

# New Europe College Yearbook 2002-2003



---

MADEEA (SÂSÂNĂ) AXINCIUC  
CAMELIA BECIU  
MIANDA CIOBA  
ALEXANDRA CIOCÂRLIE  
IRINA CULIC  
CRISTIAN GAȘPAR  
VICTOR RIZESCU  
ȘTEFAN VIANU  
LIVIU VOINEA

---

Editor: Irina Vainovski-Mihai

Copyright © 2005 – New Europe College

ISSN 1584-0298

NEW EUROPE COLLEGE

Str. Plantelor 21

023971 Bucharest

Romania

Tel. (+40-21) 327.00.35, Fax (+40-21) 327.07.74

E-mail: [nec@nec.ro](mailto:nec@nec.ro)



## **MIANDA CIOBA**

Née en 1960, à Târgu-Jiu

Doctorat, Université de Bucarest

Thèse: *Historia Orientalis de Jacques de Vitry. La traducción castellana existente en el ms. 684 de la Biblioteca Nacional de Madrid. Edición crítica*

Maître de conférences, Département de Linguistique Romaine et de Langues et Littératures Ibériques, Université de Bucarest

Membre de l'Association Internationale des Hispanistes

Professeur invité, Université d'Alicante (Espagne)

Professeur invité, l'Université de Paris – Saint Denis

Programmes de recherche à l'Université Complutense de Madrid  
(1992, 1995, 1998)

Stage à l'Ecole de Hautes Études en Sciences Sociales (2003)

Stage de recherche au Conseil Supérieur d'Investigation Scientifique  
(CSIC) – Madrid (1998)

Participation à des congrès et des réunions scientifiques  
(Lisbonne, Budapest, Bucarest)

Plusieurs études et articles publiés dans des revues académiques roumaines et étrangères (en Espagne, France, Portugal, Hongrie, Allemagne) sur langues, cultures et littératures médiévales

# LES HISTOIRES DES CROISADES. TYPOLOGIE TEXTUELLE ET FONCTIONNALITÉ DISCURSIVE

## I. Le discours sur le passé au Moyen Âge

Un lieu commun de la réflexion sur l'historiographie médiévale porte sur la difficulté qu'on éprouve à situer ce type de discours dans les paramètres de la conception moderne sur la science historique. Dans le vingtième livre des *Étymologies*, Isidore évêque de Séville définissait l'histoire comme *narratio rei gestae*<sup>1</sup>, autrement dit, comme récit des choses situées dans le passé, dont la condition d'existence était la vérité, valeur fondamentale de l'*officium* de l'historien: *Historia sunt res verae quae factae sunt*<sup>2</sup>. Le concept reproduisait littéralement celui de certains auteurs classiques qui, comme Aulu Gelle, n'attachait pas de signification poétique au discours historique, se limitant à désigner avec ce terme « toute narration de l'histoire-réalité<sup>3</sup> ».

L'âge d'or de l'historiographie romaine est marqué par la poétique cicéronienne. L'histoire comme discours en connivence avec la charge officielle de l'orateur avait suscité la nécessité d'une stratégie persuasive qui prend chez Cicéron la double forme d'une poétique particulière et celle d'une doctrine finaliste, directement liée à l'acte public et dépendent de la *pronuntiatio*: *historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia veritatis*<sup>4</sup>. La formule isidorienne qui domine le contenu des paratextes, prologues et commentaires interpolés, et qui intervient dans le tissu de la narration du passé jusqu'au commencement de l'âge moderne<sup>5</sup> n'était en fait que la synthèse, donc la présentation convenablement réductrice, d'un savoir-faire complexe avec lequel le travail de l'historien médiéval ne gardait que peu de choses en commun; une énorme distance sépare désormais la condition intellectuelle du *civis romanus*, censé se rapporter librement au passé

pour en faire un instrument capable de surveiller le présent, et celle de son homologue vivant à l'époque des autorités et de la fusion transcendante des signes particuliers de la réalité. Non seulement l'histoire universelle avait changé de centre de gravité avec la chute de Rome, et avec elle, le contenu canonique du passé digne de mémoire, mais aussi la fonction de l'historien et du discours historique: un autre paradigme de la connaissance du temps allait s'installer, imposant un rapport différent de la mémoire avec l'écriture.

Malgré l'influence indéniable qu'exercent les théories rhétoriques cicéroniennes sur la culture du Moyen Âge, le discours de l'histoire reste une *simplex narratio gestarum*, un récit qui représente les choses telles qu'elles s'étaient passées, et dont la signification est immédiatement cognoscible, littérale et transparente. C'est ainsi que, pour l'intellectuel médiéval, les formules « sens littéral », « sens historique » et « sens simple » désignent le même niveau élémentaire de la compréhension, tandis qu'un sens plus profond (*spiritualis intelligentia*) existerait uniquement au niveau du discours théologique et de l'exégèse<sup>6</sup>.

Ce qui particularise la signification qu'on donne au discours sur le passé au Moyen Âge c'est, en premier lieu, la relation spéciale entre la représentation – imitation des faits historiques et l'acte de l'écriture, une relation qui entraîne, en même temps, l'office de l'historien vers l'accomplissement d'un « devoir de mémoire »: *haec disciplina ad grammaticam pertinet quia quidquid dignum memoria est litteris mandatur*<sup>7</sup>. Le discours historique se définit, en relation, peut-être, avec le sens étymologique du mot, comme continuité de l'enregistrement des faits, d'où la confusion qui s'installe entre le récit de l'histoire et l'histoire-réalité. La vérité sur le passé réside nécessairement dans ce qui en a été écrit, et, en regardant en arrière, vers l'histoire du document, les faits ne sont pas enregistrés parce qu'ils sont vrais, mais ils sont vrais parce qu'ils ont été enregistrés. L'histoire devient elle-même une construction conçue pour durer à l'intérieur de la mémoire du passé, ce qui implique que le discours historique assume la capacité d'investir l'événement avec une fonction liturgique et mnémonique. On retrouve dans cette manière de concevoir les choses l'un des principes qui régissent la culture cléricale. Au XIII<sup>e</sup> siècle, les poètes cléricaux qui dressaient de longs récits fabuleux sur Alexandre le Grand ou sur les chevaliers de la Table Ronde se faisaient un titre de gloire de l'utilisation exclusive de sources écrites qu'ils redécouvraient et traduisaient (vulgarisaient), et

l'un des leurs objectifs était celui de les mettre à l'abri des malversations des jongleurs<sup>8</sup>.

### **I. 1. L'esquisse d'un paradigme**

Dans le même esprit qui identifie histoire factuelle et écriture continue de l'histoire, il semble que l'histoire idéale serait celle des témoins, envisagée comme une série de faits (vrais) sans solution de cohérence et sans aucune explication étiologique. On reconnaît dans cette description toutes les déterminations d'une démarche purement reproductive, non interprétative et irréfléchie, partant de l'expérience et faisant partie d'un *continuum* textuel. Il faudrait, en même temps, insister sur le fait que ces histoires se présentent comme étant parfaitement contrôlées par le pacte de vraisemblance. Néanmoins, l'historien médiéval travaille rarement sur du vécu, sur le passé récent qu'il pourrait connaître de façon directe, tandis que le passé lointain, la longue durée, à peine entrevue comme enchaînement factuel à travers des documents incomplets et contradictoires, reste une énigme dont la solution dépend complètement de la configuration que les autorités attribuent, à travers un discours préconstitué, au concept de vérité. Quelle est, donc, la vérité qu'on recherche et quel est l'univers auquel appartient-elle? Autrement dit, quelle est l'origine du système de référence abstrait avec lequel les événements concrets établissent un rapport de conformité? Mais, tandis qu'on se pose ces questions sur la nature du pacte de vraisemblance, il devient de plus évident qu'une difficulté aussi importante regarde l'objet de la connaissance historique. Paul Ricoeur signale que le problème épistémologique de l'histoire réside dans l'impossibilité de représenter ce que Platon appelait « le passé-absence »<sup>9</sup>. Comment parler sur un passé qui est en même temps processus historique, contenu de la connaissance et expression de cette connaissance, des coordonnées non superposables qui relèvent des domaines tellement différents de l'activité intellectuelle? Et surtout, comment faire d'un monde qui n'a pas d'autonomie par rapport au sujet de la connaissance un vrai objet de réflexion?

La connaissance historique, telle qu'elle se matérialise dans l'oeuvre de l'historien, a comme finalité celle de reproduire ou de représenter des figures et des événements inscrits dans une formule particulière du temps. Aux mécanismes de la mémoire, qui établissent le contenu factuel du passé qu'on évoque, s'ajoute un ensemble d'instruments complémentaires

à travers lesquels l'historien reproduit un paradigme, les données typologiques d'une tradition préconstituée. La conscience instrumentale, méthodologique suppose un rapport interprétatif avec l'objet de la connaissance. Pour le Moyen Âge, cette complémentarité se place au cœur des formules communicatives structurées par la culture écrite, par les lignes de force du discours du pouvoir auquel appartiennent les oeuvres historiques. Au fait, la culture médiévale est marquée par un exercice permanent et indéfiniment repris de l'accommodement du discours aux termes d'un paradigme culturel défini par l'esprit chrétien et par les formes spécifiques du rapport avec l'écriture. Pour utiliser un concept que Paul Ricoeur appliquait aux mécanismes de mise en intrigue du discours de l'histoire, la culture médiévale pourrait se caractériser comme l'effet d'une « médiation symbolique »<sup>10</sup>. Dans sa fonction de norme délimitant un premier niveau de lisibilité de l'objet culturel, la médiation symbolique constitue un système d'ancrage, un échafaudage d'idées générales ou de comportements sémiotiques qui s'exprime de la façon la plus évidente dans le processus de la *translatio studii*. Le dogme à l'expression hautement élaborée, ou simplement la mentalité religieuse aux racines populaires et apocryphes, est impliqué dans la sélection et la contextualisation de l'héritage culturel de l'antiquité et agit en critère de validation dans le processus qui ordonne les contenus de la connaissance sous la forme hiérarchisée des sept arts libéraux. Le patrimoine de l'antiquité finira par assumer ainsi la configuration d'une propédeutique ou d'un complexe argumentatif pour une vaste entreprise persuasive qui s'inaugure à l'époque des Pères et des disputes christologiques.

Dans la même logique, la condition de l'œuvre historique, qui opère avec des reconfigurations abstraites d'une réalité absente, n'est en rien différente de la condition du traité de philosophie naturelle. Au Moyen Âge, le contact épistémique avec le monde sensible n'est pas une source viable de connaissance. L'observation est systématiquement remplacée par la récupération et l'interprétation d'une signification cachée derrière l'objet-signe. Ce qu'on poursuit c'est la *sénéfiance* qui constitue l'avatar commun du discours moralisateur le plus usuel ainsi que de l'anagogie la plus élaborée. Par extension, n'importe quel détail autonome perçu par les sens et par l'intellect se soumet aux mêmes impératifs de l'accommodement et s'inscrit dans l'ensemble des signes lisibles de la présence divine dans l'univers créé. La culture médiévale se construit comme une permanente réduction de l'autonomie empirique de l'objet sensible et comme amplification de ses virtualités symbolisantes. W.

Brandt parle d'un « embracing system » auquel s'accommode la réalité et, par rapport à ce système, les histoires médiévales, à côté des traités de philosophie naturelle, prennent la forme d'une allégorie qui devraient se lire:

... as manifestations of a frame of reference which is absolutely a priori to any particular experience with nature and facts and which is a major part of the cultural inheritance of any period<sup>11</sup>.

Les processus (historiques) qui gouvernent la connaissance au Moyen Âge se trouvent étroitement liés à la dynamique des phénomènes culturels, aux progrès de la communication et de la culture écrite. En relation avec ceci, un élément décisif pour établir les contenus de la connaissance et leurs critères d'homologation est l'exégèse biblique. La forme du Livre, au sens matériel et spirituel, domine la connaissance et lui attribue un caractère institutionnalisé, rigoureusement cohérent avec les fondements théologiques de la pensée. Ce qui s'ensuit ce n'est pas uniquement une certaine méfiance envers ce qui vient d'être rapporté par les sens, mais aussi envers la capacité de l'intellect humain de gérer de façon complète et pertinente ces données. La connaissance historique est la matière première de la connaissance générale du monde, dans la mesure où elle s'identifie au premier niveau de l'exégèse. Soit qu'il parle des événements dont il a été témoin, soit que son propos est celui de réélaborer, en termes érudits, l'histoire du monde dès son commencement, l'historien médiéval mettra au travail le même mécanisme, assimilé à l'école du commentaire biblique, basé sur l'équivalence et l'analogie. La nature même du texte médiéval est marquée par le principe du double, autrement dit, par un critère de structuration symétrique: les choses qui font l'objet de la démarche cognitive sont constamment rapportées à ce qu'on connaît déjà de façon générique et irrévocable à travers la révélation. Le deux ont comme point d'appui le même système cohérent de signes qui informent de façon mystérieuse l'univers visible. Les fondements épistémologiques de cette démarche intellectuelle se retrouvent comme tels dans la pratique du commentaire: Nouveau et Vieux Testament sont les pôles d'une sémiose à l'orientation unique et cette relation réciproquement significative fonctionne aussi bien au niveau du tout, comme au niveau du détail, des fragments découpés du texte par l'exégète qui produit ainsi un *interpretatum* et un *interpretandum*<sup>12</sup>. L'historien assume envers le « texte

du monde » des tâches similaires: son rôle est celui de recenser les faits et les figures, de porter témoignage sur ce qu'il voit et entend. En faisant la chronique des temps il donne une consistance à la durée, à l'existence du monde dans le temps. Le texte du monde, juste comme le texte sacré, est en même temps vrai et prolix, parce que la vérité suprême se communique chaque fois complètement, mais chaque fois d'une manière différente. Parmi les auteurs secondaires, interlocuteurs du Grand Auteur, parmi les théologiens, les prophètes et les illuminés, l'historien n'en occupe qu'une modeste place. Son travail met au point la sphère de l'*interpretatum*, ainsi que le font les auteurs des encyclopédies et des « images du monde ». En tant qu'objets de l'interprétation, la nature, les événements et les figures providentielles se rattachent, dans leur totalité organique, au texte révélé dont la nature mystérieuse réside surtout dans sa capacité de compenser la diversité troublante du monde. La primordialité du sens littéral ou historique découle de l'évidence que le monde est une des formes, la plus proche à la mesure de l'homme, qui codifient une vérité supérieure moins accessible.

La connaissance de l'objet est tout à fait dépourvue de signification finaliste: celui-ci, à son tour, n'est pas l'objectif, mais plutôt l'instrument d'un processus qui envisage une pluralité hiérarchisée de systèmes de codification du sens et qui finit par placer l'expression de la vérité en dehors de l'objet.

## **I. 2. L'histoire avant l'histoire**

Les premiers chroniqueurs de la croisade partagent une relation particulière avec le passé, dans le double plan de l'expérience et de la configuration du discours. Acteurs et témoins de la grande *peregrinatio* qui allait restaurer la sacralité de la Terre Sainte ils agissent au sens immédiat du dessein divin, en transformant l'histoire de la rédemption en histoire vécue. Ils sont les repères de l'identification mystique entre le « siècle des hommes » et l'éternité de la paix du Christ. En tant qu'historiens, ils assument radicalement la condition de l'écrivain assisté par la grâce, de l'instrument à travers lequel se matérialise la parole révélée. Le savoir du *litteratus* et l'exactitude des faits remémorés sont complètement dépourvus d'importance: si bien la Providence avait choisi les *Christi milites peregrini* pour cet acte de suprême pénitence qui allait ouvrir le chemin vers l'éternité du Jérusalem céleste, l'historien, est, lui aussi, l'objet d'un choix à motivation profonde et cachée:

... car j'ai toujours tenu pour certain que la puissance divine seule en avait ordonné l'accomplissement et choisi les acteurs; je n'ai pas douté non plus que Dieu eut désigné ceux, si incultes fussent-ils par lesquels Il aura voulu que cette histoire fut écrite. Celui qui nous a conduit au travers des milles difficultés du chemin [...] je n'ai pu douter qu'il ne me fit connaître la vérité sur les événements de la manière qui Lui plairait, sans me refuser les ornements des termes qui conviendraient au sujet<sup>13</sup>.

Le récit est porteur d'une vérité en dehors des événements, appartenant à une logique transcendante, en fonction de laquelle la signification des faits vient de se reconfigurer. Les traces de l'expérience se vérifient comme authentiques par la relation de complémentarité spatiale et sémantique avec le texte sacré, tandis que le vécu n'est que l'illustration héroïque et exemplaire d'un savoir qui précède de manière absolue tout accident dans l'ordre humain:

Réfléchissant souvent sur le côté incertain et sur le changement des choses temporelles [...] je crois que le sage doit s'attacher le moins possible à cela ; plus même, qu'il doit se détacher, s'éloigner d'elle et [...] rester ferme dans ses certitudes tel un corps carré, car [...] nous devons nous placer dans la cité immuable de l'éternité. Celle-ci est la cité de Dieu, le Jérusalem céleste<sup>14</sup>.

Le véritable objet de réflexion de l'historien de la croisade mystique n'est pas le passé-absence, mais l'éternité. Vers cette finalité renvoie le placement du fait quotidien sur l'axe temporel et spatial du pèlerinage mystique. Dans la chronique anonyme de la première croisade<sup>15</sup> qui fut la source fondamentale d'une ample série de recensions pendant les décennies suivantes<sup>16</sup> les citations bibliques se trouvent concentrées dans le premier livre et dans la séquence de la prise d'Antioche, qui correspondent aux moments solennels de la geste. Aux fragments bibliques mis en évidence à la manière de la *lectio* s'ajoutent des suggestions et paraphrases de la même provenance. « L'imprégnation scripturaire du vécu »<sup>17</sup> éclaire la dimension spirituelle du discours et confirme analogiquement la validité de l'expérience:

Déjà approchait cette échéance que le Seigneur Jésus représente quotidiennement à ses fidèles disant en particulier dans l'Évangile: « Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il se renie lui-même, se charge de la croix et me suive. » Il se fit donc un puissant ébranlement par toutes les

régions de la Gaule, visant à faire que, quiconque désirait suivre le Seigneur, [...] embrassât sans tarder, à vive allure, la voie du Saint Sépulcre<sup>18</sup>.

Une histoire d'avant l'histoire, antérieure au temps linéaire surveille la temporalité linéaire du récit et transfère la projection causale au plan de la prescription éternelle. L'œuvre prend la forme du discours seulement après avoir été complètement structurée dans la pensée de l'historien, qui rejoint le passé en vertu d'un concept global, d'un ordre du monde et du temps qui précède le discours.

Le grand problème de tout discours historique qui est la représentation d'une réalité absente passe au second plan, dans la mesure où elle transfère sa vocation argumentative vers ce que W. Brandt appelle « the shape of the whole system »<sup>19</sup>. Mais dans cette reconfiguration des rapports de sens, l'histoire reste profondément et spontanément interprétative, en tant que discours qui établit la validité actuelle (et éternelle) d'une vérité hors le temps, sans que l'auteur intervienne par la didascalie pour orienter la lecture. Ainsi l'histoire parle-t-elle sur le présent du dogme – fait apparemment paradoxale, mais tout à fait authentiqué par une *épistémè* complètement configurée à la mesure du passé, et qui autrement risquerait de succomber sous le poids de ce passé qu'on « ne considère jamais comme mort ».

### **I. 3. Le conflit des codes de lecture**

Sous l'énorme pression persuasive qu'exerce ce type de discours rapporté constamment à une vérité placée au niveau des symboles médiateurs, les mécanismes internes de la communication du sens passerait souvent inaperçus, si un véritable conflit des codes ne s'installait parfois entre le sens qui découle de la référence extratextuelle qui précède l'événement et celui qui ressort de l'expérience directe du monde. La représentation des faits que l'historien-témoin réalise ne s'inscrit pas toujours dans une relation consensuelle avec l'ensemble des significations supra- textuelles auquel le récit devrait se subsumer. C'est le cas d'une chronique rédigée par Eudes de Deuil, diacre de Saint-Denis, disciple de l'abbé Suger et successeur de celui-ci à la dignité abbatiale, l'une des plus importantes sources documentaires pour la deuxième croisade, à laquelle il participera comme chanoine du roi Louis VII. *De profectioe Ludovici in Orientem*<sup>20</sup> commence par un prologue – dédicatoire qui indique que le matériel, sous la forme d'une longue épître composée de

sept *libelli*, aurait dû servir à la rédaction, par l'abbé Suger, d'une œuvre panégyrique avec le titre *Vita Ludovici*. Le projet ne s'est pas réalisé, mais il reste, néanmoins, plausible, étant donné qu'à l'époque la propagande de la monarchie capétienne était à l'apogée. On devrait ajouter que l'auteur est un témoin direct des événements, ce qui fait qu'on développe, en tant que lecteurs, un certain horizon d'attente, concentré sur la figure de Louis VII et sur une éventuelle focalisation personnelle des faits et des situations. Mais contrairement à ce qu'on aurait prévu, et en dépit du fait que l'œuvre paraît être un journal de campagne réalisé sous l'emprise des événements<sup>21</sup>, le profil du roi français reste assez effacé, tandis que, de l'autre part, la sélection et le traitement des faits significatifs n'a rien de spécifique; avec des traits formalisant presque identiques, on peut rencontrer le même découpage des faits chez Otto de Freising, auteur de la *Gesta Friderici*, et aussi dans d'autres histoires réalisées vers la fin du douzième siècle, telles que la *Historia Pontificalis* de Jean de Salisbury et la *Historia in partibus transmarinis* de Guillaume de Tyr<sup>22</sup>.

La deuxième croisade (1148), dite « des seigneurs », dont le but était la libération de la cité d'Edesse, marque le zénith de l'idée de guerre sainte en Occident. Saint Bernard de Clairvaux l'avait projetée comme une vaste entreprise spirituelle des chevaliers de Dieu les plus nobles, réunis dans une parfaite communion spirituelle, par-dessus de tout intérêt personnel ou dynastique. Mais le rencontre entre Louis VII de France et Conrad III, empereur du Saint Empire, entre les princes lombards et bourguignons dégénéra rapidement dans une permanente confrontation des orgueils et des identités. L'incompétence stratégique des seigneurs et les tensions ethniques qui s'étaient propagées jusqu'aux bas rangs de l'armée jouent un rôle essentiel dans la défaite finale, plus important encore que la clairvoyance de Nûr al-Din, le brillant émir de Mossoul qui venait de réaliser la coalition des forces antichrétiennes de Syrie et de Palestine.

Tout paraît indiquer que l'auteur se préparait à réaliser un récit à la tonalité triomphaliste et éclaircissante, dans la manière des anciennes histoires de la première croisade. Mais le cours des événements, loin de confirmer la vocation providentielle des *cruce signati*, prend une tournure contradictoire: au printemps de 1148, les troupes allemandes de l'empereur sont presque décimées et les cités maritimes sous domination turque opposent une résistance obstinée. Louis VII abandonne son armée et prend la route de la mer pour éluder les difficultés du chemin vers Jérusalem.

La campagne dont l'objectif était celui de regagner le comté d'Edesse et les territoires à l'est du fleuve Oronte échoue devant les portes de Damas. Quelque mois après, Louis VII retourne en France<sup>23</sup>. Sous la plume du chroniqueur de Saint-Denis, les difficultés du chemin, les bagarres entre les Francs et les Allemands, les violences et les mauvaises décisions se trouvent dans une relation contradictoire avec les commentaires moralisateurs et les citations bibliques qui marquent la narration d'un esprit généreux, tolérant invitant à l'unité au nom du Christ et du sacrifice des ancêtres. L'intérêt de cette chronique réside dans le parallélisme des démarches visant la lecture du sens, et par conséquent, dans sa capacité de variation modale en tant qu'expression de la relation conflictuelle entre les divers niveaux de la constitution du sens. On distingue entre l'auteur qui émet un message de confiance dans la finalité transcendante de l'action humaine gouvernée par les valeurs chrétiennes, et le narrateur personnage pour lequel la vérité est, en premier lieu, une signification « de ce monde », des réalités palpables et brutales qu'on a beau réduire à un savoir préexistant.

Why was the eyewitness perspective chosen for Odo's report, what did it transmit better than an authorial perspective, and what meanings did it convey to the reader? [...] The moral framework he openly defends is contradicted by his own judgments and even the biblical quotation he includes can be understood as critical comments on Odo's actions and points of view<sup>24</sup>.

Le narrateur-témoin, qui souvent se laisse porter par ses sentiments patriotiques, déploie un discours clandestin par rapport à celui de l'auteur, qui établit les repères d'une prescience en évident désaccord avec la réalité vécue. Le premier est décidément favorable aux Francs, en tant qu'héritiers du devoir de guerre sainte et émules de Charlemagne, le plus célèbre des pèlerins, tandis qu'il éprouve peu de sympathie pour les Allemands et pour les Byzantins, et qu'il justifie le pillage et la violence perpétrés par les pèlerins face à l'hostilité des Grecs. Ceci ne restreint pas, au fond, l'autorité du paradigme moral chrétien utilisé par le second, mais par cela on voit se projeter une lumière spéciale sur le double statut de la voix narrative: à l'intérieur d'une construction du sens gouvernée par l'horizon de l'expectation religieuse, on développe un second système de référence, celui des échéances présentes, de « l'intra-temporalité » du narrateur<sup>25</sup>. La perspective interprétative sur ce qui pourrait être le

message essentiel de la chronique d'Eudes reste ouverte. Ernst Breisach considère que le discours de l'auteur l'emporte sur celui du narrateur-témoin:

[...] Odo of Deuil, le chapelain of Louis VII, affirmed the worth of the Second Crusade in the face of failure. Of course his connections with the king and Abbot Suger made him suspect, although he observed accurately events and their settings<sup>26</sup>.

Ce qui reste évident c'est que le corollaire significatif du texte est marqué par l'effet de neutralisation réciproque des paradigmes de la signification pendant la lecture, un effet qui dit plus sur la condition difficile de l'historien que sur la vérité des faits.

## II. Histoire et traité politique

Du point de vue de leur configuration, les textes historiographiques qui prolifèrent autour de la *relatio* de l'Anonyme ont en commun une série de particularités structurales qu'on pourrait rattacher à la technique de l'intertexte: il s'agit d'une collaboration bifide entre le texte biblique et la transposition narrative des faits, indiquant que la vérité comme objet de la quête se trouve au-delà des événements représentés, dans l'horizon doctrinal de la révélation, autrement dit, dans ce qu'on connaît de façon intemporelle et non questionnable.

Le canon historiographique qui domine les histoires des premières croisades assimile les traits essentiels caractérisant la *dispositio* du sermon et, par cela, les textes en question actualisent un sens global similaire à celui des textes édificateurs. L'histoire est un instrument de l'apologie chrétienne et, par son caractère rhétorique peu spécifié, une typologie discursive multifonctionnelle. Néanmoins, au XII<sup>e</sup> siècle, l'ouvrage de Guillaume de Tyr<sup>27</sup>, qui fait le point sur l'évolution désormais séculaire du Royaume Latin des croisades allait marquer l'abandon de ce statut imprécis. C'est d'ailleurs une tendance générale de la pratique historique dont les histoires des croisades se font l'écho:

À partir du XII<sup>e</sup> siècle, l'historiographie occidentale change de caractère: elle se sécularise doublement, étant à la fois dans le siècle et de son siècle<sup>28</sup>.

La synthèse monumentale en vingt-trois livres de Guillaume de Tyr rédigée vers 1183, et finalisée juste après la chute de Jérusalem, contient l'histoire la plus complète des premières croisades. L'auteur applique aux sources, à partir de la Chronique de l'Anonyme et continuant avec Albert d'Aix, Baudri de Bourgueil, Foucher de Chartres et Raymond d'Guilers, auxquels il ajoute des témoignages oraux et les résultats de ses enquêtes, un travail minutieux de réélaboration et d'organisation interne des matériaux, envisageant la récupération exhaustive des détails factuels les plus obscures et en même temps, la suppression du poids oraculaire de l'encadrement biblique.

Guillaume se préoccupe surtout de la « totalité » des faits rapportés et de leur succession dans le temps. Le prologue général contient, en ce sens, la confession d'un historien professionnel, conscient du fait que l'histoire écrite se trouve toujours dans une délicate relation de dépendance par rapport aux formes du pouvoir, ce qui met en danger son objectivité. Une solution serait celle de laisser parler les faits, tous les faits, même si la multitude de détails et de références pouvait multiplier les réactions de mécontentement des contemporains:

Qu'il soit périlleux et grandement difficile de décrire les actions des rois, c'est ce dont aucun homme sage ne peut douter. [...] Les historiographes marchent entre deux précipices. Ou ils recherchent en effet la vérité sur tous les faits et actions, et alors ils soulèvent contre eux la haine de beaucoup de gens ou, pour échapper à toute colère, ils dissimulent la suite des choses et c'est là bien certainement un grave délit.

La diversité des faits qui s'identifie à la diversité des sources met en évidence la même mentalité qui superpose histoire et écriture de l'histoire: « L'auteur rapporte parfois du même fait deux versions et généralement cite exactement ses garants<sup>29</sup> ». Cet amalgame de détails factuels est par lui-même contradictoire, dans la mesure où les faits ne peuvent pas suivre une ligne d'argumentation constante. La vérité de l'histoire réside précisément dans cette configuration naturelle que prend le récit. La signification douteuse de la mort de Pierre Barthélemy après l'épreuve du feu, les défections et les trahisons des nobles et des chefs militaires, pour prendre comme point de repère l'épisode complexe de la prise d'Antioche, l'abandon du devoir de croisade par les princes occidentaux et même par le pontife de Rome sont des développements qui présentent les Croisades comme un processus historique multidirectionnel. De toute

évidence, la vérité recherchée par l'historien se trouve dans l'ordre humain des événements et dans la logique de la configuration du discours autour de l'événement, indépendamment de tout réinvestissement symbolique du passé.

Guillaume de Tyr commence la rédaction de son ouvrage vers 1175 sur la prière du roi Amaury III et, selon la déclaration du prologue, « par amour à la patrie ». Les scrupules professionnels vont de paire avec l'affirmation de la condition personnelle de l'auteur, descendant de la première génération des seigneurs établis en Terre Sainte, chancelier du royaume et homme de l'Eglise qui ressent la tension installée entre l'autorité religieuse locale et le Saint Siège. L'histoire des croisades devient, à cet esprit, un ensemble d'événements symboliques fondateurs, intégrés dans l'histoire politique du Royaume Latin, et subordonné à un programme de légitimation de la dynastie et de l'État autonome. De ce point de vue, le livre de Guillaume de Tyr est une histoire locale, si non nationale, dans le sens des histoires française et castillane du XIII<sup>e</sup> siècle. En même temps, on devrait rattacher sa signification à la crise du Royaume Latin, qui oblige à la reconsidération du passé et à la recherche d'une nouvelle ligne de conduite des agents historiques, et, par cela, on a à faire à une histoire politique. Mais le discours ne présente pas l'unité et la cohérence argumentative qui produit la cristallisation d'un système de valeurs collectives qu'on rattache généralement à un modèle politique de conduite. Chez Guillaume de Tyr, les épisodes se suivent l'un après l'autre sans de véritable enchaînement causal. Mais, tandis que les chroniqueurs de la première croisade ne se sentaient pas directement concernés par la nécessité d'expliquer le vécu, dans la *Historia rerum in partibus transmarinis* la tentative de rendre viable un projet qui poursuit la complétude des faits devrait, de manière idéale, prendre la place d'une explication causale et de la démonstration de vraisemblance, donc d'une ordonnance « l'un à cause de l'autre » des faits. Ce projet holiste devrait surprendre le caractère « naturel » des *corsi i ricorsi* de l'histoire, sous l'aspect des traits universels de la représentation du passé vu comme symbiose d'action et de réaction. Dans la conception de Paul Ricoeur, l'histoire développe sa dimension politique dans la mesure où le récit établit sa véracité à travers la cohérence de sa disposition interne:

La sorte d'universalité que comporte l'intrigue dérive de son ordonnance. Les universaux que l'intrigue engendre ne sont pas des idées platoniciennes. Ce sont des universaux parents de la sagesse pratique,

donc de l'éthique et de la politique. L'intrigue engendre de tels universaux lorsque **la structure de l'action repose sur le lien interne à l'action et non sur des accidents externes** (n.s.). La connexion interne en tant que telle est l'amorce de l'universalisation. [...] Composer l'intrigue c'est déjà faire surgir l'intelligible de l'accidentel, [...] le nécessaire ou le vraisemblable de l'épisodique<sup>30</sup>.

## II. 1. L'histoire-agent

Avec la *Historia Orientalis* (premier livre d'un traité triparti) de Jacques de Vitry (1160/1170 – 1241), le récit des croisades revient à la tonalité presciente et aux mécanismes analogiques de l'encadrement scripturaire. Mais le système de symboles sur lequel s'appuyait le pacte de vérité des histoires de la première croisade est débordé par la signification produite par une nouvelle norme de la cohérence interne du discours, par un nouveau type d'agencement entre l'acte inscrit dans l'éternité de la foi et les signes d'une actualité péremptoire. Bien que marquée par l'illusion d'un projet transcendant sous-tendu, l'histoire se place dans une fissure temporelle d'où il devient difficile de contempler en perspective l'achèvement des temps et la paix du Christ.

Plus visiblement encore que l'ouvrage de Guillaume, le traité de Jacques de Vitry se réalise dans un moment de crise. L'auteur, archevêque de Saint-Jean d'Acre (1216 - 1227), légat du pape et prêcheur de la cinquième croisade dans les territoires chrétiens de Palestine, réunit, dans sa façon d'agir l'héritage de la politique pontificale d'Innocent III et la vocation missionnaire et mystique préparée sous la tutelle de grandes figures, telles que Foulques de Neuilly et Sainte Marie d'Oigne<sup>31</sup>, représentant les courants mystiques et réformateurs de ce siècle. Il fait partie d'un courant d'opinion dynamique qui, en premier lieu, prend note des intérêts divergents des trois protagonistes impliqués dans le conflit: d'un côté, le pape et l'idée de Croisade comme devoir imprescriptible, de l'autre – le parti des princes chrétiens de l'Occident pour lesquels la Terre Sainte est un défi militaire et une expérience de pénitence, et finalement, le parti des barons syriens et leur mode de vie qui comptait plutôt sur un voisinage neutre, sinon pacifique, avec l'ennemi païen. Pour ce qu'il en était du sort des Lieux Saints, tout était à refaire, dans cette nouvelle configuration des faits et des circonstances marquées par l'antinomie entre l'esprit de l'autarchie féodale et le contenu mystique et organiciste de la croisade pontificale. L'image et le projet d'une

nouvelle croisade se cristallisent dans l'écho des histoires héroïques anciennes qui se reproduisent sous la forme des traités politiques sur la récupération de la Terre Sainte.

Une particularité des études dédiées à la littérature des croisades est celle de considérer, de façon unanime, que le projet politique *de recuperatione* ne se manifeste qu'après la chute de l'Empire Latin de Constantinople (1261) et surtout après la destruction de la forteresse d'Acre (1291) qui marque la fin des États croisés. Au fait, la nécessité de concevoir la croisade en termes d'opportunité politique et militaire, de mesurer les rapports de pouvoir entre Empire et Papauté en Terre Sainte et, par ricoché, en Europe, s'impose dès 1187, quand la plupart du territoire du Royaume Latin de Jérusalem tombe sous la domination de Saladin. Par la suite, l'ensemble des événements configurant la question orientale allait se compliquer de façon progressive et irrémédiable: les dissensions entre Philippe Auguste et Richard Cœur de Lion avaient compromis l'idée de l'alliance des princes occidentaux face à l'ennemi commun, et l'échec de l'empereur Henri VI, dont la campagne croisée devint une guerre de famille (1196)<sup>32</sup>, imposa non seulement la nécessité d'un changement des pôles de l'initiative militaire, mais aussi celle d'une adaptation de l'idéologie de la guerre sainte et des stratégies concrètes concernant la sauvegarde du pouvoir des latins en Orient. Innocent III est le premier à comprendre qu'on ne saurait plus envisager le problème de l'Orient chrétien en termes d'enthousiasme populaire alimenté par la mystique du pèlerinage et que des exploits comme celui de Pierre l'Hermite, d'ailleurs très douteux du point de vue de l'efficacité, étaient impossibles dans une époque où, comme disait un lieu commun des chroniques du XII<sup>e</sup> qui reprennent Matthieu, 24: 9, opprimée par les vices, la foi du Christ s'était, « presque éteinte dans le cœur des hommes »<sup>33</sup>.

Dans ce contexte particulier s'inscrit le traité intitulé *Historia Hierosolimitana abbreviata* de Jacques de Vitry, œuvre d'érudition historique et doctrinale et en même temps reflet de son expérience pastorale mise au service d'un projet hiérocrate en Terre Sainte<sup>34</sup>. L'archevêque de Saint-Jean d'Acre réalise une première étape du travail de rédaction entre 1216 et 1219, pendant ses périples dans les régions littorales de Syrie et de Palestine, tout ce qui restait des territoires des « poulains », les princes chrétiens descendants des premiers croisés; chez eux, le Saint Siège espérait trouver un soutien significatif pour la campagne de Damiette, et, à long terme, pour la reprise de Jérusalem.

La structure tripartite du traité témoigne d'une soigneuse distribution des arguments en faveur d'une nouvelle croisade, à partir d'un lucide examen des circonstances présentes auquel viennent se joindre les enseignements d'un passé exemplaire. La première partie intitulée *Historia Orientalis* se construit autour d'un épitomé des croisades héroïques au cours desquelles on dessine la carte du Royaume Latin de Jérusalem. L'auteur exclut de cet abrégé la conquête de Constantinople (1202 - 1204), mais il entreprend une étude prospective de l'histoire de la Terre Sainte avant 1099, avec des précis de géographie physique et humaine qui prennent parfois la forme de véritables études d'ethno-culture et de psychologie collective. Plus intéressantes encore sont les informations qu'il offre sur la variété des aspects confessionnels dans le monde chrétien oriental, l'analyse des formes de l'orthodoxie orientale et de la diversité des doctrines et des traditions au monde de l'Islam. Le second traité, *Historia Occidentalis*, fait un retour en arrière vers l'actualité de l'Eglise occidentale, pour déplorer la corruption des mœurs dans les milieux monastiques, ecclésiastique et universitaires. Le propos de la dernière partie du cycle, qui devrait être toujours une « histoire orientale », est celui de faire le point sur les événements de la période qui s'étend entre le Concile de Latran et la prise de Damiette (1215 – 1221). Cette partie du traité est, néanmoins, l'objet d'un débat prolongé concernant l'identité de l'auteur: il y a de nombreuses études qui l'attribuent à Olivier de Paderborn, chanoine de Cologne, participant lui aussi à la cinquième croisade. On y retrouve, en outre, après la section introductive dédiée à l'histoire de l'empire ayyoubide sous les descendants de Saladin, des informations obtenues sur le terrain concernant les cités maritimes et les ports de Palestine et de l'Egypte, les distances qui séparent les fortifications, des détails du terrain et des échos de l'histoire militaire de la région censés servir pour l'évaluation de la situation d'un point de vue pratique. Cette focalisation sur les aspects concrets d'une réalité en mouvement est confirmée par le traitement analogue des mêmes questions dans les lettres qu'il envoie à ses disciples de Belgique<sup>35</sup>. Quel qu'il soit l'auteur, il est évident que l'élaboration du texte était gouvernée par le sens de l'utilité immédiate, en directe relation avec la mission pastorale et de propagande en faveur de la croisade que Jacques de Vitry devait mener à bout. Certains détails textuels intéressants mettent en évidence la relation formelle et de contenu qui s'établit entre le premier et le troisième livre de l'*Historia Hierosolimitana*: dans l'introduction du dernier traité on mentionne le fait que le pape Innocent III avait requis une mise à jour

sur la situation politique de la Terre Sainte et que le « patriarche de Jérusalem » avait promis d'obéir<sup>36</sup>. Le texte parle, ensuite, toujours à la troisième personne, de l'évêque d'Acre, qui prêchait inlassablement la croisade dans les régions littorales de la Syrie et de la Palestine et qui réussit à convertir plusieurs Sarrasins dont les enfants furent baptisés au cours d'une cérémonie solennelle<sup>37</sup>. Il est en même temps significatif le fait que la sixième partie du troisième livre (qui raconte les événements de la campagne d'Égypte et la défection de Jean de Brienne, douzième roi de Jérusalem entre 1210 et 1221) est une continuation du récit historique sur les premières années du règne de Jean, sur lequel s'achève le premier traité<sup>38</sup>. Le dernier chapitre constitue un final ouvert, complètement tourné vers un futur capable de mettre en œuvre un mécanisme du sauvetage et de la récupération du passé:

Nostri vero treugas cum Sarracenis firmantes, cum multis oppressionibus et miseris gementes et dolentes, de superniis auxilium invocabant, a Deo et Sancta Romana Ecclesia consolationem et subsidium de die in diem expectantes<sup>39</sup>.

Le problème de la paternité mis à part, il serait du moins logique que le premier traité fasse partie du même programme de rédaction qu'on annonçait dans l'introduction au troisième, comme une réponse aux mêmes besoins de documentation en vue de la reprise de la Terre Sainte.

Les détails qu'on vient de mentionner confirment le caractère répétitif et le rapport d'inclusion qui s'établit entre la première et la troisième partie du traité: comme on l'a déjà dit, la *Historia Orientalis* est un ouvrage composite, structuré autour d'un noyau historique. Dans cette structure, qui relève d'un traitement très libre des sources, surtout du point de vue de la quantité d'information, on reconnaît les coordonnées d'un programme de rédaction concernant l'ensemble du traité. C'est peut-être la raison pour laquelle, plusieurs approches descriptives attribuent le titre du premier livre du traité au traité tout entier.

En ce qui concerne la *Historia Orientalis*, bien que la seule des trois parties de l'ouvrage à être classifiée comme histoire, cette étiquette ne lui convient pas non plus<sup>40</sup>. Le caractère complexe et composite du discours met en évidence des virtualités communicatives qui produisent une nouvelle cohérence, une orientation pragmatique différente par rapport à la linéarité de la composition historique des premières

chroniques, dont le sens est un effet d'accumulation et de succession. La perspective adoptée par les études modernes en est plutôt hésitante:

This first book is, nevertheless, more a history in the accepted sense of the word, as a record of past events. Still, as a history its greater importance lies not in the less original historical narrative, but in the topographical, statistical and social comments which form a considerable part of the work. While one finds many exact notions on the geography, the institutions and the customs of Holy Land, the book is not completely trustworthy. It is valuable however in reflecting the level of knowledge of natural history in the early thirteenth century<sup>41</sup>.

La composition en cent chapitres, de rigueur pour beaucoup de travaux édifiants du Moyen Âge, tels que les *specula* du XII<sup>e</sup> siècle, commence avec une apologie de la Terre Sainte à laquelle la présence corporelle de Christ avait conféré une dignité spéciale. En évoquant les tourments historiques qui sévissent la « terre aimée par Dieu » l'auteur utilise des accents de la lamentation de Jérémie et des analogies bibliques, comme celle de l'œil malade qu'il faut rejeter pour sauvegarder la santé du corps (Mt 7, 6), pour justifier la guerre contre les infidèles<sup>42</sup>. Le chapitre suivant est un raccourci d'histoire biblique extrait d'Eusèbe et de l'*Histoire Scholastique* de Petrus Comestorus, dès le temps du roi Melchisédech, souverain de l'ancien Salem réunissant, dans sa personne les attributs du règne et du sacerdoce, jusqu'à l'époque de l'empereur Héraclès, qui avait vaincu les Perses pendant les guerres du VI<sup>e</sup> siècle et avait rendu la Sainte Croix à la ville de Jérusalem. Le texte revient sur les significations d'une certaine configuration de l'histoire qui, pour une part, confirme au genre humain son statut de l'héritier légitime de la cité « aimée par Dieu », en raison de sa piété et de sa dévotion, et pour l'autre, se trouve en opposition avec un présent où, *peccatis exigentibus*<sup>43</sup>, cette même cité avait été abandonnée dans les mains de l'infidèle.

Selon le modèle mis en œuvre par Guibert de Nogent et développé par Guillaume de Tyr<sup>44</sup>, Jacques de Vitry dédie les six chapitres suivants à l'histoire religieuse et politique de l'Islam. On retrouve le ton de la diatribe et les lieux communs dont se servaient les apologètes pour peindre la figure démoniaque de Mahomet: le faux prophète ne serait que l'inspirateur méprisable d'un mouvement sectaire, dérivé du christianisme et qui réunissait ceux qui n'étaient pas capables d'émuler la pureté de la vie du Sauveur. En dépit du point de départ, redevable à des sources très

communes et à des colportages assez primitifs<sup>45</sup>, le travail de l'archevêque d'Acre gagne un relief particulier dans les chapitres qui décrivent les divergences de doctrine et de pratique religieuse au sein de l'islam: il y a, semble-t-il, des communautés et des groupes ethniques qui résistent face à la terreur déclanchée par les adeptes de Mahomet et qui conservent, clandestinement, la loi de leurs ancêtres. L'islam ne serait donc pas cet énorme pôle de forces unies par le sentiment d'hostilité envers le monde chrétien, et, par conséquent, les germes de la désunion que ce monde abrite donneraient lieu à l'espoir qu'il pouvait être vaincu. En effet, les premiers croisés et les rois latins de Jérusalem qui s'étaient confronté avec un islam marqué par la crise installée sous les derniers Abbassides avaient prêté peu d'attention aux complications de la carte politique orientale. Tout au contraire, le traité de Jacques de Vitry rédigé dans des circonstances défavorable aux chrétiens s'efforce de trouver sous les signes inquiétants d'une concentration des forces musulmanes les mécanismes qu'il fallait exploiter pour vaincre le nouveau Goliath. Il y voit juste, d'ailleurs: le problème central du monde musulman restait la rivalité entre les sunnites et les chiites, mais après l'unification de la Syrie sous Nûr al-Din, l'annexion de l'Égypte et la fondation de l'empire des ayyoubides sous Saladin (1169), le clivage entre les deux orientations doctrinaires est beaucoup moins violent: les chiites perdent leur influence et l'interventionnisme des Assassins dans la vie politique de Damas disparaît sous l'emprise de la propagande sunnite du *djihad*<sup>46</sup>. L'auteur réalise une présentation plutôt favorable de la secte des Assassins (chapitre XIV), la catégorie la plus radicale des ismaélites; le groupe, auquel on rattache la figure légendaire du Vieil Homme de la Montagne, pratiquait l'assassinat politique comme instrument de combat contre le pouvoir sunnite et auraient pu se montrer favorables à une alliance avec les Latins. L'auteur mentionne aussi les traditions anarchiques des turcomanes, *gens prius rudis, nec habens certam mansionem* (chapitre XI) qu'à l'époque les sultanes seldjoukides contrôlaient avec difficulté. Les sources de cette partie du texte restent obscures, ce qui fait croire que l'archevêque parle par expérience directe des réalités. Vers la fin de chacun de ces chapitres, il rend compte aussi des changements intervenus: l'alliance avec les assassins n'était plus possible, parce qu'un prince chrétien avait malheureusement trahi leur confiance (ch. XIV) et les turcomanes, eux aussi, avaient fini par adopter une vie sédentaire en acceptant l'autorité des sultans (ch. XI).

Le mécanisme constitutif du discours présente un intérêt particulier: la plupart des ces informations proviennent d'un lieu de mémoire actualisé par le sentiment d'urgence qui surgit de la réflexion sur l'état actuel des choses: le texte, dans son aspect global, parle du présent par rapport auquel l'évocation du passé constitue un détour d'édification, une clé de lecture. Dans la même mesure, on remarque l'orientation vers le futur du même discours, par ce qu'on pourrait appeler l'implication d'un « wishful thinking »; et bien que le tableau dressé par l'auteur soit anachronique, la réversibilité des époques et des pouvoirs temporels laisse encore beaucoup de place à l'espoir<sup>47</sup>. Dans la même logique, l'auteur dédie, dans la seconde partie du traité (chapitres LXXIV – LXXXI), une attention particulière à l'investigation des communautés de chrétiens orientaux, surtout à la connaissance des Eglises autocéphales arménienne et géorgienne<sup>48</sup>, et aux sectes que l'autorité religieuse byzantine avait condamnées et exilées (les Nestoriens, les Jacobites, les Maronites). C'est une étude organisée sur l'analyse des problèmes de doctrine et de pratique sacerdotale, mais les détails d'ordre ethnologique et culturel y occupent eux aussi une place importante<sup>49</sup>. Le jugement que porte l'archevêque sur les pratiques religieuses de ces communautés ne fait pas de concession quant au dogme de l'Eglise occidentale, qui est la seule expression véritable de la tradition établie par les Evangiles et par les Pères. Cette section du traité, qui n'a pas de corrélatif dans l'historiographie des croisades, transcrit presque littéralement le contenu de plusieurs lettres de l'archevêque qui témoignent d'un engagement personnel dans la direction d'une connaissance à même la source de ces communautés qui auraient pu prêter leur aide aux forces chrétiennes, dans un moment où les Occidentaux voyaient s'éloigner la possibilité d'une réconciliation avec l'Eglise de Constantinople.

Le noyau historique du traité contient trente-cinq chapitres, à partir du quinzième. Le panorama des croisades commence avant le concile de Clermont, avec le pèlerinage de Pierre l'Hermitte à Jérusalem et la révélation qu'il reçoit dans l'église du Saint Sépulcre. Comme chez les premiers chroniqueurs, la croisade assume, par cela, la signification d'une *peregrinatio*, le symbole tutélaire sera la pureté de foi, l'élan mystique, en dehors de toute possible connivence avec le pouvoir temporel ou spirituel; néanmoins, il incombe au pape de confirmer la vision de Pierre et de donner le signe que le temps était venu pour qu'on accomplisse la volonté divine: « Deus lo vult ! », le cri des pèlerins, convertit la croisade dans un rituel d'expiation et désigne dans la communauté des *cruce*

*signati* un nouveau peuple élu. On y retrouve la rhétorique des *excitatoria* qui circulaient en Occident dans les centres et dans les périodes où l'on prêchait la croisade, et qui combinent la jérémiade avec des détails stimulant la haine envers les infidèles<sup>50</sup>. Jacques de Vitry dresse, toujours dans la proximité des sources les plus anciennes, telles que la Chronique de l'Anonyme, un compte-rendu des événements qui marquent la progression des foules vers la Sainte Cité: la traversée du Bras Saint-Georges, les conquêtes de Nicée, d'Antioche et de Jérusalem. Mais, dans la plupart des cas, malgré la tonalité héroïque et inflammatoire, la narration des faits devient une simple constatation des résultats d'un processus qui, à l'esprit de l'auteur, fait déjà partie du savoir commun, et qu'on n'a donc pas besoin de rappeler. L'épisode d'Antioche, que les chroniques anciennes avaient dépeint avec beaucoup de détails grâce à son caractère exemplaire reçoit un très laconique traitement:

Li XVII chapitre: de la prise d'Antioche

Pieres li Hermites et li sien travellierent priés de .IX. mois en l'assise dou chastel, et moult orent angoisses et tribulations de froidures, de famines, d'orages, de moltes manieres de maladies et de mortalités et des agais des Turcs qui demorant estoient en la cité et petit porfiterent, ne par batailles, ne par engiens il ne porent prendre la cité, car bien estiot garnie: fors tant qu'il avint a la fin que Nostre Sires esgarda l'angoisse de son pule, par.i. feel crestiens qui manans estoit en la cité dessous .i. segnor qui anemis estoit as nostres. Cil feus crestiens reciu par nuit a une eschiele Buimont, prince de Tarente, repusement od ses cevaliers, et descendi en la cité Buimont et li sien, et ouvriront as nostres les portes et ocisent le duc Angien et bien priés .XII. mile avoec, et le remanant li loierent et present et segnorirent la nobilé cité qui dame estoit et commanderesse de tout le país a cel tans<sup>51</sup>.

Pour l'auteur, les faits qui marquent de façon dynamique l'aventure des croisés, et que celui-ci aurait dû conserver, juste comme l'avait fait son maître, Guillaume de Tyr, ne représentent pas, à ce que l'on voit, le principal point d'intérêt de la construction discursive. Non seulement qu'il réduit des détails essentiels pour plusieurs épisodes dont le contenu avait assumé une condition canonique à travers le mécanisme de la diffusion des premières chroniques, mais il passe sous silence certains segments du découpage classique des événements, comme c'est le cas avec la deuxième et la quatrième croisade. La récupération de la substance du passé mise en œuvre par ce qu'on appelle le «devoir de

mémoire » manque d'autonomie: l'histoire conserve une fonction purement argumentative par rapport au principal propos du livre, celui de légitimer un *passagium generale* sous l'autorité directe du pontife. L'archevêque d'Acre veut établir, en utilisant cette fois-ci les moyens des histoires nobiliaires<sup>52</sup>, le droit des Chrétiens sur les régions et les cités conquises au cours de la première croisade. Il s'attarde donc sur les exploits militaires de rois latins qui, comme Geoffroy de Bouillon, Baudouin II ou Amaury II, avaient imposé l'autorité de la croix sur un immense territoire s'étendant du comté d'Edesse au Nord, jusqu'à Ascalon et Sinaï, au Sud. La longue liste de toponymes qui s'en suit à l'abrégé narratif de seulement cinq chapitres n'est que la verbalisation d'une carte politique qui s'étend sur trente chapitres et qui commence avec la rubrique: « *Li vinteunisme capitres: comment li un des nostres se departirent et coument li autre i demorerent; et coument il acurent la terre des crestiens*<sup>53</sup>. » L'épigraphie du dernier chapitre contient la suggestion que les respectives possessions étaient confirmées par l'exercice du droit féodal du suzerain (le roi de Jérusalem) d'attribuer des terres aux vassaux les plus fidèles, qui à leur tour étaient obligés de conserver ce patrimoine et de l'accroître: « *Li .I. chapitres: coument la terre de Jherusalem fut partie au roi et as barons*<sup>54</sup> ».

Ce ne sont pas les événements, mais la configuration d'un monde par rapport aux pôles du pouvoir dominant, les coordonnées spatiales des établissements religieux et civils en Orient dont s'intéresse l'auteur du traité, à partir d'un *status quo* qu'on devrait faire renaître. Quant au concept de l'autorité légitime en Terre Sainte, il n'y a aucun doute que pour l'archevêque d'Acre les croisades sont l'expression de l'intervention de la divine providence dans l'histoire humaine qui agit par ses élus et par leur œuvre héroïque. Le pouvoir des princes et des barons devrait se subordonner à l'autorité spirituelle de l'Église, en abandonnant toute ambition profane. La figure qui représente parfaitement le modèle du chef militaire inspiré dans ses actes par l'exemple du Christ et par les vertus chrétiennes est Geoffroy de Bouillon:

Et [quant] il orent visités tous les sains lius de la cité en grans orisons et en oblations, il establirent .I. patriarche latin et ordenerent li eglises et le clergié, et si esliurent comunement por segnor de la cité Godefroi, seigneur de Buillon, noble chevalier et convegnable a Dieu et au siecle, et ja soit ce cose que par lor proiere receüst la garde de la cité, nonporquant il ne volt mie que on l'apielast roi, ne ne volt porter corone d'or por la reverence de

Dieu et por l'umelité de son cuer, meïsme au liu ou Jhesu Cris fu coroné d'espines por nous rachater et por le monde sauver<sup>55</sup>.

Geoffroy, premier roi de Jérusalem, ne fut en réalité que l'*advocatus Sancti Sepulchri*, une dignité inventée, à la chaleur des actes de pénitence publique organisés après la conquête de la Ville Sainte, par Daimbert, archevêque de Pise et légat de Pascal II. Il est, de toute évidence, une figure de seconde catégorie, surdimensionnée par l'enthousiasme panégyrique des chroniqueurs, la plupart d'entre eux, hommes de l'Église. Le consensus des chefs militaires concernant son élection découle précisément du fait que sa médiocrité ne laissait pas prévoir un exercice trop rigoureux de ses attributs de suzeraineté. En même temps, dans cette formule qui remplaçait la royauté avec le statut de « défenseur du Saint Sépulcre », l'Église avait trouvé une modalité spéciale d'accentuer le statut subordonné des pouvoirs temporels et le droit du pontife de donner une expression territoriale à son autorité spirituelle<sup>56</sup>. Dans les documents pontificaux concernant les croisades, l'apparition, pendant le XII<sup>e</sup> et le XIII<sup>e</sup> siècle, de l'argument symbolique des deux épées s'appuyant sur un lieu biblique de difficile interprétation (J 18, 11 et Mt 26, 52) renvoie aux fondements d'une campagne légitimiste qui avait échoué en 1099, mais qui ne fut jamais complètement abandonnée. Et ce sera toujours l'Église celle qui veillera à ce qu'on ajoute à l'image du héros chrétien qui agit en bras séculier de la foi la légende du Chevalier du Cygne, dont Geoffroy en serait le descendant. La légende a survécu après la chute du Royaume Latin: en début du XIV<sup>e</sup> siècle on assiste à sa transposition romanesque au premier plan de la monumentale compilation castillane *La Gran Conquista de Ultramar*<sup>57</sup>, qui dresse un compte rendu hétéroclite de la geste des Latins en Terre Sainte<sup>58</sup>.

Dans l'œuvre de Jacques de Vitry, l'histoire des croisades fait partie d'une stratégie discursive qui rend légitime l'autorité de l'Église en Terre Sainte. Du point de vue institutionnel mais surtout moral. Pour les institutions de la foi, on utilise l'argument de la tradition. Les établissements religieux délimitent des territoires et des zones d'influence et dressent une carte particulière qui est celle du véritable pouvoir du Christ. Les dix chapitres (L - LX) où Jacques de Vitry examine la hiérarchie territoriale de l'Église latine s'inspirent directement des histoires des sièges occidentaux qui se trouvent sous l'autorité du pape: en commençant avec la basilique du Saint Sépulcre de Jérusalem et avec les établissements subordonnés, on envisage la géographie de la Terre Sainte dans une

perspective juridique qui porte sur la très débattue question du *principatus*, c'est-à-dire, sur la dimension territoriale de l'autorité pontificale<sup>59</sup>. L'auteur reconnaît l'importance des croisades de barons des premières époques de la guerre sainte, mais seulement comme représentants temporels d'un impératif transcendant.

Le traité de Jacques de Vitry suggère qu'une ère chrétienne nouvelle devrait commencer, nourrie des enseignements du passé, mais surtout, comme expression d'une foi renouvelée et d'une sincère pénitence. La multiplication des péchés et la corruption du siècle qui expliquent la perte de Jérusalem, oblige à envisager la croisade récupératrice comme un acte d'expiation et d'assainissement sous le patronage spirituel de l'évêque de Rome. La dimension morale du modèle religieux de vie sociale constitue l'argument le plus important de ce plaidoyer. Le gouvernement de l'Église devrait initier l'empire des vertus, l'ère de la Parousie. En ce sens, le chapitre XC transcrit une page célèbre de la tradition de l'apologie chrétienne, la lettre de Didyme à Alexandre le Grand. Le chef des gymnosophistes répond aux prétentions dominatrices du Macédonien avec un rejet minutieusement argumenté de la corruption, des ambitions vaines et des pratiques païennes, qui, en termes d'actualité, seraient les dangers incontournables qui menacent l'acte de l'autorité laïque<sup>60</sup>.

\*

Le traité de Jacques de Vitry se manifeste comme structure cohérente de communication à travers sa capacité particulière d'assumer un contexte historique et culturel et de représenter les avatars individuels d'une prise de position par rapport à la réalité. La délimitation de ses fonctions significatives impose une lecture complexe des circonstances « en amont et en aval » du texte même. Le texte et son auteur se trouvent simultanément « dans le monde » en tant qu'agents de l'histoire. En ce sens, G. Spiegel parle de la nécessité d'une nouvelle stratégie de lecture qui puisse mettre en évidence les rapports complexes de l'œuvre avec sa condition de représentativité dans l'espace de la culture:

[...] My focus is [...] on what might be called the social logic of the texts, in the dual sense of their relation to their site of articulation (the social space they occupy both as products of a particular social world and as agents at work in the world) and to their discursive character as articulated logos, that is, as literary artifacts, and thus requiring literary formal analysis<sup>61</sup>.

En ce sens, un regard sur la postérité de l'œuvre de Jacques de Vitry établit un repère important pour une première tentative d'identification typologique:

Though its weaknesses as a history are evident, the *Historia Orientalis* was recognized in the thirteenth century as a work of merit for it was utilized by such men as Mathew Paris, Marino Sanudo, Pietro di Pienna, Humbert of Romans<sup>62</sup>.

Dans le même contexte, J.-F. Hinnebusch formulait l'hypothèse de l'appartenance du premier traité à la catégorie des livres de voyage: « It may have been written chiefly to inform westerners of conditions in the East, than to give an exact historical account of the Crusades or of Islam ». Les circonstances de la rédaction du traité rendent peu probable cette hypothèse, que le même auteur démonte en dressant cette liste des auteurs qui auraient utilisé l'œuvre de Jacques de Vitry comme point de départ de leurs travaux, mis au service des campagnes pontificales pour la récupération de la Terre Sainte vers la fin du XIII<sup>e</sup> siècle; parmi ces travaux, on retrouve une chronique générale, celle de Matthieu Paris, et deux traités *de recuperatione* rédigés par Marino Sanudo Torsello et Hubert des Romans. La troisième partie en 15 livres du traité de Sanudo *Liber Secretorum Fidelium Crucis* est une compilation de matériaux provenant de la *Historia Orientalis* avec l'unique exception des chapitres encyclopédiques (LXXXIII – XC). On y rencontre l'apologie de la Terre Sainte, l'histoire des temps qui précèdent les croisades, la présentation de la vie et de la doctrine de Mahomet, la libération des Saints Lieux et *sub latinis regibus dilatationum*, les événements qui marquent l'existence du Royaume Latin jusqu'à la conquête de Saladin, et aussi la topographie des lieux, des cités et des établissements religieux<sup>63</sup>.

Si le traité de Jacques de Vitry se réalise comme étude préliminaire sur les conditions et opportunités d'une action visant la récupération de Jérusalem, l'ouvrage de Marino Sanudo est l'expression pragmatique du même point de vue. Une première esquisse, *Conditiones Terrae Sanctae* fut présentée vers 1307 au pape Clément V, qui avait annoncé en 1305 le projet d'une croisade. La contribution de Sanudo à la préparation de l'offensive apparaît mentionnée à côté d'autres traités *de recuperatione* comme celui de Pierre Dubois (*De Recuperatione Terrae Sanctae*), de Raymond Llull (*Liber de Fine*) et des mémoires du grand maître du Temple, Jacques de Molay. La version abrégée contenait les deux premiers livres

de la variante finale où l'auteur propose le boycott commercial des ports égyptiens précédé par l'occupation des îles grecques et de Constantinople, *quod subjugata terra Aegypti, Terra Promissionis se tenere non poterit* (II, 3). La campagne navale de 1307 – 1309 n'atteint pas ses objectifs, mais la variante complète du traité, que son auteur présentera en 1321 au pape Jean XXII et à Charles IV de France, nourrit une autre étape des aspirations récupératrices de l'Église romaine<sup>64</sup>. Dans la vision de Sanudo, qui, par son appartenance à une grande famille de princes marchands de Venise, était devenu un expert du problème oriental, la guerre sainte maintient ses traits particuliers de *passagium generale* convoqué et dirigé par le pape, mais on l'envisage en même temps comme une entreprise économique et militaire ayant besoin d'une soigneuse préparation. Dans la dédicace au roi de France, cette préparation se traduit aussi en termes de propagande politique et de plaidoyer explicite en faveur de l'esprit de croisade et de l'union des princes chrétiens:

Que Vostre Haulte Seigneurie encomence la besogne du voyage d'outre mer [...], car trop serait grand dommage et grande honte à toute Chrestienté si celle terre se perdoit. [...] Qu'il plaise à Vostre Haulte Seigneurie d'avoir amitié et compagnie avecques le Duc et commun de Venise. [...] et le ramenant du monde ne se pourra defendre contre Vostre Haulte Seigneurie selon ce que Vous pourrez veoir par les liures et mappemondes dessus dictes<sup>65</sup>.

## II. 2. Mémoire du passé et *memoria ad res*

Le discours médiéval sur les croisades se particularise par sa capacité de configurer un domaine cohérent de la signification, un *continuum* discursif, qui met en relation des œuvres et des auteurs séparés dans le temps et dans l'espace. C'est une vérité en dehors du texte de l'histoire, la vérité de la promesse transcendante de la Parousie qui régit cet esprit de continuité. En même temps, les histoires sont répétitives: d'une part, dans une perspective chronologique, les textes se prolongent dans la matière des textes suivants. On se trouve maintes fois devant des mêmes contenus qui prolifèrent à travers d'apparentes modifications formelles. Moins évident, un mécanisme homologue propose, la reprise directe d'unités autonomes, dont l'ordonnance interne produit un nouveau type de « embracing system », qui est celui de la logique interne de la compilation. C'est pourquoi, pour comprendre l'éventail de significations

déployées par la structure discursive du texte médiéval on met à l'œuvre une intelligence typologique similaire à l'intelligence narrative qu'évoque Paul Ricoeur et qui s'appliquerait de manière spontanée à tous les discours qui contiennent une mise en intrigue de faits et de personnes, vrais ou inventés, en marge de tout concept de vérité.<sup>66</sup> La *Historia Orientalis* illustre un type particulier d'érudition qui prend la forme de l'accumulation de lieux de mémoire sous l'impacte de l'expérience. Dans ce cas, la compréhension typologique du texte est déclenchée par l'observation de la fonction argumentative de la compilation comme mécanisme de la structuration du discours.

Dans la perspective de Cicéron, le discours historique devrait annexer les vertus de la *elocutio* pour transformer le récit brut des événements dans une écriture soignée, voir même artistique qui exigeait pour autant la configuration d'une poétique du genre<sup>67</sup>. Il n'y donc aucune preuve d'orgueil professionnel dans la formule *narratores non exornatores* qu'on a faussement considérée comme l'expression du pacte d'objectivité de l'historiographie latine<sup>68</sup>. Par contre, au Moyen Âge, l'historien qui se déclare *compilator non inuentor* fait de la conformité aux sources un principe déontologique fondamental, transférant à la culture profane la perspective rigoureuse de la hiérarchie des autorités qui régit la lecture du texte sacré. Dans son cas, le respect envers la tradition érudite, le délivre de l'obligation du jugement critique et du soupçon du faux.

Le modèle le plus prestigieux de la compilation et celui établi par Eusèbe dans son *Histoire ecclésiastique*<sup>69</sup>. La compilation serait, en termes généraux, la réunion par juxtaposition, interpolation ou réélaboration ponctuelle de deux ou plusieurs sources de nature homologue. Dans la formule initiale du nouveau texte, la *inuentio* et la *compositio* cèdent la place à la *dispositio*, tandis que l'auteur restreint son domaine de compétences, en gardant uniquement la fonction d'ordonnateur du discours. On devrait chercher la logique originaire de la compilation, en tant que manœuvre qui domine la mise en texte de la littérature d'édification, à l'époque de la *translatio studii* (IV<sup>e</sup> - IX<sup>e</sup>), dans le long et compliqué processus de récupération de l'héritage de la culture classique païenne. Néanmoins, ce n'est pas tellement la tentative de récupérer des contenus d'une remarquable diversité qui est la plus importante, mais celle de maintenir une certaine liberté par rapport à la nature des matériaux classiques, notamment celle d'opérer la sélection et la redistribution de ces contenus dans de nouveaux contextes discursifs et dans des circonstances de communication qui répondent à des nécessités

différentes<sup>70</sup>. Le modèle textuel imposé par les *scriptoria* bénédictins qui inventent les cahiers d'*excerpta* fait de la compilation une technique définitoire pour le code écrit de la culture cléricale, un lieu privilégié où se rencontrent le texte autorisé et l'expérience subjective du sens. Cette technique relève d'une certaine configuration de la culture fondée sur l'autorité par laquelle ce qu'on possède sur un certain sujet n'est pas un savoir intensif, qualitatif, mais une compétence de second degré, extensive et quantitative, portant sur des lieux qui, à leur tour, contiennent de manière directe la connaissance du sujet en question. Le devoir essentiel de l'intellectuel médiéval est la *lectio*, et en tant que « lecteur », l'expression maximale de sa liberté est l'analogie.

Bien qu'apparemment mécanique et répétitive, la compilation produit des effets discursifs nuancés et divers. George Martin décrit les fonctions du procédé compilateur en partant d'une œuvre historiographique de grande étendue, la *Primera Crónica General* du roi castillan Alphonse le Savant<sup>71</sup>. Dans son opinion, la compilation opère sur un ensemble d'extraits textuels provenant de sources diverses dans le but de « reproduire, réunir, assembler-bâtir, assembler-agencer, et réviser » les sources dans un nouvel objet de communication. Si bien « reproduire » et « réunir » renvoient à un effet d'amplification réciproque des sources reprises de façon linéaire et aussi à l'idée de fragmentation répétitive du discours, pour les trois dernières des fonctions compilatrices on peut entrevoir du moins l'intention de paraphrase, sinon une réélaboration radicale des contenus préexistants. Le signe de cet éloignement serait la référence imprécise aux autorités, la citation en bloc, l'aspect volontairement non déterminé de la relation avec la tradition érudite.

Jacques de Vitry ne fait qu'une seule mention des sources utilisées pour la rédaction de son traité:

Hæc prædicta quæ partim ex histories Orientalium, et mappamundi, partim ex scripti beati Augustini et Isidori, ex libris etiam Plinii et Solini præter historiæ seriem præsentî operi adiunximus: si forte alicui incredibilia credeantur, nos neminem compellimus ad credendum<sup>72</sup>.

En fait, l'apparition de cette insolite précision, juste après le XC<sup>e</sup> chapitre qui contient sous la forme de la lettre apocryphe de Didyme un décalogue du bon gouvernement, établit aussi une ligne de démarcation entre le passé lointain et le passé récent. Les derniers dix chapitres contiennent l'ensemble des informations qui comptent en termes d'avenir:

la situation de la Terre Sainte à partir de la conquête de Jérusalem par Saladin, une liste chronologique des rois latins, l'échec de la campagne de l'empereur Henri VI<sup>73</sup> et l'époque stérile du dernier roi latin, Jean de Brienne. Parmi les autorités évoquées, il n'y a qu'une seule qui puisse être considérée comme source principale, c'est le cas des *Origines* de saint Isidore de Séville. Là encore, on devrait dire que la source la plus véridique du fragment de philosophie naturelle (chapitres LXXXVIII – LXXXIX) n'est qu'un *abstractum* de l'encyclopédie isidorienne, le même que la Patrologie attribuée à Hugues de Saint-Victor sous le titre *De bestiis et aliis rebus*<sup>74</sup>. Le mécanisme d'agencement qui met dans un rapport de complémentarité histoire des croisades et philosophie fabuleuse fut puisé dans Foucher de Chartres, mais uniquement comme solution structurale, comme type de composition que l'auteur considérait significatif et capable de communiquer par lui-même. D'autres sources de grande notoriété à l'époque mais moins prestigieuses, appartenant à une zone de passage entre la culture cléricale et le monde de la littérature d'aventures comme la *Historia de proeliis* de Léon de Naples et la *Imago Mundi* de Honorius d'Autun<sup>75</sup>, sont entremêlées dans l'ensemble des matières du livre. D'ailleurs, tout ce qu'on vient de dire en relation avec les sources n'a de rapport qu'avec le fragment encyclopédique; pour la partie historique on rappelle, à côté de la Bible, la contribution de Flavius Josèphe à la connaissance de la Judée romaine. Mais la source principale de cette matière, pour ne pas parler de la partie concernant l'histoire plus récente du Royaume Latin, sur laquelle on garde d'ailleurs un silence complet, est sûrement l'œuvre historiographique de Guillaume de Tyr ou, du moins, un abrégé qui aurait également servi à la composition d'une *Descriptio Terrae Sanctae*, conservée dans une copie de XV<sup>e</sup> siècle<sup>76</sup>.

La rédaction de l'*Histoire Orientale* est l'effet de plusieurs manœuvres intertextuelles qui ne se réalisent pas en présence des sources, qu'elles soient mentionnées ou non. Il faudrait, donc, qu'on se méfie de l'image conventionnelle du *litteratus* médiéval, suffoqué par les tomes qui s'empilent sur sa table de travail et qui vit submergé dans une masse d'informations qu'il ne fait que reproduire et transférer d'un manuscrit à l'autre. Les traits qui particularisent la *Historia Orientalis* en tant que produit de la compilation résident dans l'importance des techniques d'agencement assistées par un fonctionnement particulier de la mémoire. En tant que processus performatif, le livre devrait traverser les étapes suivantes:

a. une activité mnémonique, de fixation dans la mémoire des connaissances réunies selon des affinités de substance épistémologique:

Mon fils, le savoir est un trésor et ton cœur son coffre-fort. En l'acquérant, thésaurises-en les bons trésors, les trésors immortels et incorruptibles qui jamais ne vieillissent ni ne perdent leur éclatante apparence. Dans les trésors du savoir se trouvent de diverses richesses, et le coffre de ton cœur renferme de nombreux compartiments. Ici est déposé l'or, là, l'argent, ailleurs encore les pierres précieuses. Leur disposition ordonnée éclaire la conscience. Range-les et distingue-les chacun dans leur lieu respectif, les uns avec les uns et les autres avec les autres, afin de savoir ce que chaque lieu abrite. Si la confusion est mère de l'ignorance et de l'oubli, la séparation éclaire l'intelligence et affermit la mémoire<sup>77</sup>.

b. la *cogitatio* qui a comme résultat l'établissement d'un certain nombre de cases (thèmes) et leur enchaînement (*dispositio*) dans une nouvelle structure argumentative. Cette concaténation, qui est par elle-même porteuse de sens, s'identifie aussi avec l'étape de la *inventio* qui signifiait trouver la juste représentation sensible d'une idée abstraite. Dans *De arca Noe morali*, Hugues de Saint-Victor utilisait pour décrire cette opération l'allégorie d'enchaînement thématique de l'arbre de la science (*arbor sapientiae*)<sup>78</sup>.

c. la *mannésis* qu'Aristote définissait comme remémoration volontaire d'une matière emmagasinée auparavant. Ce qu'on met à l'œuvre c'est la *memoria ad res*, qui applique le contenu mnémorique à la nouvelle conjointure (*circumstantia*) et remplit ponctuellement d'un contenu cognitif les cassettes qui deviennent des lieux de mémoire. La *res* dans cette logique de l'élaboration indirectement reproductive, serait, donc, la conjointure des lieux de mémoire, le *memorandum* ou la table de matières d'un discours. Les étapes de la *compositio* sont illustrées par la série d'incidents qui marque le processus de rédaction du *Proslogion* d'Anselme de Canterbury:

Ce qu'Eadmer raconte d'Anselme nous apprend des choses sur le statut (ou l'« autorisation ») des divers produits des stades compositionnels. Le produit écrit de la longue et ardue *cogitatio* d'Anselme [...] est qualifié de *res* par Eadmer. Aussitôt qu'il a achevé de concevoir son projet, Anselme a noté cette *res* sur des tablettes de cire qu'il a placées sous la bonne garde des frères. Après quelques jours il veut les reprendre, mais elles restent introuvables. Alors « Anselme refait un autre traité sur le même sujet (*aliud de eadem materia dictamen*), sur d'autres tablettes, et les confie au même moine pour qu'il les garde avec plus de précaution ». Or voilà qu'on retrouve ces tablettes par terre, leur cire brisée en mille morceaux. Les

moins les recueillent, et les rapportent à Anselme qui parvient à les réunir et, à grand-peine, reconstitue le texte écrit. « Mais craignant qu'il ne se perde complètement par incurie, il ordonne, au nom du seigneur, qu'on l'écrive sur du parchemin ». Eadmer appelle res ce qui se trouvait sur le premier jeu de tablettes, et dictamen, ce qui se trouvait sur le second. Ayant perdu sa res Anselme la retrouve facilement de mémoire [...]. Mais il a beaucoup de mal à reconstituer le second jeu, appelé dictamen et décide de le faire copier immédiatement sur du parchemin pour éviter de le perdre<sup>79</sup>.

Le mécanisme, tel que le décrit Mary Carruthers, se trouve dans une relation analogue avec les lois dynamiques de l'énonciation: la communication d'un contenu nouveau est toujours le résultat d'un acte interprétatif qui inclut ce qu'on connaît déjà et qui construit, en dehors de soi-même une nouvelle projection de sens. Selon la rhétorique classique, le principal ancrage du discours historique sont les énoncés qu'ont produit le trinôme cognitif personne – temps – lieu. Les matières historiques, encyclopédiques, parénétiqes, prises séparément, constituent un langage commun de la culture médiévale. Elles constituent un présupposé communicatif, un ensemble de paramètres minimaux de la pratique communicative que l'auteur confirme non seulement au point de départ, par la référence aux sources, mais aussi, au point terminus, par des expériences fragmentaires. Dans l'ordre du temps, le discours se constitue comme réalité dialogique, en sens bakhtinien, comme prolongation interprétative de soi-même à partir de l'orientation argumentative tracée par le nouveau type d'encadrement.

\*

Dans *l'Historia Orientalis*, cette orientation ouvre la possibilité d'une autre relation d'inclusion: contrairement à la formule temporelle des premières chroniques, cette fois-ci c'est le présent qui inclut le passé, un présent qui se justifie comme objet de la connaissance uniquement par le projet d'avenir qu'il contient. Dans la postérité des premières chroniques des croisades, l'histoire d'Eudes inaugure la dégradation de la temporalité parfaite, dans la mesure où l'expérience introduit dans l'axiome de la foi les signes incongrus du présent. L'histoire actualise sa condition virtuelle de discours politique, impliqué dans la construction d'un paradigme éthique et comportemental. Du point de vue de sa substance, le type de connaissance que cette histoire propose inclut les circonstances externes au processus historique, en dépassant une logique qui résume l'objet de

la recherche à la figure protagoniste et à ses agissements. L'auteur de la *Historia Orientalis* trouve dans ces manœuvres intertextuelles qui transforment la typologie historique en « discours transversal »<sup>80</sup> sur une actualité perceptible comme histoire, nature fabuleuse, apologie chrétienne et géographie politique l'expression la plus directe de la manière dans laquelle l'historien du XIII<sup>e</sup> communique « le siècle » et rend visibles les lignes où s'inscrit l'action humaine comme projet optimal.

## NOTES

- <sup>1</sup> *Étym.*, XX, l. 41. 1; PL 82, 122.
- <sup>2</sup> *Étym.*, XX, l. 44; PL 82, 124.
- <sup>3</sup> GELL, *Nuits antiques*, V, 18, 1-5: « historia rerum gestarum narratio » (C. Hosius, éd.), 2 t., Stuttgart, 1903; CIZEK, E. *Istoria în Roma antică. Teoria și poetica genului*, București, Teora, 1998, p. 15 – 18.
- <sup>4</sup> CIC., *De or.*, II, 9 – 15. Malgré l'imprécision du terme « histoire », il paraît que Cicéron distinguait entre le discours sur les faits historiques comme genre poétique et l'écriture de l'histoire sous la forme des monographies, des résumés et des mémoires, un travail obscur destiné à servir de matière première pour une véritable entreprise historique ou pour le travail de l'orateur (CIZEK, E., *op. cit.*, p. 16 – 17).
- <sup>5</sup> GUÉNÉE, B., *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier (Coll. Historique), 1980, p. 18-20.
- <sup>6</sup> FUNKENSTEIN, A., *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton University Press, 1986 (trad. roum. *Teologie și imaginație științifică. Din Evul Mediu până în secolul al XVII-lea*, București, Humanitas, 1998, p. 184).
- <sup>7</sup> *Étym.*, XX, l. 41. 2.
- <sup>8</sup> GÓMEZ MORENO, Á., « Clerecía » in Carlos Alvar y Ángel Gómez Moreno, *La poesía épica y de clerecía medievales*, Madrid, Taurus, 1988, p. 95: Même dans un cas comme celui du *Livre d'Alexandre* castillan cité par l'auteur, où il s'agit de sources multiples et de nature diverse, l'auteur insiste sur la valeur globale de vérité des choses écrites: « en escripto yaz'esto, es cosa verdadera » (2161 d); « non yaze en escripto, es malo de créer » (2305 b).
- <sup>9</sup> RICOEUR, P., *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000 (trad. roum. – *Memoria, istoria, uitarea*, Timișoara, Amarcord, 2002, p. 22-31).
- <sup>10</sup> RICOEUR, P., *Temps et récit, I*, Éd. Du Seuil, 1986, p. 113 – 115: « Si je parle plus précisément de médiation symbolique, c'est afin de distinguer, parmi les symboles de nature culturelle, ceux qui sous-tendent l'action au point d'en constituer la signification première, avant que se détachent du plan pratique des ensembles symboliques autonomes relevant de la parole ou de l'écriture. En ce sens, on pourrait parler d'un symbolisme implicite ou immanent, par opposition à un symbolisme explicite ou autonome. »
- <sup>11</sup> BRANDT, W., *The shape of medieval history. Studies in modes of perception*, Yale University Press, 1966, p. 17.
- <sup>12</sup> PÂNZARU, I., *Practici ale interpretării de text*, București, Polirom, p. 47 – 48.
- <sup>13</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Geste de Dieu par les Francs. Histoire de la première croisade*, M.-C Garand éd, Brepols, 1998, p. 45.
- <sup>14</sup> OTTO DE FREISING, *Chronique universelle* en CARBONELL, Ch. O. éd., *Les sciences historiques de l'Antiquité à nos jours*, Larousse, 1994, p. 58-59.

- 15 *Anonymi Gesta Francorum et aliorum Hierosolymitanorum* en (*Recueil des Historiens des Croisades publié par l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres. Historiens Occidentaux*, Paris, 1844 – 1895, vol. III, p. 169 – 229). Cf. MATIGNON, A. éd., *Chronique anonyme de la première croisade*, Paris, Arléa, 1992.
- 16 À côté de la chronique de Robert le Moine, le récit de l'Anonyme contient les détails les plus exacts sur les événements de la première croisade. Cela explique son utilisation comme source pour plusieurs ouvrages historique, tels que les chroniques de Raymond d'Aguilers, Baudri de Bourgueil, Guibert de Nogent, Raoul de Caen et Foucher de Chartres, même quand quelques-uns des auteurs avaient participé, eux aussi à la croisade. Cf. *Recueil des Historiens... Historiens Occidentaux*, vols. III-IV.
- 17 DUPRONT, A., *Du sacré: croisades et pèlerinage. Images et langages*, Gallimard, 1987, p. 252-254.
- 18 MATIGNON, A. éd., *op. cit.*, p. 35.
- 19 BRANDT, W., *op. cit.*, p. 43-44.
- 20 ODO OF DEUIL, *De profectioe Ludovici VII in orientem. Edition with an english translation*, Virginia Gingwick Berry, ed., New York, Col. Univ. Press, 1948.
- 21 MOLINIER, A, *Les sources de l'histoire de France des origines aux guerres d'Italie (1494)*, 6 t., Paris, 1901- 1906; t. III, p. 300 (n° 2171).
- 22 Pour les hypothèses concernant la rédaction du texte et ses relations avec les histoires du XII<sup>e</sup> siècle, cf. SCHUSTER, B. « The Strange Pilgrimage of Odo of Deuil », in ALTHOFF, G., ed., *Medieval Concepts of the Past. Ritual Memory, Historiography*, German Historical Institute and Cambridge University, 2002, p. 254 – 255.
- 23 TATE, Georges. *L'Orient des Croisades*, Gallimard, 2000, p 82 – 84.
- 24 SCHUSTER, B., *op. cit.*, p. 256.
- 25 RICOEUR, P., *op. cit.*, p. 121. En reprenant l'analyse heideggerienne de l'historialité (l'être – dans – le temps), P. Ricoeur définit la condition du narrateur – témoin – comme étant dominée par la catégorie existentielle du Souci: « L'intratemporalité est définie par une caractéristique de base du Souci: la condition d'être jeté parmi les choses tend à rendre la description de notre temporalité dépendante de la description de notre Souci. » La relation présente des traits qui font que le discours se rattache non pas « au domaine externe des objets de notre Souci » mais « au Souci lui-même dans sa condition fondamentale » de dimension de notre *historialité*.
- 26 BREISACH, E., *Historiography: Ancient, Medieval and Modern*, University of Chicago Press, 1994, p. 135.
- 27 GUILLAUME DE TYR, *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*, (*Recueil des Historiens des Croisades publié par l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres. Historiens Occidentaux*, Paris, 1844 – 1895, vol. II. 1.. pp. 5 – 1182; RÉGNIER-BOHLER, D., éd., *Croisades et pèlerinages. Récits*,

- chroniques et voyages en Terre Sainte. XII<sup>e</sup>- XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Robert Laffont, p. 508 – 724.
- 28 CARBONELL, Ch.-O., *L'historiographie*, PUF, 2002, p. 43.
- 29 MOLINIER, A., *op. cit.*, t. II, p. 304 (n° 2072).
- 30 RICOEUR, P., *op. cit.*, p. 85.
- 31 FUNK, P., *Jakob von Vitry. Leben und Werke*, Leipzig-Berlin, 1909, pp. 9 -12; GEMELLI, p., « Giacomo da Vitry e le origini del movimento francescano », in *Aevum*, 39 (1965), fasc. V-VI, p. 474 –495.
- 32 CAZAN, F., *Cruciadele*, București, Editura Academiei, 1990, p. 173.
- 33 JACQUES DE VITRY, *Historia Iherosolimitana abbreviata* in BONGARS, J., éd., *Gesta Dei per Francos sive Orientalium Expeditionum et Regni Francorum Hierosolimitani Historia*, Hanoviae, 1611, II / 1, p. 1065.
- 34 Sur les institutions politiques et militaires en Terre Sainte à la fin du XII<sup>e</sup> siècle et sur la place des croisades orientales dans le contexte renouvelé des disputes entre Empire et Papauté à l'époque d'Innocence III, cf. GARCÍA-GUIJARRO RAMOS, L., *Papado , cruzadas, órdenes militares*, Madrid, Cátedra, 1995, p. 20 – 47 et 264 – 279.
- 35 HUYGENS, R. B., *Lettres de Jacques de Vitry. Édition critique*, Leiden, E. J. Brill, 1960. p. 4 – 5. Malgré le caractère privé de ces documents et la diffusion restreinte des manuscrits, il y a des mentions médiévales, comme celle de Henri de Gand, qui confirment que l'évêque d'Acre *scripsit ad diversos diversas epistolas ad statum transmarinarum partium pertinentes*. Les lettres, comme le traité oriental, ont probablement contribué dans une mesure importante à l'information des occidentaux sur les réalités de la Terre Sainte.
- 36 La bibliographie présente souvent Jacques de Vitry comme archevêque ou patriarche de Jérusalem. En 1216 il fut élu par le clergé de Ptolemaïs et confirmé par le pape Honorius III dans cette dignité. La confusion se doit, probablement, au fait que la perte de la ville de Jérusalem transformait saint Jean d'Acre en capitale du Royaume Latin, de même que l'église locale reprenait les attributions de l'archevêché de la Ville Sainte. Il existe d'ailleurs un précédent établi par le pape Innocent qui avait adressé la même demande au patriarche de Jérusalem, Pierre de Palu en 1214-1215, cf. *Histoire Littéraire de la France ... par les frères bénédictins de Saint-Maure*, t. XVII-XIX, 1832-1835 (t. XVIII, 2, p. 236-238).
- 37 Il est assez plausible que la notice insérée dans le sixième chapitre (« de la tres pesme doctrine de Mahomet ») *l'Histoire Orientale* sur le désir des mahométans de baptiser leurs enfants soit, par sa spontanéité, l'écho de l'expérience directe que l'auteur acquiert pendant ses campagnes de conversion: « /.../ et ils ont saint Jean en grant reverence /.../. Quant il font lor enfance bautoier des prestres cretiens, il n'i ont autre fiance fors qu'il quident que lor enfant en doivent plus longement vivre ou il soient plus legierement delivrés de toutes lor enfermetés ». Cf. HUYGENS, R. B., *op. cit.*, II.

- 38 *Histoire Littéraire de la France ... par les frères bénédictins de Saint-Maure*,  
(t. XVIII, p. 209-246.
- 39 BONGARS, éd., *op. cit.*, , p. 1124.
- 40 MOLINIER, A., *op. cit.*, t. III, (n° 2384).
- 41 HINNEBUSCH, J.-F., *The 'Historia Occidentalis' of Jacques de Vitry. A critical  
edition*, Fribourg, University Press, 1976, p. 10 –11.
- 42 Ce lieu biblique acquiert une diffusion remarquable dans la littérature des  
croisades du XIII<sup>e</sup> siècle. Ce fut, paraît-il, l'argument utilisé par Saint François  
devant le calife du Caire qui lui reprocha la contradiction entre la guerre  
contre les ennemis de la foi chrétienne et l'esprit des évangiles (cf.  
CONTAMINE, Ph., « Une guerre pour le royaume céleste », in DELORT, R.,  
éd., *Les Croisades*, Éditions du Seuil, Paris, 1988)
- 43 La formule *noster peccatis exigentibus* qui résume la conception pontificale  
sur les causes du désastre de Terre Sainte est largement utilisée par Gilbert  
deTournai, *Collectio de Scandalis Ecclesiae*, A. Stroick, éd., Archivum  
Franchiscum Historicum, XXIV, 1931, un ouvrage rédigé avant le Concile  
de Lyon II (1275) sur la demande de conseil formulée par le pape Grégoire  
X dans la bulle *Salvator noster*. Le pape exigeait la mise au point d'une  
campagne ayant comme but l'unification de l'Eglise après une croisade qui  
aurait dû exclure d'emblée la stratégie du *passagium generale*, autrement  
dit, l'intervention incontrôlable des foules (cf. SCHEIN, Sylvia, *Fideles Crucis.  
The Papacy, the West and the Recovery of the Holy Land. 1274 – 1314*,  
Oxford, Clarendon Press, 1991, pp. 15 - 17. Mais l'argument est présent  
sous la même forme dans *l'Histoire Orientale*: « [...] quanto maiori zelo  
dilecta est a Domino, tanto frequentius, peccatis habitantibus in ea  
exigentibus, flagellata est et variis casibus exposita ab eo qui sanctum dare  
canibus [...] prohibet » (BONGARS, éd., *op. cit.*, p. 1051).
- 44 GUIBERT DE NOGENT, *Geste de Dieu par les Francs...*, l. 1.
- 45 FLORI, J., *Première Croisade: Occident chrétien contre l'Islam*, Éd. Complexe,  
1997, p. 180 – 190.
- 46 TATE, G., *op. cit.*, , p. 92 – 97.
- 47 Le traité de Jacques de Vitry réalise, à travers l'épisode des Assassins et  
l'évocation de la figure du Prêtre Jean, de véritables esquisses d'utopie  
politique dont les échos deviendraient très importants vers la fin du XIII<sup>e</sup>  
siècle quand une alliance entre les chrétiens et le il-khan Ghazan des  
Mongoles, pour la récupération de Jérusalem fut sur le point de se produire.  
Pour l'évolution de la légende du Prêtre Jean, cf. PIRENNE, J., *La légende du  
Prêtre Jean*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1993.
- 48 STRAYER, J.-A., ed. *Dictionary of the Middle Ages*, New York, ACLS.
- 49 MACLER, F., « Notes latines sur les Nestoriens, Maronites, Arméniens,  
Géorgiens, Mozarabes » in *Revue de l'Histoire des Religions*, t. VII / 1918,  
pp. 243 – 260; CANNUYER, Ch., « Sur une reprise de la **Historia Orientalis**  
de Jacques de Vitry », in *Revue de l'Histoire des Religions*, 200-4, 1983,  
pp. 407-412

- <sup>50</sup> MORRISSON, C., *Les Croisades*, PUF, 1994, p. 26.
- <sup>51</sup> Par souci d'unité, on a utilisé pour les citations l'édition en français médiéval de Claude Buridant (BURIDANT, Cl., *La traduction de l'Historia Orientalis*, Paris, Kiencksieck, 1986); malheureusement, le ms. B.N. Français – 17023 transcrit dans cette édition est incomplet; pour pallier les lacunes, on recourt à la version latine originale dans la transcription de Bongars.
- <sup>52</sup> Sur les modalités de perception de l'action humaine et sur la distinction typologique entre l'histoire des clercs et l'histoire des aristocrates, cf. BRANDT, W., *op. cit.*, p. 43-64.
- <sup>53</sup> BURIDANT, Claude, *op. cit.*, p. 82.
- <sup>54</sup> BURIDANT Claude, *op. cit.*, p. 95.
- <sup>55</sup> BURIDANT, Cl., éd. *op. cit.*, p. 81.
- <sup>56</sup> GARAND, M.-C., « Introduction » à GUIBERT DE NOGENT, *Geste de Dieu par les Francs ...*, Brepols, 1998, p. 31-32: « Deux options s'offraient: celle, selon les propres termes de Guibert, de *confier les soins des affaires temporelles à une administration royale* (l. VII, 15) ou celle de créer à Jérusalem une principauté ecclésiastique partant du fait que la Terre Sainte était patrimoine de l'Église au même titre que les États pontificaux et devrait donc être gouvernée par son patriarche. [...] Daimbert (qui révoque l'élection du patriarche Arnoul Malecorne et se fait élire à sa place, n.s.) faillit y réussir avec Geoffroy de Bouillon, mais, celui-ci mort, il ne parvint pas à empêcher son frère Baudouin de recueillir la succession et d'imposer définitivement la formule d'un royaume laïque ».
- <sup>57</sup> GAYANGOS, P., éd., *La Gran Conquista de Ultramar*, Biblioteca de Autores Españoles, 1858.
- <sup>58</sup> Sur la coexistence de plusieurs codes de lecture dans *Gran Conquista de Ultramar* et sur les circonstances de la rédaction, cf. GONZÁLEZ, C., *La Tercera Crónica General de Alfonso X el Sabio*, Londres, Thamesis Books, 1995. La superposition des plans fabuleux et historique, de l'épopée et la chronique constitue l'étape finale d'un processus dynamique de transformation et d'adaptation des mécanismes de la configuration discursive, où le pacte d'objectivité est dénoncé pour laisser se multiplier les repères de l'intelligibilité du texte. Guibert de Nogent introduit dans son histoire un chant épique dédié à Geoffroy de Bouillon et Rober de Caen, dans *Gesta Tancredi*, fait de l'histoire la substance d'une composition panégyrique dédiée aux princes normands qui avaient fondé le Royaume Latin. La prolifération des registres de lecture, la multifonctionnalité communicative des textes prend la place du pacte de vraisemblance.
- <sup>59</sup> CANNING, J., *Histoire de la pensée politique médiévale (300 – 1450)*, Éditions Universitaires de Fribourg, (Paris, Éd. Du Cerf), 2003, pp. 163 182; CHÉLINI, J., *Histoire religieuse de l'Occident médiéval*, Hachette, 1991, p. 454 – 463.
- <sup>60</sup> La source de Jacques de Vitry pourrait être le chapitre 99 de la *Historia de Preliis* de Léon de Naples (cf. GONZÁLEZ ROLÁN, T. et Pilar Saquero Suárez

- Somonte, éd., *La Historia Novelada de Alejandro Magno. Edición acompañada del original latino de la **Historia de Preliis** (Recension J2)*, Madrid, Univ. Complutense, 1982). Le texte qui constitue un répertoire de doctrine était bien connu parmi les écrivains chrétiens. Abélard considère que Didyme, à côté de Salomon et de David, est l'un des rois païens qui avait annoncé la venue de Messie et avant lui, les Père avaient largement utilisé ses considérations sur la vie vertueuse: « Before the material which afforded a direct comparison between the Brahmins and Alexander was widely known, the Brahmins had been often proposed by Christian writers as a fit subject for admiration. Tertullian refers to them, St. Jerome praises them for their ascetic virtues, whilw Origen had known of the encounter between Alexander and Dindimus; and in the *De Moribus Bragmanorum*, ascribed popularly to St. Ambrose (PL, XVII, cols. 1131 – 1146) one of the lesser Brahman tractates connected with one of the greatest of the Fathers » (cf. CARY, G., *The Medieval Alexander*, Cambridge, Univ. Press, 1956, p. 92).
- 61 SPIEGEL, G., *Romancing the Past: The Rise of Vernacular Prose Historiography in the thirteenth Century France*, Berkeley, 1993, p. 21.
- 62 HINNEBUSCH, J.-F., *op. cit.*, p. 13.
- 63 MARINUS SANUTO dictus Torsellus, *Liber Secretorum Fidelium Crucis qui est tam pro conservatione fidelium quam pro conversione et consumptione infidelium...*, in BONGARS, J., éd., *Gesta Dei per Francos*, Hanoviae, 1611, t. II.
- 64 SCHEIN, S., *op. cit.*, p. 203-206.
- 65 MARINO SANUDO, *op. cit.*, p. 5 –6.
- 66 RICOEUR, P., *op. cit.*, p. 83.
- 67 CIC. *De oratore*, II, 12, 54.
- 68 CIZEK, E., *op. cit.*, p. 56.
- 69 MORESCHINI, C., NORELLI, E., *Storia della letteratura cristiana anticagrecica e latina. I: Da Paolo all'età costantiniana*, Ed. Morcelliana, 1995; (trad. roum. *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine*, București, Polirom, 2001, p. 447 – 448).
- 70 TALAVERA ESTESA, Fr. J., « Metodología científica en el siglo XIII », in *Analecta Malacitana II*, 1 (1979), p. 71 – 92.
- 71 MARTIN, Georges, « Cinq opérations fondamentales de la compilation »: l'exemple de l'**Histoire de l'Espagne** (étude segmentaire) », in J.-Ph. Genet, éd., *L'historiographie médiévale en Europe*, Paris, Éd. du CNRS, 1991, p. 99 – 109.
- 72 BONGARS, éd., *op. cit.*, p. 1124.
- 73 La campagne de 1196 s'était organisée sans autorisation pontificale et avait fini comme une simple guerre privée, qui faillit être l'avant-première de la quatrième croisade: Henri VI s'était érigé en protecteur de l'empereur détrôné Isaac II Ange, compte tenant de leur relation de famille, après le mariage de

- l'héritier Philippe de Souabe avec la princesse Irène Ange. Ce serait une des raisons qui justifiaient la prise de position politique du pape Innocent III et de la plupart de ses successeurs, en faveur de la croisade de pure inspiration pontificale (cf. RUNCIMAN, Steven, *Histoire des Croisades*, Paris, Éd. Dagorne, 1998, p. 286 – 291).
- <sup>74</sup> PL, CLXXVII, cols. 9-165, l. II, 1.
- <sup>75</sup> Sur les sources du traité, voir les notes de l'édition critique du manuscrit qui contient la version en langue castillane du XIV<sup>e</sup> siècle, cf. CIOBA, M., ***Historia Orientalis*** de Jacques de Vitry. *La traducción castellana existente en el ms. 684 de la B.N. de Madrid. Edición crítica*, Bucuresti, TUB, 2004.
- <sup>76</sup> BURIDANT, Cl., *op. cit.*, p. 11.
- <sup>77</sup> HUGUES DE SAINT-VICTOR, « De tribus maximis circumstantiis gestorum », in CARRUTHERS, M., *Le Livre de la Mémoire*, Éd. Macula, 2002, (Annexe A) p. 373 – 374.
- <sup>78</sup> CARRUTHERS, M., *op. cit.*, p. 304.
- <sup>79</sup> CARRUTHERS, M., *op. cit.* p. 307.
- <sup>80</sup> GENET, J.-Ph., *op. cit.*, p. 21.