé des envoyés avant toi. Il en est de qui Nous te narrâmes l'histoire, d'autres de qui Nous ne l'avons pas fait » (XL, 78). Mais il faut convenir que la traduction serait fort éloignée dans les deux cas.

<sup>7</sup> Coran, XLII, 51.

<sup>8</sup> On aura reconnu la *Šahāda*, profession de foi musulmane.

<sup>9</sup> Dans le texte latin, on lit : « *Lex quidem sive fides omnium una. sed ritus diversorum nimirum diversi* » (ms. latin 1162, Arsenal, f. 19 r<sup>o</sup>, et éd. Bibliander, t. 1, p. 190). Nicolas de Cues, lisant ce texte, l'annote ainsi : « *una fides, ritus diversus* », « la foi est une, le rite divers ». Il s'en inspire ensuite pour une formule célèbre du *De pace fidei* : « *Una est igitur religio et cultus [...] quæ in omni diversitate rituum præsupponitur* », « il y a une religion unique et un seul culte, lesquels sont présumés dans la diversité des rites » (*De pace fidei*, VI, 16). Voir notre introduction, p. ###.

de Dieu, ainsi que la loy fut donnée à Moïse ; le Pseautier à David ; et l'Évangile à JESUS CHRIST<sup>10</sup> ». « Cela est sans doute » répond Abdias. « Dy moy doncques quel est le commencement de cest Alfurcan ? » « *Au nom de Dieu misericordieux et pitoyable*<sup>11</sup> ». « Et quoy après ? » « ABUGED<sup>12</sup>, et ce qui s'ensuit ». <sup>13</sup> « Et que veut dire cest *Abuged* ? » « A, signifie Dieu : B, la puissance d'iceluy : G, son inestimable beauté : et D, sa loy<sup>14</sup> ; Car sa pitié et misericorde previent son courroux et indignation<sup>15</sup> ». « Et comment cela ? » « Parce qu'Adam si tost qu'il eut esté créé, se levant debout esternua, et dit "loüé soit Dieu" ; ce qu'entendu par les Anges ils se prirent à dire : "et la misericorde de Dieu soit sur toy ô Adam" : à quoy il respondit, "ainsi soit-il". Surquoy le Seigneur repliqua : "J'ay ouy vos propos qui m'ont pleu" »<sup>16</sup>. « Tout cela va de ceste sorte, fait Abdias : Poursuy doncques, et racompte moy s'il te

<sup>10</sup> Le mot *furqān* apparaît sept fois dans le Coran (II, 53 et 185 ; III, 4 ; VIII, 29 et 41 ; XXI, 48 et XXV, 1). Il donne même son titre à la sourate XXV. On le traduit ordinairement par « critère » ou « discernement ». Dans la tradition musulmane, il désigne en particulier la démarcation entre le bien et le mal que permet d'opérer le Coran, et cela peut expliquer que le nom d'*al-Furqān* (*al* étant l'article) soit communément donné au texte saint de l'islam (comme c'est déjà le cas, parmi les versets mentionnés ci-dessus, en II, 185 et XXV, 1). On voit cependant que notre dialogue avance une autre explication. De fait, *furqān* peut aussi désigner le Coran en tant qu'il est saisi non pas dans sa totalité et dans son unité, mais d'après le contenu de ses différentes parties, ce qui irait dans le sens de la réponse apportée par Mahomet à Abdias. Sur les sens possibles de *furqān*, voir Mustansir Mir, « Names of the Qur'ān », dans *Encyclopædia of the Qur'ān*.

<sup>11</sup> Coran, I, 1. Verset appelé *basmala* ou *bismillah*.

<sup>12</sup> Le texte latin porte *abuget*. On transcrit aujourd'hui *abğad*. L'*abğad* est un classement des lettres de l'alphabet arabe désormais tombé en désuétude, mais qui faisait aussi fonction de système alphanumérique, puisqu'à chaque lettre était associé un nombre. Ici, par « quoy après », faut-il comprendre : « que lit-on après <le premier vers de la première sourate> ? Cette mention de l'*abğad* ne renverrait alors à rien de précis dans le Coran et le passage demeurerait obscur. Il ne le serait pas moins dans la version d'Hermann le Dalmate, que Blaise de Vigenère suit de près, ni dans celle de Baudier. Chez Davis, à « quoy après ? », correspond apparemment cette question : « *How does the Koran [...] terminate* ? ». La réponse apportée est : « *It [...] terminates, "The great God is just"* » (*The Errors of Mohammedanism Exposed, or a Dialogue between the Arabian Prophet and a Jew*, Londres / Édimbourg / Malte, B. Wertheim / W. Ritchie / G. Muir, 1847, p. 16), ce qui ne coïncide pas avec le dernier verset de la dernière sourate, comme on aurait pu s'y attendre. L'obscurité n'est donc pas dissipée par cette autre version. Reste une dernière hypothèse : si Abdias cherche à savoir par quoi *commencent* les sourates *après* la sourate liminaire, le personnage de Mahomet pourrait faire référence aux lettres mystérieuses qui ouvrent un certain nombre d'entre elles. Le sens de ces lettres fait encore débat parmi les savants musulmans et les orientalistes islamologues : voir Daniel De Smet, « Lettres isolées », dans *Dictionnaire du Coran*, p. 479-482. Mais on leur a souvent prêté une valeur symbolique qui s'accorderait assez bien avec un système alphanumérique tel que l'*abğad*. Et cependant, la série *alif, bā', ġīm, dāl* présentée dans les lignes suivantes, bien qu'elle obéisse à cette perspective symbolique, n'apparaît pas telle quelle dans le Coran.

<sup>13</sup> « Il le met ainsi par ce que les Arabes n'ont point de voyelles, nomplus que les Hebreux qui escriroient ce mot ains<i> par le<s> quatre premieres lettres de l'Alphabet ʔ ʕ ʔ ʕ » (manchette). Comprendre que l'*abğad*, comme l'alphabet de l'hébreu classique, ne note que les consonnes. Mais Blaise de Vigenère signale qu'Hermann le Dalmate, dans le but de se conformer à la prononciation effective de cet alphabet, se sert du u et du e pour restituer les sons vocaliques. On notera que le a, dans cette transcription, correspond à la lettre *alif*, que celle-ci est en arabe support de la *hamza* et qu'on la considère, pour cette raison, comme une consonne.

<sup>14</sup> Sur le symbolisme numérolgique de l'*abğad*, voir Daniel Martin Varisco, « Numerology », dans *Encyclopædia of the Qur'ān*, où il est signalé que ce symbolisme avait notamment trait aux attributs de Dieu, ce qui est ici le cas.

<sup>15</sup> Le lien logique avec la phrase qui précède n'est pas plus clair en latin. Blaise de Vigenère se contente d'insérer des doublets synonymiques dans le goût de son époque : « pitié et mise<ri>corde » pour « *pietas* », « courroux et indignation » pour « *iram* ». Mais la conjonction de coordination « car » traduit parfaitement un « *enim* » tout aussi obscur. La sentence proprement dite est bien attestée dans les recueils de *ḥadīth*-s : voir Al-Būḥārī, *Ṣaḥīḥ*, n<sup>os</sup> 3194, 7404, 7422, 7453, 7553, 7554 ; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, n<sup>o</sup> 2751 a, b et c ; Al-Tirmidī, *Ġāmi'*, n<sup>o</sup> 3543 ; Ibn Māğah, *Sunan*, n<sup>os</sup> 189, 194, 4436.

<sup>16</sup> Sur l'éternement d'Adam, dont les récits sont nombreux et ne manquent pas de variantes, voir par exemple : Al-Ṭabarī, *La Chronique. Histoire des prophètes et des rois*, trad. du persan par Hermann Zotenberg, vol. 1, *De la Création à David. De Salomon à la chute des Sassanides*, Arles, Actes Sud, 2001, p. 76 ; Al-Ṭa'labī, *'Arā'is al-*

plaist qui furent ces quatre manieres de choses que Dieu fit de ses propres mains ? » « Dieu avec ses propres mains, respond Mahomet, edifia le haut et plus grand Paradis : planta l'arbre de la trompette : forma Adam : et escrit les tables qu'il donna à Moïse<sup>17</sup> ». [Rabi Rambam à ce propos au premier livre de son Moré, ch. 65<sup>18</sup>. « l'Escriture dit : "les tables" de Moïse "sont l'ouvrage du Seigneur Dieu<sup>19</sup>" ; et leur essence est naturelle ; car toutes les œuvres de nature sont appellées les œuvres du Seigneur. Et de fait quand David eut fait mention des Plantes, des animaux, vents, pluyes, et autres choses naturelles, il adjouste : "ô combien sont magnifiques tes œuvres Seigneur ?<sup>20</sup>" et là mesme encore, "les cedres du mont Liban que ta propre dextre a planté"<sup>21</sup>. Pareillement l'Escriture dit que "les tables <sont<sup>22</sup>> ecrites du doigt de Dieu"<sup>23</sup>, assavoir avec la premiere volonté d'iceluy, et non avec aucun instrument, tout ainsi que les estoilles : Dont nos Sages ont dit, que l'escriture de ces tables fut une de ces dix choses qui furent creées en l'ouvrage de Beresit<sup>24</sup>. »]

---

*majālis fī qīṣaṣ al-anbiyā'*, or : *Lives of the prophets*, trad. anglaise et annot. par William M. Brinner, Leyde / Boston / Cologne, Brill, 2002 (ci-après *Vies des prophètes*), p. 46 ; Ibn Kaṭīr, *Les histoires des prophètes. Qīṣas al-anbiyā'*, trad. par Hassan Boutaleb, Paris, Albouraq, 2015, p. 43. Les textes d'Al-Ṭa'labī et d'Ibn Kaṭīr relèvent du genre dit des « histoires des prophètes », ou *qīṣaṣ al-anbiyā'*. Dans le premier, qui date du XI<sup>e</sup> siècle, Adam loue Dieu après avoir éternué ; puis Dieu le bénit et il ajoute : « ma miséricorde surpasse ma colère », ce qui fait écho dans notre texte avec « sa pitié et mise<ri>corde previent son courroux et indignation ». L'histoire d'Ibn Kaṭīr date quant à elle du XIV<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne et elle est donc postérieure à notre dialogue, mais son récit, sur le point qui nous occupe, est le plus proche de celui qu'on lit ici. Toutes ces narrations pourraient provenir d'un *ḥadīṭ* recueilli par Al-Tirmidī (*Ḡāmi'*, n° 3367).

<sup>17</sup> Sur la création d'Adam par les propres mains de Dieu, le Coran n'est pas aussi affirmatif : voir XV, 26 ; XXII, 5 ; XXXVII, 11 ; LV, 14. Mais la précision vient de certains *ḥadīṭ*-s : Al-Būḥārī, *Ṣaḥīḥ*, n°s 3340, 4476, 4712, 6565, 7410, 7516 ; Muslim, n°s 193 a et 194 a ; Al-Tirmidī, *Ḡāmi'*, n° 2134. De même sur les tables de la loi remises à Moïse : comparer Coran, VII, 144-145, avec Al-Būḥārī, *Ṣaḥīḥ*, n° 6614 ; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, n° 2652 a ; Abū Dāwūd, *Sunan*, n° 4701 ; Ibn Māḡah, *Sunan*, n° 84. Sur le plus haut niveau du paradis, voir Muslim, *Ṣaḥīḥ*, n° 189 b. Quant à l'arbre « de la trompette », il s'agit en fait du délicieux arbre *Tūbā*, sous lequel la communauté des croyants se réunira au jour du Jugement. À son propos, voir Paul Ballanfat, « Arbres », dans *Dictionnaire du Coran*, p. 79 (p. 78-79), et David Waines, « Trees », dans *Encyclopædia of the Qur'ān* : Waines signale que la première mention de cet arbre remonte à un *ḥadīṭ* recueilli par Ibn Ḥanbal au IX<sup>e</sup> siècle après Jésus-Christ. Blaise de Vigenère a été induit en erreur par l'homonymie qui existe en latin avec le nom commun *tuba*.

<sup>18</sup> Moïse Maïmonide, *Le Guide des Égarés*, I, LXVI, trad. par Salomon Munk, Paris, Maisonneuve et Larose, 1981, t. 1, p. 293-295. Ce titre, *Guide des égarés*, est la traduction française moderne de l'hébreu *Moré Névoukchim*, et le vrai nom du talmudiste et philosophe Moïse Maïmonide, qui vit au XII<sup>e</sup> siècle, est Rabbi Moshé ben Maimon, dont Rambam est l'acronyme. Comme ses maîtres Guy et Nicolas Le Fèvre de La Boderie, Vigenère apprécie cet auteur. Ses notes autographes sur le *Traicté des chiffres* citent abondamment le *Moré*, pour l'infléchir dans un sens kabbalistique qu'il n'a pas en réalité (voir Jean-François Maillard, « Aspects de l'encyclopédisme au XVI<sup>e</sup> siècle dans le *Traicté des chiffres* », p. 260). Dans les « illustrations » même à l'*Histoire de Chalcondyle*, le *Guide des égarés* nourrit encore une longue digression visant à prouver que le monde a été créé (p. 463-470).

<sup>19</sup> *Exode*, XXXII, 16.

<sup>20</sup> *Psaumes*, XCII, 5.

<sup>21</sup> « Pseaume 103. » (manchette). La citation se trouve bien dans les *Psaumes*, CIV, 16 (psaume numéroté CIII dans la Vulgate).

<sup>22</sup> Il y a une ellipse du verbe dans le texte de Maïmonide, mais aussi une ellipse du sujet « les tables ». Il ne semble donc pas que l'omission soit ici volontaire : Blaise de Vigenère aurait, sinon, encore raccourci sa phrase.

<sup>23</sup> « *Exode* 24.34. » (manchette). En fait, *Exode*, XXXI, 18.

<sup>24</sup> « *Deut.* 4.5.10. » (manchette). Dans cette manchette, « *Deut.* » signifie *Deutérosis* ou *Deutérose*, nom donné à la compilation des interprétations orales que suscita la Loi écrite : on appelle encore *Mishna* cette pièce primordiale de la littérature rabbinique. De fait, Maïmonide se rapporte ici au traité intitulé *Avot* (« Les pères »), qui peut être placé en quatrième position dans la *Mishna*, et il cite plus précisément le cinquième chapitre : le numéro du paragraphe varie, quant à lui, selon les éditions consultées. Par ailleurs, dans le corps du texte, « l'ouvrage de Beresit » désigne les travaux de la Création. *Resit*, que nous transcrivions plutôt *Reshit* ou *Rechit*, est en effet le

« Et qui est-ce qui t'a revelé tout cecy ? » poursuivit Abdias. « L'Ange Gabriel », répondit-il. « Dy moy au surplus, je te prie, et par ordre, que c'est qu'un, puis, deux, trois, quatre, V. VI. VII. VIII. IX. X. et ainsi de rang en rang jusqu'à cent ». MAHOMET répondit, « Un c'est Dieu, lequel n'a aucun compagnon, ny enfant, et en la main d'iceluy est la vie et la mort ; et est puissant sur toutes choses. Deux, Adam et Eve ; et estoit ceste paire en Paradis avant qu'ils en fussent chassez. Trois ; Gabriel, Michel, et Serafiel, Archanges secretaires de la Deïté. IV. la loy de Moyse ; les Pseaumes de David, l'Evangile, et l'Alfurcan. Cinq, sont les oraisons et prieres [p. 489] à Dieu, qui me furent enjoinctes de luy, et à mon peuple, non encore ordonnées à aucun des Prophetes passez, ny ne seront par cy après à l'advenir<sup>25</sup>. Six, les jours esquels Dieu acheva tous ses ouvrages<sup>26</sup>. Sept, les cieux, car il est dit en l'Alchoran, *Il a estably les sept cieux*<sup>27</sup>. Huict sont les Anges qui au jour du jugement porteront le throsne de Dieu<sup>28</sup>. Neuf, les miracles de Moïse<sup>29</sup>. Dix, les jours du jeusne, dont il y en a trois pour l'aller du pelerinage, et sept au retour<sup>30</sup>. Onze, les estoilles que Joseph vid en songe qui l'adoroient<sup>31</sup>. Douze, les mois de l'an. Treize, onze principales estoilles avec le Soleil, et la Lune<sup>32</sup>. Quatorze, les chandelles pendues autour du throsne de Dieu, longues autant qu'on pourroit cheminer cinq cens ans<sup>33</sup>. Quinze, parce que l'Alchoran descendit continuellement du plus haut du ciel jusqu'au dernier : et de là demeura à descendre doucement icy bas jusqu'au quinziesme jour du mois de Ramadhan : car il est ainsi escrit dans ce livre, *le mois de Ramadhan auquel l'Alchoran descendit*<sup>34</sup>. Seize sont les legions des Cherubins

---

nom hébreu du « commencement » et, par extension, du Livre de la *Genèse* : c'est aussi le second mot de la Torah, le premier étant la préposition *be* à valeur locative (« Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre »).

<sup>25</sup> Il est ici question des cinq prières quotidiennes prescrites au fidèle : à l'aube, au milieu de la journée, à la fin de l'après-midi, au coucher du soleil, et la nuit.

<sup>26</sup> D'après Coran, VII, 54 ; X, 3 ; XI, 7 ; XXV, 59 ; XXXII, 4 ; L, 38 ; LVII, 4. Une des questions posées par les juifs à Mahomet pour s'assurer de ses dons prophétiques est la suivante : « en combien de jours Dieu a-t-il créé ce monde ? » (Al-Ṭabarī, *Chronique*, vol. 1, p. 29).

<sup>27</sup> Coran, II, 29 ; XLI, 12.

<sup>28</sup> D'après Coran, LXIX, 17.

<sup>29</sup> Voir Coran, XVII, 101.

<sup>30</sup> On se dit d'abord qu'il est question des dix jours de jeûne prescrits au début de *Dū al-ḥiġġa*, le douzième et dernier mois du calendrier musulman, au cours duquel a lieu le *ḥaġġ* : au terme de ces dix jours est célébrée la fête du sacrifice. Mais l'indication relative à l'aller et au retour du pèlerinage n'est pas claire. Et les nombres mentionnés font penser aux *ḥadīṭ*-s suivants : Al-Būḥārī, *Ṣaḥīḥ*, n° 1691 et Muslim, *Ṣaḥīḥ*, n° 1227. On y apprend que le pèlerin dans l'incapacité d'offrir le sacrifice dit du *hady* peut lui substituer un jeûne de trois jours durant son pèlerinage et de sept jours à son retour. Blaise de Vigenère déforme sans doute le sens en traduisant par « aller du pèlerinage » l'expression latine « *in itinere peregrinationis* » : car « aller » ne se dit pas *iter*, mais *itus*. Il faut plutôt comprendre : « dans le cours du pèlerinage », ce qui correspondrait beaucoup mieux aux *ḥadīṭ*-s que l'on vient de citer.

<sup>31</sup> Voir Coran, XII, 4

<sup>32</sup> C'est encore une référence à Coran, XII, 4.

<sup>33</sup> Nous n'avons rien trouvé qui corresponde, ni dans le Coran ni dans les *ḥadīṭ*-s. On notera seulement que certains exégètes ont vu dans l'étoile mentionnée en LIII, 1, *al-naġm*, une allusion au Coran (Denis Gril, « Étoile », dans *Dictionnaire du Coran*, p. 282 [p. 281-283]). Après les onze étoiles principales, le soleil et la lune, serait-ce la dernière des quatorze chandelles ? Il est intéressant, en tout cas, que sur le fondement de ce verset et d'un autre passage, LVI, 75-80, l'on ait pu décrire la descente du Coran sur terre comme une descente « étoilée ». Car il est justement question de cette descente dans la phrase qui suit. Les différentes indications numérolologiques seraient ainsi mieux entrelacées qu'il n'y paraît.

<sup>34</sup> Coran, II, 185. Il semble ici être question de la nuit du Destin, qui marque la descente du Coran (XCVII, 1-3). Blaise de Vigenère, dans ses *Illustrations* sur Chalcondyle, la date du 15 de *Ramaḍān* (p. 456) ; Postel faisait déjà de même dans ses *Histoires orientales* (Paris, Jérôme de Marnef, 1575, II, VI, p. 222-223) : il est probable que ce

qui font la garde autour du throsne de Dieu, loüans le nom de leur Seigneur. Dixsept, les noms de Dieu mis entre le bas de la terre, et l'enfer, sans lesquels l'excessive inflammation et ardeur qui en sort, consomeroit tout le monde. Dix-huict les intervalles et espaces d'entre le throsne de Dieu, et l'air, que s'ils n'y estoient, sa clarté aveugleroit tout l'univers<sup>35</sup>. Dix-neuf, sont les bras et canaux du fleuve infernal *Zacaz*, lequel au jour du jugement bruiira d'un trop espouventable son, auquel tous les condamnez respondront<sup>36</sup>. Vingt, parce que le vingtiesme de *Ramadhan* descendit le pseautier sur David. Vingt un, car le vingt uniesme dudit mois fut nay Salomon, et les montagnes en loüerent Dieu. Vingt-deux, à cause que le mesme jour dudit mois Dieu remit à David son offense de la mort d'Urie. Vingt-trois, d'autant qu'en ce jour dudit *Ramadhan* nasquit le CHRIST fils de MARIE, l'oraison de Dieu soit sur luy. Le vingt-quatriesme, Dieu parla à Moïse. Le vingt-cinquesme, la mer s'ouvrit devant le peuple d'Israël. Le vingt-sixiesme, Dieu luy donna les tables du decalogue. Le vingt-septiesme, la baleine engloutit Jonas quand il fut jetté en la mer. Le vingt-huictiesme, Dieu rendit la veuë à Jacob quand Judas luy apporta la chemise de son fils Joseph. Le vingt-neufiesme Dieu ravit à soy Enoch. Le trentiesme, Moïse s'en alla au mont de Sinai<sup>37</sup> ». Là dessus le Juif le vint interrompre en luy disant, « abbrege un peu ô Mahomet, et te depesche, car tu poursuis trop particulièrement toutes choses ». « Je le feray, dit-

---

soit, dans l'un et l'autre cas, sur le fondement du présent passage. Mais le consensus des savants musulmans veut plutôt que cette nuit ait eu lieu le 27 de *Ramaḍān*. Et même si d'autres dates sont parfois avancées, elles sont très généralement placées dans les dix derniers jours du mois : voir Roxanne D. Marcotte, « Night of Power », dans *Encyclopædia of the Qur'ān*. Le 15 correspond en revanche aux festivités de mi-jeûne.

<sup>35</sup> Nous n'avons rien trouvé pour les nombres 16, 17 et 18. Sans doute des échos se font-ils entendre dans certains traités de cosmologie ou de numérologie auxquels nous n'avons pas accès.

<sup>36</sup> *Zacha* dans le corpus de Cluny édité par Bibliander (t. 1, p. 191), mais *Zachar* dans le manuscrit latin 1162 de l'Arsenal (f. 20 r<sup>o</sup>) et dans la traduction de Castrodardo (*L'Alcorano di Macometto*, f. 18 v<sup>o</sup>), ce dernier se fondant probablement sur l'édition de Widmanstetter (*Mahometis Abdallæ filii theologia dialogo explicata...*, Nuremberg, Johann Petreius, 1543, f. b ij v<sup>o</sup>) Quoiqu'à proprement parler, il ne semble pas y avoir de fleuve infernal dans la théologie musulmane, c'est sans doute là une réminiscence du *Saqar*, sixième niveau de l'enfer, auquel sont préposés dix-neuf anges (Coran, LXXIV, 26-30). Les sonorités sont proches, les nombres concordent.

<sup>37</sup> Les développements numérologiques consacrés aux nombres 20 à 30 forment une série calendaire dont on pourrait se contenter de relever les points de départ dans le Coran et les échos avec la Bible. Sur le don du psautier : Coran, IV, 163 (où la comparaison avec la révélation reçue de Mahomet peut impliquer l'idée d'une descente) et XVII, 55. Sur les montagnes louant Dieu – avec David, mais sans qu'il soit précisé si c'est à la naissance de Salomon : XXI, 79. Sur David et la femme d'Urie : XXXVIII, 24 (par allusion), cf. II Samuel, XI, 15-17 (mort d'Urie) et XII, 13 (pardon de Dieu à David). Sur la communication de Dieu avec Moïse et la remise des tables de la Loi : IV, 164 et VII, 144-145, cf. *Exode*, XXXIV, 1-5. Sur la traversée de la mer Rouge : X, 90, cf. *Exode*, XIV, 15-31. Sur Jonas englouti par la baleine : XXXVII, 139-146 et LXVIII, 48-50, cf. *Jonas*, II, 1-11 et Matthieu, XII, 40. Sur l'élévation d'Idrīs, identifié par la tradition musulmane avec Hénoch : XIX, 56-57, cf. *Genèse*, v, 24. Sur Jacob retrouvant la vue : XII, 93-96 (même si le nom de Juda n'est pas mentionné, alors qu'il figure par exemple chez Al-Ṭabarī, *Chronique*, vol. 1, p. 215), cf. *Genèse*, LV, 1 sq. Sur Moïse appelé au mont Sinai : XXVIII, 29-30 (ainsi que XX, 10 et XXII, 7-8), cf. *Exode*, XIX, 3. On aimerait cependant trouver des sources ou des équivalents pour les indications précises sur le *Ramaḍān* que notre dialogue présente ici. Hélas, nos investigations dans la chronique d'Al-Ṭabarī ou dans les histoires des prophètes ont échoué. Non que certains des points évoqués ne soient traités dans le détail. Ainsi, pour n'en donner qu'un seul exemple, la naissance de Jésus : Al-Ṭabarī, *Chronique*, vol. 2, p. 93-100 ; Al-Ṭa'labī, *Vies des prophètes*, p. 641-645 ; Ibn Kaṭīr, *Les Histoires des prophètes*, p. 618-622 et p. 628-635. Mais de *Ramaḍān*, il n'est pas question. On trouve parfois même des indications en sens inverse. Ainsi à propos de la traversée de la Mer rouge, car elle est communément datée du lundi 10 de *Muharram*, soit du jour où est célébrée la fête de 'Āšūrā' : voir Al-Ṭabarī, *Chronique*, vol. 1, p. 290, et Ibn Kaṭīr, *Les Histoires des prophètes*, p. 392, qui se fondent sur Al-Būḥārī, *Ṣaḥīḥ*, n<sup>os</sup> 3397, 4680, 4737.

il, mais pour ne laisser ta requisition imparfaicte. Quarante furent les jours que jeusna Moys<sup>38</sup>. Cinquante, denotent que le jour du jugement durera cinquante mille ans<sup>39</sup>. Soixante, sont les diverses veines de la terre, sans laquelle varieté il n'y auroit point de difference entre les personnes pour les discerner l'une de l'autre<sup>40</sup>. Septante personnages choisit Moïse pour luy assister au conseil<sup>41</sup>. Huictante, coups de bastonnades doit avoir celuy qui s'enyvre<sup>42</sup>. Nonante, parce que l'Ange qui fut envoyé à David luy dit ainsi, "nonante brebis avoit ce mien compaignon, et moy une seule qu'il me ravit<sup>43</sup>". Cent, sont les coups que doit souffrir celuy qui sera trouvé en adultere<sup>44</sup> ». Alors Abdias, « en verité ô bon Mahomet tout cela va de la propre sorte que tu dis, poursuis donc s'il te plaist le reste, et expose nous comme c'est que fut faicte la terre, et les montaignes, quels noms elles eurent, et quand ce fut ». Il fait responce, « Dieu forma Adam du limon, et ce limon procedoit d'escume, l'escume, de la tourmente, ceste tourmente de la mer, la mer des tenebres, les tenebres de la lumiere, la lumiere de la parole, la parole de la pensée, [p. 490] la pensée de la jacynte, et la jacynte du commandement<sup>45</sup> ». « Il n'y a aucune doute

<sup>38</sup> C'est bien ce qui est relaté dans l'*Exode*, xxxiv, 28, et dans le *Deutéronome*, xix, 9 et 18. Le Coran n'est pas aussi explicite, mais on peut le déduire de II, 51.

<sup>39</sup> Voir Muslim, *Ṣaḥīḥ*, n° 987 a et c ; Al-Nasā'ī, *Sunan*, n° 2442 ; Abū Dāwūd, *Sunan*, n° 1658. Sans doute d'après Coran, LXX, 4.

<sup>40</sup> Le passage n'est pas complètement clair. On lit, dans le texte latin : « *Sexaginta sunt uenæ terræ singulorum colorum : quæ uarietas si non esset, nulla inter homines foret noticiæ discretio* » (éd. Bibliander, p. 191). Castrodardo traduit, à notre avis de façon moins juste : « 60. son le varietà de colori della terra, la qual se ella non fusse, non ci sarebbe tra gli huomini notitia alcuna della cose » (*L'Alcorano di Macometto*, f. 18 v°). Michel Baudier est, pour le début de la phrase, le plus précis ; puis il tombe dans la glose – une glose d'ailleurs proche, pour le sens, de ce que comprend Blaise de Vigenère et qui nous semble plutôt exact : « Soixante, le nombre des veines de la terre, de couleurs différentes, laquelle diversité est tellement nécessaire, que sans icelle tous les hommes seraient semblables de visage, et on ne les pourroit discerner les uns des autres » (*Histoire générale de la religion des Turcs...*, Paris, Cramoisy, 1625, p. 6<sup>2</sup>). Mais d'où vient ce nombre de soixante ? Si l'on songe vaguement à un *ḥadīṭ* selon lequel les enfants d'Adam auraient trois cent *soixante* articulations (Muslim, *Ṣaḥīḥ*, n° 1007 a et Abū Dāwūd, *Sunan*, n° 5242), le compte n'est bon qu'à trois cents près, et de terre il n'est pas question...

<sup>41</sup> « Nombres 11. » (manchette). Plus précisément : *Nombres*, xi, 24. Et surtout, en contexte musulman : Coran, vii, 155.

<sup>42</sup> D'après certains *ḥadīṭ*-s, peine instituée par le calife 'Umar : Al-Būḥārī, *Ṣaḥīḥ*, n°s 6773, 6776, 6779 ; Abū Dāwūd, *Sunan*, n° 4488. Mais d'après d'autres, il semble qu'elle ait déjà été appliquée par Mahomet : Muslim, *Ṣaḥīḥ*, n° 1707 a ; Al-Tirmidī, *Ḍāmi*, n° 1143.

<sup>43</sup> « Azoare 48. 2. des Roys, 12 » (manchette). En fait, Coran, xxxviii, 23 (où il est question de deux frères, dont l'un a quatre-vingt-dix-neuf et non quatre-vingt-dix brebis). Blaise de Vigenère suit la numérotation du corpus de Cluny édité par Bibliander, qui ajoute cette note marginale : « 2. Reg. 12. ita refert, ut uix possis agnoscere » (« il rapporte de telle sorte le chapitre XII du livre des Roys qu'on peut à peine le reconnaître », t. I, p. 141). En réalité, l'histoire biblique de Bethsabée, que le Coran transpose, apparaît au chapitre XII du deuxième livre de Samuel. Il y aurait là une indication précieuse sur le matériau utilisé par Vigenère, si cette annotation n'était scrupuleusement traduite par Castrodardo dans sa version italienne : « *Predica di Davit narrando la historia nel secondo de i Rei a i.xii. tanto malamente che apena si puo conoscer* » (*L'Alcorano di Macometto*, f. 76 v°), ce qui complique le problème. Vigenère s'est bel et bien reporté à la traduction latine, d'une façon ou d'une autre : il en suit la numérotation, alors que celle-ci est modifiée par Castrodardo, qui décrit la présente sourate comme la vingtième d'un supposé « livre III ». Mais il peut aussi et en même temps avoir sous les yeux la traduction en italien.

<sup>44</sup> Coran, xxiv, 2.

<sup>45</sup> Noter ici une omission de Vigenère. Hermann le Dalmate précise en effet la nature du commandement en question, « *Esto et fuit* », de même que Castrodardo (« *Sarai, et fū fatto* », *L'Alcorano di Macometto*, f. 19 r°) et Baudier (« Sois fait, et il fut fait », *Histoire générale...*, p. 6<sup>2</sup>). Ce commandement correspond à la formule arabe *Kun fa-yakūn*, « Que cela soit, et cela est » (Coran, xxxvi, 82). Dans le texte coranique, Adam est créé de terre (III, 59 – on peut aussi comprendre qu'il s'agit de poussière), d'argile (vii, 12 ; xvii, 61 ; xxxviii, 71 ; lv, 14), d'argile agglutinée (xxxvii, 11), d'une quintessence d'argile (xxiii, 12), ou encore d'argile de boue croupie (xv,

en cela, fait Abdias, mais dy moy combien d'Ange assistent aux hommes ? » Il répond, « chasque personne est incessamment costoyée de deux Anges, l'un à dextre, l'autre à senestre : celui qui est à la main droite escrit tout le bien qu'on fait, et l'autre de la gauche le mal ». « Et où assistent-ils ainsi à l'homme ny comment, et en quoy est-ce qu'ils escrivent ? » « Ils sont assis, répond-il, sur ses espaulles, où leur langue leur sert de plume, leur salive d'anchre, et leur cœur de papier<sup>46</sup> ». « Tout cecy est encore vray, mais poursuis encore de grace, qu'est-ce que Dieu fit puis après. » « La charte et la plume<sup>47</sup> ». « Quelle carthe, et quelle plume ? » « Une carthe certes, où est enregistré tout ce qui fut, est, et sera, tant en la terre comme au ciel ; la plume est faite de lumiere tres-claire ». « Quelle est la grandeur de ceste plume ? » « Elle tient de long le chemin de cinq cens journées, et quatre vingts de largeur, et quatre

---

26 et 28), ce qui n'est évidemment pas sans évoquer le limon. D'autres versets indiquent au contraire que Dieu a fait tous les êtres vivants à partir de l'eau (XXI, 30 ; XXIV, 45), y compris l'homme (XXV, 54 ; XXXVI, 77) ; mais un auteur comme Al-Ṭa'labī, qui présente la terre comme étant elle-même créée à partir de l'écume (*Vies des prophètes*, p. 20), montre que le problème n'était pas insoluble. Parmi les versets que nous venons de citer, le dernier (XXXVI, 77) précède de peu le *Kun fa-yakūn* et la phrase qui nous occupe semble, par conséquent, sous-tendue par une méditation sur la fin de la trente-sixième sourate, dont elle serait une sorte de glose. Cette phrase produit un très bel enchaînement, qu'on appelle concaténation en rhétorique et dont les rythmes se fixent dans la mémoire du lecteur. Du reste, d'autres échos de cette chaîne cosmogonique sont parvenus jusqu'à nous, parfois bien plus tardifs. Ainsi, dans les *Contes des mille et une nuits* laissés inédits par Antoine Galland et recueillis par l'orientaliste autrichien Joseph von Hammer-Purgstall au début du XIX<sup>e</sup> siècle : « Dieu [...] a formé [Adam] de la boue ; la boue était formée d'écume ; l'écume, de la mer ; la mer, des ténèbres ; les ténèbres, de la lumière ; la lumière, du poisson ; le poisson, du rubis ; le rubis, de l'eau ; l'eau, par la parole toute-puissante : Qu'elle soit. Et elle fut » (*Contes inédits des mille et une nuits, extraits de l'original arabe*, trad. par François-Guillaume-Stanislas Trebutien, Paris, Librairie Orientale de Dondey-Dupré Père et Fils, 1828, vol. 1, p. 135). En l'espèce, l'enchaînement trouve place dans un conte en forme de dialogue intitulé « Teweddoud, ou la docte esclave ». Hammer-Purgstall inclut ce conte dans son recueil « pour donner une idée des connaissances qui formaient [...] l'éducation complète d'une femme qui voulait s'instruire » (*ibid.*, p. 81). Au cœur du XX<sup>e</sup> siècle encore, le cheikh sénégalais Ibrahim Niasse cite un certain Abū al-Ḥasan al-Ḥarrānī al-Mağribī, auteur d'un livre sur *Les Noms du prophète* : « Muḥammad lui-même », note ce dernier, « a décrit sa propre généalogie puis dit : "Je suis Aḥmad et je suis Muḥammad, fils de 'Abdallāh, fils de 'Abd al-Muṭṭālib" ; et il est remonté jusqu'à Adam puis il a dit : "Adam provient de [la] glaise, et celle-ci provient de l'écume, et l'écume provient des vagues, et les vagues proviennent de la brume, celle-ci de la lumière de Muḥammad" » (I. Niasse, *Stars of Good Way [= Nuḡūm al-hudā]*, Paris, Imprimerie de Carthage, s. d., p. 25 – consulté dans l'exemplaire de la BnF, sous la cote cote EL 8-D PIECE-92). La version française que l'on présente ici est empruntée à des forums électroniques, sur lesquels se poursuit par conséquent le chemin de cette tradition. D'après nos recherches, aucun des grands recueils de *ḥadīṭ*-s n'en est la source : ne se pourrait-il pas qu'elle soit née dans les *Masā'il 'Abdallāh ibn Salām* ? Leur poésie serait récompensée par cette longue postérité. (Sur cette note, voir aussi les remarques complémentaires de Mouhamadou Khaly Wélé, p. ###).

<sup>46</sup> Sur ces deux anges, le point de départ se trouve dans trois versets du Coran (L, 17, 23 et 27) qui ne sont pas sans rapport avec des indications présentes dans le Talmud (voir *Shabbat*, 119 b ; *Taanit*, 11 a ; *Haguiga*, 16 a ; *Kétouvoṭ*, 104 a). Voir aussi LXXXII, 10-12. Pour un développement très semblable, voir le *Kitāb Ahwāl Al-qiyāma*, ou *Livre des phases de la résurrection*, où les anges se trouvent sur les épaules de l'individu et se servent de sa langue comme d'une plume, de son palais comme d'un encrier, et de son tympan comme d'un papier (éd. et trad. en allemand par Moritz Wolff sous le titre *Muhammedanische Eschatologie*, Lepizig, Brockhaus, 1872, p. 74). Si l'auteur et la date du *Kitāb* ne sont pas précisément connus, son contenu est presque identique à celui d'un texte composé vers le XI<sup>e</sup> siècle par 'Abd al-Raḥīm ibn Aḥmad Al-Qādī : voir Jane Idelman Smith et Yvonne Yazbeck Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, Oxford University Press, 2002, p. 206, n. 11. L'on s'accorde à reconnaître la valeur des livres en question et l'information que présente ici le *Colloque d'un juif avec Mahomet* est, par conséquent, de qualité, comme souvent. Le discours sur les deux anges et sur leur position est manifestement traditionnel.

<sup>47</sup> Comme la suite le montrera, la plume dont il est ici question correspond au calame du Coran. Pour Al-Ṭabarī, ce calame aurait été la première création de Dieu, bien avant celle d'Adam (*Chronique*, vol. 1, p. 33). Dans la mesure où la destinée du monde y est inscrite, il y a quelque logique à cela. La chronologie de notre dialogue est plus incertaine.

vingts becs, qui ne cesseront jamais d'écrire tout ce qui se fait au monde jusques au jour du jugement, car il est dit en l'Alchoran, *Nun wacalam vua me asturum*<sup>48</sup> ». « Et la carthe dequoy est-elle ? » « D'une belle esmeraulde tres-verte, les mots y inserez de perles, et le dos est de pieté ». « Et combien de fois regarde Dieu en ceste carthe tant le jour que la nuit. » « Huict vingts fois, à chacune desquelles il esleve et avance celuy que bon luy semble, et rabaisse qui il luy plaist : car il est ainsi escrit en l'Alchoran. *Il n'est jour que Dieu n'accomplisse sa volonté*<sup>49</sup> ». « Certes en tout cecy il n'y a rien que de veritable. Or declare moy pourquoy le ciel est appellé ciel ? » « Pource, dit-il, qu'il a esté crée de fumée, et la fumée de l'exhalation de la mer, car l'Alchoran met en la sorte, *Vualme am vuegeheu*<sup>50</sup> ». « Et dont vient qu'il est ainsi verd ? » « Du mont *Kaf*, qui est tout fait d'esmeraudes de Paradis, laquelle montaigne qui environne toute la terre soustient le ciel, suivant ce que dit l'Alchoran, *Kaf Walcoran elmegid*<sup>51</sup> ». « Le ciel a doncques des portes ? » « Ouy, mais pendantes ». « Et les portes des clefs ? » « De vray, qui sont gardées au cabinet de Dieu ». « Et ces portes dequoy sont-elles ? » « D'or fin, les serrures de lumiere, et les clefs de pieté<sup>52</sup> ». « Sans doubte, mais ce ciel nostre que nous voyons dequoy a-il esté crée ? »

<sup>48</sup> Coran, LXVIII, 1, « *Nūn wa-l-Qalam wa mā yasūrūn* » (« Nūn. Par le calame et ce qu'on met en lignes »). Ce verset, communément rapproché des passages suivants : VI, 38 ; LXXXV, 22 ; XXXVI, 12 ; LVI, 77-78, fait l'objet d'une riche exégèse dont notre texte porte la trace.

<sup>49</sup> Probablement Coran, X, 24 : « Notre décret survient, de nuit ou de jour », verset auquel la mention de la « nuit », quelques lignes plus haut, pourrait aussi faire référence. On pourra comparer tout le passage qui précède, depuis « Quelle carthe, et quelle plume », aux développements sur la table et la plume d'Al-Maqdisī, qui écrit au milieu du x<sup>e</sup> s. de l'ère chrétienne (*Le Livre de la création et de l'histoire*, trad. par Clément Huart, Paris, Leroux, 1899-1919, t. 1, chap. VI, p. 149-152). Al-Maqdisī rapporte en particulier une tradition remontant à Ibn 'Abbās, selon laquelle Dieu a créé une « table bien gardée en la tirant d'une perle blanche » : « sa plume », dit cette tradition, « est lumière, et le discours tracé est piété. Dieu y jette par jour trois cent soixante coups d'œil » (p. 152).

<sup>50</sup> Sur la création des cieux à partir de vapeur d'eau, voir Al-Maqdisī (*Le Livre de la création et de l'histoire*, t. 1, chap. V, p. 139), qui cite lui-même Ibn Ishāq. Mais à quel passage du Coran notre dialogue fait-il référence ? La réponse du prophète semble reposer sur une étymologie implicite, qui ferait dériver *samā'*, « le ciel », de *mā'*, « l'eau ». Aussi se dit-on que « *walme* » pourrait correspondre à *\*wa al-mā'*, « et l'eau ». Mais rien de tel ne se trouve dans le texte coranique. Du reste, la translittération ne coïncide pas non plus, même approximativement, avec XLI, 11, verset le plus proche par le sens de ce qui est dit ici (voir aussi XI, 7, pour un verset indiquant que l'eau préexiste aux cieux). Et la copie de Vigenère ou de son imprimeur posthume n'est pas en cause, puisque dans le manuscrit latin 1162 de l'Arsenal, on lit en effet : « *walme. am wegeheu* » (f. 20 v<sup>o</sup>). À noter cependant que les deux derniers mots n'en forment peut-être qu'un (*amwegeheu* ?) et que la valeur du point pose problème : marque-t-il un changement de verset ? une ou plusieurs syllabes manquantes ? Une certaine proximité sonore se fait entendre avec XXXI, 22, « *Wa Man Yuslim Wağhahū* ». Mais le rapport par le sens (« celui qui soumet sa face ») est pour le moins ténu. Une référence à la « science de l'existence », *'ilm al-wuğūd*, n'est pas non plus impossible, mais la citation arabe renverrait alors, plutôt qu'au texte coranique, à une partie de la philosophie qui viendrait en compléter l'enseignement (comprendre : « c'est ce que dit le Coran et la science de l'existence », la copule étant signifiée par le *wa* de *walme*). Merci à Asmaa Aoujil pour nous avoir mis sur cette dernière piste.

<sup>51</sup> Coran, L, 1, « *Qāf wa-l-Qur'ān al-mağīd* » (« Qāf, par l'auguste Coran »). Selon certains exégètes, la lettre Qāf renverrait en effet à la montagne-ancre dont il est question dans le verset 7 de la même sourate. L'association se fait ainsi avec le mont Qāf, qui constitue dans la cosmologie islamique le pourtour extérieur du monde et serait séparé de la terre ferme par la « mer englobante », *al-baħr al-muħīṭ* : voir Sonja Brentjes, « Cartography », dans *Encyclopædia of Islam. Three*. Sur la couleur émeraude du mont Qāf et son utilité dans le cosmos, voir par exemple Al-Ṭabarī, *Chronique*, vol. 1, p. 42. Sur le ciel comme toit soutenu par des montagnes qui seraient des pieux ou des ancres, voir Heidi Toelle, « Monts, montagnes », dans *Dictionnaire du Coran*, s.l.d. de Mohammad Ali Amir-Moezzi, Paris, Robert Laffont, « Bouquins », p. 566 (p. 566-568). Mais la synthèse la plus complète sur ces questions se trouve à l'article « Kāf » de Maximilian Streck et d'André Miquel, dans l'*Encyclopédie de l'islam*.

<sup>52</sup> D'après Al-Būḥārī (*Ṣaḥīḥ*, n° 7047) ou Al-Tirmidī (*Ğāmi'*, n° 2526), le paradis est fait de briques d'argent et d'or. Le premier *ḥadīṭ* recueilli par Al-Tirmidī veut en outre que la clef du paradis soit la *ṣalāt*, c'est-à-dire la prière (*Ğāmi'*, n° 1). Ces traditions pourraient trouver ici un écho.



« Le premier d'eau verte, le second d'eau claire, le troisieme d'esmeraude, le quatriesme d'or pur, le cinquiesme de jacynthe, le sixiesme d'une nuée reluisante, et le septiesme de la splendeur du feu<sup>53</sup> ». « Cela ne peut estre sinon veritable, fait Abdias : Mais qu'y a-il au dessus de ces sept cieux ? » « Une mer vivifiée ». « Et quoy plus ? » « Une autre mer nebuleuse ». « Poursuis de grace par ordre jusques au bout ». « Au dessus de ces deux vient en après une mer aérée. Puis une pierreuse : une obscurcie de tenebres : une autre de resjouissance et soulas : et au dessus est la lune : dessus la lune le Soleil : par dessus le Soleil est le nom de Dieu, et consequemment la supplication, et plus haut encore l'Ange Gabriel. Au dessus de luy un grand parchemin raz et paré : puis un autre remply d'écriture, et au dessus septante intervalles et rengées de lumiere : Au dessus septante mille vertus de ces intervalles : puis septante mille intervalles de montaignes, et sur iceux mille espaces : En chasque espace septante mille troupes et legions d'Ange, en chacune desquelles y en a cinq mille, qui ne cessent de louer le grand Seigneur de l'univers, et au dessus *addet almuncihe*, c'est à dire la borne de la dignité Angelique. Puis au dessus est planté l'estendard de gloire : puis des intervalles et distances de perles : puis d'autres intervalles de grace, et puis des intervalles de puissance : En après les intervalles de la divi[p. 491]nité : et plus haut des intervalles de la dispensation et gouvernement : et plus haut le marche-pied : et au dessus d'iceluy le throsne sur lequel est assis le Seigneur de l'univers<sup>54</sup> ». « Certes tu m'as merveilleusement

<sup>53</sup> On comparera ce passage à une tradition analogue, remontant à Salmān le Perse et rapportée par Al-Maqdisī dans le *Livre de la Création et de l'histoire* (t. 2, chap. I, p. 6). On se reportera aussi à un passage du *Kitāb Ahwāl Al-qiyaama* qui ne concerne pas exactement les sept cieux, mais les sept jardins du paradis (*Muhammedanische Eschatologie*, p. 190-191) : la structure est assez proche puisqu'à chaque jardin est associée une matière précieuse ; les portes du septième sont d'or.

<sup>54</sup> On ne s'attend pas à retrouver telle quelle cette cosmologie dans d'autres textes anciens, antérieurs ou parallèles à notre dialogue. Mais cela ne veut pas dire qu'il n'y ait pas certains échos. Pour en rendre compte, il faut d'abord signaler plusieurs choix de traduction qui pourraient induire en erreur ou dérouter le lecteur. Ainsi, « resjouissance » et « soulas » font un doublet synonymique ; il n'y a qu'un terme dans le texte latin (« *solatii* », éd. Bibliander, t. 1, p. 192), comme dans le texte italien (*L'Alcorano di Macometto*, « *sollazzo* », f. 19 r<sup>o</sup>) : les mers nommées sont donc bien au nombre de six et non de sept, contrairement aux cieux. Quant à la traduction du latin « *septuaginta millia intervallorum virtutes* » par « soixante-dix mille intervalles [des] vertus », que reprendra Baudier (*Histoire générale...*, p 8<sup>2</sup>), elle est bien littérale. On pourrait plutôt comprendre : « les soixante-dix mille intervalles que constituent les vertus ». Castrodardo, lui, supprime carrément le passage (f. 19 r<sup>o</sup>). Enfin, qu'est-ce qu'*addet almuncihe* ? Blaise de Vigenère, comme Baudier, prend le premier des deux mots pour un terme arabe. Mais ne peut-il s'agir du verbe latin *addere* : « il ajoutera » ? Castrodardo ne nous aide pas non plus, puisqu'il supprime aussi ce passage. *Muncihe* nous semble en tout cas une transcription du mot *muntahā* dans l'expression « *sidrat al-muntahā* », « Lotus-limite » ou « Lotus des confins » : ce jujubier, seulement évoqué dans le Coran (LIII, 14), démarquerait le connaissable de l'inconnaissable, même pour les anges ; une abondante littérature exégétique et mystique cherche à le décrire et à en préciser la signification (voir Morgan Guiraud, « Lotus de la limite », dans *Dictionnaire du Coran*, p. 494-498). Dans le récit du *mi'rāğ*, ou ascension nocturne du prophète Mahomet, ce lotus mystérieux semble en effet borner la demeure des anges : voir Al-Būhārī, *Ṣaḥīḥ*, n° 3207, pour ne citer ici que le compilateur et le *ḥadīṭ* les plus connus ; voir encore Coran, LIII, 14. Ces précisions étant apportées, on se reportera à Al-Maqdisī. Il nous apprend que certaines traditions, toujours dans le récit du *mi'rāğ*, mentionnaient « une mer faisant partie de la mer verte » et « un certain nombre de mers de lumière » (*Le Livre de la Création et de l'histoire*, t. 1, chap. VI, p. 169) : notre texte s'apparente probablement à ces traditions, qui peuvent elles-mêmes venir d'un *ḥadīṭ* recueilli par Al-Tirmidī (*Ğāmi'*, n° 3320), Abū Dāwūd (*Sunan*, n° 4723) et Ibn Māğah (*Sunan*, n° 198). Quant au nombre soixante-dix mille, qui revient ici avec insistance, il n'est pas sans évoquer les soixante-dix mille anges entrant chaque jour dans la « Demeure peuplée » apparue à Mahomet lors de son ascension : voir le même *ḥadīṭ*, recueilli par Al-Būhārī, que nous venons de citer ; voir encore la biographie de Mahomet par Ibn Ishāq (*The Life of Muhammad. A translation of Ibn Ishāq's Sirat Rasūl Allāh*, trad., introd. et notes par Alfred Guillaume, Karachi, Oxford University Press, 2016 [1<sup>ère</sup> éd. 1955], p. 186). On retrouve ce nombre dans le *Liber scalæ*, influente traduction latine de l'un des multiples textes relatifs au *mi'rāğ* : voir *Le Livre de*

bien deduit toutes ces choses, comme elles sont sans aucune doute : il ne reste plus sinon de me dire si le Soleil, et la Lune sont fideles ou mescreans ». « Fideles de vray, et obeissans à tous les commandemens de Dieu<sup>55</sup> ». « Et dont vient doncques qu'ils ne luysent pas esgallement ? » « Dieu à la verité, respond-il, les crea tous deux d'une mesme splendeur et vertu, mais il advint qu'estant encore incertaine la vicissitude du jour et de la nuict, Gabriel volletant par là d'avanture, toucha la Lune du bout de l'esle, dont elle devint depuis obscurcie<sup>56</sup>, car il est dit en l'Alchoran, *J'ay commis à la charge du jour et la nuict les deux luminaires, dont j'ay esteint celuy de la nuict, et allumé celuy du jour*<sup>57</sup> ». « Et pourquoy, replique Abdias, est donc la nuict appelée la nuict ? » « Parce que la nuict est le voile qui couvre le masle et la femelle : et de fait l'Alchoran met en ceste sorte : *J'ay mis la nuict pour le vestement, et le jour le prochas de la vie*<sup>58</sup> ». « Telle est aussi la verité, dit Abdias. Mais au reste dis-moy s'il te plaist, combien il y a de rengées et ordres d'estoilles ? » « Trois : le premier, de celles qui pendent du siege de Dieu, attachées à des chaisnes d'or, d'où elles estendent leur lumiere jusqu'au septiesme throne. Le second est des autres dont le ciel est embelly et orné, et quand les diables cuident venir pour espier les secrets celestes, elles se mettent au devant, et leur donnent bravement la chasse, car il est ainsi escrit en l'Alchoran, *Nous avons paré le ciel avec les estoilles, et icelles plantées au devant des diables*<sup>59</sup>. Le troisieme est des planettes pour la distinction des temps, et des signes, et

---

*l'échelle de Mahomet*, Paris, Livre de Poche, 1995, chap. xxiii, p. 166-167. Du marchepied, ou *kürsy*, parfois difficile à distinguer du trône de Dieu proprement dit, ou *'arš*, il est question dans un verset du Coran, II, 255, qui stipule qu'il s'étend sur les cieus et les terres : de fait, pour certains exégètes, *kursī* désignerait dans ce verset les cieus les plus extérieurs du globe (sur ce point, voir Khashayar Azmoudeh, « Royaume céleste », dans *Dictionnaire du Coran*, p. 769 [p. 768-769]).

<sup>55</sup> Probablement déduit des versets du Coran où il est dit que le soleil et la lune se prosternent devant Dieu (XXII, 18) et qu'il les a mis au service de l'homme (VII, 54 ; XIII, 2 ; XIV, 33 ; XVI, 12 ; XXIX, 61 ; XXXI, 29 ; XXXV, 13 ; XXXIX, 5).

<sup>56</sup> Une tradition analogue est mentionnée par Al-Maqdisī dans le *Livre de la Création et de l'histoire* (t. 2, chap. VII, p. 25). Le détail de l'aile n'y figure cependant pas et l'ange qui obscurcit la lune n'est pas nommé.

<sup>57</sup> Aucun verset du Coran ne correspond précisément. Pour des versets évoquant de loin cette citation, on peut se reporter à : Coran, X, 5 ; XXV, 61 ; LXXI, 16.

<sup>58</sup> Coran, LXXVIII, 10-11. La question posée portait, semble-t-il, sur le nom de la nuit ; la réponse apportée concerne plutôt sa fonction. On retrouve le même léger décalage dans le texte traduit par Davis (*The Errors of Mohammedanism*, p. 31). Il s'explique probablement par l'idée d'une nomination, d'où procéderait la Création : idée déjà présente dans la *Genèse* (I, 5). Demander pourquoi la nuit a été nommée nuit équivaut ainsi à demander pourquoi elle a été créée par Dieu.

<sup>59</sup> « Azoares 47.77. et 82. au livre des fleurs et en la Zune » (manchette). Blaise de Vigenère se reporte ici au Coran, XXXVII, 6-7 et LXVII, 5, qu'il cite dans la numérotation de Bibliander. On ne voit pas, en revanche, à quel verset de la sourate LXXII (toujours dans la numérotation de Bibliander) il pense : n'est-il pas plutôt question du verset 16 de la sourate LXXI, toute proche ? Par « Zune », il faut comprendre : la *Sunna*, c'est-à-dire l'ensemble des *ḥadīth*-s, ce qui est plutôt flou, puisqu'il y en a des milliers. Vigenère s'appuie en fait sur le traité de Juan Andrés, traduit par son maître Guy Le Fèvre de La Boderie sous le titre *Confusion de la secte de Muhamed* (Paris, Martin Lejeune, 1574, chap. IV, f. 36 v<sup>o</sup>) : or, les renvois de Juan Andrés à la *Sunna* ne sont jamais précis. La référence au *Livre des fleurs* se trouve à la même page. On apprend ailleurs que cet ouvrage serait un abrégé des six livres de la *Sunna* (f. 29 v<sup>o</sup>), eux-mêmes présentés comme six parties d'un recueil unique, qui aurait été compilé de conserve par Muslim, Al-Būḥārī, Abū Hurayra, Al-Nasā'ī, Al-Tirmidī et Abū Dāwūd (f. 27 v<sup>o</sup>). C'est là un probable souvenir des *Kūtūb al-sitta*, ces cinq ou six recueils de *ḥadīth*-s tenus pour canoniques dans la tradition musulmane. Mais ces recueils sont distincts les uns des autres ; et Abū Hurayra fait figure d'intrus dans cette liste, car il vit au VII<sup>e</sup> et non au IX<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne, et n'est pas un compilateur, mais un compagnon du prophète Mahomet. Autant dire que l'information à laquelle puise Blaise de Vigenère est sujette à caution. Toujours selon Juan Andrés traduit par La Boderie, le titre arabe de ce *Livre des fleurs* serait « *Kiteb Alanuar* » (f. 8 r<sup>o</sup>) ou « *Qutebe Alainiar* » (f. 73 r<sup>o</sup>), formes que l'on rapprocherait volontiers de *Kitāb al-azhar*, expression de même

presages<sup>60</sup> ». « Cela est encore vray, dit Abdias, et ne se peut faire autrement : mais dis moy, si Dieu te gard de desfortune, combien y a-il de mers entre nous et le ciel ? » « Sept, respond-il<sup>61</sup> ». « Et combien de vents ? » « Trois : le premier est sterile, que Dieu envoya sur le peuple d'Abat : le second noir, lequel enfle et esleve la mer, et cestui-cy rengregera le feu au jour du jugement, le troisieme est celui qui sert à la terre, et à la mer<sup>62</sup> ». « Tu as raison ». « Au surplus combien y a-il d'intervalles depuis le ciel jusques à nous ? » « Un tant seulement, sans lequel l'ardeur celeste brusleroit icy bas toutes choses<sup>63</sup> ». « Cecy est encore sans doubte. Mais si la terre estoit ostée où se logeroit le Soleil<sup>64</sup>. » « En une fontaine d'eau chaude, et la fontaine en une couleuvre, la couleuvre en un intervalle, et l'intervalle au mont de Kaf, lequel est en la main d'un Ange qui tient le monde jusques au jour du jugement<sup>65</sup> ». « Il est ainsi. Or quelle forme tiennent les Anges à porter la chaire de Dieu. » « Leurs testes sont sous le siege, et les

---

sens, si la parenté phonétique n'était pas plus grande encore avec *Kitāb al-anwar*, qui veut cependant dire *Le Livre des lumières*. Dans ses *Illustrations* sur l'*Histoire* de Chalcondyle (p. 460), Vigenère ajoute que ce livre présente aussi des *ḥadīṭ*-s compilés par Mālik, Al-Šāfi'ī, Ibn Ḥanbal et Abū Ḥanīfa, soit les fondateurs des quatre principales écoles juridiques du sunnisme : le malékisme, le chafisme, le hanbalisme et le hanafisme.

<sup>60</sup> Cette tripartition survit, sous une forme assez proche, dans le texte traduit en anglais par Davis (*The Errors of Mohammedanism*, p. 31-32).

<sup>61</sup> Probablement d'après Coran, xxxi, 27, où il est dit que Dieu pourrait créer sept mers supplémentaires s'il le voulait. Mais ce n'est là qu'une éventualité, destinée à montrer son infinie puissance.

<sup>62</sup> Encore un passage très proche dans le texte traduit par Davis (*The Errors of Mohammedanism*, p. 32-33). « Abat » désigne visiblement les 'Ād, peuple dont la cité Iram fut détruite par Dieu à l'aide d'une tornade, après que ses habitants eurent transgressé ses ordres : voir Coran, XLVI, 24-25 ; LXXXIX, 6-13 ; et surtout LI, 41, où cette tornade est décrite comme un vent stérile. On pourra comparer le présent développement avec ceux d'Al-Maqdisī sur les vents et nuages. Ils ne coïncident pas, mais Al-Maqdisī cite un *ḥadīṭ*, présenté comme authentique, où Mahomet dit avoir été aidé par le vent d'est, ajoute que Dieu a fait périr les 'Ād par le vent d'ouest, puis signale que Dieu emploie aussi le vent du sud pour verser des pluies abondantes (*Le Livre de la Création et de l'histoire*, t. 2, chap. VII, p. 28). Une tripartition de cette espèce est sans doute à l'origine de celle qui nous est ici proposée. Or, il est intéressant de constater que le propos cité par Al-Maqdisī n'apparaît pas tel quel dans les recueils les plus autorisés, mais qu'il est très proche d'un *ḥadīṭ* relevé par Al-Būḥārī (*Ṣaḥīḥ*, n<sup>os</sup> 1035, 3205, 3343, 4105) et Muslim (n<sup>o</sup> 900 a) : seule est omise, dans ce *ḥadīṭ*, la précision sur le vent du sud. Sans doute cette source première a-t-elle donné lieu à plusieurs réélaborations, dont notre texte hériterait à son tour.

<sup>63</sup> Pour Blaise de Vigenère, « *unum plane* » (éd. Bibliander, t. 1, p. 192) signifie : un seulement. Dans cette expression, il donne manifestement à l'adverbe un sens d'intensif, qui peut en effet être le sien. Castrodardo (*L'Alcorano di Macometto...*, f. 19 v<sup>o</sup>) et Baudier (*Histoire générale...*, p. 9<sup>2</sup>) sont plus elliptiques, puisqu'ils écrivent respectivement « *uno* » et « *un* », sans rien ajouter. On peut aussi rendre à *plane* son sens premier et comprendre « un de façon claire », « un à coup sûr », c'est-à-dire : au moins un. Dans le contexte, cette autre traduction semblerait plus satisfaisante. La réponse se déduit ici d'un simple constat d'ordre physique, présenté dans la relative qui suit : sans préjuger de l'existence d'autres intervalles, celui-ci est nécessaire à la vie sur terre.

<sup>64</sup> En latin : « *si subiungas solum, ubi sol* » (éd. Bibliander, t. 1, p. 192). Ce que nous rendrions plutôt par : « la terre étant placée au-dessous, où se trouve le soleil ? » Il ne s'agit pas, à notre avis, d'imaginer un autre monde possible. Blaise de Vigenère se laisse emporter par la traduction italienne (« *ma se si lieva la terre, ove starà il Sole ?* », *L'Alcorano di Macometto...*, f. 19 v<sup>o</sup>).

<sup>65</sup> Nous n'avons pu déterminer d'où venait cette réponse ni à quoi la comparer. Tout au plus y a-t-il une vague ressemblance entre le serpent dont il est ici question – *coluber* ne désigne pas forcément la couleuvre – et celui dont Dieu aurait entouré son Trône pour punir ce Trône de son orgueil, selon une tradition qu'Al-Ṭa'labī fait remonter à Ka'b al-Aḥbār (*Vies des prophètes*, p. 25). Sur le mont Qāf, voir la note ##, *supra*. Voir aussi Al-Maqdisī, *Le Livre de la Création et de l'histoire*, t. 2, chap. VII, p. 43-44, pour la diversité des avis sur la situation cosmologique de cette montagne. Al-Maqdisī se fait en outre l'écho (p. 35) de légendes selon lesquelles chaque partie de la terre aurait un nerf relié au mont Qāf. À chaque nerf serait préposé un ange. Pour punir tel ou tel peuple en l'ensevelissant, Dieu chargerait cet ange d'agiter le nerf en question. La fin de la phrase qui nous occupe pourrait ressortir à cette explication légendaire des séismes.

pieds au bas des dixsept marches du throsne<sup>66</sup>, lesquelles testes sont si grandes, que si le plus viste et legier oiseau volloit sans intermission ne repos à peine pourroit-il arriver d'une oreille à l'autre en mille ans ; et leurs cornes sont entrelassées au haut de leursdites testes<sup>67</sup>. Leur viande et breuvage au reste n'estans autre chose que la loüange et gloire de Dieu : et le battement de leurs esles si prompt, qu'autre ne le pourroit concevoir sinon Dieu. La premiere rengée d'iceux est moitié de neige, moitié de feu<sup>68</sup>. Neanmoins le feu ne consume la neige, ne la neige n'esteint pas le feu. La seconde est partie de tonnerre, partie d'esclair, entremeslez l'un parmy l'autre. La troisieme mipartie de mottes de terre, et d'ondes d'eau, sans que l'eau destrempe la terre, ny que la terre boive l'eau. La quatrieme, moitié vent, moitié pluye, qui ne se molestent l'un l'autre. La cinquiesme, [p. 492] meslez esgallement de fer et de feu, sans aucune confusion entre eux. La sixiesme, d'or et d'argent, autant de l'un comme de l'autre. La septiesme, moitié loüange, moitié gloire. Et la huitiesme d'une tres-resplendissante lueur<sup>69</sup> ». « Cela va ainsi que tu dis, respond Abdias, et ne pourroit estre autrement, maintenant dy-moy, je te prie, l'espace qui est de nous jusqu'au ciel ». « De nous certes jusqu'au plus bas, autant qu'on pourroit faire en cinq cens ans de chemin, et ainsi par ordre de ranc en ranc, de l'un à l'autre, telle est à la verité l'espoisseur de chaque Sphere, où il y a en toutes si grand nombre d'Ange, que nul ne les sçauroit compter sinon Dieu<sup>70</sup> ». « Cela est sans doubte pareillement. Or dy moy doncques, quels oiseaux sont qui habitent entre nous et le ciel ? » « Certains oiseaux qui ne touchent jamais ny à la terre, ny au ciel, ayans la queue comme une couleuvre, et de couleur blanche, des creins à guise d'un cheval, de longs cheveux comme une femme, et au reste des esles d'oiseau<sup>71</sup>. La femelle pond ses œufs en une petite fossette enfoncée dans le

<sup>66</sup> Le texte latin ne dit pas cela : « *capita eorum sub sede dei. pedes sub thronis septem* » (ms. latin 1162, Arsenal, f. 21 r°, et éd. Bibliander, t. 1, p. 193). La traduction italienne de Castrodardo non plus, où le nombre manque : « *L' capi loro son sotto la sede di Dio, i piedi sotto il Trono* » (*L'Alcorano di Macometto*, f. 19 v°). Michel Baudier est plus exact : « Leurs testes (...) sont sous le siege de Dieu, leurs pieds sous les sept Thrones » (*Histoire générale...*, p. 9<sup>2</sup>).

<sup>67</sup> Ce détail pourrait tirer son origine d'un *ḥadīṭ* recueilli par Ibn Māğah (*Sunan*, n° 198) et Abū Dāwūd (*Sunan*, n° 4723), qui décrit les anges portant le trône de Dieu comme des chèvres de montagne. Il est précisé, dans les mêmes *ḥadīṭ*-s, qu'une distance de mille ans sépare leurs sabots de leurs genoux (Ibn Māğah) ou de leurs hanches (Abū Dāwūd).

<sup>68</sup> « Moÿse Egyptien, livre 2. chap. 27. de son Moré » (manchette). Voir Moïse Maïmonide, *Le Guide des Égarés*, éd. Munk, II, xxvi, p. 200 et p. 202, où l'on apprend que la matière inférieure du ciel viendrait de la neige, présente en particulier sous le trône de gloire de Dieu.

<sup>69</sup> « Azoare 79. Huict Anges soustiendront le throsne de Dieu » (manchette). Voir Coran, LXIX, 17 : comme d'habitude, Vigenère suit la numérotation de Bibliander. C'est en effet le verset d'où semble ici procéder la réponse de Mahomet : le nombre concorde, même s'il n'est pas question de rangées (ni de troupes, traduction plus juste du latin *acies*, proposée par Baudier) ; ce dernier détail pourrait éventuellement être mis en rapport avec les processions mentionnées dans un autre verset, xxxix, 75. Le motif de la louange et de la gloire paraît quant à lui venir d'un troisième passage, xl, 7. On laissera enfin la parole à Al-Maqdisī : « Les porteurs du trône sont des anges qui ont été créés pour cela. Il existe, sur leur mesure et sur leur corps, une foule de descriptions que Dieu seul connaît » (*Le Livre de la Création et de l'histoire*, t. 1, chap. vi, p. 155).

<sup>70</sup> Un *ḥadīṭ* recueilli par Al-Tirmiđī (*Ğāmi'*, n° 3611) stipule bel et bien que la distance séparant chacun des sept cieus est de cinq cents ans.

<sup>71</sup> « Ils s'appellent *Manucodiata*, et s'en voit assez qu'on apporte des Indes, mais tous morts, car on ne les prend point en vie » (manchette). Le premier à mentionner cet oiseau est Maximilianus Transylvanus (*De Moluccis insulis, itemque aliis pluribus mirandis, quæ novissima Castellorum navigatio Sereniss. Imperatoris Caroli .V. auspicio suscepta, nuper invenit*, Cologne, Cervicornus, 1523, f. [B VI v°]). Parmi les sources intermédiaires que peut consulter Vigenère figurent Conrad Gesner (*Historiæ animalium, Lib. III. qui est de avium natura*, Zurich, Christoph Froschauer, 1555, livre X, p. 612), Jérôme Cardan (*De subtilitate*, Paris, Fezandat et Granjon, 1550,

crouppion du masle, où elle les couve, et esclot : et ce tant que le monde durera jusques au jour du jugement<sup>72</sup> ». « Cela va de la sorte que tu le dis. Mais pourquoy est-ce que ce monde est appellé monde ? » « Pourautant qu'il fut faict outre un autre siecle : car s'il eust esté faict avec luy, il seroit perpetuel tout de mesme<sup>73</sup> ». « Et la fin pourquoy est-elle appellée fin<sup>74</sup> ? » « Parce qu'en icelle resuscitera toute creature<sup>75</sup> ». « Et l'autre siecle à quel propos est-il dit autre ? » « Parce qu'il demeurera le dernier après cestui-cy, et ne s'en peut point donner de similitude, car ses habitans ne sont point mortels, ny les jours de sa durée soubsmis à aucun nombre ». « Cecy est pareillement vray. Mais quoy ? si faut-il que je te propose aujourd'huy quelque chose où tu bronches : Dy-moy doncques si Dieu te gard, quel fils est plus fort que son père ? » « Le fer ». « Et qu'est-ce qui est plus fort que le fer ? » « Le feu ». « Quoy plus que le feu ? » « L'eau ». « Quoy plus que l'eau ». « Le vent ». « Cela est encore vray<sup>76</sup>. Or ne t'ennuye je te prie, et me dy, Adam pourquoy est-il nommé Adam ? » « Parce qu'il fut créé du limon de toutes les terres : car s'il eust esté créé d'une seule il n'i auroit point de difference entre les personnes par où l'on les peust discerner<sup>77</sup> ». « Et quand il fut fait, par où entra en luy l'esprit de

---

f. 202 r<sup>o</sup>), Pierre Boaistuau (*Histoires prodigieuses* [édition de 1561], éd. par Stephen Bamforth et Jean Céard, Genève, Droz, 2010, chap. XXXIV, p. 695-696), mais aussi Guillaume Postel (voir François Secret, *L'Ésotérisme chrétien de Guy Le Fèvre de La Boderie*, Genève, Droz, 1969, p. 104) et son disciple Guy Le Fèvre de La Boderie, qui cite d'ailleurs Transylvanus et Cardan (*Hymnes ecclésiastiques*, [2.11], éd. par Jean Céard et Franco Giaccone, Genève, Droz, 2014, p. 420-422 ; voir aussi l'hymne pour Ronsard « à Jesus-Christ nostre Seigneur de ses victoires et triomfes », cité par Frank Lestringant, « Cosmographie pour une restitution : notes sur le traité *Des merveilles du monde* de Guillaume Postel », dans *Postello, Venezia e il suo mondo*, éd. par Marion Leathers Kuntz, Florence, Olschki, 1987, p. 252). Les deux caractéristiques du *manucodiata* – on trouve aussi la forme *manucodia* – qui poussent Vigenère à ce rapprochement est qu'il ne se pose jamais sur terre, selon certains récits, et que les musulmans l'auraient décrit aux rois des îles Moluques comme un oiseau venu du paradis. Guillaume Frederic Pijper rapproche plutôt l'animal mentionné ici du 'anqā' arabe ou du *simorgh* persan, qui ont plus d'un trait en commun avec le phénix et peuvent aussi rappeler le griffon (*Het Boek der Duizend Vragen*, Leyde, Brill, 1924, p. 48).

<sup>72</sup> Le « crouppion du masle » est un ajout du traducteur français. Rien de tel dans le texte latin, où l'oiseau en question pond « *super caudas suas* » (ms. latin 1162, Arsenal, f. 21 v<sup>o</sup>, et éd. Bibliander, t. 1, p. 193). Rien non plus dans la version italienne de Castrodardo : « *sopra la coda loro* » (*L'Alcorano di Macometto*, f. 20 r<sup>o</sup>). Michel Baudier est plus exact : « ils ponnent [*sic*] leurs œufs sur leurs queues » (*Histoire générale...*, p. 10<sup>2</sup>).

<sup>73</sup> L'expression « outre un autre siecle » est un peu obscure, mais correspond parfaitement à l'original latin (« *præter aliud sæculum* », ms. latin 1162, Arsenal, f. 21 v<sup>o</sup>, et éd. Bibliander, t. 1, p. 193) ou italien (« *fuor d'un altro secolo* », *L'Alcorano di Macometto*, f. 20 r<sup>o</sup>). C'est probablement qu'*aliud*, en latin médiéval, équivaut à *alterum* en latin classique. L'article défini aurait été mieux venu : ce monde-ci a été fait en plus de l'autre, il a été créé après lui – après l'éternité, si l'on peut dire.

<sup>74</sup> La traduction de cette question par Davis est certainement fondée sur un autre état du texte arabe, mais elle permet de mieux comprendre la réponse apportée par le prophète : « *Why is the resurrection called resurrection ? – Because all mankind will arise to give their accounts* » (*The Errors of Mohammedanism*, p. 24).

<sup>75</sup> « La Zune liv. 4. chapit. 2. met que les Anges mourront au premier son de la trompette, et que les animaux mesmes resusciteront » (manchette). Comme les autres, cette citation de la *Sunna* par Blaise de Vigenère est une citation de seconde main et vient de Juan Andrés, traduit par Guy Le Fèvre de La Boderie (éd. citée, chap. IV, f. 30 r<sup>o</sup>) : il est difficile de remonter à la source. Sur la première sonnerie de la trompette et sur la mort des anges, voir *infra*, p. 498 (à partir de « Ce jour là Dieu ordonnera »), et n. ### ; voir encore aussi Al-Ṭabarī, *Chronique*, vol. 1, p. 38-40. Sur la résurrection des animaux, voir Coran, VI, 38, et LXXXI, 5, versets qui peuvent être lus ainsi ; voir aussi Muslim, *Ṣaḥīḥ*, n<sup>o</sup> 2582, et Al-Tirmidī, *Sunan*, n<sup>o</sup> 2420.

<sup>76</sup> Cette réponse est la réécriture d'un *ḥadīṭ* recueilli par Al-Tirmidī (*Sunan*, n<sup>o</sup> 3369), où il est précisé que le fer l'emporte sur la montagne.

<sup>77</sup> Al-Ṭabarī écrit qu'Adam fut ainsi nommé par Dieu parce qu'il l'avait créé de cette partie des choses que l'on appelle *adīm*, « la surface » : en l'espèce, la surface de la terre (*Chronique*, vol. 1, p. 78) et, plus précisément, son limon (*ibid.*, p. 75, d'après Coran, XV, 26 et LV, 14). Il ajoute que cette terre était « de plusieurs espèces », indication plus longuement développée dans un *ḥadīṭ* que recueillent Abū Dāwūd (*Sunan*, n<sup>o</sup> 4693), Al-Tirmidī

vie ? » « Par la bouche, et par la mesme il en sortit<sup>78</sup> ». « Qu'est-ce que luy dit doncques Dieu ? » « Habite toy et ton espouse le Paradis : et mangez et beuvez de tout ce qui y est, seulement gardez vous bien d'approcher de cest arbre<sup>79</sup> ». « Et quel arbre estoit celui-là ? » « Fructier, mais semblable au froment, ayans ses espics, dont Adam prit l'un, auquel il y avoit cinq grains : il en mangea deux, et en donna deux autres à Eve, le cinquiesme il l'emporta avec soi ». « Combien donc estoit grand ce grain, ni qu'en fit-il ? » « Plus-grand qu'un œuf, et le divisa en six cens parties, desquelles vindrent à se produire toutes les sortes de semences<sup>80</sup> ». « Et où se retira-il après qu'il fut chassé hors du Paradis ? » « Adam en l'Inde, et Eve en Nubie<sup>81</sup> ». « Dequoy se vestoient-ils alors ? » « Adam de trois feuilles de Paradis : mais Eve estoit couverte et enveloppée de sa cheveleure<sup>82</sup> ». « Où se rencontrerent-ils puis après ? » « En Araf, c'est à dire à la Meke<sup>83</sup> ». « Duquel des deux de nos premiers parens fut faict l'autre ? » « Eve d'Adam, (de là vient que la femme se couvre le chef) de l'une assavoir de ses costes gauches, car si de la droite, elle eust esté aussi forte que luy<sup>84</sup> ». « Qui est-ce qui habita la terre premier

---

(*Sunan*, n° 2955) et plusieurs autres (voir Ibn Kaṭīr, *Les Histoires des prophètes*, p. 41-42) : ce *ḥadīṭ* rapporte la couleur de peau des enfants d'Adam aux différentes teintes de la terre.

<sup>78</sup> Sur l'âme d'Adam insufflée par la bouche : Al-Ṭabarī, *ibid.*, p. 76 ; Al-Ṭa'labī, *Vies des prophètes*, p. 46. Le Coran (XXXVIII, 72) n'est pas si précis et une autre tradition, qu'Ibn Kaṭīr présente toutefois comme discutée (*Les Histoires des prophètes*, p. 44), veut que le souffle de Dieu soit entré par les yeux et les narines.

<sup>79</sup> Coran, II, 35.

<sup>80</sup> Ici, le dialogue ne concorde pas avec les récits d'Al-Ṭabarī (*Chronique*, vol. 1, p. 80), d'Al-Ṭa'labī (*Vies des prophètes*, p. 52) et d'Ibn Kaṭīr (*Les Histoires des prophètes*, p. 29), pour qui c'est Ève qui mange la première du blé de l'arbre défendu. Ibn Kaṭīr rapporte ces traditions à un *ḥadīṭ* recueilli par Al-Būḥārī, où il est dit : « N'était Ève, la femme ne tromperait pas son époux » (*Ṣaḥīḥ*, n°s 3330 et 3399). Le Coran (VII, 22 et XX, 121) n'entre pas dans ces détails. À plus forte raison n'y est-il pas question des grains consommés ni de leur taille, et les cinq recueils de *ḥadīṭ*-s canoniques ne sont pas plus loquaces à ce propos. On retrouve le grain divisé en six cents parties dans une lettre que le médecin Nicolas Perron adresse du Caire à George Sand, en avril 1842 (« Légendes orientales », *La Revue indépendante*, Paris, t. 4, 1842, p. 442) : Perron présente cette lettre comme largement traduite du *Tārīḥ al-ḥamīs fī aḥwāl anfus al-naḥīs* d'Ḥusayn ibn Muḥammad Ibn al-Ḥasan al-Diyār-bakrī, chroniqueur vivant au XVI<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne, qui peut donc avoir été influencé par une version quelconque de notre texte. Des traditions anciennes voulaient qu'Adam eût quitté le paradis avec une branche ou des feuilles de l'arbre défendu, ou encore avec d'autres arbres de même provenance, et que de ces branches, de ces feuilles, de ces arbres fussent nés les aromates indiens (voir Al-Ṭa'labī, *Vies des prophètes*, p. 60-61 ; Ibn Kaṭīr, *Les Histoires des prophètes*, p. 33). Al-Ṭabarī, notamment, consigna de telles traditions dans son commentaire au Coran, VII, 22 (voir Brannon Wheeler, *Mecca and Eden. Ritual, Relics, and Territory in Islam*, The University of Chicago Press, 2006, p. 83-84, cf. Ibn Kaṭīr, *Histoires des prophètes*, p. 52-53).

<sup>81</sup> Selon les traditions les mieux autorisées, Adam fut jeté en Inde, mais Ève à Djeddah et non pas en Nubie : voir Al-Ṭabarī, *Chronique*, vol. 1, p. 81 ; Al-Ṭa'labī, *Vies des prophètes*, p. 60 ; Ibn Kaṭīr, *Les Histoires des prophètes*, p. 33. C'est aussi ce que rapporte le récit arabe traduit par Davis (*The Errors of Mohammedanism*, p. 21). Mais le point n'était pas complètement sûr : Ibn Kaṭīr mentionne aussi un récit selon lequel Adam fut envoyé à Ṣafā et Ève à Marwā, qui sont deux collines de La Mecque (*ibid.*).

<sup>82</sup> Pour Al-Ṭabarī, l'un et l'autre se recouvrent de feuilles les parties devenues honteuses (*Chronique*, vol. 1, p. 33). De même dans le récit d'Ibn Kaṭīr (*Les Histoires des prophètes*, p. 34). Al-Ṭa'labī est un peu moins précis, mais semble aller dans le même sens (*Vies des prophètes*, p. 52). Aucune de ces narrations ne stipule qu'Ève ait recouvert de sa chevelure sa nudité ni ne précise le nombre des feuilles utilisées par Adam.

<sup>83</sup> C'est la tradition la plus autorisée (Al-Ṭabarī, *Chronique*, vol. 1, p. 85 ; Al-Ṭa'labī, *Vies des prophètes*, p. 52). Le mont 'Arafāt se trouve à une vingtaine de kilomètres de La Mecque.

<sup>84</sup> Plusieurs *ḥadīṭ*-s décrivent Ève comme issue de la côte d'Adam, sans faire cependant mention du voile (Al-Būḥārī, *Ṣaḥīḥ*, n°s 3331 et 5186 ; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, n°s 1467 b et 1468 a). Il n'y est pas non plus fait mention du côté gauche, qu'évoquent en revanche les chroniqueurs (Al-Ṭabarī, *Chronique*, vol. 1, p. 78 ; Al-Ṭa'labī, *Vies des prophètes*, p. 48 ; Ibn Kaṭīr, *Les Histoires des prophètes*, p. 22). Quant à la force supposée inférieure de la femme, elle peut se déduire d'autres *ḥadīṭ*-s, très proches de ceux qu'on vient de signaler et qui font de la côte une image de la faiblesse : Al-Būḥārī, *Ṣaḥīḥ*, n° 5184, et Muslim, *Ṣaḥīḥ*, n° 715 l.

qu'Adam ? » « Premièrement les diables, puis les Anges, et puis Adam. Entre les diables et les Anges il y eut sept mille ans, et entre les Anges et Adam mille<sup>85</sup> ». « La chose va ainsi que tu le dis : mais [p. 493] venons au reste, qui est-ce qui le premier de tous commença les pèlerinages ? » « Adam<sup>86</sup> ». « Et qui luy rase la teste ? » « Gabriel ». « Qui fut ce qui le circoncit ? » « Luy-mesme<sup>87</sup> ». « Après Adam qui fut circoncis le premier ? » « Abraham<sup>88</sup> ». « Cela est sans doute. Mais j'ay bien d'autres choses à te demander. Dy si bon te semble. Quelle terre est-ce que le Soleil ne vit oncques qu'une seule fois, et ne la reverra jamais plus qu'à la fin du siecle. » « Quand la mer rouge fut separée par Moïse, le fonds d'icelle vint à se découvrir, si que le Soleil la peut voir alors, mais les ondes estans retournées il n'y aura plus de moyen de l'appercevoir, que t'en semble-il donc Abdias, trouve tu rien de tout cecy en ta loy<sup>89</sup>. » « Non de vray, ni beaucoup d'autres telles choses que je desire fort d'apprendre. Or passons outre, qui est la maison qui a douze portes, par lesquelles sortent douze portions, avec douze lignées. » « Le rocher que frappa Moïse de sa verge, auquel se firent douze crevasses et ouvertures, dont sortirent hors douze sources pour les douze tribus d'Israël<sup>90</sup> ». « Vray, mais dy-moy à laquelle terre fut-ce que Dieu parla ». « A celle du mont de Sinai, quand il lui ordonna d'eslever Moïse jusqu'au ciel<sup>91</sup> ». « Tu

<sup>85</sup> Cette réponse ne vient visiblement pas du Coran ni des recueils canoniques de *ḥadīṭ*-s. Elle rappelle en revanche l'introduction de la chronique d'Al-Ṭabarī par le persan Abū 'Alī Muḥammad Bal'amī (x<sup>e</sup> siècle après Jésus-Christ). Celui-ci affirme en effet, d'après le traditionniste Wahb ibn Munabbih, que les Divs dominèrent le monde pendant sept mille ans, puis furent remplacés par les Peri pendant deux mille ans (*Chronique*, éd. citée, vol. 1, introd., p. 21). Divs et Peri sont, dans la démonologie persane, des catégories de créatures spirituelles. On notera que le second nombre mentionné par Abū 'Alī Muḥammad Bal'amī est différent de celui qui apparaît ici. Mais dans la version des *Masā'il 'Abdallāh ibn Salām* traduite par Davis, il est de nouveau question de sept mille ans, et non mille, pour le règne des anges (*The Errors of Mohammedanism*, p. 24) : la durée variait donc selon les états du texte.

<sup>86</sup> Sur le(s) pèlerinage(s) du premier homme : Al-Ṭabarī, *Chronique*, vol. 1, p. 84 et p. 89 ; Al-Ṭa'labī, *Vies des prophètes*, p. 60. On peut supposer que la réplique suivante se rattache à celle-ci, puisque la coupe des cheveux est un des rites qu'accomplissent souvent les pèlerins musulmans et que, du moins d'après Al-Ṭabarī, c'est Ḡibrīl qui explique à Adam comment faire le pèlerinage.

<sup>87</sup> Cette réplique n'a pas de fondement apparent dans le Coran ni dans les recueils de *ḥadīṭ*-s canoniques. Mais plusieurs récits circulant dans le monde musulman veulent que les plus grands prophètes soient nés circoncis (Sami Awad Aldeeb Abu-Sahlieh, *Circoncision masculine et circoncision féminine : débat religieux, médical, social et juridique*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 142). On signalera en outre certaines traditions juives, probablement destinées à contrer l'argument chrétien selon lequel des hommes pieux ont vécu avant Abraham : elles aussi font état d'une circoncision d'Adam (Louis Ginzberg, *The Legends of the Jews*, vol. 5, *Notes to Volumes I and II. From the Creation to the Exodus*, Philadelphie, The Jewish Publication Society of America, 1925, p. 100, n. 78, et p. 268, n. 318).

<sup>88</sup> Sur la circoncision d'Abraham, ses causes et ses circonstances : Al-Būḥārī, *Ṣaḥīḥ*, n<sup>os</sup> 3356 et 6298 ; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, n<sup>o</sup> 2370 ; Al-Ṭabarī, *Chronique*, vol. 1, p. 144 ; Al-Ṭa'labī, *Lives of the Prophets*, p. 167 (qui précise cependant qu'Abraham fut le premier à se circoncire) ; Ibn Kaṭīr, *Les Histoires des prophètes*, p. 173.

<sup>89</sup> Cette question en forme de devinette se trouvait dans les toutes premières versions de notre texte, puisqu'Al-Ṭabarī la cite déjà dans sa *Chronique* (vol. 1, p. 291), ce qui permet de fixer un *terminus post quem* pour l'apparition des *Masā'il 'Abdallāh ibn Salām* : voir notre introduction, p. ###.

<sup>90</sup> Voir Coran, II, 60 et surtout VII, 160.

<sup>91</sup> Il n'y a pas à proprement parler d'élévation de Moïse par le mont Sinaï, ni dans le Coran ni dans les recueils de *ḥadīṭ*-s les plus autorisés. On pourrait cependant supposer que ce passage procède d'une glose au verset 52 de la sourate XIX : « Nous hélâmes [Moïse] du versant sud du mont [Sinaï] et le rapprochâmes en aparté » (nos italiennes soulignent ce qui pourrait mener à l'idée d'une élévation ou d'une ascension). Après avoir cité un autre passage (« Son seigneur lui parla », VII, 143), puis surtout précisé qu'il « le rapprocha de Lui », verbe renvoyant sans doute au verset que l'on vient d'évoquer, Ibn Kaṭīr ajoute significativement : « c'est là une station élevée » (*Les Histoires des prophètes*, p. 410).

dis bien, mais quelle chose est-ce qui vit, et si n'a point d'esprit. » « La nuit, car son esprit ne retourne jusqu'au matin<sup>92</sup> ». « Cela vray encore ». « Or sus qu'est-ce qui fut premierement bois, et puis eut vie. » « La verge de Moïse, tantost bois, tantost couleuvre<sup>93</sup> ». « Il est ainsi ». « Dy moy doncques consequemment quelle femme vint du seul masle. » « Eve, qui vint du seul Adam, comme CHRIST de la seule vierge Marie ». « Sans doute, pourveu que tu me dies encore qui sont les trois choses qui furent produites sans aucune commixtion de masle ». « Adam, le mouton d'Abraham et JESUS-CHRIST<sup>94</sup> ». « Bon. En après quel fut le sepulchre qui se remua avec ce qui y estoit enseveli. » « La Baleine avec Jonas<sup>95</sup> ». « Ainsi est-il. Or qui sont les deux seuls dont l'on ignore les sepultures. » « Abitabil, et Moïse ». « Et comment cela, dy le moy de grace, comme il advint de l'un et de l'autre ? » « Abitabil pressentant sa mort, ordonna qu'après qu'il seroit expiré on mit son corps sur un chameau, et qu'on le laissast aller où la fortune le conduiroit, le suivant de loin jusqu'à ce qu'il s'arrestast de soi-mesme. Cela fut executé de la sorte, et ayant cavé en terre où le chameau vint à se coucher, on y trouva un monument que Noé avoit préparé à Abitalif<sup>96</sup>, selon que le portoit l'inscription y engravée, là où l'aïans enseveli, et couvert puis après le lieu de terre, on ne l'a jamais peu retrouver depuis<sup>97</sup>. Au regard de Moïse,

<sup>92</sup> Aucun mot ne correspond, dans le texte latin (ms. latin 1162, Arsenal, f. 22 r<sup>o</sup> ; éd. Bibliander, t. 1, p. 194), au possessif « son » et ce n'est donc peut-être pas de l'esprit de la nuit proprement dite qu'il s'agit, mais des esprits des hommes qui, la nuit, seraient comme suspendus : cette explication pourrait consonner avec un verset du Coran, VI, 60, « C'est Lui qui la nuit vous récupère [...] après quoi il vous fait ressurgir ». Castrodardo omet de traduire cette phrase (*L'Alcorano di Macometto*, f. 20 v<sup>o</sup>).

<sup>93</sup> Voir Coran, VII, 107 ; XX, 17-20 ; XXVI, 32 ; Al-Ṭabarī, *Chronique*, vol. 1, p. 274 ; Al-Ṭa'labī, *Vies des prophètes*, p. 310 ; Ibn Kaṭīr, *Les Histoires des prophètes*, p. 363.

<sup>94</sup> La mention de Jésus n'étonne pas, puisque le Coran décrit sa naissance comme virginale (III, 59, où il est comparé à Adam ; IV, 171 ; XIX, 20 ; LXVI, 12). On pourrait en revanche se demander ce que vient faire le « mouton d'Abraham » dans cette liste. Mais c'est que la victime substituée au fils du patriarche (Coran, XXXVII, 107) est d'origine miraculeuse. Selon certains récits, recueillis notamment par Al-Ṭabarī (*Chronique*, vol. 1, p. 163), Al-Ṭa'labī (*Vies des prophètes*, p. 159) ou Ibn Kaṭīr (*Les Histoires des prophètes*, p. 176), cette victime serait descendue du paradis, ou du ciel avec Gabriel. On peut en effet en conclure qu'elle n'a pas été conçue comme les autres animaux. Pour une question et une réponse analogues, posées par un groupe de rabbins au calife 'Umar, voir Al-Ṭa'labī, *Vies des prophètes*, p. 692 : seuls ne sont pas nés dans un utérus, selon ce calife, Adam et Ève, la chamelle du prophète Ṣāliḥ, le bélier d'Abraham et le bâton de Moïse.

<sup>95</sup> Sur l'épisode de Jonas et de la baleine, voir *supra*, note ###. La comparaison de cet engloutissement avec une mise au tombeau peut en particulier se déduire du verset où il est dit que Jonas, sans l'aide de Dieu, serait resté dans le ventre du monstre marin jusqu'au jour de la Résurrection (Coran, XXXVII, 144, à comparer avec Matthieu, XII, 39-40 et XVI, 4, ainsi que Luc, XI, 29-30).

<sup>96</sup> En 1620, on lit « Abitabil », ce qui est conforme à l'édition Bibliander (p. 194) et semble plus cohérent avec les lignes précédentes. Mais la forme « Abitalif » se trouvait déjà au tout début de notre *Colloque* (p. 487). Dans la version italienne (*L'Alcorano di Macometto*, f. 20 v<sup>o</sup>), on lit « Abilalib » (après « Abitalib », quelques lignes plus haut).

<sup>97</sup> Si ce récit concernait Abū Tālib, l'oncle de Mahomet, rien ne concorderait dans la *Sīra* d'Ibn Ishāq, qui consacre pourtant des développements circonstanciés à sa mort et aux efforts du prophète, apparemment vains, pour le convertir à l'islam (*The Life of Muhammad*, p. 191-192). Il doit plutôt être question de son fils 'Alī. Mortellement blessé dans la mosquée de Kūfa et craignant que sa sépulture ne soit profanée par ses ennemis, celui-ci aurait demandé que son corps soit disposé sur un chameau, puis enterré à l'endroit où ce chameau s'arrêterait : c'est du moins ce que disent certaines traditions alévies relevées par Frederick De Jong, dont les remarques portent cependant sur une époque postérieure à la traduction latine de notre dialogue et n'ont donc ici valeur que d'indices (« The iconography of bektashism : a survey of themes and symbolism in clerical costume, liturgical objects and pictorial art », *Manuscripts of the Middle East*, vol. 4, p. 8). Nous n'avons pu déterminer d'où venait la mention de Noé. On notera qu'une semblable anecdote est rapportée, en contexte chrétien, à propos de saint Ménas (III<sup>e</sup> – IV<sup>e</sup> s.).



comme il allast errant tout seul parmi le desert, il trouva d'avanture un sepulchre vuide et ouvert, justement creusé à la mesure de son corps, comme il l'esprouva s'y estant couché, dequoi estant tout esmerveillé, voici là dessus arriver l'Ange de la mort pour l'occire, que Moïse recogneut soudain, et luy demanda pourquoy il estoit là venu. Il fit responce, "pour avoir ton ame". "Comment penses-tu doncques", repliqua Moïse, "de me l'arracher hors du corps, car par la bouche il ne se peut, de laquelle j'ay parlé avec le Seigneur, ni par les oreilles dont j'ay oy la voix de luy, ni par les yeux desquels je l'ay veu face à face, ni par les mains qui ont receu son tant riche present, ni par les pieds dont j'ay monté dessus le mont de Sinai". Cela oy, l'Ange se departit de lui, et aiant pris nouvelle forme apporta une pomme de Paradis qu'il donna à Moïse pour la fleurir, et l'ayant approchée du nez, l'Ange le prit par cet endroit comme s'il l'eust voulu moucher, et luy arracha l'ame, tellement que le corps privé de vie demeura là en ce sepulchre, qui ne fut jamais plus retrouvé<sup>98</sup> ». « Cela va comme tu le dis, mais quel feu est-ce qui mange et boit, et depuis qu'il est esteint une fois ne se rallume jamais plus jusques au jour du jugement ? » « Le feu qui est au corps humain est sustanté et maintenu de viande et [p. 494] breuvage, et quand l'ame s'en part, il s'esteint sans se rallumer qu'elle n'y retourne ». « Il est vray. Poursuy maintenant, qu'est-ce qui est tousjours petit, et qu'est-ce qui est tousjours grand ? » « Les petits cailloux, et les montaignes ». « Et où est le milieu de la terre ? » « En Jerusalem : car de là ont esté dispersées les nations, et là mesme s'y rassembleront derechef : Là sera estably un pont sur l'enfer, avec de grandes balances au bout, qu'y apporteront septante mille Anges<sup>99</sup> ». « Sans doubte. Mais pourquoy est-ce que Jerusalem est appellée la benoïste maison ? » « Parce qu'elle est droictement à plomb soubs la Jerusalem celeste, et que là Dieu et les Anges ont parlé avec les Patriarches, et Prophetes. Dieu y donna aussi à Moïse trois mille cinq cens quinze preceptes<sup>100</sup> ». « Dy moy encore, quelle humeur est ce qui ne provient

<sup>98</sup> Les narrations sur la mort de Moïse tirent leur origine d'un *ḥadīṭ* dont le premier transmetteur est Abū Hurayra et qui représente le prophète des juifs refusant de mourir (Al-Būḥārī, *Ṣaḥīḥ*, n° 1339 ; Muslim, n° 2372 b). Sur l'ange de la mort lui enlevant son âme après que d'autres anges ont creusé sa tombe, voir Al-Ṭabarī, *Chronique*, vol. 1, p. 330. Mais le motif de la pomme du paradis ne s'y trouve pas. Ce motif est traditionnel, si l'on en juge par l'article « Izrā'īl » d'Arent Jan Wensinck, dans l'*Encyclopédie de l'islam*. Toutefois, le savant ne précise ni où ni quand il apparaît. Peut-être est-ce dans certaines histoires des prophètes. Mais nous ne l'avons relevé ni dans celle d'Al-Ṭa'labī ni dans celle d'Ibn Kaṭīr.

<sup>99</sup> Le nombre soixante-dix mille apparaît fréquemment dans les recueils de *ḥadīṭ*-s : voir déjà la note ###, *supra*. On lit notamment dans le *Ṣaḥīḥ* de Muslim que la Géhenne sera amenée par soixante-dix milles rênes, tirées chacune par soixante-dix mille anges (n° 2842). La traversée du pont de l'enfer, ou *Ṣiraṭ*, duquel les pécheurs tomberont dans le feu n'est mentionnée que de façon allusive dans le Coran, mais elle est exposée plus en détail dans les recueils de *ḥadīṭ*-s et fait l'objet d'une abondante exégèse : voir note ###, *infra*. Il en va de même pour la pesée des actes et des péchés au moyen de balances (Coran, XLII, 17 ; LV, 7-9 ; LVII, 25). Quant à l'idée selon laquelle Jérusalem serait le centre de la terre, elle est déjà présente dans la tradition juive : voir le livre d'Ézéchiel, v, 5, mais aussi l'*Apocalypse* d'Hénoch, XC, 26, où il est stipulé qu'au même endroit se trouve aussi la Géhenne. Les musulmans commencèrent par emprunter ces conceptions aux juifs, en se fondant notamment sur des propos d'Anas ibn Mālik, compagnon de Mahomet, ou de 'Aly, son gendre. Ce n'est qu'au bout d'un certain temps qu'ils substituèrent La Mecque à Jérusalem dans cette position centrale : sur ce point, voir A. J. Wensinck, *The Ideas of the Western Semites concerning the Navel of the Earth*, Amsterdam, Johannes Müller, 1916, p. 22 et p. 36. Notre dialogue conserve le souvenir de cosmologies et d'eschatologies qui avaient donc cours dans les tout débuts de l'islam.

<sup>100</sup> « Ce fut au mont de Sinaï, et n'y a que 613. preceptes, selon Rabi Moyses Chusensis, et autres Talmudistes, asçavoir 365. prohibitifs autant que de jours en l'an, et de nerfs au corps humain : et 248. affirmatifs, autant que d'os en iceluy » (manchette). Blaise de Vigenère cite ici Moïse de Coucy, rabbin du XIII<sup>e</sup> s. et auteur d'un *Grand Livre des commandements*, ou *Sefer Hamitsvoth Hagadol*, que Sebastian Münster avait traduit en latin sous le titre

ni du ciel ni de la terre ? » « La sueur des animaux qui travaillent ». « Comment fut faite la première barque ? » « Noé commença le premier de tous à en faire, dont Gabriel luy donna les estoffes, où il entra avec sa famille, et partant d'Arabie par dessus la Meke, la circuit par sept fois : de là naviguant au dessus de Jerusalem, il l'environna aussi par sept fois, et puis vint au mont de Judée, où les eaux estans venuës à s'abaisser, s'arresta sa barque<sup>101</sup> ». « Il est ainsi, mais que devint cependant la Meke ? » « Dieu l'esleva là haut au ciel, et donna en garde Jerusalem au mont *Abikobez*, qui la conserva en son ventre<sup>102</sup> ». « Tu racomptes certes naïvement comme toutes ces choses passerent. Dy moy doncques, dequoy procede que les enfans naissent, les uns ressemblans au pere, les autres à la mere, et les autres à leurs ayeuls ou ayeules ». « Quand le plaisir de l'homme surmonte celui de la femme, la creature qui en est conceuë tire à soy la semblance du pere, et de ceux de son estoc : de mesme celle de la mere si la volupté est superieure<sup>103</sup> ». « Cela est vray. Mais declare moi consequemment, si Dieu punit personne sans

---

*Catalogus omnium præceptorum legis Mosaicæ* (Bâle, 1533). Ce traité se compose précisément de deux parties : la première comprend trois cent soixante-cinq « *præcepta negativa* » (f. a 4 v<sup>o</sup> – f. [e 7] v<sup>o</sup>), la deuxième deux cent quarante-huit « *præcepta affirmativa* » (f. f 2 r<sup>o</sup> – f. k 4 r<sup>o</sup>). C'est aussi le nombre retenu par Moïse Maïmonide, chez qui la comparaison avec les jours de l'année et les os du corps humain est déjà présente (*Le Livre des commandements – Séfêr Hamitsvoth*, règle n° 3, trad. Anne-Marie Geller, Lausanne, L'Âge d'homme, 1987, p. 27). Dans le *Zohar*, que Blaise de Vigenère connaît et dont il a pu consulter la deuxième traduction latine par Postel (voir François Secret, *Le Zôhar chez les kabbalistes chrétiens*, Paris, Durlacher, 1958, p. 83-88 ; *Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris, Dunod, 1964), on trouve en outre la comparaison avec les nerfs (I, 170b). Vigenère reprend ces deux analogies dans son *Traicté des chiffres* (Paris, L'Angelier, 1587, f. 125 r<sup>o</sup>). Quant à Baudier, il reprend la manchette de Vigenère de façon assez littérale pour qu'on soit sûr qu'il l'a eue sous les yeux (*Histoire générale...*, p. 14<sup>2</sup>). À moins que le commentaire marginal ne soit ajouté par l'imprimeur ou par un correcteur.

En ce qui concerne le dialogue proprement dit, il est probable qu'il entremêle ici traditions juives et traditions musulmanes : il est impossible d'en déterminer les sources précises. On sait que Jérusalem n'est jamais citée en tant que telle dans le Coran. Elle serait cependant ce « lieu proche » dont il est question au verset 41 de la sourate L et où aura lieu le Jugement dernier, selon de nombreux exégètes (voir Heribert Busse, « Jerusalem », dans *Encyclopædia of the Qur'ân*). Il existe en outre une abondante littérature dite des *Mérites de Jérusalem*, dont ce passage de notre dialogue pourrait bien s'inspirer. Sur cette littérature, voir Izhak Hasson, « The Muslim View of Jerusalem – The Qur'an and the Hadith », dans *The History of Jerusalem. The Early Muslim Period 638-1099*, éd. par Joshua Prawer et Haggai Ben-Shammai, Jerusalem / New York, New York University Press, 1996, p. 365-377. Le même savant étudie les rapports entre la ville de Jérusalem et la Jérusalem céleste dans les premiers temps de l'islam : *ibid.*, p. 355-359.

<sup>101</sup> Voir Coran, XI, 44. Il est ici question du mont Djoudi, dans l'actuelle Turquie. Sur l'aide apportée par Gabriel à la construction de l'arche, voir Al-Ṭabarī, *Chronique*, vol. 1, p. 103. Le même Ṭabarī veut que cette arche soit partie de Kūfa, dans l'actuel Irak, et qu'elle ait tourné autour de la Ka'ba, à La Mecque (*ibid.*).

<sup>102</sup> Abikobez désigne Abū Qubays, qui est une des sept montagnes de La Mecque. Dans le récit traduit par Davis, cette montagne abrite le temple de Jérusalem, mais aussi la Pierre Noire de la Ka'ba, au moment du Déluge (*The Errors of Mohammedanism*, p. 38). Ce deuxième élément est absent de notre texte, alors qu'il semble mieux attesté dans la tradition : voir M. A. Amir-Moezzi, « Pierre Noire », dans *Dictionnaire du Coran*, p. 674 ; ou encore Al-Ta'labī, *Vies des prophètes*, p. 99.

<sup>103</sup> Cette question et cette réponse sont importantes, puisqu'elles figurent dans un *ḥadīṭ* dont le premier transmetteur est Anas et qui est au fondement de notre dialogue : « Quand 'Abdallāh ibn Salām [...] apprit l'arrivée du Prophète à Médine, il vint à lui et lui dit (pour l'éprouver) : "Je vais te poser trois questions sur trois sujets, que seul un prophète peut connaître. Quel est le premier signe qui annonce la fin du monde ? Quel est le premier aliment servi aux gens du Paradis ? Comment l'enfant peut-il ressembler à son père ou à ses oncles maternels ?" "Tout à l'heure, l'archange Gabriel est venu me les apprendre, dit le Prophète. Le premier signe qui annonce la fin du monde est un feu qui refoule les gens de l'orient à l'occident. Le premier mets servi aux gens du Paradis est le lobe de la foie de poisson. Quant à la ressemblance de l'enfant à l'un de ses parents, c'est dû au phénomène suivant : si le sperme de l'homme devance l'eau de la femme au moment de leur relation, la ressemblance est du côté du père ; mais si l'eau de la femme devance, la ressemblance est à la mère." "J'atteste que tu es l'Envoyé de Dieu, dit 'Abdallāh ibn Salām !" » (Al-Būḥārī, *Ṣaḥīḥ*, n° 3329, trad. Chakroun *et alii*, t. 2, p. 119-1120). On ne cite ici que la première

occasion ? » « Non dit-il ». « Et aux enfans des infidelles que fera-il ? » « Ils comparoistront au jour du jugement devant sa face, et il leur dira, "qui est vostre Seigneur et maistre ?" Ils respondront : "Toy Seigneur qui nous as creez". "Et à qui avez vous doncques servi, qui est-ce que vous avez adoré ?" "Certes Seigneur nous n'avons peu nous prevaioir de l'usage de nos oreilles, ni de nostre langue, ni ensuivre ton messenger". Il repliquera, "et voudriez vous bien accomplir quelque chose si elle vous estoit ordonnée ?" Ils diront, "ouy Seigneur tres-digne et tres-juste, voire tout ce qu'il te plaira commander". Alors il fera couler un des fleuves infernaux devant eux, et leur dira, "jetez vous doncques dans ce gouffre". Ceux qui y obeiront en sortiront sans avoir mal, et passeront en Paradis : mais les autres qui en feront difficulté et refus, s'en iront avec leurs predecesseurs en enfer. Car il est ainsi dit en l'Alchoran. *Qui obeira ira en Paradis, et qui le refusera en enfer*<sup>104</sup> ». « Cela est bien la verité, mais je desirerois volontiers que tu m'en donnasses quelque similitude si tu le puis ». « Ouy de vray, car la mesme question se peut faire des enfans des fideles qui leur naissent aveugles, sourds, et muets<sup>105</sup> ». « Il y a apparence à ce que tu dis. Or passons outre, comment est-ce que la terre se desfera. » « Le feu la reduira en cendre, que l'eau destrempera puis après ». « Il est ainsi. Quant aux montaignes, d'où sortiront-elles. » « Du mont *Kaf*<sup>106</sup>, et Dieu les ficha comme de gros paulx dans la terre, car il est escrit en l'Alchoran de la sorte. *J'ay fait la terre toute plaine, et planté dedans les montaignes comme des paulx*<sup>107</sup> ». « Poursuy doncques et dy moy qu'il y a dessous les sept terres ». « Un bœuf », respond-il. « Et les pieds de ce bœuf surquoy posent-ils. » « Sur une grosse pierre ». « Quelle est la forme de cet animal. » « Sa teste est en Orient, et sa queüe en Occident aiant quarante [p. 495] cornes, et autant de dents, d'une corne à autre il y a mille ans de chemin<sup>108</sup> ». « Et quoy soubz la pierre sur laquelle il est estably ? » « Une montaigne appellée Zohot ». « D'où est-elle ? » « D'enfer ». « Et de quelle grandeur ? » « Autant qu'on pourroit aller en mille ans : car là dessus montera toute la troupe des infidelles, et après qu'ils seront parvenus au sommet, le mont se mettra à trembler, et les jettera au fonds d'enfer, car il est ainsi escrit en l'Alchoran, *Sourhicubu azottot*, c'est à dire que Zohot les ruinera<sup>109</sup> ». « Sans doubte. Mais qu'y a-il

---

partie du *ḥadīṭ* en question, présenté en des termes légèrement différents dans le même recueil, aux n<sup>os</sup> 3938 et 4480. Il est aussi recensé par Muslim, *Ṣaḥīḥ*, n<sup>o</sup> 315 a.

<sup>104</sup> Coran, IV, 13-14 (versets ici résumés).

<sup>105</sup> Sans doute faut-il comprendre que les enfans des fidèles, s'ils sont pécheurs, seront interrogés et mis à l'épreuve par Dieu de la même manière que ceux des infidèles. Il est vrai que cette réplique n'est pas complètement claire, et c'est peut-être ce qui explique que Baudier traduise le latin « *fidelium* » par « infideles » (*Histoire générale...*, p. 17<sup>2</sup> [*sic* pour 15<sup>2</sup>]), ce qui complique encore le sens de ce passage.

<sup>106</sup> Sur le mont Qāf, voir les notes ### et ###.

<sup>107</sup> Coran, LXXVIII, 6-7.

<sup>108</sup> Dans son *Grand Dictionnaire historique* (article « Alcoran », Lyon, Jean Girin et Barthélémy Rivière, 1674, p. 74), Louis Moréri se servira de ce passage pour railler le Coran, alors que rien de tel ne s'y trouve : sans doute suit-il en ceci Castrodardo, qui fait de notre dialogue une partie du texte coranique (*L'Alcorano di Macometto*, « *Libro primo* », f. 17 v<sup>o</sup> – 24 v<sup>o</sup>). Il n'en reste pas moins que s'est progressivement répandue dans les pays musulmans l'idée selon laquelle le monde serait supporté par un taureau géant : voir Maximilian Streck et André Miquel, « Kāf », art. cité. Al-Maqdisī mentionne un récit selon lequel ce taureau porterait sur la bosse de son dos une émeraude dont l'épaisseur est de mille ans (*Le Livre de la création et de l'histoire*, chap. VII, t. 2, p. 45). C'est d'un récit analogue que notre texte se fait l'écho.

<sup>109</sup> La translittération nous indique qu'il s'agit du passage suivant : Coran, LXXIV, 17, « *Sa- 'urhiquhū Ṣa 'ūdan* ». Jacques Berque traduit ainsi : « à l'escalade je l'épuiserai ». Muhammad Hamidullah : « je vais le contraindre à gravir une pente ». C'est dire que la version latine de ce verset, à laquelle Blaise de Vigenère reste fidèle, est pour

sous la montaigne ? » « Une terre ». « Et comment est-elle appelée ? » « Vuerelea<sup>110</sup> ». « Quoy dessous elle ? » « Une mer ». « Quel est son nom. » « Alkasem ». « Et quoy au dessous, afin que tu m'expliques le tout par ordre ? » « La terre d'*Aliolen*, puis la mer *Zeré*, puis la terre dite *Neama*, puis la mer *Zegir*, puis la terre de *Therib*, et puis une autre dite *Agiba*, blanche comme laict, sentant comme musc, molle à guise de saffran, et luisante à pair de la Lune<sup>111</sup> : Sur ceste-cy Dieu assemblera tous les justes, car il est dit en l'Alchoran : *En ce jour là Dieu commuera une terre pour l'autre*<sup>112</sup>. Au dessous de ceste-cy est la mer *Alkintar*<sup>113</sup>, et au dessous encore un poisson appelé *Albehbut*, dont la teste est en Orient, et la queuë en Occident, sur le dos duquel posent les terres, et les mers, les tenebres, l'air, et les montaignes jusqu'à la fin de tous les siecles<sup>114</sup>. Au bas du poisson y a un mont qui le soustient : soubs le mont un

---

le moins approximative. Zohot doit correspondre à Şa'ūd, une montagne de flammes d'où sont jetés les infidèles et qui est régulièrement mentionnée par la tradition exégétique, sur le fondement du verset en question (Souhbi el Saleh, *La Vie future selon le Coran*, Paris, Vrin, 1986, p. 49).

<sup>110</sup> Le texte français porte « *Vuerclea* », qui est une coquille. On corrige d'après la version latine d'Hermann le Dalmate (ms. latin 1162, Arsenal, f. 22 v<sup>o</sup>, et éd. Bibliander, t. 1, p. 196). L'exemplaire de la traduction italienne que nous consultons (Österreichische Nationalbibliothek, Vienne, cote 31.F.12) porte une autre coquille, « *Vnerelea* » (*L'Alcorano di Macometto*, f. 21 v<sup>o</sup>).

<sup>111</sup> On s'aidera des hypothèses de Guillaume Frederic Pijper (*Het Boek der Duizend Vragen*, p. 51) ou de la traduction de Nathan Davis (*The Errors of Mohammedanism*, p. 43) pour gloser certains noms propres, qui peuvent être en arabe des noms communs, des adjectifs, voire des adverbes. « *Vuerelea* » pourrait ainsi être la transcription de « *warā' al...* », « derrière le / la... », selon Pijper, ou bien d'un terme qui voudrait dire « la profondeur », si l'on suppose que la version de Davis et la version latine utilisée par Blaise de Vigenère concordent. « *Alkasem* » ne manque pas d'évoquer Al-Qāsim, nom du premier fils de Mahomet, qui signifierait à l'origine « celui qui partage ». Pijper entend sous « *Aliolen* » l'énigmatique *'Illiyūn* du Coran (LXXXIII, 18-19) : voir Daniel De Smet, « *'Illiyūn et Sijjīn* », dans *Dictionnaire du Coran*, p. 413-415, pour une présentation des nombreuses exégèses autour de ce nom. Le même Pijper interprète « *Zere* » comme une possible référence au « sol humide », *ṭarā*, lui aussi mentionné dans le Coran (XX, 6). « *Neama* » se transcrirait aujourd'hui *nā'īma*, « douce ». « *Zegir* » correspond à « *Azzacher* » chez Davis, terme qu'il glose par « *agitated* » ; mais Pijper lit plutôt *ṣagīr*, « petit », auquel on pense en effet spontanément. Chez Davis, « *Agiba* » paraît équivaloir à *fasīḥa*, « spacieuse », « étendue » ; mais la proximité phonétique n'est pas évidente et Pijper ne semble pas douter que le mot ne soit équivalent à « *aḡḡba* », communément traduit par « extraordinaire ». On ajoutera que le terme en question, quoiqu'il désigne une terre, n'est pas sans évoquer le septième ciel, qui serait fait de lumière et auquel une tradition peu autorisée remontant à Salmān le Perse, compagnon de Mahomet, donnait le nom plus proche de « *'Ariba* » (voir Anton M. Heinen, *Islamic Cosmology. A Study of As-Suyūṭī's al-Hay'a as-sanīya fī l-hay'a as-sunnīya*, Beyrouth, Steiner, 1982, p. 141). Il n'est, de toute façon, pas possible de déterminer les sources précises de cette cosmologie ni d'identifier avec certitude chacun des noms mentionnés : Pijper, par exemple, se déclare incapable de formuler une hypothèse sur « *Therib* ». On se contentera donc de noter ici que le traditionniste Ibn Abī Ḥātim, qui vit au IX<sup>e</sup> s. de l'ère chrétienne, attribuée à Ka' b al-Aḥbār, compagnon de Mahomet, une réponse selon laquelle eaux et terres alterneraient régulièrement, comme cela semble ici le cas à l'exclusion du dernier niveau (voir Anton M. Heinen, *ibid.*, p. 144). C'est dire que les racines de telles cosmologies sont anciennes.

<sup>112</sup> Coran, XIV, 48.

<sup>113</sup> On lit dans le manuscrit latin 1162 de l'Arsenal *Alkintam* (f. 22 v<sup>o</sup>), dans l'édition de Bibliander *Alknitar* (t. 1, p. 196) et dans la traduction italienne *Alchintaim* (*L'Alcorano di Macometto*, f. 21 v<sup>o</sup>). Il peut y avoir là une coquille ou, au contraire, une rectification : *al-qinṭār*, terme qui apparaît dans le Coran (III, 75 ; IV, 20), est le poids de cent pièces d'or, correspondant au quintal ; *qinṭār* est d'ailleurs l'étymon de *quintal* et c'est une raison pour laquelle Blaise de Vigenère peut connaître ce mot. Dans la traduction de Davis, le passage équivalent à celui-ci porte le nom « *Komkam* », accompagné de cette précision : « *a deep sea* » (*The Errors of Mohammedanism*, p. 44). Il pourrait être question de *Qamqām*, qui est chez Al-Maqdisī un monticule de sable de l'épaisseur des sept cieux et des sept terres (*Le Livre de la création et de l'histoire*, t. 2, chap. VII, p. 45, ici cité d'après Anne-Marie Esnoul, *La Naissance du monde dans l'Inde*, Paris, Seuil, 1959, p. 274). Clément Huart précise (*Le Livre de la création, ibid.*, n. 3) que *Kamkam* est un mot persan, qui n'apparaît pas dans les dictionnaires arabes.

<sup>114</sup> Il est visiblement question du poisson *Bahīmūt* qui, dans certaines cosmologies arabes, supporte les différentes terres : voir la traduction anglaise de Davis, *The Errors of Mohammedanism*, p. 44. Pour des précisions sur ce poisson fabuleux : M. Streck et A. Miquel, « *Kāf* », art. cité ; Anton M. Heinen, *Islamic Cosmology*, p. 172.

tonnerre, et au dessous un grand éclair : plus bas que tout ce que dessus il y a une mer de sang, et au dessous l'enfer bien clos et bacclé : plus bas une mer de feu, puis une autre mer opaque, puis la mer de la puissance, puis une autre mer nebuleuse, et au dessous sont les loüanges, puis la glorification, puis le throsne, puis une carthe<sup>115</sup> toute blanche, puis une plume, et finalement le grand nom de Dieu<sup>116</sup> ». « Et quoy encore au dessous », fait Abdias ? « Ha tes demandes s'estendent trop en infiny, respond Mahomet : et qui est celuy qui peust passer outre ? Te suffise que la toute-puissance de Dieu est esgalle en tous sens, et de tous costez ». « Chose estrange, fait Abdias, et certes il y a apparence que tout aille comme tu le cuides. Pursuy doncques s'il te plaist, et me dy quelles sont les trois choses qui vindrent de Paradis en ce monde ». « La Meke, *Iesrab*, et Jerusalem<sup>117</sup> ». « Cela est vray : mais quelles sont les quatre qui y sont venues d'enfer ? » « Vastat ville d'Egypte, Antioche de Surie : *Ehberam* d'Armenie, et Elmeden des Chaldées<sup>118</sup> ». « Il est ainsi, mais dy moy la mesure du monde ». « La quantité d'icelui contient une journée de chemin ». « Comment cela ? » « Parce que le Soleil le parcourt, tout en un seul jour depuis son lever jusqu'à son coucher ». « A la verité ceste consideration est subtile et ingenieuse. Maintenant puis que tu cognois ainsi toutes choses en haut, et en bas, descrits moi le Paradis s'il te plaist, et la vie que l'on y meine ». « J'en suis bien content, respond-il, puis que par ordre et deuëment tu fais tes interrogatoires, Sois donc attentif à ce que je dirai. En premier lieu le plancher de Paradis est tout d'or, enrichy de force jacynthes et esmeraudes, et planté au reste de toutes sortes d'arbres fructiers les plus exquis, et arrousé d'infinis ruisseaux tres-plaisants, qui coulent sans cesse, les uns de laict, les autres

<sup>115</sup> On maintient la graphie telle quelle, dans l'idée qu'elle est peut-être étymologique, *carte* venant de *charta*.

<sup>116</sup> Dans le texte latin édité par Bibliander (t. 1, p. 196) comme dans la version italienne de Castrodardo (*L'Alcorano di Macometto*, f. 21 v<sup>o</sup>), on lit « la table » – « *tabula* » ou « *tavola* » – et non « la carte ». De plus, aucune indication de couleur n'apparaît. Baudier, qui traduit lui aussi par « une carte » (*Histoire générale...*, p. 16<sup>2</sup>), suit sans doute la version fautive donnée par Blaise de Vigenère, mais il supprime l'épithète « blanche ». « Mer de la puissance » correspond, dans l'édition Bibliander, à « *mare po\** », qui n'est pas tout à fait clair ; dans la version de Castrodardo à « *mare di potenza* », et c'est donc probablement à cette dernière que Vigenère se reporte ici, puisqu'il est peu probable qu'il ait eu sous les yeux le manuscrit latin 1162 de l'Arsenal, où l'on lit bien « *mare potentiae* », comme probablement dans d'autres manuscrits recopiés sur le corpus de Cluny. Enfin, Pijper a sans doute raison de penser que le trône se disait *kūrsī* dans l'hypothétique original arabe, la table *lawḥ* et la plume *qalam* (*Het Boek der Duizend Vragen*, p. 52). Sur ces termes, qui apparaissent tous dans le texte coranique, voir en particulier Yves Porter, « Calame » et « Trône », dans *Dictionnaire du Coran*, p. 143-144 et p. 878-879 ; Denis Gril, « Table bien gardée », *ibid.*, p. 851-853. L'identification des louanges au *tasbīḥ* et de la glorification au *tahlīl*, proposée par le même Pijper, nous semble plus conjecturale.

<sup>117</sup> Ici sont citées les trois villes les plus saintes de l'islam. Selon les *Vies des prophètes* d'Al-Ta'labī (p. 60) ou la *Chronique* d'Al-Tabarī (vol. 1, p. 84), Dieu aurait fait descendre la *Ka'ba* du paradis, lorsque Adam et Ève échouèrent sur terre : voir aussi un *ḥadīṭ* rapporté par Ibn 'Abbās et recueilli par Al-Nasā'ī (*Sunan*, n° 2935) ou Al-Tirmidī (*Ġāmi'*, n° 877). De nombreuses traditions musulmanes voulaient que le Dôme du Rocher, à Jérusalem, appartînt lui aussi au paradis : voir A. J. Wensinck, *The Ideas of Western Semites*, p. 33. Enfin, Mahomet aurait décrit comme un des jardins du paradis l'espace situé entre sa chaire et sa maison, à Médine (Al-Būḥārī, *Ṣaḥīḥ*, n° 7335 ; Al-Nasā'ī, *Sunan*, n° 695).

<sup>118</sup> Dans cette liste, Antioche ne pose évidemment pas de problème. « *Ehberam* » est Erevan, en Arménie. « Elmeden » est Al-Madā'in, autrement appelée Ctésiphon, et se trouve en Chaldée, dans l'actuel Irak. Mais à quoi renvoie « *Vastat* » ? Dans le manuscrit latin 1162 de l'Arsenal, on lit plutôt « *Vostat* » (f. 23 r<sup>o</sup>), qui met sur la piste d'Al-Fuṣṭāṭ, première capitale arabe de l'Égypte, devenue de nos jours un quartier du Caire : c'est la lecture retenue par Pijper (*Het Boek der Duizend Vragen*, p. 49).

de miel blanc comme neige, et les autres de vin pur excellent<sup>119</sup>. Les jours y sont de mille ans, et chacun an dure quarante mille de nos années<sup>120</sup>. Quoy doncques, cela ne te semble il pas suffisant pour une parfaite beatitude. » « Si fait à la verité, respond Abdias, pourveu que tu me declares les habillemens et occupations des habitans en icelui ». « Quant aux habitans, va-il dire, tout ce qu'il seroit possible de souhaitter leur est incontinent en main, et se vestent de telle couleur qu'il leur plaist, [p. 496] horsmis de noir, qui n'est là permis à personne, fors au Prophete tant seulement, auquel pour l'excellent merite de sa vie ceste livrée est reservée par especial privilege : et tous sont en la perfection de la stature d'Adam, et du visage de JESUS-CHRIST sans jamais croistre ne diminuer en aucune sorte<sup>121</sup> ». « Je le croirois bien en la sorte : mais parle moy de leur vie, et leurs voluptez, à commencer de leur premiere arrivée en ce benoist lieu ». « Soudain qu'ils sont entrez là dedans, on leur presente pour le premier mets le foye d'un poisson dit Albehbut<sup>122</sup>, plus delicieux au goust qu'Ambrosie, qui est secondé puis après des fruicts des arbres, et du nectar de Paradis, et en outre tout ce qu'ils sçauroient desirer leur estreourny au mesme instant ». « Je n'en doute point autrement, fait Abdias, mais pource que tout ce qui entre dans le corps, faut après avoir esté digeré qu'il se vuide, puis qu'ils mangent et boivent ainsi, que deviennent les excremens ? » « Il ne s'ensuit pas, respond Mahomet : car pendant que la creature vit dans le ventre de la mere, ne reçoit-elle pas du nourrissement, et toutesfois elle ne se vuide point pour cela, ains si tost qu'elle commence à jeter hors, elle est par mesme moyen soubsmise à la condition de mourir, à quoy seroient pareillement subiects ceux d'enhault s'il leur estoit besoin se vuider : Trop bien s'il reste quelque superfluité, elle s'en va par une legiere sueur fragrante à par d'ambre-gris, et de musc<sup>123</sup> ». « Tu as fort dextrement resolu ceste objection, neanmoins je desire entendre de toy, s'ils ne mangeront pas du pain, et de la chair aussi bien que des fruicts, et semblables douceurs ? » « Tout en somme ce qu'il leur seroit possible de souhaitter, horsmis les viandes prohibées, qui aussi bien ne leur reviendroient pas à goust, mais pour delectation seulement, et non pour assouvir la faim<sup>124</sup> ». « Et qui

<sup>119</sup> Coran, XLVII, 15. Voir aussi les mers de lait, de miel et de vin, dans un *ḥadīṭ* recueilli par Al-Tirmidī (*Ġāmi'*, n° 2571) : il n'y est pas question de fleuves à proprement parler, mais l'ordre suivi dans la présentation des différents liquides est le même qu'ici.

<sup>120</sup> L'idée selon laquelle un jour au regard du Seigneur égale mille ans d'après le calcul des hommes se trouve dans le Coran (XXII, 47 et XXXII, 5). Ces deux versets connurent visiblement une certaine fortune dans la littérature eschatologique.

<sup>121</sup> On n'a su trouver d'où venaient les indications sur l'habit et la couleur noire. Sur la stature des habitans du paradis, comparable à celle d'Adam, qui serait de soixante coudées, voir Al-Būḥārī, *Ṣaḥīḥ*, n° 3327 ; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, n° 2834 c ; Ibn Māğah, *Sunan*, n° 4476. Dans la version traduite par Davis, il est dit que les fidèles entreront au paradis dans un âge équivalent à trente-trois ans, qu'ils auront la taille d'Adam et la complexion de Mahomet (*The Errors of Mohammedanism*, p. 53).

<sup>122</sup> Cette réponse vient de l'important *ḥadīṭ* cité à la note ###.

<sup>123</sup> Voir Al-Būḥārī, *Ṣaḥīḥ*, n°s 3245, 3246, 3327 ; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, n°s 2834 c, 2834 d, 2834 e, 2835 a, 2835 c ; Ibn Māğah, *Sunan*, n° 4476 ; Al-Tirmidī, *Ġāmi'*, n° 2537.

<sup>124</sup> Castrodardo résume cette réponse plus qu'il ne la traduit : « *cioche essi desiderano possono avere, dalle cose prohibite infuori* » (« ils peuvent avoir ce qu'ils veulent, en dehors de ce qui est interdit », *L'Alcorano di Macometto*, f. 22 r°). Ici, Blaise de Vigenère suit le texte latin, tel qu'éditionné par Bibliander, mais il en obscurcit quelque peu le sens : « *Plane quidem quicquid gestierint, oblectamenta tantum, non fame præter illicita : quæ nec ipsis placebunt* » (t. 1, p. 197). Michel Baudier, en l'espèce, est plus clair et plus exact : « Ils en mangent à la verité, s'ils en desirent, non pour faim qu'ils ayent, mais pour le plaisir seulement ; pourveu que ce ne soient point des choses deffenduës par la loy ; aussi ne leur plairoient-elles pas » (*Histoire générale...*, p. 17<sup>2</sup>). L'absence, au

sont ces viandes prohibées ? » « Comme pour exemple la chair de pourceau ». « Ha tu m'as graté où il me demange<sup>125</sup>, bon Mahomet, car aussi à nous autres Juifs Dieu, sçay-je bien, nous l'a deffendue, et non sans cause, laquelle je desirerois bien entendre, mesmement de ta bouche, si cela ne t'est ennuyeux, puis qu'il vient icy à propos ». « J'en suis content, respondit-il, pourveu que tu y prestes l'oreille attentive, car JESUS-CHRIST estant requis de ses disciples de leur descrire quelle estoit l'Arche de Noé, et l'estat de ceux qui reschapperent du deluge pour la propagation du genre humain, luy escoutant sans sonner mot ce qu'ils luy disoient, va cependant former de lut je ne sçay quelle figurine entre ses mains, qu'il flacqua contre terre, en luy disant, "leve toy au nom de mon Père", et soudain se leva en pieds un homme chenu, auquel il demanda qu'il estoit ? et il fit responce que Japhet fils de Noé. "Et es-tu mort ainsi chenu ?" dit JESUS-CHRIST. "Non, fait il, mais à l'instant que je deceday pensant en moy-mesme comme j'avois à resusciter au jour du jugement, je blanchis ainsi de frayeur". Alors JESUS luy commanda de raconter à ses disciples toute l'histoire de ceste arche : et luy s'estant mis à deduire la chose de son premier commencement, il parvint en fin à cest endroit où il dit, que pour l'occasion des excremens l'Arche surchargée de ce costé inclina de sorte que tous en eurent trop grand peur, parquoy leur pere s'en conseilla avecques Dieu, qui luy dist, qu'il amenast là l'Elephant, et luy tournast la croupe vers ces immondices, ausquelles ayant adjousté sa fiente en sourdit soudain un grand porc qui mangeoit toutes ces ordures. N'y a-il doncques assez de cause d'abhorrer un si ord et salle animal ? » « si a de vray faict Abdias, mais que tu me dies ce qui en arriva puis après ». « En fouillant respond Mahomet, ceste villenie avec son groin, et l'escartant de costé et d'autre, en sortit une inusitée puanteur, dont se procrea un [p. 497] gros rat, lequel se mit à ronger les aiz et cordages de l'Arche : Si que nostre pere ayant pris derechef le conseil de Dieu là dessus, frappa le lion emmi le front ; lequel irrité de ce coup, souffla un chat hors de ses naseaux<sup>126</sup> ». Lors Abdias : « certes il n'est pas possible de mieux deduire, ô gentil Mahomet, comme alla tout ce fait. mais c'est assez de ce propos ; car puis que tu nous as si bien discouru du vivre des habitans de Paradis en tant que touche leur viande et breuvage, il reste maintenant de poursuivre quels y sont leurs plaisirs et leurs voluptez. Et en premier lieu puis qu'ils y mangent et boivent, s'ils y ont des femmes, et comment, ny de quelle sorte ». Il respond, « si aucune espece de volupté y manquoit leur beatitude ne seroit pas pleine et entiere ; et en vain jouïroient ils de tant de

---

paradis, des viandes prohibées sur terre ne paraît pas spécifiée en ces termes par le texte coranique ni par les *ḥadīṭ*-s les mieux autorisés.

<sup>125</sup> Gratter où cela démange : cette expression fait déjà partie des proverbes recensés par Érasme (« *Ubi quis dolet, ibidem et manum habet* », dans *Les Adages*, texte latin et trad. française sous la direction de Jean-Christophe Saladin, Paris, Les Belles Lettres, 2011, t. 2, p. 105, n° 1144). On appréciera la manière dont Blaise de Vigenère met la parémiologie humaniste au service de sa traduction. Hermann le Dalmate notait seulement : « *Besti me* », « Tu m'as comblé » (éd. Bibliander, t. 1, p. 197). Castrodardo le suivait de près : « *mi hai fatto beato* » (*L'Alcorano di Macometto*, f. 22 v°).

<sup>126</sup> Des récits analogues à celui-ci se trouvent sous les plumes d'Al-Ṭabarī (*La Chronique*, vol. 1, p. 49-51 et p. 105-106) et d'Al-Ṭa'labī (*Vies des prophètes*, p. 100). Le premier présente en des lieux distincts le récit de la résurrection et la description des animaux sur l'arche, le second les réunit. Dans les deux cas, le fils de Noé que Jésus ressuscite n'est pas Japhet, mais Sem, d'après une tradition qu'Al-Ṭa'labī rapporte à Ibn 'Abbās. On se rappellera qu'Al-Ṭabarī cite un état très ancien de notre dialogue : c'est dire que son récit, comme celui d'Al-Ṭa'labī, peut s'inspirer de versions primitives du texte ensuite traduit en latin par Hermann le Dalmate, puis en français par Blaise de Vigenère.

delices, Si ce grand contentement defailloit auquel nul autre ne se peut pas accompagner ; ains qui plus est, à toutes heures, en tous endroits, et en toutes sortes qu'ils le sçauroient souhaiter, ils auront telles femmes qu'ils desireront en leurs secrettes volonte, sans aucune difficulté ne retardement ; Si que celles qui leur auront esté loyalles espouses en ce monde icy, tiendront encore le mesme lieu de pardelà ; et les autres de concubines ; car les chambrieres seront sans nombre<sup>127</sup> ». « Fort bien certes, et exactement tout cecy ; mais je me resouviens de ce que nagueres tu as dit, qu'ils auront toutes les viandes et breuvages qui leur viendront le plus à gré, fors les deffendus : Puis qu'à ton dire il y aura là des ruisseaux coullans de vin excellent, dequoy leur pourront-ils servir, si c'est une chose illicite ? et s'il est licite, pourquoy est-ce que ta loy le defend en ce siecle-cy. » « Tes demandes sont si subtiles que de necessité une seule requiert double response : Je satisferay doncques à l'un et à l'autre, que le vin est licite de pardelà et icy estre prohibé. Or il y eut jadis deux Anges appelez *Arot*, et *Marot*, que Dieu envoya du ciel en la terre pour gouverner et instruire le genre humain ; leur ayant interdit trois choses ; de ne tuer personne, de ne juger injustement, et de ne boire point de vin. S'estans maintenus ainsi longuement qu'ils estoient fort cogneus par tout le monde, un jour s'en vint devers eux une jeune Dame la plus belle qu'on eut sçeu trouver nulle part, qui avoit certain differend avec son mari : Tellement que pour gagner la faveur de ses Juges elle les invita à banqueter, où elle les traicta des plus delicieux mets de viandes et de breuvages qu'on eust sçeu desirer ; leur faisant parmi cela presenter du vin, et les invitant à son possible vouloir boire à elle. Que voulez vous plus ? ses amadouemens et importunitez le gaignerent sur le bon droict : tellement que s'estans eschauffez dedans leur harnois, ils la requierent de son amour ; ce qu'elle leur accorda sous condition que l'un luy enseignast le mot du guet pour monter au ciel, et l'autre pour en redescendre : et ainsi fut soudain enlevée là haut. Ce que parvenu à la cognoissance de Dieu, il la transforma en la belle estoille du jour, la plus claire de toutes les autres, selon qu'elle avoit esté icy bas la plus belle de toutes les femmes. mais les Anges ayans esté appelez en jugement, Dieu leur proposa le choix d'estre punis de leur delict en ce siecle icy ou en l'autre ; et ils choisirent cestui-cy : Parquoy ils furent sur le champ pendus par les pieds à de longues chaisnes de fer la teste en bas, au puits de *Bebit*, où ils demourront ainsi jusques au jour du Jugement<sup>128</sup>. Quoy doncques, ô bon Abdias, ne te semble pas

<sup>127</sup> On pense évidemment aux fameuses houris, terme qui apparaît quatre fois dans le Coran (XLIV, 54 ; LII, 20 ; LV, 72 ; LVI, 22). Or, le texte coranique fait aussi état d'épouses pures, promises aux élus (II, 25 ; III, 15 ; IV, 57 ; XXXVII, 48-49 ; XXXVIII, 51-52 ; LX, 56, versets ici cités d'après Yves Porter, « Paradis », dans *Dictionnaire du Coran*, p. 640 [p. 638-641]). Mais il n'est pas spécifié que ces épouses soient les mêmes qu'ici-bas : le fait qu'elles n'aient jamais été touchées par un homme (LV, 56) suggère même le contraire. Et par ailleurs, certains *hadīth*-s semblent poser une claire équivalence entre épouses, d'une part, et houris, d'autre part : voir, par exemple Al-Būḥārī, *Ṣaḥīḥ*, n<sup>os</sup> 3254 et 3227 ; Ibn Māğah, *Sunan*, n<sup>o</sup> 4476. Notre dialogue ne démarque pas non plus la distinction entre servantes et épouses que l'on trouve dans un *hadīth* recueilli par Al-Tirmidī, puisque les servantes en question seront au nombre de huit cents et les épouses au nombre de soixante-douze, ce qui ne peut correspondre au nombre des épouses ici-bas (*Ġāmi'*, n<sup>os</sup> 2562 et 2760).

<sup>128</sup> Si Hārūt et Mārūt ne sont qu'à peine évoqués dans le Coran (II, 102), notre texte compile des traditions bien attestées par ailleurs et dans lesquelles la tentatrice est le plus souvent appelée Zuhra : voir en particulier Al-Ṭa'labī, qui recueille ces traditions et en présente les transmetteurs (*Vies des prophètes*, p. 87-90). « *Bebit* » est une transcription fautive : le texte latin porte « *bebil* ». Entendre : *Bābil*, c'est-à-dire Babylone, où le Coran indique que les deux anges enseignaient la magie et où une femme aurait conversé avec eux, alors qu'ils étaient suspendus par les pieds (Al-Ṭa'labī, *ibid.*, p. 90). Hārūt, Mārūt et Zuhra ont leurs correspondants Azael (ou Azazel), Samyaza



ceste cause bien suffisante pourquoy le vin soit là haut permis, et icy bas prohibé du tout ? » « Si à la verité, et à bon droit. mais puis que tout ce qui concerne le Paradis m'a esté ainsi clairement expliqué de toy, je voudrois bien s'il te plaisoit que tu me parcoureusses succinctement quelque chose aussi de l'Enfer ». « Ta demande est per[p. 498]tinente, et je le feray. Or quant est du pavé de l'Enfer, il est fait de souffre, fumant sans cesse, avec force poix y entremeslée, et ard tout de flammes trop cruelles et espouventables. Il y a quant et quant des lacs, et des puits tres-parfonds, pleins de resine bouillante par le moien du feu souphreux qui est allumé audessous, où l'on plonge journellement, les damnez : et des arbres de costé et d'autre pour les repaistre de leurs fruicts, dont rien ne se scauroit imaginer qui fust d'un goust plus horrible et insupportable<sup>129</sup> ». « Certes je suis fort bien satisfait et instruit de tout, mais que tu me dies où est celuy que Dieu fera appeller devant soy après le jour du Jugement ». « Au milieu de l'Enfer est une profonde vallée ; et en ceste vallée un goulphre fort creux ; au fonds du goulphre y a un puits ; et au fonds du puits un grand coffre, où le miserable est lié et garrotté de chaisnes, avec de grosses entraves aux pieds, perseverant neanmoins en ses esperances, lequel par l'espace de mille ans criera sans cesse misericorde ». « Et que luy fera doncques Dieu ? » « Les mille ans passez il le fera venir en sa presence, et luy dira : "Qu'est-ce qu'il te faut malheureux d'ainsi continuellement m'assourdir les oreilles de tes crialleries et braillemens ? Quelle confiance te meine, ny en quel merite puis tu asseoir ton esperance ?" Et il respondra gemissant : "Monseigneur mon Dieu, je n'ay point d'autre Dieu que toy, qui me puisse faire grace et mercy : Tu en as assez d'autres que moy pour y descharger ton courroux, et y exercer ta vengeance, fais moy doncques misericorde Seigneur, et ayes pitié de moy s'il te plaist" ». Là dessus Abdias, « et quoy alors ? » « Il commandera de le r'emmenner en Enfer, mais il ne cessera pour cela d'implorer encore la misericorde de Dieu, tant que le tout misericordieux fleschy de ses cris ordonnera de le delivrer. Et comme le teint infernal l'ait rendu plus noir que poix, les Anges demanderont à Dieu comme c'est que les habitans de Paradis pourront compatir avec luy ?<sup>130</sup> alors il leur commandera de l'aller laver en une fontaine aérée, dont il sera rendu tout blanc,

---

(ou Shemazai) et Esther (ou Ishtar) dans la tradition juive : voir Abraham Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen*, Bonn, F. Baaden, 1833, p. 107-108. On peut aussi penser à tels passages plus allusifs du Nouveau Testament (II Pierre, II, 4 ou Jude, 6).

<sup>129</sup> Dans le Coran, l'enfer est décrit comme un feu, ou *nār* : voir Khashayar Azmoudeh, « Enfer », dans *Dictionnaire du Coran*, p. 259 (p. 257-260). Les damnés mangeront en outre les fruits de l'arbre *Zaqqūm*, qui bouillonne comme de la poix en fusion dans le ventre (XXXVII, 62-67 et XLIV, 43-46). Ces versets constituent les points de départ d'une abondante exégèse, à laquelle puise certainement notre dialogue. Le texte coranique, en revanche, ne semble pas faire état du soufre, dont il est par exemple question dans l'*Apocalypse* de saint Jean (XXI, 8). De manière plus générale, on n'a pu retrouver les sources de la topographie ici proposée, si elle n'est pas originale.

<sup>130</sup> « Erreur d'Origene du sauvement des Diables » (manchette). Cette manchette s'applique à l'ensemble du développement, et non pas seulement à la phrase en regard. Michel Baudier, qui suit Blaise de Vigenère, énonce le même jugement en termes moins elliptiques : « Le grand Origene fut souillé d'une pareille erreur, quand il croyoit que les Diables seroient sauvés quelque jour » (*Histoire générale...*, p. 21<sup>2</sup>). Sur la position d'Origène quant au salut du diable, telle qu'elle s'exprime notamment dans le *Dialogue avec Candidus*, voir Pierre Nautin, *Origène, sa vie et son œuvre*, Paris, Beauchesne, 1977, p. 165, p. 169-170, et p. 421-422. Cette position est plus nuancée qu'il n'y paraît à lire Vigenère ou Baudier : Origène semble en effet considérer que le diable *pourrait être sauvé*, ce qui ne choqua pas saint Jérôme, par exemple. Mais les anathèmes dont le théologien grec fait l'objet en 544 et 553 conduisent souvent à le présenter comme un hérétique. On notera, pour conclure sur ce point, que la nature de l'être dont il est ici question n'est pas précisée : « celui que Dieu fera appeller devant soy » est-il

fors qu'une tache emmi le front : et ainsi nettoié se promenera par le Paradis à la veuë de tous, qui le monstrent au doigt se mocquans de luy, et murmureront de ce qu'on l'a retiré d'Enfer. Dequoy il se trouvera si honteux et confus, qu'il dira avoir plus cher d'y retourner que d'endurer plus longuement de tels opprobres et vituperes. mais le misericordieux pitoiable dira à ses Anges qu'ils l'aillent derechef relaver par cinq fois en la mesme fontaine ; ce qu'ayans fait la marque s'effacera du tout de son front, et sera rendu semblable aux autres concitoiens de Paradis ; si que cessera sa vergoigne<sup>131</sup>. Voila mon advis Abdias, ce que tu voulois sçavoir de l'Enfer : acheve donc de m'interroger s'il te reste encor quelque chose ».

« Certes tu m'as sçeu si bien et exactement esclaircir de tout, que tu n'en as oublié un seul point. Parquoy je te requiers au nom de Dieu, puis que tu as ainsi en main toutes choses, me vouloir descrire en apert quel sera le jour du grand Jugement ». « J'en suis content, pourveu que tu t'y rendes attentif. Ce jour là Dieu ordonnera à l'Ange de la mort de tuer toute creature ayant esprit de vie, tant les Anges entierement, que les Diabes ; et les Diabes ensemble les hommes, poissons, oiseaux, et bestes brutes ; Car il est ainsi escrit en l'Alchoran : *Toutes choses mourront sinon Dieu*<sup>132</sup>. Lequel appellera puis après cest Ange, luy disant, "ô *Adriel*, y a il plus rien en vie de reste de toutes les creatures ?" et il respondra, "non Monseigneur, horsmis moy ton pauvre serviteur imbecille". Et il luy dira : "Puis que tu as mis à mort toutes mes creatures, va t'en d'icy entre Paradis et Enfer, et te tuë finalement toy-mesme, si que tu meures [p. 499] comme les autres"<sup>133</sup>. Le pauvre malheureux s'en ira où il luy aura esté ordonné, et se veautrant par terre enveloppé de ses esles s'estouffera soy-mesme avec un si enorme et espouventable urlement, que si mesmes les intelligences celestes, et toutes les autres creatures estoient en vie, cela seul suffiroit pour les faire mourir d'horreur tout à l'heure. Là dessus le monde demeurera desolé et vuide par l'espace de quarante ans, au bout desquels le Souverain tenant le ciel et la terre en son poing dira : "et où sont à ceste heure les Rois, les Princes, et Potentats de la terre ; à qui est-ce que de droict appartient

---

nécessairement le diable ? Rien, dans les textes latin (« *ille, quem Deus euocabit post diem iudicii* », éd. Bibliander, t. 1, p. 198) ni italien (« *colui, che Dio chiamera dopo il di del giuditio* », *L'Alcorano di Macometto*, f. 23 r°), ne le dit explicitement.

<sup>131</sup> Ce récit richement circonstancié ne figure plus dans la version anglaise de Davis. La première partie peut venir des *ḥadīṭ*-s sur le dernier homme admis au paradis (Al-Būḥārī, *Ṣaḥīḥ*, n<sup>os</sup> 806, 6573, 7437) ou encore sur les rescapés de l'enfer (*ibid.*, n<sup>os</sup> 6559, 6566 et 7450). Il peut aussi y avoir contamination avec un *ḥadīṭ* recueilli par Al-Tirmidī sur deux hommes hurlant à la pitié de Dieu, alors qu'ils sont en proie au feu : Dieu les en sort ; le premier est sauvé parce qu'il accepte de retourner en enfer, comme son Seigneur le lui demande ; le second refuse, mais n'est pas moins sauvé (*Ġāmi'*, n<sup>o</sup> 2803). On voit, cependant, que ces traditions ne fournissent à notre dialogue que des points de départ et l'on ne saurait dire d'où vient la deuxième partie, sur l'accueil moqueur réservé au nouvel élu par les habitants du paradis.

<sup>132</sup> Plusieurs versets du Coran pourraient ici être évoqués : XXVIII, 88, XXXIX, 68, ou encore, LV, 26.

<sup>133</sup> Sans être expressément nommé Adriel, c'est-à-dire 'Azrā'il, ce que l'on peut cependant déduire du contexte, l'ange de la mort se présente de la même façon, en faible serviteur, et reçoit la même injonction au suicide, à laquelle il obéit, dans le *Kitāb Ahwāl Al-qiyāma (Muhammedanische Eschatologie*, p. 98). La valeur de cet ouvrage a déjà été soulignée (voir *supra*, note ###). On notera néanmoins cette différence essentielle, que le *Kitāb* présente les récits de l'islam dans leur diversité, éventuellement contradictoire, ce que ne fait jamais notre dialogue : il est ainsi spécifié que Dieu invite l'ange de la mort à se tuer entre le paradis et l'enfer, mais que cet élément précis apparaît dans « une autre tradition » que dans la tradition présentée jusque là (*ibid.*, p. 98-99).

le vrai Royaume et Empire ; et le pouvoir sur toutes choses ? Dictes en la verité maintenant"<sup>134</sup>. Ayant repeté cela par trois fois, il ressuscitera *Seraphiel*<sup>135</sup>, et luy dira : "Prens ceste trompette, et la va sonner la bas en Jerusalem<sup>136</sup>". Alors *Seraphiel* prenant ceste trompette longue autant qu'on pourroit faire de chemin en cinq cens ans, après qu'il sera arrivé en Jerusalem, la sonnera de tout son effort ; et soufflera hors d'icelle d'une grande impetuosité et roideur toutes les ames tant justes qu'injustes, qui y ont esté cependant gardées, lesquelles volletans de costé et d'autre chacune à retrouver son propre corps quelque part qu'il soit, se disperseront en tous les endroits de la terre : et au premier son de la trompette tous les ossemens se rassembleront. Passez autres quarante ans l'Ange sonnera derechef, auquel son les os reprendront leur chair et leurs nerfs. Et delà à autres quarante ans quand elle aura sonné pour la tierce fois, toutes les ames se revestiront de leurs corps : cela fait, un grand feu s'estant allumé en la partie du Ponant, il chassera toutes les creatures vers Jerusalem ; où soudain qu'elles seront arrivées il cessera<sup>137</sup>. Là donques après que par 40. ans elles seront demeurées nageantes en leur sueur en attendant le Jugement, affligées à la parfin de tant de travaux, elles viendront à invoquer Adam, luy disant : "Pere Adam, Pere Adam, et pourquoy nous as tu engendrez pour souffrir tant de si cruels tourmens et martyres ? souffres tu ainsi (nostre pere) nous tes pauvres enfans miserables flotter si long temps entre l'esperance et la crainte, attendans une incertaine et douteuse fin ? Que ne requiers tu plustost Dieu de

<sup>134</sup> Pour une exclamation analogue, répétée trois fois elle aussi, voir Al-Ġazālī, *La Perle précieuse*, trad. par Lucien Gauthier, Lyon, Alif Éditions, 1995, p. 46-47. Ces exclamations développent un verset du Coran : « À qui, ce Jour-là, la royauté ? » (XL, 16).

<sup>135</sup> Le *Kitāb Ahwāl Al-qiyāma* (*Muhammedanische Eschatologie*, p. 99) et *La Perle précieuse* d'Al-Ġazālī (p. 49) décrivent eux aussi l'ange Séraphiel, ou Isrāfīl en arabe, comme le premier ressuscité. Le premier de ces deux ouvrages affirme suivre en ceci la Tradition, mais les principaux recueils de *ḥadīṭ*-s semblent muets à ce sujet, contrairement à la *Chronique* d'Al-Ṭabarī (vol. 1, p. 40).

<sup>136</sup> C'est aussi aux environs de Jérusalem, et plus exactement sur la terre d'Al-Sāhira, que se déroule la résurrection selon le *Kitāb ahwāl al-qiyāma* (*Muhammedanische Eschatologie*, p. 120). Sur Al-Sāhira, qui se confond souvent dans la tradition musulmane avec le mont des Oliviers, probablement en raison d'influences juives ou chrétiennes, voir Amikam Elad, *Medieval Jerusalem and Islamic Worship : Holy Places, Ceremonies, Pilgrimage*, Leyde / Boston / Cologne, Brill, 1999, p. 141-144. À l'origine, il semblerait qu'il se soit agi d'un simple nom commun, désignant une esplanade ou un désert (voir le commentaire de Jacques Berque au Coran, LXXIX, 14, p. 659).

<sup>137</sup> « Azoare 29. Il n'y aura personne qui ne s'achemine à ce feu, auquel les incredules demourront corporellement, mais les craignans Dieu seront sauvez » (manchette). Voir Coran, XIX, 71-72, ici cité selon la numérotation de Bibliander. Une annotation de ce dernier sur les versets en question peut avoir retenu l'attention de Blaise de Vigenère : « *Ignem omnes adibunt, sed impii non inde liberabuntur* » (t. 1, p. 100). Pour ce qui est des coups de trompe, leur nombre fait l'objet de discussions fournies parmi les exégètes. Ces discussions tirent leur origine des multiples versets du Coran où la trompe en question est évoquée (VI, 73 ; XVIII, 99 ; XX, 102 ; XXIII, 101 ; XXVII, 87 ; XXXVI, 51 ; XXXIX, 68 ; LXIX, 13 ; LXXVIII, 18), mais peut-être aussi d'une apparente contradiction entre certains de ces versets : ainsi, XXXIX, 68, d'une part, où il est dit que la trompe résonnera deux fois, la première pour le foudroiement des créatures et la seconde pour leur résurrection ; LXIX, 13, d'autre part, qui stipule qu'il ne sera soufflé qu'une fois dans le terrible instrument. Or, des *ḥadīṭ*-s manifestement liés au premier de ces versets précisent qu'une durée de « quarante » unités séparera les deux coups de trompe, le prophète Mahomet et ses Compagnons ne précisant pas si ladite unité est « le jour » ou « l'année » : voir Al-Būḥārī, *Ṣaḥīḥ*, n<sup>os</sup> 4814 et 4935 ; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, n<sup>o</sup> 2955 a. Al-Ġazālī signale cependant que la majorité des interprètes penchent pour la deuxième hypothèse, tout en notant que c'est là un des secrets de la Puissance souveraine (*La Perle précieuse*, p. 52). Ailleurs dans le même traité, Al-Ġazālī donne encore une description du Jugement qui n'est pas sans rapport avec celle que présente notre dialogue : Isrāfīl, ramené à la vie, y souffle dans une trompette qui comporte autant de trous qu'il y a d'esprits et ces esprits s'en échappent dans une sorte de bourdonnement cosmique, chaque âme rentrant dans son corps (p. 49). Toutefois, *La Perle précieuse* est plus fidèle aux indications du Coran, en ce que les coups de trompe sont au nombre de deux, et non de trois, et qu'ils correspondent bien à l'anéantissement des créatures, puis à leur résurrection, et non pas seulement à des étapes de cette résurrection, comme c'est le cas ici.

vouloir promptement achever de nous tout ce qu'il a delibéré d'en faire, soit du Paradis, soit d'Enfer ?" Adam leur fera response : "Certes mes enfans vous sçavez comme à l'instigation de Sathan je fus desobeissant au commandement de mon Createur ; ce qui est cause que suis indigne de faire cest office que vous demandez : mais allez vous en à Noé" ; auquel s'adressans ils diront : "intercede pour nous esleu de Dieu, Pere Noé". Et il respondra, "j'ay fait ce que j'ay peu pour vous, et vous ay sauvez au deluge : icy je n'ay plus rien que voir : Retirez vous donc vers Abraham". Là dessus ils l'invoqueront, luy disans, "ô Pere de la pure foy, et de verité, Pere Abraham, regarde ces pauvres miserables, et en aye compassion". Ausquels il dira : "Qu'est-ce que vous allez ainsi recherchans de moy ? Ne vous remettez vous pas en memoire, comme je fus si longuement vagabond idolatre, errant çà et là avant que d'estre circoncis. Je ne suis pas suffisant de m'entremettre de vostre requeste ; mais appelez Moysé à vostre secours et intercession ; Ce qu'ils feront en luy disant : "Entends à nous favorit Messenger de Dieu, grand Prophete, et son familier serviteur". A cela Moysé : "à qui vous cuidez vous adresser ? Ne vous ay-je pas donné une loy confirmée par tant de miracles, et neanmoins vous n'y avez point voulu croire : Si vous m'eussiez porté creance, j'eusse peu acomplir vos requestes ; mais allez trouver JESUS CHRIST". S'estans donc retournez à luy ils diront : "ò JESUS CHRIST l'esprit, le Verbe, et la vertu du Dieu tout-puissant, ta misericorde [p. 500] t'esmeuve à pitié, et sois nostre intercesseur envers luy". "Ce que vous recherchez de moy, dira-il, vous l'avez perdu par vostre faute ; car je vous ay esté envoyé en la vertu, et au nom de Dieu, et en la parole de verité ; mais vous-vous estes extravaguez ; et plus que je ne vous preschois, avez voulu faire de moy vostre Dieu, au moien dequoy vous estes decheus de ceste mienne beneficence. Or adressez vous au dernier Prophete" denotant par là celuy auquel vous parlez maintenant, Abdias ; Alors s'estans convertis à luy, ils diront : "ô fidelle Messenger et ami de Dieu, combien avons nous offensé et mesfaict ? mais ne laisse pour cela de nous exaucer, pitoyable Prophete de Dieu ; Tout le seul espoir qui nous reste ; car après toy, en qui pourrons nous mettre nostre attente ? Exauce nous doncques selon le pouvoir qu'il a pleu à Dieu te donner"<sup>138</sup>. Là dessus *Gabriel* se presentera, qui ne permettra pas ce grand amy sien estre defraudé de son zele ; et s'en iront de compagnie devant la face du Souverain ; qui leur dira : "je sçai assez ce qui vous meine ; ja ne soit que je vueille en rien frustrer le desir de mon fidele et bien aimé serviteur : et pourtant ayant faict dresser un pont sur l'Enfer, à l'un

---

<sup>138</sup> Plusieurs *ḥadīṭ*-s remontant à Anas ibn Mālik et Abū Hurayra sont probablement à l'origine de ce récit : voir Al-Būḥārī, *Ṣaḥīḥ*, n<sup>os</sup> 3340, 3361, 4476, 4712 ; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, n<sup>os</sup> 193 a, 194 a, 3361 ; Al-Tirmidī, *Ḡāmi'*, n<sup>os</sup> 2621 et 3441. Dans les versions les plus longues des *ḥadīṭ*-s en question, Adam, Noé, Abraham, Moïse, Jésus, tour à tour sollicités, opposent comme ici des refus successifs en se renvoyant les uns aux autres, avant que Mahomet n'accepte l'office d'intercesseur. Il n'y est toutefois pas question de Gabriel, c'est-à-dire de Ġibrīl. Il est en outre remarquable que les réponses de Moïse et Jésus ne soient jamais aussi accusatrices que dans notre dialogue, plus nettement ancré dans la polémique interreligieuse. Aussi celui-ci est-il plus proche de *La Perle précieuse* d'Al-Ġazālī : les mêmes figures s'y récuse successivement, mais si Jésus refuse d'intercéder pour les hommes, c'est qu'ils l'ont adoré comme s'il était le fils de Dieu (p. 68). De surcroît, dans un autre passage du même traité de Ġazālī, Moïse convoqué par Dieu lit la Loi telle qu'il l'a transmise aux hommes avant qu'ils ne la corrompent, ce qui ne peut que valoir pour une accusation à leur encontre (p. 80).

des bouts y aura de grandes balances où l'on pesera tous les faits de ceux qui monteront dessus<sup>139</sup>. Là les sauvez passeront outre sains et sauves ; et les damnez trebuscheront dans les Enfers<sup>140</sup>. Demande maintenant, Abdias, tout ce qui te viendra à gré ». Luy alors, « ô moy miserable ; et quelle folie m'a jusques icy possédé l'esprit de ne voir la verité, qui est plus claire que la lumiere ? mais puis qu'il est en ta puissance de me satisfaire à tous mes desirs, acheve, je te supplie de grace, car je ne me pourrois jamais ennuyer de t'ouïr, à me raconter les troupes de gens qui se trouveront à ce jour là ; et me mets à part les fideles des infideles ». « Il y aura, respond-il, six vingts bandes de tous les hommes, trois tant seulement de fideles, et le reste de mescreans<sup>141</sup> ; et contiendra chaque bande mille ans de chemin en long ; en largeur cinq cens ». « Il est ainsi à la verité que tu dis, fait Abdias : mais concluds ce qui se fera finalement de la mort ; après que toutes les creatures auront en la maniere que tu l'as descrite esté departies en ces deux endroits ». « Elle sera transformée en un mouton qu'on amenera entre Paradis et Enfer ; et là s'eslevera une grande contention et debat entre les habitans de deux regions ; par ce que ceux de Paradis insisteront qu'elle meure, de peur d'estre tués par elle ; et les infernaux au rebours, qu'on la laisse vivre, sous esperance de mourir : mais ceux de Paradis gagneront leur cause, et s'en iront tuer la mort entre Paradis et Enfer<sup>142</sup> ; où l'on edificera une grosse tour pour servir de borne<sup>143</sup> : à l'un des costés de laquelle il y aura joye, plaisir, contentement et repos ; et à l'autre, douleur, tourment, et travail sans cesse<sup>144</sup> ». Là dessus le Juif s'exclamant : « Tu as vaincu, ô tres-bon Mahomet ; arreste

<sup>139</sup> « Azoar. 17. après Daniel, et l'Apocalypse » (manchette). Cette annotation porte sur la balance divine : voir Coran, VII, 8-9, ici cité selon la numérotation de Bibliander, qui note en marge « *Stathera iudicii divini : ex Daniele accepta* » (t. 1, p. 51). Cf. Daniel, v, 27 et *Apocalypse*, VI, 5.

<sup>140</sup> Le Coran ne contient que de brèves allusions au *širāt*, qui s'y trouve simplement présenté comme un chemin (XXXVI, 66 et XXXVII, 23). Mais certains *ḥadīṭ*-s donnent davantage de détails sur ce chemin, qui permettent de le décrire comme un pont : voir, en particulier, Al-Būḥārī, *Ṣaḥīḥ*, n<sup>os</sup> 806, 6573, 7439 ; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, n<sup>os</sup> 182 a et 183 a. La littérature eschatologique ne manque pas de développements sur sa traversée, qui est supposée suivre la pesée des actes, comme c'est en effet le cas ici : voir, sur ce point, Paul Ballanfat, « Jour du jugement », dans *Dictionnaire du Coran*, p. 456 (p. 454-457). Pour un exemple particulier de tels développements sur le *širāt*, voir le *Kitāb Ahwāl Al-qiyāma* (*Muhammedanische Eschatologie*, p. 147-154). Notre texte peut sembler plus sombre que d'autres récits ou que les *ḥadīṭ*-s mentionnés ci-dessus, dans la mesure où il ne semble pas ménager la possibilité d'une période transitoire au terme de laquelle les hommes pécheurs, mais croyants, seront tirés du feu dans lequel ils tombent, depuis le pont de l'enfer.

<sup>141</sup> Mêmes nombres dans le *Kitāb Ahwāl Al-qiyāma*, qui présente toutefois le second avec prudence : « selon l'avis de certains » (*Muhammedanische Eschatologie*, p. 121) ; à quoi l'on reconnaît, de nouveau, un souci de relever la pluralité des traditions étranger à notre texte. Le *Kitāb* donne ensuite des dimensions différentes : longueur équivalant à quarante mille ans de chemin, largeur à vingt mille ans. On entend, dans de tels récits, la lointaine réminiscence d'un *ḥadīṭ* selon lequel il y a cent vingt rangs au paradis (Ibn Māğah, *Sunan*, n<sup>o</sup> 4430) ; mais il y est stipulé que la nation de Mahomet en occupera quatre-vingts.

<sup>142</sup> Sur la mort, tuée sous la forme d'un mouton entre paradis et enfer, voir Al-Būḥārī, *Ṣaḥīḥ*, n<sup>o</sup> 4730 ; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, n<sup>o</sup> 2849 a ; Al-Tirmidī, *Ġāmi'*, n<sup>os</sup> 2558 et 3450. S'il est demandé aux gens de l'enfer comme à ceux du paradis s'ils reconnaissent ce mouton, aucun débat ne s'élève entre eux dans ces *ḥadīṭ*-s, qui ne précisent pas non plus par qui la mort est tuée. Le *Kitāb ahwāl al-qiyāma* se fait l'écho des mêmes *ḥadīṭ*-s de façon plus fidèle (*Muhammedanische Eschatologie*, p. 182).

<sup>143</sup> « Azoare 67. » (manchette). Voir Coran, LVII, 13, ici cité selon la numérotation de Bibliander. Il y est plutôt question d'un mur ou d'une muraille que d'une tour ; mais la traduction latine de cette sourate porte « *turrim* », sur quoi Bibliander ajoute une manchette qui a pu attirer l'œil de Vigenère : « *Fabulosa quaedam turris in paradiso* » (t. 1, p. 167). Notre dialogue pourrait aussi trouver une source d'inspiration dans le *ḥadīṭ* n<sup>o</sup> 2557 du *Ġāmi'* d'Al-Tirmidī, où l'on apprend que la mort est mise à mort sur le mur séparant enfer et paradis.

<sup>144</sup> On comparera le développement qui finit ici avec la présentation générale de l'eschatologie musulmane classique, telle que donnée par Jane Idleman Smith et Yvonne Yazbeck Haddad dans *The Islamic Understanding*

toy donc sans passer plus outre ; et reçois ma confession de moy : Car je croy et voy clairement qu'il n'y a point plusieurs dieux, ains un Dieu seul qui est tout-puissant, dont tu es sans doute le vray Messager et Prophete<sup>145</sup> ».

---

*of Death and Resurrection* (chap. III, « The Eschaton, the Judgment, and the Final Dispensation : Classical Islam », p. 63-87).

<sup>145</sup> On aura reconnu la *Šahāda*, qui produit un effet de boucle avec le début du colloque. Sur cette conversion, bien attestée dans la Tradition, voir notre introduction.



## GLOSSAIRE

Après la signification du mot ou de la locution, le lecteur trouvera le numéro de la page où ce mot ou cette locution apparaissent dans l'édition originale, éventuellement accompagné de la citation entre guillemets, quand plusieurs passages pourraient être concernés. Les abréviations sont les suivantes :

Bidler : Rose M. Bidler, *Dictionnaire érotique, Ancien français, Moyen français, Renaissance*, Montréal, Ceres, 2002.

Blaise médiéval : Albert Blaise, *Lexicon latinitatis medii aevi*, Turnhout, Brepols, 1975.

Blaise patristique : *id.*, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout, Brepols, 1967.

Di Stefano : Giuseppe Di Stefano, *Nouveau dictionnaire historique des locutions, Ancien français, Moyen français, Renaissance*, Turnhout, Brepols, 2015, 2 t.

Du Cange : Charles Du Fresne, sieur du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Niort, L. Favre, 1883-1887, 10 vol., URL : <http://ducange.enc.sorbonne.fr> (page consultée le 30 août 2019).

DMF : *Dictionnaire du Moyen Français*, ATILF – Nancy Université et CNRS, URL : <http://www.atilf.fr/dmf> (page consultée le 30 août 2019).

FEW : Walther von Wartburg, 1922- , *Französisches Etymologisches Wörterbuch*, Tübingen / Bonn / Heidelberg / Leipzig / Berlin / Bâle / Nancy, Mohr / Klopp / Winter / Teubner / Zbinden / ATILF-CNRS.

Gdf : Frédéric Godefroy, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IX<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vieweg / Bouillon, 1880-1902, 10 vol. (dont GdfC, *Complément du Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IX<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*, du milieu du vol. 8 au vol. 10 du précédent).

On s'est reporté en priorité au DMF et au FEW, les autres dictionnaires servant seulement d'appoint. Que l'un de ces ouvrages de référence ne se trouve pas cité ne signifie pas forcément que l'expression soit inusuelle, mais seulement qu'il n'y figure pas de sens tout à fait approchant. Les singularités lexicales sont plutôt rares, dans le *Colloque d'un juif avec Mahomet*, et quelques brefs commentaires de notre cru, souvent fondés sur les textes latin et italien traduits par Blaise de Vigenère, permettent en général de les expliquer.

### A

*achever* (– à + inf.) : achever de, 500 (cette construction n'est pas signalée dans les dictionnaires consultés).

*accomparrer*, v. tr. : comparer, 497 (DMF, I ; FEW II-2, 970 b : *comparare*).

*aëré*, adj. : 1/ aérien, 490, 498 (DMF, B ; FEW XXIV, 225 a : *aer*) ; 2/ céleste, 498 (ce sens n'est pas recensé par les dictionnaires, mais se déduit du précédent et c'est ce que signifie l'expression latine traduite, « *fonte aërio* »).

*ains*, adv. : mais au contraire, 496, 497, 500 (DMF, B ; FEW XXIV, 637 a : *ante*).

*ainsi* (– que), loc. conj. : de sorte que, 497 (DMF, II A 1 ; FEW XI, 574 b : *sīc*).

*aller*, v. intr. : se dérouler, 497 « comme alla » (DMF, I E 1 d ; FEW XXIV, 414 b : *ambūlare*).

*apert* (en –), loc. adv. : de manière claire, 498 (DMF : *apert* 2, II B ; FEW XXV, 5 a : *aperīre*).

*apparoir*, v. intr. : apparaître, 487 (DMF, I A 1 b ; FEW XXV, 24 a, *apparēre*).

*apparence*, n. f. : probabilité, vraisemblance, 494 (DMF, B 2), d'où *il y a apparence*, il est probable, c'est plausible.



*après*, loc. adv. : 1/ (*en –*), loc. adv., ensuite, 490, 493 (*FEW XXIV*, 179 b : *ad prěssum*) ; 2/ (*par cy –*), loc. adv., par la suite, 489 (*FEW, ibid.*) ; 3/ (*puis –*), loc. adv. : ensuite, 490, 492, 493, 494, 496, 498 (*FEW IX*, 242 a : *pōstea*).

*ard*, 3<sup>e</sup> p. du prés. de l'ind. d'*ardre*, v. intr. : brûler, 498 (*DMF*, II A 1 d ; *FEW XXV*, 140 a : *ardēre*).

*ardeur*, n. f. : chaleur brûlante, 489, 491 (*DMF*, A ; *FEW XXV*, 151 a : *ardōr*).

*asseoir* (*– qqc en*) : fonder qqc sur, 498 (*DMF*, III A 1 c ; *FEW XI*, 398 b : *sědēre*).

*assister* : 1/ (*– qqn*), même sens qu'en français moderne ; 2/ (*– à qqn*), se tenir auprès de qqn, 490 (*DMF*, I B 2 ; *FEW XXV*, 562 a : *assistere*) ; 3/ (*– à qqn au conseil*), assister qqn au titre de conseiller, 489 (*DMF*, II B 1 ; *FEW, ibid.*).

*assavoir*, adv. : c'est-à-dire, à savoir, 488, 492 (ce mot a le même sens qu'aujourd'hui, mais sa syntaxe peut être différente : « de l'une assavoir de ses costes gauches » signifie 'à savoir, de l'une de ses côtes gauches').

*attente*, n. f. : espoir, 500 (*DMF*, II B 1 ; *FEW XXV*, 710 b : *attěnděre*).

*aventure* (*d' –*), loc. adv. : par hasard, 491 (*DMF*, I D 2 b ; *FEW XXIV*, 195 b : *\*advěntūra*).

## B

*baccler*, v. tr. : fermer, 495 (*FEW I*, 201 a : *\*bacculare*).

*beneficence*, n. f. : bienveillance, 500 (*DMF* ; *FEW I*, 325 a : *beneficium*).

*benoist*, adj. : béni, bienheureux, 494, 496 (*DMF*, B ; *FEW I*, 323 b : *benedicere*).

*bien* : 1/ (*pour –*), loc. adv., dans une bonne intention, 487 (*DMF*, III B 1 a) ; 2/ (*trop –*), voir *trop*.

*broncher* (*– à qqc*) : se heurter à, 492 (*FEW I*, 564 a : *\*brŭncus*).

## C

*carthe* : voir *charte*.

*caver*, v. tr. en empl. abs. : creuser un trou, 493 (*DMF*, B ; *FEW II-1*, 550 b : *cavare*).

*cependant*, adv. : pendant ce temps, 499 (*DMF* ; *FEW VIII*, 180 a : *pěnděre*).

*ceremonie*, n. f. : rite, 488 (*DMF*, A 2 ; *FEW II-1*, 604 a, *cěrēmonia*).

*chambriere*, n. f. : servante, 497 (*DMF*, A ; *FEW II-1*, 133 a : *camera*).

*chandelle*, n. f. : corps céleste en forme de chandelle, 489 (un sens proche dans *DMF*, B 1, à propos des météores ; en latin, *candela*, déjà une métaphore).

*chair*, n. f. : viande, 491, 493, 496, 497 (*DMF*, B 1 ; *FEW II-1*, 383 b : *caro*).

*chaire*, n. f. : siège, 491 (*DMF*, A 3 a ; *FEW II-1*, 507 a : *cathědra*).

*charte / carthe*, n. f. : document (où sont enregistrées par Dieu les destinées du monde), 490, 495 (*DMF* : *charte*, C ; *FEW*, II-1, 626 b : *charta*).

*chef*, n. m. : tête, 492 (*DMF*, I A 2 ; *FEW II-1*, 334 a : *caput*).

*chemin*, n. m. : distance entre deux points, 490 (*DMF* II-1, 146 b : *camminus* ; distance ici mesurée en temps, comme souvent dans la littérature religieuse musulmane).

*cher* (*avoir plus –*), loc. verb. : préférer, 498 (*DMF*, II A 1 b ; *FEW* II-1, 442 a : *carus*).

*circuir*, v. tr. : faire le tour de, 494 (*DMF*, I B ; *FEW* II-1, 701 b : *circuire*).

*coëgal*, adj. : qui est égal à un autre, 488 (*DMF* ; *FEW* II-1, 815 b : *coequalis*).

*colloque*, n. m. : entretien, 487 (*DMF* ; *FEW* II-2, 910 b : *colloquium*).

*comme*, conj. de sub. : 1/ + indic., comment, 496 « comme j'avois », 497 « comme alla » (*DMF*, I A ; *FEW* II-2, 1542 b : *quōmōdo*) ; 2/ + subj., tandis que, 493 « comme il allast » (*FEW* II-2, 1542 a) ; 3/ + subj., étant donné que, 498 (*DMF*, III B 1 ; *FEW*, *ibid.*).

*commettre*, v. tr. : confier, 491 (*DMF*, III A 1 a ; *FEW*, II-2, 955 b : *committere*).

*commixtion*, n. f. (+ prép. *de*) : accouplement, relations charnelles (avec), 493 (*DMF*, B ; *FEW* II-2 957 b : *commixtio*).

*commuer* (*– qqc pour qqc*) : remplacer qqc par qqc, 495 (*DMF*, I B ; *FEW* II-2, 964 a : *commutare*).

*compagnie* (*de –*), loc. adv. : ensemble, 500 (*DMF*, A 1 ; *FEW* II-2, 967 a : *companio*).

*compatir* (*– avec*), v. int. : supporter, pouvoir vivre avec, 498 (*FEW* II-2, 875 a : *compati*).

*condition*, n. f. : danger, 496 (*FEW* II-2, 1020 a : *condicio*, qui donne cependant l'expression *mettre en condition de*, et non *être soumis à la condition de*, comme ici).

*confiance*, n. f. : hardiesse, 498 (*FEW* II-2, 1034 a : *confidentia*).

*conseiller* (*se – de qqc avec qqn*) : prendre le conseil de qqn sur qqc, 496 (*DMF*, I C 2 a).

*consequemment*, adv. : ensuite, 490, 493, 494 (*DMF*, B ; *FEW* II-2, 1064 b : *consēqui*).

*constituer* (*– qqn qqc*) : donner à qqn qualité de, 487 (*DMF*, C 1 ; *FEW* II-2, 1084 a : *constituēre*).

*contenir*, v. tr. : représenter, équivaloir à (une certaine unité de mesure), 495, 500 (*DMF*, I A 1 ; *FEW* II-2, 1106 a : *contīnēre*).

*content*, adj. : qui est d'accord, 495, 496.

*contention*, n. f. : dispute, 500 (*DMF*, A ; *FEW* II-2, 1103 b : *contentio*).

*continuellement*, adv. : immédiatement, 489 (*DMF*, A ; *FEW* II-2, 1109 b : *continuus*).

*convertir* (*se – à*) : se tourner vers, 500 (*DMF*, I B 3 a ; *FEW* II-2, 1134 a : *convertere*).

*couleuvre*, n. f. : serpent, 491, 492, 493 (*DMF*, I ; *FEW* II-2, 926 a : *cōlūbra* ; comme *coluber*, qui est d'ailleurs le terme traduit, ce mot ne désigne pas nécessairement la couleuvre, mais s'entend aussi dans un sens général).

*coup* (*tout à un –*), loc. adv. : en une seule fois, 488 (*DMF*, D 2 c ; *FEW* II-2, 867 a : *colaphus*).

*creance*, n. f. : 1/ croyance, 487, 488 (*DMF* : *créance* 1, A 1 ; *FEW* II-2, 1303 b : *crēdēre*) ; 2/ confiance, d'où *porter creance*, faire confiance, 499 (*DMF*, B 1 ; *FEW* II-2, 1303 a).

*cuidier*, v. tr. : 1/ penser, croire, 495, 499 (*DMF*, I B ; *FEW* II-1, 838 b : *cogitare*) ; 2/ + inf., chercher en vain à, 491 (*DMF*, II A 1 ; *FEW* II-1, 841 a).

- decheu* (*estre – de qqc*) : avoir perdu qqc, 500 (*DMF* : *déchoir*, B 2 a ; *FEW* II-1, 28 b : *caděre*).
- deduire*, v. tr. : exposer, 491, 496, 497 (*DMF*, I B ; *FEW* III, 171 a).
- dedans*, prép. : dans, 487 (*DMF*, A 1 ; *FEW* III, 31 b : *deĩntus*).
- defaillir*, v. intr. : faire défaut, 497 (*DMF*, I A 2 ; *FEW* III, 388 a : *fallěre*).
- deffrauder*, v. tr. : priver, 500 (*DMF*, B ; *FEW* III, 30 b : *defraudare*).
- delà* (– à), loc. prép. + indication de durée : au bout de, 499 (cette construction, non signalée par les dictionnaires, traduit « *inde post* » + accusatif en latin, « *dopo* » en italien).
- deliberer* (– *de* + inf.) : décider de, 499 (*DMF*, B 2).
- demeurer* (– à + inf.) : faire qqc avec lenteur, 489 (le sens donné par *DMF*, C 3 c, ‘tarder à’, est proche sans être tout à fait identique ; aucune notion de défaut n’est ici perceptible).
- denoter*, v. tr. : 1/ être le signe, 489 (*DMF*, B ; *FEW* VII, 198 a : *nōtare*) ; 2/ désigner, 500 (*DMF*, A 1 ; *FEW* VII, 198 b).
- departir* : 1/ v. tr., répartir, 500 (*DMF*, I B 2 ; *FEW* VII, 684 a-b : *partire*) ; 2/ (*se – de*) : quitter, 493 (*DMF*, III A 2 ; *FEW* VII, 688 a).
- desfortune*, n. f. : malheur, infortune, 491 (*DMF* ; *FEW* III, 736 b : *fortuna*) ; *si Dieu te gard de desfortune*, où *gard* est la troisième personne de *garder* à l’indicatif présent, est une formule de souhait (‘s’il te plaît’), visiblement sentie comme lexicalisée alors qu’elle n’est pas tout à fait courante.
- despriser*, v. tr. : manquer de respect à, 487 (*DMF*, B 1 a).
- dessus*, prép. : 1/ sur, *passim* (*DMF*, II ; *FEW* XII, 463 b : *sursum*) ; 2/ au-dessus de, 490 (*DMF*, I C 2 ; *FEW*, *ibid.*).
- destremper*, v. tr. : réduire en eau, 491, 494 (le sens est un peu plus fort qu’indiqué dans *DMF*, A, ou même dans *FEW* XIII-1, 172 b : *těmpěrare*).
- devers*, prép. : vers, 487, 497 (*DMF*, I A 2 ; *FEW* XIV, 313 b : *věrsus* 1).
- deviser*, v. intr. : parler, s’entretenir (sans idée de familiarité), 487 (*DMF*, C 1 ; *FEW* III, 109 b : *\*divisare*).
- dignité*, n. f. : domaine, 490 (voir Blaise Médiéval, *dignitas*, 2 – calque du latin).
- dispensation*, n. f. : gouvernement divin, 491 (ce sens se déduit du doublet synonymique « dispensation et gouvernement », qui développe le latin *dispensatio*, terme relevant lui-même du vocabulaire ecclésiastique et correspondant au grec οἰκονομία [*oikonomia*] ; voir Blaise Patristique, 2, ou Du Cange, « *Dei dispositio et providentia* »).
- distance*, n. f. : intervalle dans l’espace, 490 (*DMF*, A 1 ; *FEW* III, 99 b : *distare* – le doublet « intervalles et distances » développe le latin *intervalla*).
- doigt* (*montrer au –*), loc. verb. : montrer du doigt (pour se moquer), 498 (*DMF* : *doigt*, B 2 ; *FEW* VI-3, 95 a : *monstrare*).
- dont*, pr. rel. ou interr. : 1/ par suite de quoi, 488, 491 « dont elle devint », 494 « dont Gabriel luy donna » (*DMF*, II C ; *FEW* XIV, 32 b : *ũnde*) ; 2/ parmi lesquels, 489 « dont il y en a trois », 491 « dont j’ay esteint », 492 « dont Adam prit l’un » (*DMF*, II B ; *FEW* XIV, 33 a) ; 3/ d’où, 490 et 491 « dont

vient » (*DMF*, I A ; *FEW* XIV, 32 b) ; 3/ au moyen de quoi, 493 « dont j'ay oy » et « dont j'ay monté » (*FEW* XIV, *ibid.*).

*doubte / doute* (*sans – / sans nulle –*), loc. adv. : sans doute / sans aucun doute possible, *passim* (*DMF*, A 2 a ; *FEW* III, 169 a : *dubitare*).

*droitement*, adv. : exactement, 494 (*DMF*, B 1 ; *FEW* III, 87 b : *directus*).

## E

*emmi*, prép. : au milieu de, 497, 498 (*DMF*, II A ; *FEW* VI-1, 621 a : *mědīus*).

*enquerir*, v. tr. : s'informer de, 487 (*DMF*, A 2 a ; *FEW* IV-706 b : *inquirere*).

*engraver*, v. tr. : graver, 493 (*DMF*, A ; *FEW* XVI, 49 a : *grabān*).

*ensemble*, prép. : en même temps que, 498 (*DMF*, II C ; *FEW* IV, 716 b : *īnsīmul*).

*ensuivre* : 1/ v. tr., obéir à, suivre l'enseignement de, 494 (*DMF*, III A ; *FEW* IV, 710 b : *īnsěqui*) ; 2/ (*s' –*), résulter logiquement, d'où *il ne s'ensuit pas*, le raisonnement ne tient pas, 496 (*DMF*, I C ; *FEW* IV, 711 a ; calque du latin « *Non sequitur* », lui-même emprunté au vocabulaire scolastique).

*entendre* (*– à*) : prêter attention à, 499 (*DMF*, I B 3 a ; *FEW* IV, 740 b : *īntěděre*).

*entendu*, part. passé en emploi d'adj., suivi de *en* : compétent, connaisseur, 487 (*DMF* : *entendre*, V B 1 b ; *FEW* IV, 742 b : *īntěděre*).

*entremettre* (*s' – de qqn*) : intervenir en faveur de qqn, 499 (*DMF*, II A 1 c ; *FEW* VI-2, 190 b).

*environner*, v. tr. : faire le tour de, 494 (*DMF*, B ; *FEW* XIV, 388 b : *vībrare*).

*esclore*, v. tr. : faire éclore, 492 (*DMF*, II A ; *FEW* III, 277 a : *excludere*).

*escripture*, n. f. : texte sacré, livre saint, 488 (*DMF*, E 1-2 ; *FEW* XI, 339 : *scriptura*).

*espace* (*par l' – de*), loc. prép. : pendant une durée de, 498, 499 (*DMF*, II A 2 ; *FEW* XII, 145 a : *spatium*).

*espandre*, v. tr. : prodiguer, 487 « soit espandue » (*DMF*, C 2 a).

*especial*, adj. : particulier, 496 (*DMF*, A 2 ; *FEW* XII, 152 b : *specialis*).

*esperance* (*sous – de*) : dans l'espoir de, 500 (*DMF*, A).

*espīc*, n. m. : épi, 492 (*FEW* XII, 172 b : *spīca*).

*esprit*, n. m. : 1/ souffle vital, principe de vie, 492, 493, 498 (*DMF*, II B ; *FEW* XII, 192 b : *spīrītus*) ; 2/ souffle de la divinité, 499 (*DMF*, II A ; *FEW* XII, 191 b) ; 3/ ensemble des facultés intellectuelles, 500 (*DMF*, II D 2 a ; *FEW* XII, 193 b).

*estoc*, n. m. : lignage, 494 (*DMF*, B ; *FEW* XVII, 239 b : *\*stok*).

*estoffe*, n. f. : matériau nécessaire à une construction, 494 (*DMF*, A 2 c ; *FEW* XVII, 246 b : *\*stopfōn*).

*exemple* (*comme pour –*), loc. adv. : par exemple, 496 (absent des dictionnaires consultés, mais courant).

*extravaguer* (*s' –*) : s'écarter du droit chemin, 500 (*FEW* III, 333 b : *extravagans*).

## F

*fait*, n. m. : ce qui a eu lieu, 497 « ce fait » (*DMF*, II A 2 ; *FEW* III, 361 a : *factum*).

*fait* (*si* –) : oui, 495 (*DMF* : *faire*, V C 1 a ; *FEW* III, 352 b : *facĕre*).

*farine* (*de semblable* –), loc. : qui présente le même vice, 487 (*FEW* III, 419 a : *farina* ; adapté du latin *ejusdem farinae*, voir Érasme, *Adages*, éd. Saladin, n° 2444).

*flacquer*, v. tr. : lancer rudement, 496 (*DMF* ; *FEW* III, 598 a : *flak-*).

*fleurer*, v. tr. : respirer l'odeur de, 493 (*DMF*, C ; *FEW* III, 611 a : *\*flator*).

*fors* : 1/ prép., sauf, *passim* (*DMF*, II A ; *FEW* III, 701 b : *fōras*) ; 2/ (– *que*), loc. prép., même sens, 498 (*DMF*, II B 1 ; *FEW*, *ibid.*).

*fructier*, adj. : fruitier, 492 (*DMF* : *fruitier* 2, I).

## G

*garde* (*donner en* – à), loc. verb. : confier à la surveillance de, 494 (*DMF* : *garde* 1, I A 5 a).

*gentil*, adj. : païen, 488 (*DMF* : *gentil* 2 ; *FEW* IV, 111 b : *gentĭlis*) ; noble, 497 (*DMF* : *gentil* 1, I A 1 ; *FEW* IV, 110 a).

*guet* (*mot du* –) : mot de passe, 497 (*FEW* XVII, 453 a : *\*wahta*).

*goust* (*revenir à* –), loc. verb. : être au goût, plaire, 496 (*DMF* : *goût*, I B et *revenir*, II D 2, pour des expressions proches).

*gré* (*venir à* –), loc. verb. : être agréable, 500 (*DMF* : *gré*, A 2 ; *FEW* IV, 250 a-b : *grātus*).

*guise* (*à* – *de*), loc. prép. : à la manière de, 492, 495 (*DMF*, A 1 ; *FEW* XVII, 596 b : *\*wĭsa*).

## H

*harnois* (*s'eschauffer en son* –), loc. verb. : s'exciter sexuellement, 497 (*DMF* : *harnais*, A 4 ; *FEW* XVI, 202 b : *\*hernest* ; Bidler ; Di Stefano, t. 1).

*heure* (*tout à l'* –), loc. adv. : aussitôt, 499 (locution ordinaire, quoique *DMF* : *heure*, I B 1 A, et *FEW* IV, 469 a : *hōra* mentionnent seulement *tout en l'heure*, qui a le même sens).

## I

*iceluy, icelle*, pr. dém. : celui-ci, celle-ci, *passim* (*DMF* : *celui*, A ; *FEW* IV, 553 a : *ille*).

*imbécille*, adj. : faible, 498 (*DMF* ; *FEW* IV, 566 b : *imbecillus*).

*imparfait*, adj. : imparfaitement satisfait, 489 (se déduit de *DMF*, I B ; *FEW* IV, 586 a : *imperfectus*).

*impétuosité*, n. f. : violence, 499 (*DMF*, A ; *FEW* IV, 589 a : *impētus*).

*incontinent*, adv. : aussitôt, tout de suite, 495 (*DMF*, I ; *FEW* II-2, 1107 b : *contĭnĕre*).

*infini* (*en* –), loc. adv. : de manière démesurée, 495 (les dictionnaires consultés ne relèvent pas cette locution, mais son sens est clair et elle garde le souvenir du latin *in infinitum*, quoiqu'on ne la trouve pas telle quelle dans la version de Robert de Ketton).

*inflammation*, n. f. : chaleur brûlante, 489 (DMF, A ; FEW IV, 671 b : *inflammatio*).

*insister* (– *que*) : demander avec insistance que, 500 (DMF, II B ; FEW IV, 718 a : *insistere*).

*instant* (au *mesme* –), loc. adv. : sur le champ, dans l’instant, 496 (sens non relevé par les dictionnaires consultés, mais qui traduit l’italien « *subito* »).

*intermission*, n. f. : interruption, 491 (DMF, I ; FEW IV, 758 a : *intermittere*).

*interrogatoire*, n. m. : question, 495 (DMF ; FEW IV, 762 a : *īntěrrōgare*).

## J

*ja* (– *ne soit que je ne veuille*) : loin de moi l’intention (de), 500 (DMF : *jà*, II A 1 b).

*jacynthe*, n. f. : hyacinthe (variété de pierre précieuse de couleur brun orangé ou rougeâtre), 490, 495 (DMF : *jacynthe* ; FEW IV, 520 b : *hyacinthus*).

*jetter* (– *hors*), loc. verb. : sortir du ventre maternel, 496 (cette locution, dans ce sens, n’est pas signalée dans les dictionnaires consultés).

## L

*laisser* (– *de*) : renoncer à, 500 (DMF, I D 2 b ; FEW V, 221 a : *laxāre*).

*lieu*, n. m. : fonction, 497 (DMF, C 1 ; FEW V, 392 b : *lōcus*).

*livrée*, n. f. : vêtement fourni (par Dieu), 496 (DMF, B 1, et FEW V, 301 b : *liberare*, ne font pas état de la provenance divine).

*long* (de –) : en longueur, 490 (DMF, III A 1 ; FEW V, 408 a : *longus*).

*lut*, n. m. : boue, 496 (DMF, A ; FEW V, 477 b : *lūtum*)

## M

*main* (en –), loc. adv. : à la disposition, disponible, 495 (DMF, I A 4 a ; FEW VI-1, 286 b : *manus*).

*maintenir* (se –) : se comporter, 497 (DMF, II B 1 ; FEW VI-1, 298 a : *mānū tēnēre*).

*mais* (– *que*), loc. conj. + subj. : à condition que, 496, 498 (DMF : *mais*, II B 2 ; FEW VI-1, 30 b : *magis* 2).

*maniere*, n. f. : rite, façon de pratiquer sa religion, 488 (ce sens précis n’est pas attesté dans les dictionnaires, mais se déduit du doublet synonymique *ceremonies et manieres*).

*mesme* (tout de –), loc. adv. : de façon identique, 492 (DMF : *même*, I A 2 ; FEW IV, 808 a : *īpse*, a).

*mesmement*, adv. : surtout, 496 (DMF, B ; FEW IV, 808 a : *īpse*, a).

*message*, n. m. : messenger, 487 (DMF : *message* 1, A ; FEW VI-2, 184 a : *mīttěre*).

*mesure*, n. f. : dimension, taille, 495 (DMF, A 2 ; FEW VI-1, 717 a : *mēnsūra*).

*mettre* : 1/ v. tr., créer en vue d’un certain effet, 491 « j’ay mis la nuit pour le vestement et le jour le prochas de la vie » (ce sens précis n’est pas relevé dans les dictionnaires consultés et signale probablement un embarras de traduction, qui expliquerait aussi l’absence inattendue de la préposition

*pour* devant « *prochas* » ; on lit en latin « *Posui noctem vestimentum, et diem victum* », qui n'est pas complètement clair) ; 2/ v. int., s'exprimer, 491 « l'Alchoran met en ceste sorte » (voir *DMF*, III A 2 a, à cette importante différence près que la construction est ici intransitive).

*mipartie*, part. passé fém. de *mipartir* (– *qqc de*) : pourvoir qqc pour partie de... et pour partie de, 491 (*DMF*, I B ; *FEW* VII, 686 b : *partire*).

*molester* (*se* –), emploi pronom. : se causer du dommage réciproquement, 491 (*DMF*, B ; *FEW* VI-3, 34 b : *molestus*).

*moyen* (*par mesme* –) : du même fait, 496 (*DMF*, D 1 a ; *FEW* VI-1, 585 a : *medianus*).

*murmurer* (– *de qqc*) : se plaindre de qqc, 498 (*DMF*, B 1 ; *FEW* VI-3, 231 a : *mŭrmŭrare*).

## N

*naivement*, adv. : avec exactitude, 494 (ce sens ne se retrouve pas tel quel dans les dictionnaires consultés, mais se déduit des significations de *naïveté* ; voir en particulier *FEW* VII, 45 a : *naīvŭs*).

*nay* : part. passé du verbe *naître*, 489.

*ne*, conj. de coord. : ni, 491 « ne intermission », 496 « ne diminuer », 497 « ne retardement » (*DMF* : *ne* 2 ; *FEW* VII, 72 b : *něc*).

*neanmoins*, adv. : néanmoins, 488, 491, 498, 499 (graphie commune quoique non attestée dans la lexicographie).

*necessité* (*de* –), loc. adv. : nécessairement, 497 (*DMF*, A 1 ; *FEW* VII, 78 b : *necessitas*).

*nonce*, n. m. : messenger, 487 (*FEW* VII, 242 b : *nŭntius*).

*nourrissement*, n. m. : nourriture, 496 (*DMF*, B 1 ; *FEW* VII, 251 a : *nŭtrĭre*).

*ny / ni*, conj. de coord. : et (pour lier deux propositions interrogatives), 487, 492, 498 (*DMF* : *ne* 2, C).

## O

*occasion*, n. f. : raison, 494, 496 (*DMF*, B 2 ; *FEW* VII, 296 a : *occasio*).

*oncques*, adv. : jamais, 493 (*DMF*, B ; *FEW* XIV, 26 b : *ŭmquam*).

*ord*, adj. : sale, répugnant, 497 (*DMF*, A ; *FEW* IV, 486 a : *hŏrrĭdus*).

*oy* : part. passé du verbe *ouir*, 493.

*oraison*, n. f. : prière de Dieu, 487, 489 (entre dans une formule de bénédiction ; le mot est certainement ressenti comme une étrangeté par la plupart des lecteurs, comme il l'a pu l'être par certains controversistes chrétiens) ; prière à Dieu, 488 (*DMF*, B 1 ; *FEW* VII, 385 b).

*ordre*, n. m. : 1/ rangée, 491 (*DMF*, I, C ; *FEW* VII, 407 a : *ŏrdo*) ; 2/ (*par* –), loc. adv., l'un après l'autre, successivement, 487, 488, 492 (*DMF*, I B 1).

*oultre* (*passer* –) : voir *passer* (– *oultre*).

## P

*pair / par* (à –), loc. adv. : 1/ à l'égal, 495 (*FEW VII*, 595 b : *pār*) ; 2/ à parts égales, 496 (locution non relevée dans ce sens par les dictionnaires consultés).

*par*, prép. + indication de durée : pendant, 499 (*DMF* : *par* 1, II A 3 ; *FEW VII*, 211 b : *per*).

*parcourir*, v. tr. : exposer brièvement, 497 (ce sens, qui n'apparaît pas dans les dictionnaires consultés, est celui du verbe latin traduit, *percurrere*).

*par cy après* : voir *après*.

*particulièrement*, adv. : dans le détail, 489 (*DMF*, C ; *FEW VII*, 678 a : *particularis*).

*pardelà* (*de –*), loc. adv. : dans l'au-delà, 497 (*DMF* : *delà*, II B 2 b).

*pareillement*, adv. : ainsi qu'il vient d'être dit (par l'interlocuteur), 492.

*parfin* (à la –), loc. adv. : à la fin, 499 (*DMF* : *fin* ; *FEW III*, 561 a).

*parfond*, adj. : profond, 298 (*DMF* : *profond*, I A 1 ; *FEW IX*, 432 b : *profundus*).

*part* (*quelque – que*), loc. conj. : en quelque endroit que, 499 (*DMF*, I C 2 e ; *FEW VII*, 671 a : *pars*).

*partie* : 1/ région, 499 (*DMF*, I C 3 ; *FEW VII*, 680 b : *partire*) ; 2/ *partie* [...] *partie*, loc. adv., pour *partie* [...] pour *partie* 487, pour moitié [...] pour moitié 491 (*DMF*, II B ; *FEW VII*, 680 b).

*partir* (*se – de*) : se séparer de, s'échapper de, 494 (*DMF*, III D 2 a).

*passer* (*– outre*), loc. verb. : 1/ continuer (dans un propos), 494, 495, 500 (*DMF* : *passer*, I A 2 b ; *FEW VII*, 707 b : *\*passare*) ; 2/ traverser, 500 (*DMF* : *outre*, I A 1 b ; *FEW*, *ibid.*).

*paulx*, pluriel de *pal*, n. m. : piquet, poteau, 494 (*DMF*, A ; *FEW VII*, 524 a-b : *palus*).

*pendre* (*– de*) : être suspendu à, 491 (*DMF*, II A 1 a ; *FEW VIII*, 173 a : *pendēre* – la construction avec *de* n'est pas attestée dans ces entrées, c'est un calque des tournures latine et italienne traduites, *dependere de* et *pendere da*).

*permettre* (+ prop. inf.) : permettre que, 500 (*DMF*, II A).

*pieds* (*en –*), loc. adv. : debout, 496 (*DMF*, I A 2 a ; *FEW VIII*, 293 a : *pēs*).

*pitoyable*, adj. : enclin à la pitié, 488, 498 (*DMF*, A ; *FEW VIII*, 439 a : *pīetas*).

*plancher*, n. m. : partie inférieure, base, 495 (sens plus général que dans les dictionnaires consultés, mais correspondant au sens premier de *solum*, qui est le mot latin traduit).

*plomb* (à –), loc. adv. : à la verticale, 494 (*DMF* : *aplomb* ; *FEW IX*, 99 b : *plūmbum*).

*Ponant*, n. m. : Occident, 499 (*DMF* ; *FEW IX*, 163 b : *pōnēre*).

*portion*, n. f. : partie (d'un ensemble indéterminé, donc énigmatique), 493 (*DMF* ; *FEW IX*, 225 a : *portio*).

*poser* (*– sur qqc*) : reposer sur qqc, 494, 495 (GdfC).

*possible* (à son –), loc. adv. : autant que possible, 497 (locution courante quoique n'apparaissant pas en tant que telle dans les deux dictionnaires consultés).

*pour* (*– ce que*), loc. conj. : parce que, 487, 496 (*DMF* : *pour*, II A 3 c ; *FEW IX*, 401 a : *pro*).

*pourautant* (*– que*), loc. conj. : parce que, 492 (voir *FEW XIII-1*, 89 a, mais la notion de causalité l'emporte ici sur celle de proportionnalité).



*poursuivre*, v. tr. : exposer en détail et à la suite, 489 (GdfC).

*pourtant*, adv. : pour cette raison, 500 (DMF, A 1 ; FEW XIII-1, 90 a : *tantus*).

*premier* : 1/ adj., antérieur à toute manifestation sensible, à propos de la volonté, 488 (ce sens n'est pas présent en tant que tel dans les dictionnaires, mais se déduit bien des définitions ordinaires, voir DMF, I A 1, 'qui est au début absolu') ; 2/ + *que*, avec valeur de prép., avant, 492 (DMF, I D 1 ; FEW IX, 378 a : *pr̄marius*).

*prevenir*, v. tr. : 1/ surprendre (en parlant de la mort), 488 (DMF, II A 2 ; FEW IX, 325 a : *prævenire*) ; 2/ venir avant, 488 (DMF, II B 1 ; FEW, *ibid.*).

*prochas*, n. m. : poursuite, recherche, 491 (DMF : *pourchas*, A ; FEW, II-1, 324 a-b : *\*captiare*).

*procreer* (*se* –), emploi pronom. de sens passif : être engendré, 496 (cette construction précise n'est pas signalée par les dictionnaires consultés).

*plus* (*et quoy* –) : voir *quoy*.

*puis après* : voir *après*.

## Q

*quant* : 1/ (– *et*), loc. prép., avec, 487 (DMF : *quand*, III A ; FEW II-2, 1416 b : *quando*) ; 2/ (– *et quant*), loc. adv., en même temps, 498 (DMF : *quand*, III B ; FEW II-2, 1417).

*quant* (– *est de*), loc. à valeur de prép. : en ce qui concerne, 498 (DMF : *quant*, III ; FEW II-2, 1419 a : *quantus*).

*quantité*, n. f. : dimension, taille, 495 (DMF, B 1 ; FEW II-2, 1418 a : *quantitas*).

*que*, pr. interr. : ce que, 494 « qu'il y a dessous » (DMF, II A 2 ; FEW II-2, 1467 a : *quīd*).

*qui*, pr. interr. désignant un inanimé : ce que / ce qui, quel / quelle, 488 « qui furent », 493 « qui est la maison », « qui sont les trois choses », 496 « qui sont ces viandes » (DMF : *qui* 1, II B 1 ; FEW II-2, 1464 a : *quī*).

*quoy* : 1/ *et – plus* ?, loc. interrogative, et puis ?, 490 (locution courante quoique les dictionnaires consultés ne la mentionnent pas) ; 2/ *et – alors* ?, loc. interrogative, et que se passera-t-il alors ?, 498 (l'expression, qui ne semble pas lexicalisée, est un calque du latin « *Tunc quid ?* »).

## R

*ranc / rang* (*de – en* –) : à la suite, dans l'ordre, 488, 492 (DMF, B 2 a ; FEW XVI, 241 a : *hring*).

*ravir*, v. tr. : transporter au ciel, 489 (DMF, A 1 b ; FEW X, 63 a : *rapĕre*).

*raz*, adj. : sur quoi rien n'est écrit, 490 (DMF : *ras*, I B 1 ; FEW X, 102 a : *rasus*).

*remuer* (*se* –) : se déplacer, 493 (DMF, II A 2 ; FEW VI-3, 288 a : *mūtare*).

*rengreger*, v. tr. : aggraver, attiser (le feu de l'enfer), 491 (DMF, A ; FEW IV, 263 a : *\*graviare*).

*requisition*, n. f. : demande, 489 (DMF ; FEW XV, 284 a).

*reste* (*il y a de* –), loc. verb. : il reste, 498 (DMF : *reste*, B ; FEW X, 318 a : *restare*).

*retourner* : 1/ v. intr., revenir, réapparaître, 493 « retourne » (*DMF*, II B 3 a ; *FEW* XIII-2, 63 b : *tornare*) ; 2/ v. intr., revenir à sa position initiale, 493 « retournées » (*DMF*, I B 2 ; *FEW* XIII-2, 63 a) ; 3/ *se retourner* à, se tourner vers, 499 (*DMF*, II B 2 a ; *FEW* XIII-2, 63 b) ; 4/ *s'en retourner*, revenir, 487 (*DMF*, II B 2 c ; *FEW* XIII-2, 64 a).

*roideur*, n. f. : vigueur, 499 (*DMF* : *raideur*, II B ; *FEW* X, 303 b : *rīgīdus*).

## S

*salut*, n. m. : fait d'échapper à la damnation, 487 (trois occurrences, dont deux où il entre dans une formule de bénédiction ; voir *DMF*, A 3 ; *FEW* XI, 125 b : *salūs*).

*Sarrazinesque*, adj. : arabe, 487 ; musulman, 488 (mot rare, non relevé dans les dictionnaires, mais attesté chez Rabelais, prologue du *Tiers Livre*, pour désigner un type de herse ; le suffixe est péjoratif).

*sauve*, adj. de forme masculine : sauf, 500 (*DMF* : *sauf*, I A 1 a ; *FEW* XI, 133 b : *salvus*).

*seconder*, v. tr. : suivre, 496 (*FEW* XI, 384 a : *sēcūndus*).

*secrétaire*, adj. : être en qui Dieu a placé sa confiance, 488 (ce sens, qui correspond à un contexte musulman, n'est pas attesté en tant que tel dans les dictionnaires consultés, mais n'est pas éloigné de cette définition, s'appliquant au contexte judéo-chrétien et relevée dans *DMF* : *secrétaire*, II C 3 b, 'celui qui écrit par inspiration divine').

*selon* (– *que*), loc. conj. : compte tenu de ce que, 497 (*DMF*, II A 4 ; *FEW* XI, 386 a : *sēcūndus*).

*semblance*, n. f. : ressemblance, 494 (*DMF*, A ; *FEW* XI, 624 a : *simīlare*) ; d'où *tirer à soy la semblance de*, ressembler à, 494 (l'expression ne semble pas lexicalisée).

*servir* (– *à*) : rendre un culte à, 494 (*DMF*, II A 1 ; *FEW* XI, 536 a : *servīre*).

*seulement* (tant –), loc. adv. : seulement, 488, 491, 496, 500 (*DMF* : *seulement*, B 1 ; *FEW* XII, 79 b : *sōlus*).

*si* : 1/ adv., pourtant, 492 « si faut-il », 493 « et si n'a point » (*DMF* : *si* 4, II C 1 ; *FEW* XI, 573 b : *sīc*) ; 2/ (– *a*), si, 496, le verbe *avoir* étant repris d'une interrogation immédiatement précédente pour confirmer (*DMF* : *si* 4, II 3 a ; *FEW* XI, 573 a) ; 3/ (– *que*), loc. conj., de sorte que, 493, 497, 498 (*DMF* : *si* 4, I B 2 b ; *FEW* XI, 572 b).

*si Dieu te gard* : voir *desfortune*.

*siecle*, n. m. : 1/ monde terrestre, 488, 497 ; 2/ monde (de façon plus générale), 492, 497 « ce siecle icy » (*DMF*, B ; *FEW* XI, 44 a : *sæculum*).

*si fait*, loc. adv. : voir *fait* (*si* –).

*similitude*, n. f. : image ressemblante, 492 (*DMF*, B 1 b ; *FEW* XI, 629 a : *simīlis*) ; cas analogue, 494 (les dictionnaires consultés donnent des sens approchants, mais non pas celui-ci exactement, sans doute parce que le mot est un calque du latin « *similitudo* »).

*sinon*, conj. à valeur de prép. : sauf, 498 (*DMF*, A 2 ; *FEW* XI, 561 b : *sī*).

*six vingt*, dét. numéral : cent vingt, 500 (*DMF* : *six-vingts* ; *FEW* XIV, 444 a : *vīgīntī*).

*souffrir* (+ prop. inf.) : permettre que, 499 (*DMF*, I B 2 b ; *FEW* XII, 400 a : *sufferre*).

*soudain* (– *que*), loc. conj. : aussitôt que, 496, 499 (DMF, II C ; FEW XII, 335 a : *sūbītānus*).

*soulas*, n. m. : réconfort, 490 (DMF, I B 1 ; FEW XII, 33 a : *sōlācium*).

*souphreux*, adj. : qui contient du soufre, 498 (FEW XII, 421 a : *sulphur*).

*sourdit*, 3<sup>e</sup> p. du passé simple de *sourdre*, v. int. : sortir, 496 (DMF, I A 2 ; FEW XII, 458 a : *sürgēre*).

*stature*, n. f. : taille, 496 (DMF, II A 1 ; FEW XII, 248 a : *statūra*).

*suffisant*, adj. : 1/ compétent, mais aussi important, notable, 487 (DMF, B 1-2 ; FEW, XII, 404 a : *sufficēre*) ; 2/ capable, 499 (DMF, B 1 ; FEW, *ibid.*).

## T

*tant* (– *que*), loc. conj. : à tel point que, 498 (DMF, II B 3 a ; FEW XIII-1, 86 a : *tantus*).

*tant seulement* : voir *seulement*.

*teint*, n. m. : imprégnation par le feu, 498 (sens non relevé dans les dictionnaires, Blaise de Vigenère suivant de près l'italien, « *essendo tinto del color infernale piu negro della pece* »).

*tenir*, v. tr. : 1/ + mesure de distance : occuper, 490 (DMF, III D 1 ; FEW XIII-1, 215 a : *tēnēre*) ; 2/ disposer de, avoir (une forme), 491 (DMF, I B 1 a) ; 3/ occuper (une fonction), 497 (DMF, I C 2 a ; FEW XIII-1, 215 b).

*tirer à soy la semblance* : voir *semblance*.

*tout* (du –), loc. adv. : entièrement, 497, 498 (DMF : *tout* 1, B ; FEW XIII-2, 122 b : *tōtus*).

*tout à un coup* : voir *coup*.

*travail*, n. m. : souffrance, 499, 500 (DMF, A 1 ; FEW XIII-2, 288 b : *\*trīpaliare*).

*trebuscher* (– dans) : tomber dans, 500 (DMF, A 1 a ; FEW XV-2, 3 b : *būk*).

*trop* : 1/ adv., très, 496 « trop grand », 498 « trop cruelles » (DMF, I B 1 a ; FEW XVII, 395 b : *thorp*) ; 2/ (– *bien*), loc. adv., tant mieux, 496 (voir DMF : *bien*, II A 1, pour une expression proche, *trop bien cela*).

*tout à l'heure* : voir *heure*.

## V

*veautrer* (se –) : se coucher par terre, 499 (DMF : *vautrer* 1, I ; FEW XIV, 618 b : *vōlūtare*).

*vergoigne*, n. f. : sentiment de honte, 498 (DMF, B ; FEW XIV, 280 b : *vērēcūndia*).

*vertu*, n. f. : rayonnement, 491 (DMF, I A 2 a).

*viande*, n. f. : 1/ nourriture, 493, 496, 497 (DMF, A 1 ; FEW XIV, 575 b : *vīvenda*) ; 2/ nourriture spirituelle, 491 (DMF, C 1 ; FEW, *ibid.*).

*vicissitude*, n. f. : alternance, 491 (DMF ; FEW XIV, 417 a : *vicissitudo*).

*vie*, n.f. : subsistance, moyens de vivre, 491 « prochas de la vie » (DMF, D 2 ; FEW XIV, 541 a : *vīta*).

*viste*, adj. : rapide, 491 (DMF : *vite* 1, I A ; FEW XIV, 533 a : *vist-*).

*vitupere*, n. m. : blâme, 498 (*DMF* ; *FEW XIV*, 573 a : *vituperium*).

*vivre*, n. m. : manière de vivre, 497 (*DMF* : *vivre* 2, A et B 1 ; *FEW XIV*, 578 b).

*voir* (*n'avoir plus rien que -*), loc. verb. : ne plus être concerné, 499 (*DMF* : *voir*, III A 1 ; *FEW XIV*, 421 b : *vidēre*).

*vray* (*de -*), loc. adv. : en vérité, 491, 496 (*DMF*, I B 2 a ; *FEW XIV*, 274 a : *\*vērācus*).



TROIS REMARQUES COMPLÉMENTAIRES,  
par Mouhamadou Khaly Wélé

*Au moment de donner au public le présent ouvrage, je l'ai fait relire à Mouhamadou Khaly Wélé, qui rédige actuellement une thèse sur les premières traductions anglaises et françaises du Coran. Il m'a adressé ces trois remarques, qui intéresseront sans doute le lecteur et lui valent mes remerciements renouvelés.*

Tr. V.

*Le prénom d'Ibn Salām avant sa conversion, Al-Ḥuṣayn (n. ###, p. ###)*

J'attire l'attention sur la façon dont on orthographie ce prénom et, par voie de conséquence, sur la manière de le prononcer. Car d'aucuns constateraient une certaine homonymie avec un autre prénom assez célèbre chez les musulmans : Al-Ḥuṣayn, que portait l'un des fils de 'Alī, petit frère de Ḥasan et troisième imam chez les chiites. Pourquoi, dès lors, Ibn Salām aurait-il dû être appelé autrement ? La nuance se trouve dans la lettre ṣ (ص). En effet, Al-Ḥuṣayn est le diminutif de deux mots arabes : *ḥiṣn* et *ḥiṣān*, que l'on pourrait traduire respectivement par « forteresse » et « cheval »<sup>1</sup>. Or, Al-Ḥuṣayn avec un s (س) est le diminutif du prénom Ḥasan, que l'on peut rendre en français par « bon », « élégant » ou « convenable ».

*Ibn Salām promis au paradis (n. #, p. ###) :*

Ibn Salām ne figure pas dans un autre *ḥadīth*, plus répandu dans le monde musulman : celui des dix compagnons promis au paradis. Ce *ḥadīth* est rapporté par Al-Tirmidī d'après le compagnon 'Abd ar-Rahmān Ibn 'Awf, lequel raconte : « Le messager d'Allāh a dit : Abū Bakr est promis au paradis, 'Umar est promis au paradis, 'Uṭmān est promis au paradis, 'Alī est promis au paradis, Ṭalḥa est promis au paradis, Al-Zubayr est promis au paradis, 'Abd ar-Rahmān ibn 'Awf est promis au paradis, Sa'd ibn Abī Waqqāṣ est promis au paradis, Sa'īd ibn Zayd est promis au paradis, et Abū 'Ubayda ibn Al-Ḡarraḥ est promis au paradis »<sup>2</sup>. La notoriété de ce *ḥadīth* tient sûrement aux célèbres noms qui y figurent, notamment ceux des quatre premiers califes.

*Muḥammad source de l'existence (n. ###, p. ###) :*

---

<sup>1</sup> « Ḥuṣayn », diminutif de « cheval », est également utilisé dans le milieu médical arabe pour traduire la partie du cerveau appelée « hippocampe », du fait de sa ressemblance avec le poisson également appelé « cheval de mer ».

<sup>2</sup> Al-Tirmidī, *Ḡāmi'*, n° 3747.

Le cheikh soufi sénégalais Ibrahim Niasse semble s'être appuyé sur un ouvrage du XV<sup>e</sup> siècle, intitulé *Bahğat al-mahāfil wa buğyat al-amātil fī talhīs al-mu'ğizāt wa l-šamā'il* et composé par l'historien yéménite Yaḥyā ibn Abī Bakr al-Āmīrī al-Ḥaraḍī (mort en 1488). Ce dernier attribue ces paroles à un certain Abū al-Ḥasan al-Ḥarranī al-Mağribī, tout en ajoutant ce commentaire : « si ces paroles sont authentiques, cela prouve que le Prophète Muḥammad est la source de l'existence humaine [...] ». Cet ouvrage a été édité et commenté près d'un siècle plus tard par un autre savant yéménite, Ğamāl al-Dīn Muḥammad ibn Abī Bakr Al-Ašḥar (mort en 1583). Il glose ainsi ce passage : « ce qui étaye l'authenticité de ces paroles est le *ḥadīṭ* du compagnon Ğābir rapporté par 'Abd al-Razzāq [plus connu sous son nom de famille Al-San'ānī, mort en 827 de l'ère chrétienne] dans son *musnad* [le titre le plus courant est *Muṣannaḥ* d'Al-San'ānī] et à travers une chaîne de transmission ininterrompue : "J'ai dit, O Messager d'Allāh ! Dites-moi quelque chose qu'Allāh a créé avant toute autre chose. Il répondit : Ğābir, Dieu a créé la lumière de ton prophète à partir de Sa lumière avant toute autre chose. Puis Il a fait que cette lumière circule là où Il veut grâce à Son pouvoir. Et il n'y avait à ce moment-là ni Tablette, ni calame, ni paradis, ni enfer, ni ange, ni soleil, ni lune [...]" »<sup>3</sup>. Ce *ḥadīṭ* ne figure cependant pas dans l'édition moderne du *Muṣannaḥ* de 'Abd al-Razzāq Al-San'ānī. En outre, il est considéré comme inauthentique par des traditionnistes contemporains comme Al-Albānī (mort en 1999)<sup>4</sup>. Et néanmoins, on en retrouve une trace dans le *tafsīr* de l'ancien ministre des affaires religieuses égyptien : Muḥammad Mutawallī Al-Ša'rawī (mort en 1998)<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Yaḥyā Al-Ḥaraḍī, *Bahğat al-mahāfil wa buğyat al-amātil*, Beyrouth, Dār Šādir, 1912, vol. 1, p. 15.

<sup>4</sup> Muḥammad Nāṣir Al-Dīn Al-Albānī, *Silsilat al-aḥādīṭ al-ṣaḥīḥa*, Riyad, Maktabat al-Ma'ārif, 1995, vol. 1, p. 820.

<sup>5</sup> Muḥammad Mutawallī Al-Ša'rawī, *Tafsīr Al-Ša'rawī*, Le Caire, Imprimeries Al-Aḥbār Al-Yawm, 1997, vol. 5, p. 3026.

## BIBLIOGRAPHIE DES TEXTES CITÉS

### 1. Avertissement liminaire

Nous consultons le Coran dans la traduction de Jacques Berque (*Le Coran. Essai de traduction*, éd. revue et corrigée, Paris, Albin Michel, 2002). Les recueils d'Al-Būḥārī et de Muslim sont cités dans la numérotation des *ḥadīṭ*-s qui est aujourd'hui la plus usuelle dans le monde musulman. Pour le *Ṣaḥīḥ* du premier, nous nous sommes reporté à l'édition de Mokhtar Chakroun *et alii* (voir *infra*). Pour le *Ṣaḥīḥ* du second, comme pour les recueils d'Abū Dāwūd, Al-Nasā'ī, Al-Tirmidī et Ibn Māğah, nous avons consulté le site sunnah.com, qui présente des traductions anglaises en regard du texte arabe. La numérotation suivie est, pour Muslim, celle de la version éditée par Muḥammed Fu'ād 'Abd al-Bāqī, et parue à Beyrouth, chez Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, en 1991 ; pour Abū Dāwūd, celle de la version éditée par Muḥammad Muḥyī al-Dīn Abd al-Ḥamīd et parue chez al-Maktaba al-'Asriya, à Beyrouth, sans date (peut-être 1995<sup>1</sup>) ; pour Al-Nasā'ī, celle de la version éditée par 'Abd al-Fattāḥ Abū Ġuddah et parue chez Maktabat al-Matbou'āt al-Islamiya, à Riyad, en 1986 ; pour Ibn Māğah, celle de la version éditée par Muḥammed Fu'ād 'Abd al-Bāqī et parue chez Dār Iḥya' al-Turaṭ al-'Arabī, à Beyrouth, en 2000. Al-Tirmidī a posé un problème particulier : la numérotation adoptée par sunnah.com a été modifiée plusieurs fois, en sorte qu'elle ne nous a pas paru fiable, contrairement aux autres. Sur les conseils de Mouhamadou Khaly Wélé et pour pallier cet inconvénient, nous suivons ici celle de la version éditée par Aḥmad Muḥammad Šākir *et alii*, et parue chez Matba'a Mustafā al-Bābī al-Ḥalabī, au Caire. Il faut se souvenir que les recueils de *ḥadīṭ*-s, comme les versets du Coran, ne font l'objet de numérotations précises qu'à partir du XX<sup>e</sup> siècle. Aucune de ces numérotations ne peut donc être connue de Blaise de Vigenère.

On notera par ailleurs que les entrées de dictionnaires (*Dictionnaire des orientalistes*, *Dictionnaire du Coran*), d'encyclopédies (*Encyclopédie de l'islam*, *Encyclopædia of Islam. Three*, *Encyclopedia of the Qur'ān*) ou de biobibliographies (*Christian-Muslim Relations*) ne sont pas recensées ici. Elles auraient alourdi inutilement la présente bibliographie. En contrepartie, les bornes des articles concernés ont été mentionnées dans le cours de l'introduction et dans les notes, entre parenthèses quand un passage plus précis était cité. Pour les ressources électroniques, le lecteur voudra bien partir des liens hypertextes donnés ci-dessous. À des fins d'élégance, on n'a pas cru nécessaire de spécifier ces liens pour chaque entrée particulière, mais tous ont été vérifiés le 30 août 2019.

### 2. Sources primaires

Abū Dāwūd : voir l'avertissement liminaire.

---

<sup>1</sup> C'est la date proposée, avec un point d'interrogation, par la bibliothèque de Penn State University.



Al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ al-Boukhārī*, texte arabe, trad. française et annotations de Mokhtar Chakroun *et alii*, Paris, Al Qalam, 2012, 5 t.

*Alchoran. Das ist des Mahometischen Gesetzbuchs und Türckischen Aberglaubens ynhalt und ablänung*, Strasbourg, Johann Schott, 1540.

*Alcoranus Mahometricus, das ist : Der Turckën Alcoran. Religion und Aberglauben...*, trad. par Salomon Schweigger, Nuremberg, Simon Halbmayer, 1616.

Alfonso de Espina, *Fortalitium fidei*, Lyon, Jean de Romoys pour Étienne Guénard, 1511.

Al-Ġazālī, *La Perle précieuse*, trad. par Lucien Gauthier, Lyon, Alif Éditions, 1995 (1<sup>ère</sup> éd., Paris, Maisonneuve, 1878).

Al-Maqdisī, *Le Livre de la création et de l'histoire*, trad. par Clément Huart, Paris, Leroux, 1899-1919, 6 t.

Al-Nasā'ī : voir l'avertissement liminaire.

Al-Ṭabarī, *La Chronique. Histoire des prophètes et des rois*, trad. du persan par Hermann Zotenberg, vol. 1, *De la Création à David. De Salomon à la chute des Sassanides*, Arles, Actes Sud, 2001 (1<sup>ère</sup> éd., Paris, Imprimerie impériale, 1867).

Al-Ṭa'labī, *'Arā'is al-majālis fī qiṣaṣ al-anbiyā'*, or : *Lives of the prophets*, trad. anglaise et annot. par William M. Brinner, Leyde / Boston / Cologne, Brill, 2002.

Al-Tirmidī : voir l'avertissement liminaire.

Amir-Moezzi (Mohammad Ali), « Pierre noire », dans *Dictionnaire du Coran*, p. 674.

Andrés (Juan), *Confusion de la secte de Muhamed. Livre premierement composé en langue Espagnole par Jehan André, jadis More et Alfaqi, natif de la cité de Sciativia, et depuis faict Chrestien et Prestre : et tourné d'Italien en François. Par Guy le Févre de la Boderie*, Paris, Martin Le Jeune, 1574.

– , *Confusión o confutación de la secta Mahoméctica y del Alcorán*, étude préliminaire par Elisa Ruiz García et transcription par María Isabel García-Monge, Mérida, Regional de Extremadura, 2003.

Baudier (Michel), *Histoire generale de la religion des Turcs. Avec la naissance, la vie, et la mort, de leur Prophete Mahomet, et les actions des quatre premiers Caliphes qui l'ont suivi. Celles du prince Mahuuias. Et les ravages des Sarrasins en Europe aux trois premiers siecles de leurs [sic] loy. Ensemble le tableau de toute la Chrestientè a la venue de Mahomet. Par le S<sup>R</sup> MICHEL BAUDIER du Languedoc*, Paris, Cramoisy, 1625 [une trad. de notre texte sous le titre *Théologie de Mahomet*, p. 1<sup>2</sup>-24<sup>2</sup>].

Bibliander : voir *Machumetis... Alcoran...*

Bodin (Jean) ou pseudo-Jean Bodin, *Colloque entre sept scavans, qui sont de differens sentimens des secrets cachez, des choses relevées. Traduction anonyme du Colloquium Heptaplomeres de Jean Bodin (Manuscrit français 1923 de la Bibliothèque Nationale de Paris)*, texte établi et présenté par François Berriot, avec la collab. de Katharine Davis, Jean Larmat et Jacques Roger, Genève, Droz, 1984.

Boaistuau (Pierre), *Histoires prodigieuses* [édition de 1561], éd. par Stephen Bamforth et Jean Céard, Genève, Droz, 2010.

Cardan (Jérôme), *Les Livres de Hierome Cardan Medecin Milannois, intitulés de la Subtilité, et subtiles inventions, ensemble les causes occultes, et raisons d'icelles. Traduis de Latin en François, par Richard Le Blanc*, Paris, Guillaume Le Noir, 1556.

Castrodardo (Giovanni Battista) : voir *L'Alcorano di Macometto*.

Chalcondyle ou Chalkokondylès (Laonicos) : voir Vigenère.

Coran : voir l'avertissement liminaire.

Corpus de Cluny (Coran et autres textes traduits en latin sous la direction de Pierre le Vénérable), Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, ms. latin 1162.

Davis (Nathan), *The Errors of Mohammedanism Exposed, or a Dialogue between the Arabian Prophet and a Jew*, Londres / Édimbourg / Malte, B. Wertheim / W. Ritchie / G. Muir, 1847.

*De Arabische Alkoran...*, Hambourg, Barent Adriaensz Berentsma, 1641.

*De Tweede Schipvaart der Nederlanders naar Oost-Indie onder Jacob Cornelisz. van Neck en Wybrant Warwijck 1598-1600*, éd. par J. Keuning, 5 vol., La Haye, Nijhoff, 1938-1942.

Denys de Ryckel, dit le Chartreux, *Contra perfidiam Mahometi libri quatuor*, dans *Opera omnia*, t. 36 (*Opera minora*, vol. 4), Tournai, « Typis Cartusiae S. M. de Pratis », 1908, p. 239-499.

Descartes (René) et Schoock (Martin), *La Querelle d'Utrecht*, textes établis, traduits et annotés par Theo Verbeek, Paris, Les impressions nouvelles, 1988.

Érasme, *Les Adages*, texte latin et trad. française présentés sous la direction de Jean-Christophe Saladin, Paris, Les Belles Lettres, 2011, 5 t.

Gesner (Conrad), *Historiæ animalium, Lib. III. qui est de avium natura*, Zurich, Christoph Froschauer, 1555.

Geuffroy (Antoine), *Briefve description de la cour du Grant Turc. Et ung sommaire du regne des Othmans Avec un abregé de leurs folles superstitions, ensemble Lorigine de cinq empires yssus de la secte de Mehemet par F. Antoine Geuffroy chevalier de lordre de .S. Jehan de Ierusalem*, Paris, Chrétien Wechel, 1546.

–, *Aulæ Turcicæ, Othmannicque imperii descriptio [...] primum ab Antonio Geufræo Gallice edita : recens autem in Latinam linguam conversa, Per Wilhelmum Godelevæum [...]*, Bâle, Sebastian Henricpetri, 1573.

Glazemaker (Jan Hendrik) : voir *Mahomets Alkoran...*

*Het Boek der Duizend Vragen*, éd. par Guillaume Frederic Pijper, Leyde, Brill, 1924 [éd. crit. d'une version malaise].

*Het Tweede boeck, journal oft dagh-register, inhoudende een warachtich verhael ende historische vertellinghe vande reyse, gedaen door de acht schepen van Amstelredamme, gheseylt inden maent martij 1598. onder 't beleydt vanden admirael Jacob Cornelisz. Neck, ende Wybrant Van Warwijck als vice-admirael...*, Cornelis Claeszoon, Amsterdam, 1601.

Ibn Ishāq, *The Life of Muhammad. A translation of Ibn Ishāq's Sīrat Rasūl Allāh*, trad., introd. et notes par Alfred Guillaume, Karachi, Oxford University Press, 2016 (1<sup>ère</sup> éd., Londres / New York / Toronto, Geoffrey Cumberlege / Oxford University Press, 1955).

Ibn Kaṭīr, *Les histoires des prophètes. Qisas al-anbiyā*, trad. par Hassan Boutaleb, Paris, Albouraq, 2015.

Ibn Māğah : voir l'avertissement liminaire.

Jean VI Cantacuzène, *Orationes contra Mahometem quatuor*, dans *Opera omnia*, t. 2, éd. par Jean-Paul Migne, Paris, 1866, col. 583-692.

Jean de Ségovie, *De gladio divini spiritus in corda mittendo Sarracenorum*, éd. et trad. allemande, introd. et notes d'Ulli Roth, Wiesbaden, Harrassowitz, 2012, 2 t.

Juan de Torquemada, *Contra principales errores perfidi Machometi*, Rome, « Ex Typographia Gulielmi Facciotti », 1606.

*L'Alcorano di Macometto, nequal si contiene la dottrina, la vita, i costume, e le leggi sue. Tradotto nuovamente dall'Arabo in lingua Italiana*, trad. par Giovanni Battista Castrodardo, Venise, Andrea Arrivabene, 1547.

Le Fèvre de La Boderie (Guy), *Hymnes ecclésiastiques*, éd. par Jean Céard et Franco Giaccone, Genève, Droz, 2014.

– : voir Andrés (Juan).

*Le Livre de l'Échelle de Mahomet*, trad. par Gisèle Besson et Michèle Brossard-Dandré, Paris, Livre de Poche, « Lettres Gothiques », 1995.

*Machumetis Saracenorum principis eiusque successorum vita ac doctrina ipseque Alcoran...*, éd. par Theodor Buchmann, dit Bibliander, Bâle, Johannes Oporinus, 1550.

*Mahometis Abdallæ filii theologia dialogo explicata, Hermanno Nellingaunense interprete. Alcorani epitome, Roberto Ketenense Anglo interprete. Johannis Alberti Widmestadii jurisconsulti notationes falsarum impiarumque opinionum Mahumetis, quæ in hisce libris occurrunt*, éd. par Johann Albrecht von Widmanstetter, Nuremberg, Johann Petreius, 1543.

*Mahomets Alkoran, Door de Heer DU RYER uit d'Arabische in de Fransche taal gestelt ; Beneffens Een tweevoudige Beschryving van MAHOMET'S LEVEN ; En een Verhaal van des zelfs REIS TEN HEMEL ; Gelijk ook zijn SAMENSPRAAK Met de Jood Abdias. Alles van nieuws door J. H. Glazemaker vertaalt, en te zamen gebracht*, Amsterdam, Jan Rieuwertsz, 1658.

Maïmonide (Moïse), *Le Guide des égarés*, trad. par Salomon Munk, Paris, Maisonneuve et Larose, 1981.

– , *Le Livre des commandements – Séfêr Hamitsvoth*, trad., ann. et comm. par Anne-Marie Geller, Lausanne, L'Âge d'homme, 1987.

Margoliouth (Moses), « The 1404 questions put by Abdalla Ben Salaam to Mohammed », dans *A Pilgrimage to the land of my fathers*, Londres, 1850, vol. 2, p. 1-40.

Marracci (Ludovico), éd., *Alcorani textus universus ex correctioribus Arabum exemplaribus... descriptus... in latinum translatus, appositis unicuique capiti notis atque refutatione...*, Padoue, Ex typographia Seminarii, 1698.

Maximilianus Transylvanus, *De Moluccis insulis, itemque aliis pluribus mirandis, quæ novissima Castellanorum navigatio Sereniss. Imperatoris Caroli .V. auspicio suscepta, nuper invenit*, Cologne, Cervicornus, 1523.

Moïse de Coucy, *Catalogus omnium præceptorum legis Mosaicæ*, trad. par Sebastian Münster, Bâle, 1533.

Montesquieu, *Lettres persanes*, édition de Paul Vernière mise à jour par Catherine Volpillac-Auger, Paris, Le Livre de Poche, 2014.

Nautin (Pierre), *Origène, sa vie et son œuvre*, Paris, Beauchesne, 1977.

Nicolas de Cues, *De pace fidei, cum epistula ad Ioannem de Segobia*, éd. critique et commentaires par Raymond Klibansky et Hildebrand Bascour, Hambourg, Felix Meiner, 1970 (*Nicolai de Cusa Opera omnia*, vol. 7).

–, *Cribratio Alcorani*, éd. critique et commentaires par Ludwig Hagemann, Hambourg, Felix Meiner, 1986 (*Nicolai de Cusa Opera omnia*, vol. 8).

–, *La Paix de la foi*, suivi de *Lettre à Jean de Ségovie*, introd., trad. et notes de Hervé Pasqua, Paris, Téqui, 2008.

–, *Le Coran tamisé*, introd., trad. et notes de Hervé Pasqua, Paris, PUF, 2011.

Onosandre : voir Vigenère.

Perron (Nicolas), « Légendes orientales », *La Revue indépendante*, publiée par Pierre Leroux, George Sand et Louis Viardot, Paris, t. 4 (1842), p. 423-456.

Philostrate, *Les Images ou tableaux de platte-peinture de Philostrate Lemnien Sophiste Grec, mis en françois par Blaise de Vigenere. Avec des Argumens et Annotations sur chacun d'iceux*, Paris, Nicolas Chesneau, 1578.

–, *Les Images ou tableaux de platte-peinture, traduction et commentaire de Blaise de Vigenère (1578)*, présenté et annoté par Françoise Graziani, Paris, Champion, 1995.

*Psaumes* de David : voir Vigenère.

Pie II, *Epistola ad Mahumetem*, introd., éd. crit. et trad. allemande par Reinhold F. Gleis et Markus Köhler, Trier, Wissenschaftlicher Verlag Trier, 2001.

–, *Lettre à Mahomet II*, introd., trad. française et notes d'Anne Duprat, Paris, Rivages, 2002.

Postel (Guillaume), *Alcorani seu legis Mahometi et evangelistarum concordia liber*, Paris, Pierre Gromors, 1543.

–, *De orbis terræ concordia libri quatuor*, Bâle, Johannes Oporinus, 1544.

–, *De la République des Turcs : et là où l'occasion s'offrera, des meurs et loys de tous Muhamedistes...*, Poitiers, Enguibert de Marnef, 1560.

– , *Des histoires orientales et principalement des Turkes ou Turchikes et Schitiques ou Tartaresques et aultres qui en sont descendues, Œuvre pour la tierce fois augmenté...*, Paris, Jérôme de Marnef et Guillaume Cavellat, 1575, p. 123.

Prideaux (Humphrey), *The True Nature of Imposture fully display'd in the Life of Mahomet*, Londres, William Rogers, 1698.

– , *La Vie de Mahomet. Où l'on découvre amplement la Vérité de l'Imposture*, Amsterdam, Georges Gallet, 1698.

Purchas (Samuel), *His Pilgrimage*, Londres, William Stansby, 1613.

Sale (George) : voir *The Koran...*

Sansovino (Francesco), *Historia universale dell'origine, e imperio de Turchi*, Venise, Michele Bonelli, 1573.

Schweigger (Salomon) : voir *Alcoranus Mahometicus*.

*The Koran, commonly called the Alcoran of Mohammed*, trad. par George Sale, Londres, Charles Ackers pour John Wilcox, 1734.

*Theophrastus redivivus*, éd. crit. de Guido Canziani et Gianni Paganini, Florence, La Nuova Italia, 1981-1982, 2 vol.

Vigenère (Blaise de), *L'histoire de la decadence de l'empire grec, et établissement de celui des Turcs ; Comprise en dix livres, par Nicolas Chalcondyle Athenien. De la traduction de Blaise de Vigenere*, Paris, Chesneau, 1577.

– , *L'histoire de Geoffroy de Villehardouyn, mareschal de Champagne et de Romenie ; de la Conqueste de Constantinople par les Barons François associez aux Venitiens, l'an 1204. D'un costé en son vieil langage ; & de l'autre en un plus moderne & intelligible ; par Blaise de Vigenere, gentil-homme de la maison de Monseigneur le duc de Niversnois et de Rethelois, Pair de France*, Paris, L'Angelier, 1584.

– , *Traicté des chiffres, ou secretes manieres d'escrire : par Blaise de Vigenere, Bourbonnois*, Paris, L'Angelier, 1587.

– , *L'Art militaire d'Onosander*, Paris, L'Angelier, 1605.

– , *L'histoire de la decadence de l'empire grec, et établissement de celui des Turcs, par Chalcondile Athenien. De la traduction de B. de Vigenere Bourbonnois, et illustrée par luy de curieuses recherches trouvées depuis son décès. Avec la Continuation de la mesme Histoire, depuis la ruine du Peloponese jusques à present & des Considerations sur icelle : A laquelle ont esté adjoustez les Eloges des Seigneurs Othomans : Plusieurs Descriptions & figures representans au naturel les Accoustremens des Officiers de l'Empereur Turc, & des Tableaux Prophetiques predisans la ruine de la mesme Monarchie, par ARTUS THOMAS sieur d'Embry, Parisien*, Paris, veuves L'Angelier et Guillemot, 1612. [C'est le volume sur lequel nous nous fondons : voir « Principes d'édition », p. ###. L'édition de 1620, qui porte le même titre, est une réémission partielle : voir introduction, p. ###.]

– , *Le Psaultier de David torné en prose mesurée ou vers libres*, éd. par Pascale Blum-Cluny, 2 t., Le Miroir Volant, 1991-1996.

Vives (Juan Luis), *De disciplinis. Savoir et enseigner*, introd., éd., trad. française et notes par T. Vigliano, Paris, Les Belles Lettres, 2013.

– , *De veritate fidei christianæ. Book IV. The Christian-Muslim Dialogue*, éd. crit. et trad. par E. George, Leyde / Boston, Brill, 2017.

Villehardouin (Geoffroy de) : voir Vigenère.

### 3. Sources secondaires

Aldeeb Abu-Sahlieh (Sami Awad), *Circoncision masculine et circoncision féminine : débat religieux, médical, social et juridique*, Paris, L'Harmattan, 2001.

Alverny (Marie-Thérèse d'), « Deux traductions latines du Coran au Moyen Âge », *Archives d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Âge*, t. 22-23 (1947-1948), p. 69-131. Repris dans : *La Connaissance de l'islam dans l'Occident médiéval*, Aldershot / Brookfield, Variorum, 1994, p. 69-131.

Balsamo (Jean), « Byzance à Paris : Chalcondyle, Vigenère, L'Angelier », dans *Sauver Byzance de la barbarie du monde*, éd. par Linia Nissim et Silvia Riva, Milan, Cisalpino, 2005, p. 197-212.

– et Simonin (Michel), *Abel L'Angelier et Françoise de Louvain (1574-1620). Suivi du catalogue des ouvrages publiés par Abel L'Angelier (1574-1610) et la veuve L'Angelier (1610-1620)*, Genève, Droz, 2002.

Bergson (Henri), *Le Rire*, Paris, PUF, « Quadrige », 1995 (1<sup>ère</sup> éd., Paris, Alcan, 1900).

Biechler (James E.), « A New Face Toward Islam : Nicholas of Cusa and John of Segovia », dans *Nicholas of Cusa in Search of God and Wisdom*, éd. par Gerald Christianson et Thomas M. Izbincki, Leyde, Brill, 1991, p. 185-202.

*Blaise de Vigenère, poète et mythographe au temps de Henri III*, Paris, Presses de l'École Normale Supérieure, « Cahiers V.-L. Saulnier », 1994.

Bobzin (Hartmut), *Der Koran im Zeitalter der Reformation : Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa*, Beyrouth / Stuttgart, Steiner, 1995.

Boltanski (Ariane), *Les Ducs de Nevers et l'État royal, genèse d'un compromis (ca 1550 – ca 1600)*, Genève, Droz, 2006.

Buridan (Claude), « Les paramètres de la traduction chez Blaise de Vigenère », dans *Blaise de Vigenère poète et mythographe au temps de Henri III*, p. 39-65.

Burman (Thomas), *Reading the Qur'ān in Latin Christendom, 1140-1560*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2009.

Carnoy (Dominique), *Représentations de l'islam dans la France du XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, L'Harmattan, 1998.

Cecini (Ulisse), *Alcoranus latinus. Eine sprachliche und kulturwissenschaftliche Analyse der Koranübersetzungen von Robert von Ketton und Marcus von Toledo*, Berlin / Münster, LIT Verlag, 2012.

Chavy (Paul), « Blaise de Vigenère traducteur baroque », dans *Blaise de Vigenère poète et mythographe au temps de Henri III*, p. 67-77.

*Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, éd. par David Thomas et alii, Leyde / Boston, Brill, 2009-

CMR : voir l'entrée précédente.

Crescenzo (Richard), *Peintures d'instruction. La postérité littéraire des Images de Philostrate en France de Blaise de Vigenère à l'époque classique*, Genève, Droz, 1999.

–, *Blaise de Vigenère. La Renaissance du regard*, anthologie présentée et annotée, Paris, École nationale supérieure des beaux-arts, 1999.

–, « Blaise de Vigenère et la littérature de spiritualité du XVII<sup>e</sup> siècle », dans *Blaise de Vigenère poète et mythographe au temps de Henri III*, p. 153-168.

–, « Par six ou sept ans que j'ai demeuré à Rome », *Travaux de littérature*, vol. 26 (2013), p. 123-134.

Daniel (Norman), *Islam et Occident*, trad. Alain Spiess, Paris, Le Cerf, 1993. (Version augmentée et remaniée de la 1<sup>ère</sup> éd. en anglais : *Islam and the West. The Making of an Image*, Edimbourg, Edinburgh University Press, 1960.)

De Jong (Frederick), « The iconography of bektashiism. A survey of themes and symbolism in clerical costume, liturgical objects and pictorial art », *Manuscripts of the Middle East*, vol. 4, p. 7-29.

De la Cruz Palma (Óscar), « Los textos de la llamada *Collectio Toletana*, fuente de información sobre el Islam », *The Journal of Medieval Latin*, vol. 17 (2007), p. 413-434.

Desarbres (Paul-Victor), « Chalkokondylès, de Byzance à la France de 1577 : enjeux de l'adaptation de Blaise de Vigenère (livres I et VIII) », dans *Byzance et l'Occident IV. Permanence et migration*, éd. par Emese Egedi-Kovács, Budapest, Collège Eötvös József ELTE, 2018, p. 77-103.

–, *La Plume et le lys. Carrière, publications et service de la politique royale chez Blaise de Vigenère (1523-1596)*, thèse soutenue le 8 décembre 2016 à l'Université Paris Nanterre, sous la direction de Marie-Christine Gomez-Géraud (version remaniée à paraître aux éditions Droz).

Descimon (Robert), « Les ducs de Nevers au temps de Blaise de Vigenère ou la puissance de faire des hommes puissants », dans *Blaise de Vigenère poète et mythographe au temps de Henri III*, p. 13-37.

Desgraves (Louis) et Volpilhac-Auger (Catherine), avec la collab. de François Weil, *Catalogue de la bibliothèque de Montesquieu à La Brède*, Naples / Paris / Oxford, Liguori / Universitas / Voltaire Foundation, 1999.

*Dictionnaire des orientalistes de langue française*, éd. par François Pouillon, Paris, IISM-Karthala, 2012.

*Dictionnaire du Coran*, éd. par Mohammad Ali Amir-Moezzi, Paris, Robert Laffont, 2009.

Du Verdier (Antoine), *Prosopographie, ou Description des personnes illustres, tant Chrestiennes que Prophanes*, Lyon, Paul Frelon, 1605.

Dupèbe (Jean) et Maillard (Jean-François), « Vigenère en son temps : documents nouveaux », dans *Blaise de Vigenère poète et mythographe au temps de Henri III*, p. 169-207.

Elad (Amikam), *Medieval Jerusalem and Islamic Worship : Holy Places, Ceremonies, Pilgrimage*, Leyde / Boston / Cologne, Brill, 1999.

El Saleh (Soubhi), *La Vie future selon le Coran*, Paris, Vrin, 1986.

*Encyclopædia of Islam. Three*, éd. par Kate Fleet *et alii*, ressource électronique, Brill, 2007- : <https://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-3>.

*Encyclopædia of the Qur'ān*, éd. par Jane Dammen McAuliffe, ressource électronique, Brill, 2005- : <https://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-the-quran>.

*Encyclopédie de l'islam*, éd. par P. J. Bearman *et alii*, ressource électronique, 2e éd., Brill, 2011 : <https://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopedie-de-l-islam>.

Esnoul (Anne-Marie), *La Naissance du monde dans l'Inde*, Paris, Le Seuil, 1959.

Fanlo (Jean-Raymond), « Le *Traicté des chiffres et secretes manieres d'escrire* de Blaise de Vigenère », dans *L'Énigmatique à la Renaissance*, éd. par Daniel Martin, Pierre Servet et André Tournon, Paris, Champion, 2008, p. 27-40.

Ferrero Hernández (Cándida), « Difusión de las ideas islamicas a partir del *Liber de doctrina Mahumet* », *Asturiensis Regni Territorium*, vol. 3, *Arabes in patria Asturiensium*, éd. par Clara Elena Prieto Entrialgo, Oviedo, Universidad de Oviedo, 2011, p. 191-204.

–, « El *Liber de doctrina Machumeti* como *auctoritas* en el *Itinerarium Symonis Semeonis* », dans *Auctor et auctoritas in Latinis Medii Ævi litteris*, éd. par Edoardo D'Angelo et Jan Ziolkowski, Florence, SISMEL, 2014, p. 353-367.

–, « La traducción latina de Hermann de Carinthia del Masa'il Abdallah b. Salam », dans *Coexistence and Cooperation in the Middle Ages*, éd. par Alessandro Musco e Giuliana Musotto, Palerme, Officina di Studi Medievali, 2014, p. 557-567.

Fumaroli (Marc), *La Diplomatie de l'esprit, de Montaigne à La Fontaine*, Paris, Hermann, 1994.

–, *L'Âge de l'éloquence*, Genève, Droz, 2002 (1<sup>ère</sup> éd., Paris, Champion, 1980).

–, « Blaise de Vigenère et les débuts de la prose d'art française : sa doctrine d'après ses préfaces », *L'Automne de la Renaissance (1580-1630)*, éd. par Jean Lafond et André Stegmann, Paris, Vrin, 1981, p. 31-51. Repris dans : *La Diplomatie de l'esprit, de Montaigne à La Fontaine*, p. 23-58.

Geiger (Abraham), *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen*, Bonn, F. Baaden, 1833.

Ginzberg (Louis), *The Legends of the Jews*, vol. 5, *Notes to Volumes I and II. From the Creation to the Exodus*, Philadelphie, The Jewish Publication Society of America, 1925.

Gorris (Rosanna), « Blaise de Vigenère et Guy Le Fèvre de La Boderie traducteurs de l'italien », dans *Blaise de Vigenère poète et mythographe au temps de Henri III*, p. 77-100.



Hanne (Olivier), *L'Alcoran. Comment l'Europe a découvert le Coran*, avec une préface de John Tolan, Paris, Belin, 2019.

Hasson (Izhak), « The Muslim View of Jerusalem – The Qur'an and the Hadith », dans *The History of Jerusalem. The Early Muslim Period 638-1099*, éd. par Joshua Prawer et Haggai Ben-Shammai, Jerusalem / New York, New York University Press, 1996.

Heinen (Anton M.), *Islamic Cosmology. A Study of As-Suyūṭī's al-Hay'a as-sanīya fī l-hay'a as-sunnīya*, Beyrouth, Steiner, 1982.

Iogna-Prat (Dominique), *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam*, Paris, GF Flammarion, 2003.

Kritzack (James), *Peter the Venerable and Islam*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1964.

Lamarque (Henri), « Le dialogue d'Abdia », dans *Musulmanes y cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII*, éd. par Miguel Barceló et José Martínez Gázquez, Bellaterra, Universitat autonoma de Barcelona, 2005 p. 41-49.

Lestringant (Frank), « Cosmographie pour une restitution : notes sur le traité *Des merveilles du monde* de Guillaume Postel », dans *Postello, Venezia e il suo mondo*, éd. par Marion Leathers Kuntz, Florence, Olschki, 1987, p. 227-259.

*Le Livre de l'Échelle de Mahomet*, trad. par Gisèle Besson et Michèle Brossard-Dandré, Paris, Livre de Poche, « Lettres Gothiques », 1995.

Maillard (Jean-François), « Le thème de la lumière chez Blaise de Vigenère (1523-1596), kabbaliste chrétien », dans *Lumière et Cosmos. Courants occultes de la philosophie de la nature*, Paris, Albin Michel, 1981, p. 129-144.

–, « Aspects de l'encyclopédisme au XVI<sup>e</sup> siècle dans le *Traicté des chiffres* », *BHR*, t. 44, n° 2 (1982), p. 235-268.

Matton (Sylvain), « Alchimie, kabbale et mythologie chez Blaise de Vigenère : l'exemple de sa théorie des éléments », dans *Blaise de Vigenère poète et mythographe au temps de Henri III*, p. 111-137.

Mérigoux (Jean-Marie), « **L'ouvrage** d'un frère Prêcheur florentin en Orient à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle. Le *Contra legem Sarracenorum* de Ricoldo da Monte Croce », *Memorie domenicane*, nouvelle série, n° 17 (1986), *Fede e controversia nel '300 e '500*, p. 1-144 (édition critique du *Contra legem Sarracenorum*).

Métral (Denyse), *Blaise de Vigenère archéologue et critique d'art (1523-1596)*, Paris, E. Droz, 1938.

*Quarante Questions adressées par les docteurs juifs au prophète Mahomet*, texte turc avec un glossaire turc-français, éd. par Julius Theodor Zenker, Vienne, Imprimerie de la Cour Royale et d'État, 1851.

Rabaud (Grégory), « L'énigme "Artus Thomas, sieur d'Embry, Parisien" », *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, vol. 124, n° 1, p. 85-112.

Ricci (Ronit), *Islam Translated : Literature, Translation and the Arabic Cosmopolis of South and Southeast Asia*, Chicago, The University of Chicago Press, 2011.

Rickard (Peter), « Blaise de Vigenere's translation of Villehardouin », *Zeitschrift für französische Sprache und Literatur*, vol. 91, n° 1 (1981), p. 1-40.

Rodinson (Maxime), *Mahomet*, Paris, Seuil, 1994.

Roudaut (François), *Le Point centrique. Contribution à l'étude de Guy Le Fèvre de La Boderie, 1541-1598*, Paris, Klincksieck, 1992.

—, « Qu'est-ce que prier dans *Des prières et oraisons* ? », dans *Blaise de Vigenère poète et mythographe au temps de Henri III*, p. 139-152.

Sarazin (Maurice), *Blaise de Vigenère Bourbonnais : introduction à la vie et à l'œuvre d'un écrivain de la Renaissance*, Charroux-en-Bourbonnais, Éditions des Cahiers bourbonnais, 1997.

Secret (François), *Le Zôhar chez les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris, Durlacher, 1958.

—, *Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris, Dunod, 1964.

—, *L'Ésotérisme de Guy Le Fèvre de La Boderie*, Genève, Droz, 1969.

—, *Hermétisme et Kabbale*, Naples, Bibliopolis, 1992.

—, « Un traité oublié de Blaise de Vigenère », *BHR*, t. 17, n° 2 (1955), p. 292-295.

Segesvary (Victor), *L'Islam et la Réforme*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1978.

Smith (Jane Idelman) et Haddad (Yvonne Yazbeck), *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, Oxford University Press, 2002.

Steenbrink (Karel), *Dutch Colonialism and Indonesian Islam. Contacts and Conflicts, 1596-1950*, trad. Jan Steenbrink et Henry Jansen, Amsterdam / Atlanta, Rodopi, 1993.

Steinschneider (Moritz), *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslim, Christen und Juden*, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1877.

Tolan (John), *Les Sarrasins. L'islam dans l'imagination européenne au Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 2006 (1<sup>ère</sup> éd., Paris, Aubier, 2003).

—, *Mahomet l'Européen*, Paris, Albin Michel, 2018.

—, « Peter the Venerable on the "Diabolical Heresy of the Saracens" », dans *The Devil, Heresy, and Witchcraft in the Middle Ages. Essays in honor of Jeffrey B. Russell*, éd. par Alberto Ferreiro, Leyde, Brill, 1998, p. 345-367.

Tommasino (Pier Mattia), *L'Alcorano di Macometto : storia di un libro del Cinquecento europeo*, Bologne, Il Mulino, 2013.

—, *The Venetian Qur'an : a Renaissance companion to Islam*, trad. du précédent par Sylvia Notini, Philadelphie, The University of Pennsylvania Press, 2018.

—, « Giovanni Battista Castrodardo bellunese traduttore dell'*Alcorano di Macometto* », *Oriente Moderno*, vol. 68, n° 1 (2008), p. 15-40.

Toomer (Gerald J.), *Eastern Wisdom and Learning. The Study of Arabic in Seventeenth-Century England*, Oxford, Clarendon Press, 1996.

Valkenberg (Pim), « *Una religio in rituum varietate* : Religious Pluralism, the Qur'an, and Nicholas of Cusa », dans *Nicholas of Cusa and Islam...*, éd. par I. C. Levy et alii, p. 30-48.

Vigliano (Tristan), *Parler aux musulmans. Quatre intellectuels face à l'islam à l'orée de la Renaissance*, Genève, Droz, 2016.

—, *L'islam e(s)t ma culture. Leçons d'histoire littéraire pour les jours de tourmente*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2017.

—, « Le Coran des Latins : un impossible décentrement ? Les deux cas exemplaires de Robert de Ketton et Jean de Ségovie », *RHR*, n° 78 (juin 2014), p. 137-174.

—, « Blaise de Vigenère et les traductions du *miraj*, ou : l'ascension nocturne de Mahomet comme chimère horatienne », dans *Les Écrivains traducteurs*, éd. par François Roudaut, *Travaux de littérature*, vol. 31 (2018), p. 111-124.

Wensinck (Arent Jan), *The Ideas of the Western Semites concerning the Navel of the Earth*, Amsterdam, Johannes Müller, 1916.

Wheeler (Brannon), *Mecca and Eden. Ritual, Relics, and Territory in Islam*, Chicago, The University of Chicago Press, 2006.

## INDEX DES NOMS DE PERSONNES ET PERSONNAGES

*Seuls figurent dans cet index, parmi les commentateurs contemporains, ceux qui sont cités dans le cours du propos.*

‘Abdallāh ibn Sa‘d ibn Abī Sarḥ :

‘Abdallāh ibn Salām :

‘Abd al-Muṭṭalib:

‘Abd al-Raḥīm ibn Aḥmad Al-Qādī :

Abdias Ben Salon : voir ‘Abdallāh ibn Salām

Abitabil : voir ‘Alī et ‘Abū Ṭālib

Abitalif : voir ‘Alī et ‘Abū Ṭālib

Abraham :

Abū al-Ḥasan al-Ḥārrānī al-Mağribī :

Abū ‘Alī Muḥammad Bal‘amī:

Abū Dāwūd :

Abū Ḥanīfa :

Abū Hurayra :

Abū Ṭālib :

Adam :

Adriel : voir ‘Azrā’īl

Al-Ḥuṣayn : voir ‘Abdallāh ibn Salām

Al-Buḥārī :

Alfonso de Espina :

Al-Ġazālī :

‘Alī, *cousin et gendre de Mahomet* :

Al-Maqdisī :

Al-Nasā’ī :

Al-Šāfi‘ī :

Al-Ṭabarī :

Al-Ṭa‘labī :

Al-Tirmidī :

Amyot (Jacques) :

Anas ibn Mālik :

Andrés (Juan) :

Andronic II Paléologue :

Andronic III Paléologue :

Apulée :

Aramon (Gabriel de Luetz, seigneur d') :  
 Arot : voir Hārūt  
 Arrivabene (Andrea) :  
 Artus (Thomas) : voir Thomas, sieur d'Embry  
 Azael :  
 Azazel : voir Azael  
 'Azrā'īl :  
 Baḥīra :  
 Banū 'Amr ibn 'Awf :  
 Banū 'Isrā'īl :  
 Baudier (Michel) :  
 saint Bernard de Clairvaux :  
 Berque (Jacques) :  
 Bethsabée :  
 Bèze (Théodore de) :  
 Bibliander (Theodor Buchmann, dit) :  
 Boaistuau (Pierre) :  
 Bobzin (Harmut) :  
 Bodin (Jean), ou pseudo-Jean Bodin :  
 Cardan (Jérôme) :  
 Castrodardo (Giovanni Battista) :  
 César :  
 Chalcondyle, ou Chalcocondyles (Laonicos) :  
 Charles de Gonzague, duc de Nevers :  
 Chesneau (Nicolas) :  
 Cicéron :  
 Clauser (Conrad) :  
 David :  
 Davis (Nathan) :  
 Denys de Ryckel, dit le Chartreux :  
 Descartes (René) :  
 Du Ryer (André) :  
 Du Verdier (Antoine) :  
 Esther :  
 Eudes de Mézeray (François) :  
 Ève :  
 François II de Clèves, duc de Nevers :

Fumaroli (Marc) :  
 Gabriel, *ange* :  
 Galland (Antoine) :  
 Génébrard (Gilbert) :  
 Gesner (Conrad) :  
 Geuffroy (Antoine) :  
  ibr l : voir Gabriel  
 Glazemaker (Jan Hendrik) :  
 Greaves (John) :  
 Guillemot (Anne Sauvage, veuve de Mathieu) :  
 Hagar :  
 H lida bint al-H rit :  
 Hammer-Purgstall (Joseph von) :  
 H r t :  
 Hénoch :  
 Henri III :  
 Hermann de Nelligen (pseudo- ?) :  
 Hermann le Dalmate, ou de Carinthie :  
 Horace :  
 H sayn ibn Mu ammad Ibn al-Hasan al-Diy bakr  :  
 Ibn  bb s :  
 Ibn Ab  H tim :  
 Ibn H nbal :  
 Ibn Hi  m :  
 Ibn Ish q :  
 Ibn Ka ir :  
 Ibn M  ah :  
 Ibn Sal m : voir   Abdall h ibn Sal m  
 Ibn Zab la :  
 Idr s :  
  Imr n, *père de Moïse dans la tradition islamique* :  
 Ishtar : voir Esther  
 Isma el :  
 Isr f l : voir Séraphiel  
 Jacob :  
 Japhet :  
 Jean de Ségovie :

Jean VI Cantacuzène :  
 saint Jérôme :  
 Jésus :  
 Jonas :  
 Joseph :  
 Juan de Torquemada :  
 Ka'b al-Aḥbār :  
 Kant (Emmanuel) :  
 Keuning (Johann) :  
 L'Angelier (Abel) :  
 L'Angelier (Françoise de Louvain, veuve) :  
 Le Blanc (Richard) :  
 Le Fèvre de La Boderie (Guy) :  
 Le Fèvre de La Boderie (Nicolas) :  
 Le Roys (Loys) :  
 Le Tasse :  
 Léon l'Africain :  
 Locke (John) :  
 Louis de Gonzague, duc de Nevers :  
 Lucien de Samosate :  
 Lulle (Raymond) :  
 Luther (Martin) :  
 Mahomet :  
 Maïmonide (Moïse) :  
 Mālik :  
 Malingre (Claude) :  
 Marc de Tolède :  
 Margoliouth (Moses) :  
 Marot : voir Mārūt  
 Marracci (Ludovico) :  
 Mārūt :  
 Maximilianus Transylvanus :  
 Mehmet II :  
 Mehmet, *fiis de Mourad III et futur Mehmed III* :  
 Melanchthon (Philipp Schwarzert, dit) :  
 saint Ménas :  
 Métral (Denyse) :

Michel Paléologue :  
 Michel, *ange* :  
 Michel-Ange :  
 Moïse de Coucy :  
 Moïse, *prophète et guide du peuple hébreu* :  
 Montaigne (Michel Eyquem de) :  
 Montesquieu (Charles Louis de Secondat, baron de) :  
 Montferrat (Boniface de) :  
 Moréri (Louis) :  
 Muḥammad, fils d'Anas ibn Mālik :  
 Muḥammad, *prophète de l'islam* : voir Mahomet  
 Münster (Sebastian) :  
 Muslim :  
 Niasse (Ibrahim) :  
 Nicolas de Cues :  
 Nicolay (Nicolas de) :  
 Noé :  
 Onosandre :  
 Oporinus (Johannes Herbst, dit) :  
 Origène :  
 Paléologues :  
 Paul, *apôtre* :  
 Perron (Nicolas) :  
 Pharaon, *roi d'Égypte persécuteur du peuple hébreu* :  
 Philostrate :  
 Pie II :  
 Pierre le Vénérable :  
 Pierre, *apôtre* :  
 Pijper (Guillaume Frederic) :  
 Platon :  
 Plutarque :  
 Postel (Guillaume) :  
 Prideaux (Humphrey) :  
 Pudentilla :  
 Purchas (Samuel) :  
 Qaynuqā' :  
 Rabbi Moses Chusensis : voir Moïse de Coucy



Rabbi Moshé ben Maimon : voir Maïmonide

Rambam :

reine de Saba :

Ricci (Ronit) :

Riccoldo da Monte Croce :

Robert de Ketton :

Ronsard (Pierre de) :

Sale (George) :

Salomon :

Samyaza :

Sansovino (Francesco) :

Scaliger (Jules-César) :

Schoock (Martin) :

Schott (Johann) :

Schweigger (Salomon) :

Sem :

Séraphiel :

Sergius :

Shemazai : voir Samyaza

Spinoza (Baruch) :

Steinschneider (Moritz) :

Symeon Semeonis :

Tacite :

Tasso (Torquato) : voir Le Tasse

Thomas, sieur d'Embry (Artus) :

Tite-Live :

Tommasino (Pier Mattia) :

'Umar, *calife* :

Urie :

Usbek :

Van Neck (Jacob Cornelius) :

Vannapparimalappulavar :

Vigenère (Blaise de) :

Villehardouin (Geoffroy de) :

Vives (Juan Luis) :

Voet (Gisbert) :

Voyer, vicomte de Paulmy (René) :

Widmanstetter (Johann Albrecht von) :

Wyclif (John) :

Yūsuf, fils d'Anas ibn Mālik :

Zayd-Allāt :

Zuhra :

Zotenberg (Hermann) :



INDEX DES TERMES ET EXPRESSIONS  
DE LANGUE ARABE

*Pour aider le lecteur, on présente ou non l'article al selon qu'il figure ou non dans les pages citées.*

*abğad :*

*'ağība :*

*al-baħr al-muħīṭ :*

*al-nağm :*

*al-qinṭār :*

*'anqā' :*

*'Arš :*

*'Āšūrā :*

*Bahīmūṭ :*

*Dū al-ħiğğa :*

*Fasīħa :*

*furqān :*

*ħadīṭ :*

*ħağğ :*

*'Illiṽn :*

*'ilm al-wujūd :*

*isnād :*

*isrā' :*

*Ka'ba :*

*Kun fa-yakūn :*

*kursī :*

*Kutub as-Sittah :*

*lawħ :*

*matn :*

*mi'rāğ :*

*Muħarram :*

*nā'ima :*

*nār :*

*qalam :*

*Qamqām :*

*qiṣaṣ al-anbiyā :*

*Ramaḍān :*

*ṣaġīr* :

*Šahāda* :

*ṣalāt* :

*sanad* :

*Saqar* :

*Ša`ud* :

*sidrat al-muntahā* :

*ṣirāṭ* :

*Sunna* :

*tarā* :

*tasbīḥ* :

*Zairagia* :

*Zaqqūm* :