



## Trivium

Revue franco-allemande de sciences humaines et sociales - Deutsch-französische Zeitschrift für Geistes- und Sozialwissenschaften

8 | 2011

Traductions et transferts des savoirs dans l'espace euro-méditerranéen à l'époque médiévale

---

# L'adaptation des savoirs byzantins à la cour ottomane après la conquête de Constantinople

Anna Akasoy

Traducteur : Frédéric Vitoux

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/trivium/3940>

ISSN : 1963-1820

### Éditeur

Les éditions de la Maison des sciences de l'Homme

### Référence électronique

Anna Akasoy, « L'adaptation des savoirs byzantins à la cour ottomane après la conquête de Constantinople », *Trivium* [En ligne], 8 | 2011, mis en ligne le 16 mai 2011, consulté le 19 avril 2019.

URL : <http://journals.openedition.org/trivium/3940>

---

Ce document a été généré automatiquement le 19 avril 2019.



Les contenus de la revue *Trivium* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

---

# L'adaptation des savoirs byzantins à la cour ottomane après la conquête de Constantinople

Anna Akasoy

Traduction : Frédéric Vitoux

---

## NOTE DE L'ÉDITEUR

Nous remercions Anna Akasoy et la maison d'édition Akademie Verlag de nous avoir accordé l'autorisation de traduire ce texte dans le présent numéro.

## Introduction

- <sup>1</sup> Le 29 mai 1453 fut une journée qui changea le monde. Après un long siège, Constantinople tombait aux mains de ses conquérants ottomans. L'Empire byzantin avait disparu pour toujours. Si l'on doit en croire les légendes modernes, l'événement serait surtout le succès d'un homme, le sultan Mehmet II qui venait d'avoir vingt-et-un ans et qui allait par la suite être nommé Fatih, « le conquérant »<sup>1</sup>. Rempli d'une ambition tenace, celui-ci s'était imposé face à ses conseillers afin de pouvoir placer enfin le croissant de lune sur la coupole de Sainte-Sophie. Pour quelle raison devrait-on dire qu'un tel homme et qu'un tel empire (en passe de devenir une grande puissance européenne grâce à la prise de Constantinople) traversaient une crise ? Rien n'en semble plus éloigné. Si toutefois on conçoit la notion de « crise » de manière moins étroite et que l'on entend également sous ce terme des défis généraux pour les institutions existantes, des défis provenant de changements sociaux et culturels massifs, alors la notion de crise devient féconde pour

comprendre Mehmet et son Empire ottoman. Après la conquête de Byzance, Mehmet se trouvait en effet face à des défis considérables à plus d'un titre :

- L'Empire ottoman devait intégrer une nouvelle région, marquée par un important passé impérial et une hétérogénéité culturelle et religieuse manifeste, avec ses notables, ses traditions et ses institutions.
- Du point de vue extérieur, c'est-à-dire vis-à-vis de l'Ouest, il s'agissait d'affirmer et de légitimer sa propre puissance face aux grandes puissances européennes.
- Enfin, dans une perspective intérieure à l'Islam, ne serait-ce qu'au niveau spirituel, la conquête de l'Empire byzantin présentait un enjeu majeur, puisque Constantinople était une ville à laquelle se rapportaient de nombreuses traditions apocalyptiques arabo-islamiques, dont la vieille tradition turque de la « pomme rouge »<sup>2</sup>.

Telle est la représentation de la conquête de Constantinople que la recherche moderne a adoptée jusqu'à la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, considérant la conquête comme un événement décisif qui eut des conséquences fondamentales sur l'image que le souverain ottoman avait de lui-même. D'ordinaire, on cite comme preuve principale de ce bouleversement la culture savante qui s'est établie à la cour du conquérant, l'intérêt porté par Mehmet aux sciences et aux arts occidentaux étant interprété comme une reconnaissance de la supériorité culturelle de l'Occident. Dans cet article cependant, nous souhaitons examiner la cour ottomane selon une perspective qui, jusqu'à présent, ne fut que rarement adoptée par la recherche : la cour est ici comprise comme une cour islamique dans la tradition des premiers Abbassides. Tout comme Dimitri Gutas<sup>3</sup>, nous partons du principe qu'à la fin du VIII<sup>e</sup> et au début du IX<sup>e</sup> siècle, la cour de Bagdad a constitué une sorte d'archétype qui, pendant plusieurs siècles et dans différentes aires géographiques, n'a cessé de servir de modèle aux cours islamiques ultérieures. On associe systématiquement à la fondation de cette culture de cour particulière le calife al-Mahdi (mort en 785) qui se fit remarquer en promouvant les sciences et en particulier pour la traduction et la réception des savoirs étrangers. S'il s'agissait d'abord de la transmission de textes médicaux, ainsi que – conformément au modèle sassanide – d'écrits astrologiques, il fallut peu de temps pour que suive le reste du corpus de la philosophie antique, en particulier la philosophie aristotélicienne dans sa version néoplatonicienne. Bien que les entreprises de traduction n'aient cessé de régresser au cours des siècles suivants, les textes que ce premier mouvement de traduction avait rendus disponibles en langue arabe furent toutefois l'objet d'une réception continue. Il apparaît également, comme l'a montré Joel Kraemer pour l'époque buyide (X<sup>e</sup> – XI<sup>e</sup> siècles) par exemple<sup>4</sup>, qu'il y avait une étroite dépendance entre la stabilité politico-militaire, la prospérité économique et l'activité scientifique et philosophique. À la jonction de ces domaines (économique, scientifique et philosophique) se trouvaient les mécènes, qui, en tant que souverains ou hauts fonctionnaires civils ou militaires, avaient l'habitude de s'entourer d'érudits. Si l'on prend tout cela en considération, les traductions entreprises à la cour de Mehmet doivent se comprendre comme la perpétuation d'une tradition islamique. Par conséquent, l'apogée de la culture savante sous le règne de Mehmet n'est pas le résultat du dépassement d'une crise politico-militaire, mais repose plutôt sur une longue tradition culturelle. Cela n'exclut pas nécessairement que cette période, caractérisée par une stabilité politique et une expansion militaire, s'accompagna effectivement d'une crise culturelle. Dans le cas présent, cette dernière devrait toutefois être comprise plutôt comme un défi de portée générale que comme une menace pour la culture de cour ottomane.

- 2 La dynastie ottomane n'était pas d'origine arabe, ce qui la différençait nettement des dynasties de souverains arabes et perses, notamment par certains traits qui nous intéressent ici. Ce fait est en effet d'une importance fondamentale en ce qui concerne la formation d'une culture savante multiconfessionnelle au sein de la cour ottomane. Sur le chemin qu'ils empruntèrent depuis l'Est, les Turcs avaient été islamisés de manière progressive et superficielle, même si l'on ne trouvait pas chez eux d'hétérogénéité religieuse comme sous les Mongols. Les traditions chamaniques de la culture nomade survécurent longtemps – et survivent encore jusqu'à aujourd'hui, ce qui se manifeste notamment dans le mouvement derviche très répandu. Au début de l'époque ottomane, les relations avec la population chrétienne d'Anatolie étaient surtout marquées par d'actifs échanges ; et même des conversions entre le christianisme et l'islam n'étaient pas inhabituelles. On constate cette ouverture, voire cette indétermination religieuse, avant tout pour les XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles. Elle diminua considérablement lorsque l'hégémonie ottomane s'imposa en Anatolie. Un tournant survint avec Bedreddin, qui fut le chef de file d'un mouvement social, révolutionnaire et mystique qui voulait unir chrétiens, juifs et musulmans. À partir du XVI<sup>e</sup> siècle, l'« orthodoxie » d'obédience arabe prédomina<sup>5</sup>.
- 3 Partant de la continuité institutionnelle de la culture savante de cour d'un côté, et des circonstances spécifiques de la formation de la souveraineté ottomane de l'autre côté, il convient de poser la question suivante : peut-on considérer la culture savante de cour qui se développa autour de Mehmet comme une réaction vis-à-vis de la crise liée à la conquête de Constantinople, et jusqu'à quel point ? Ou le comportement du conquérant s'explique-t-il mieux par la tradition de la cour islamique institutionnalisée ? Si, dans ce qui suit, il sera surtout question de la personne de Mehmet, il en sera ainsi parce que l'intégration des sciences byzantines et des arts italiens qu'il initia conduisit à se demander s'il s'agit là du résultat d'un comportement individuel provoqué par une crise, ou d'un phénomène caractéristique de la culture savante de cour islamique. Une recherche prosopographique du milieu intellectuel de la cour ottomane devrait permettre de cerner les motivations qui poussèrent Mehmet à favoriser l'adaptation de la culture savante byzantine, et de poser ainsi les jalons d'une réévaluation de la culture savante à la cour ottomane.

## Problématiques de la recherche actuelle

- 4 Pour qui s'intéresse à la culture savante dans les cours ottomanes, un vide considérable apparaît dans les axes traditionnels que la recherche a développés jusqu'à présent. Cela est d'autant plus surprenant que la culture savante de la cour ottomane se trouve au croisement de deux domaines de recherche qui, depuis quelques années, ont accaparé l'intérêt d'un cercle – certes plutôt restreint – du public scientifique. Il s'agit d'une part des évolutions astronomiques, médicales, mathématiques et philosophiques du début de l'époque abbasside, de l'autre de l'histoire politique de l'Empire ottoman. Par rapport à des questions telles que les classes fiscales dans l'Empire ottoman, la répartition des districts administratifs ou l'organisation de l'armée, les sujets d'histoire intellectuelle ont toutefois joué un rôle subalterne. L'architecture et l'artisanat d'art ont suscité un vif intérêt, de même que la poésie (surtout mystique) comme aussi, en partie, la culture populaire. Les confréries soufies ont été étudiées davantage comme un phénomène social que comme un phénomène intellectuel. Et même en ce qui concerne la théologie « orthodoxe », on s'est davantage intéressé aux particularités de l'histoire institutionnelle

des fondations ou à l'influence des coutumes et des usages locaux des techniques juridiques, qu'au contenu des interprétations théologiques<sup>6</sup>. Même le rapport avec la souveraineté byzantine antérieure a été abordé surtout sous l'angle des institutions politiques<sup>7</sup>. L'émigration des érudits, qui avaient fui Constantinople en bien plus grand nombre que les artistes et les artisans, contribua très probablement en grande partie à cette singulière situation de la recherche.

- 5 C'est toutefois le fait de considérer l'histoire islamique ou orientale selon une perspective exclusivement occidentale qui constitue l'arrière-plan de ce vide dans les axes traditionnels de recherche poursuivis par les études islamiques, arabes et ottomanes. Même si cela est rarement dit de manière explicite<sup>8</sup>, nombre de médiévistes et d'historiens de la philosophie partent aujourd'hui encore du principe que la réception de la philosophie et des sciences arabo-islamiques touchait à sa fin à l'issue du XIII<sup>e</sup> siècle, non seulement à cause des processus autonomes d'émancipation qui animaient l'Occident (la création d'universités notamment), mais aussi parce que l'Orient n'avait « plus rien à offrir », qu'il avait achevé sa mission. Une telle attitude se manifeste également dans le domaine des études orientales, de sorte que l'on a encore jusqu'à présent porté peu d'attention à la phase « post-averroïste » de la culture savante. En adoptant la position des nationalistes arabes qui exprimaient leur détestation des souverains coloniaux ottomans, on n'a pris que rarement en considération une étude de la poursuite des discussions philosophiques. En ce qui concerne l'histoire ottomane, cet état de la recherche a un effet négatif pour notre étude : certes, il est possible de remettre en cause les tendances suivies jusqu'à présent par la recherche en se référant au cadre plus large de l'histoire islamique, mais il est impossible de proposer un contrepoint cohérent, puisqu'ici la recherche fondamentale qui serait nécessaire fait encore défaut.

## Mehmet et la culture savante byzantine

- 6 Dans les sources, le conquérant de Constantinople apparaît à bien des égards comme un souverain charismatique, raffiné, intéressé par tous les domaines du savoir, d'une façon assez similaire à ce que l'on sait de Frédéric II par exemple. Certains aspects essentiels seront ici brièvement présentés :
- 7 La tradition selon laquelle Mehmet en personne sauva la bibliothèque des empereurs paléologues dans le chaos de la conquête de Constantinople est aussi anecdotique que symptomatique. Nous sommes ici en grande partie tributaires de spéculations, d'autant plus que nous ne sommes pas certains du volume exact des fonds de manuscrits qui furent détruits lors de la conquête et du pillage de la ville. Lauro Quirini, qui écrit en Crète le 15 juillet 1453, parle de 120 000 livres détruits, bien que sa source, Isidore de Kiev, n'avance pas de chiffre. Doukas écrit simplement que des livres auraient été vendus à très bas prix<sup>9</sup>. L'espoir qui perdurait à l'Ouest aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles de retrouver dans la bibliothèque du Saray des manuscrits d'œuvres antiques perdues, fut en tout cas rapidement déçu. Alors qu'il est impossible d'établir le nombre et la nature des livres dont Mehmet se serait emparé, cela est plus aisé pour les livres offerts, acquis et commandés.
- 8 L'existence d'un *scriptorium* grec à la cour de Mehmet, ainsi que la production de manuscrits scientifiques dans ce *scriptorium* sont bien moins incertains que le sauvetage et la perpétuation de la bibliothèque des Paléologues. De même qu'à la cour de Frédéric II,

qui ordonna la traduction d'innombrables œuvres arabes, les motifs politiques et diplomatiques jouèrent un certain rôle chez Mehmet et ses scribes grecs. Le biographe de Mehmet, Franz Babinger, distinguait dans les inventaires de manuscrits les quatre catégories suivantes : historiographie, géographie, génie militaire et religion (surtout des traductions de la Bible)<sup>10</sup>. Julian Raby qui, dans les années 80, étudia les manuscrits écrits pour Mehmet et reconstitua des contenus-types pour les textes non-islamiques, ne citait que les trois premières catégories<sup>11</sup>. Pour F. Babinger notamment, cette orientation thématique repose au fond sur des considérations relatives aux tactiques de guerre, plutôt que sur une inspiration philosophique que les idéaux de vie et de formation de la Renaissance auraient exercée sur Mehmet<sup>12</sup> (comme le supposait encore Emil Jacobs). D'après des caractéristiques externes, on peut considérer que plusieurs manuscrits aujourd'hui dispersés dans diverses bibliothèques européennes sont liés entre eux. Ainsi, du point de vue de l'histoire de la tradition manuscrite, il existe un lien entre le codex autographe de l'histoire de Mehmet par Critobule et un manuscrit de l'histoire grecque d'Alexandre par Arrien (*Anabasis*). Une copie de l'*Iliade*, qui provient également du Saray et qui se trouve à Paris depuis 1687, a été datée d'environ 1463 sur la base de critères codicologiques. L'année précédente, Mehmet avait visité Troie, comme le rapporte Critobule. La traduction grecque de la *Summa contra Gentiles* de Thomas d'Aquin et une traduction arabe des *Nomoi* du philosophe tardo-byzantin Georges Gémiste Pléthon, dirigeant d'une école de philosophie polythéiste « néoplatonicienne » à Mistra et qui, en tant que participant au concile d'union de Ferrare et Florence, avait donné une impulsion à la fondation de l'Académie platonicienne<sup>13</sup>, sont également des découvertes caractéristiques.

- 9 La présence d'érudits grecs de haut rang à la cour de Mehmet constitue un autre indicateur important qui plaide pour l'existence d'une culture savante ottomane d'inspiration byzantine qui serait une conséquence immédiate de la conquête de Constantinople. *Critobule d'Imbros*, que nous avons déjà évoqué et qui servit de guide au célèbre humaniste Cyriaque d'Ancône dans les îles de Grèce septentrionale, écrivit l'histoire de Mehmet en langue grecque d'après le modèle de Thucydide<sup>14</sup>. Par son attitude ouvertement flatteuse à l'égard du souverain, il se différenciait considérablement d'autres historiographes contemporains tels que Doukas<sup>15</sup> et Sphrantzès<sup>16</sup>.
- 10 Ce n'est pas seulement en raison de son attitude envers le conquérant de Constantinople que *Georges Amiroutzès* est lui aussi vivement controversé. Ce dernier était issu d'une famille noble de Trébizonde et était parent par alliance du grand vizir Mahmud Pacha<sup>17</sup>. Comme Gennadios Scholarios et Georges Gémiste Pléthon, il participa en 1438/1439 au concile d'union de Ferrare et Florence, en tant que partisan de l'union. Dans une lettre du 11 décembre 1461 adressée au cardinal Bessarion, il relatait la conquête de sa ville d'origine et demandait de l'argent afin d'obtenir des Ottomans la libération de son fils. Cette tentative ayant échoué, il se rapprocha du sultan en personne par l'intermédiaire de Mahmud Pacha. Il n'est guère possible aujourd'hui de reconstituer les circonstances dans lesquelles ce rapprochement se produisit. Des sources critiques parlent d'une conversion précoce de Georges Amiroutzès – dans le but également de mettre en œuvre ses projets de mariage. Toutefois, le fait qu'au milieu des années 1460, Amiroutzès fut consulté par le sultan au sujet d'affaires relatives à la religion chrétienne plaide contre l'hypothèse d'une telle conversion précoce, et même contre celle d'une conversion plus tardive<sup>18</sup>. La version écrite du dialogue fut achevée vers 1470 et elle fut sans doute la dernière œuvre d'Amiroutzès, qui devait décéder très peu de temps après. Ses deux fils, qui

accompagnaient leur père pendant son séjour à la cour, se sont peut-être convertis à l'islam après la mort de Mehmet en 1481, afin également de conforter leur position sous les successeurs de Mehmet. Dans sa version écrite, ce « dialogue religieux » avec Mehmet se présente toutefois comme un écrit polémique et apologétique qui s'adresse à un lectorat latin, ou du moins chrétien. Les questions controversées entre le christianisme et l'islam, telles que l'Incarnation, la Trinité, la nature des prophètes et la Résurrection corporelle, y sont traitées. L'original grec est perdu ; seule une traduction latine composée à Rome en 1518 existe encore. Dans ce dialogue, l'attitude d'Amiroutzès est remarquable par le fait qu'à l'instar de Mehmet, il se réfère dans son argumentation à la philosophie aristotélicienne et qu'il se comporte de plus en représentant du thomisme byzantin – de même que Scholarios. En outre, Amiroutzès fut chargé par Mehmet de dessiner une mappemonde à partir des cartes régionales de la *Géographie* de Ptolémée. Il acheva cette tâche à l'été 1465 et son fils se chargea de rédiger la légende en arabe.

- 11 En dehors de sa participation au concile d'union, *Georges Gennadios Scholarios*<sup>19</sup>, que nous avons déjà évoqué, se distingua surtout par ses traductions partielles de l'œuvre de Thomas d'Aquin (*De ente et essentia*). Ces deux éléments sont en eux-mêmes révélateurs de l'ambivalence de son attitude à l'égard de l'Occident latin. D'un côté, il considérait le développement philosophique et scientifique des Latins comme exemplaire ; de l'autre, il agit à partir de 1445 en chef de file du courant anti-unioniste. Après la conquête de Constantinople, Scholarios, qui était moine depuis 1450, fut arrêté et emmené à Edirne (Andrinople). À peine un an plus tard, le 6 janvier 1454, Mehmet le nomma premier patriarche orthodoxe de la Constantinople gouvernée par les Turcs. Scholarios ne cessa de solliciter avec insistance sa propre démission, sans succès. Les trois dialogues dans lesquels Scholarios expliquait à Mehmet les principes fondamentaux de la religion chrétienne acquirent une notoriété particulière. Deux de ces dialogues furent mis par écrit par Scholarios de façon à pouvoir être traduits en turc. Le premier dialogue fut le fruit du hasard : il eut lieu lorsque Mehmet passa devant le monastère où se trouvait Scholarios. Avec l'aide d'un interprète, le sultan aurait questionné le Grec au sujet de sa foi, et lors de sa deuxième visite, il aurait demandé un traité écrit qui aurait immédiatement été traduit en turc<sup>20</sup>. Par la rédaction de son *Expositio Fidei*, Scholarios aurait alors satisfait à la demande de Mehmet d'obtenir un texte plus court et plus compréhensible, en prenant soin de rendre possible une traduction ultérieure. Ainsi, dans cette œuvre, il renonça largement aux passages polémiques et critiques qui auraient pu être interprétés comme des attaques contre l'islam, ou même contre les Latins. Influencé par la théorie de Thomas d'Aquin sur la manière de présenter la foi chrétienne, il utilisa en outre une terminologie mesurée qui ne pouvait pas choquer un lecteur musulman.
- 12 Les motivations et l'implication personnelle de Mehmet dans cette interaction avec les Byzantins ont été l'objet de nombreux débats : des motifs politiques, notamment la nécessité pour le sultan de s'assurer la loyauté de sujets autrefois byzantins, semblent fort probables. En attribuant le siège patriarcal (vacant depuis 1451), Mehmet apparaissait comme un souverain tolérant, ce qui a peut-être accéléré la résolution de la délicate question du repeuplement de Constantinople et facilité l'administration de la métropole. Il est possible aussi que le choix d'un anti-unioniste résolu ait empêché des élans de solidarité de la part des Latins et ait facilité la conquête d'autres territoires orthodoxes<sup>21</sup>. En revanche, l'idée selon laquelle Mehmet se serait forgé une image de successeur des souverains byzantins, qui irait plus loin que les stratégies de légitimation habituelles, ou encore qu'il aurait manifesté un véritable intérêt intellectuel, restent des hypothèses. En

tout cas, il ne s'agissait certainement pas d'un dialogue dans lequel Mehmet aurait activement défendu sa propre foi contre Scholarios ; par ailleurs, l'idée d'une amitié personnelle entre le sultan et le patriarche relève davantage d'une conception romantique que d'une reconstitution certaine.

- 13 Lorsque l'on s'interroge sur les rapports de Mehmet avec les Byzantins, la question se pose de sa maîtrise du grec. Encore une fois, cette situation rappelle le cas de Frédéric II, dont les rapports personnels avec ses adversaires arabes et les connaissances en langue arabe sont l'objet de discussions érudites. Les sources sont contradictoires à ce sujet<sup>22</sup>. La présence d'un interprète lors de la discussion avec Scholarios semble en tout cas indiquer que Mehmet ne maîtrisait pas suffisamment bien la langue grecque pour pouvoir mener un tel dialogue de manière autonome.
- 14 *Georges de Trébizonde* constitue un cas inhabituel. En juillet 1453 déjà, il avait composé à Naples un traité *Sur la vérité de la foi des chrétiens à l'intention de l'émir* dans lequel il couvrait Mehmet de titres honorifiques qui, en dehors de ce texte, ne se trouvent dans les textes grecs que chez Critobule (entre autres « roi des rois »). En même temps, il avertissait le souverain ottoman que, puisque Dieu avait mis dans ses mains la ville de Constantin, il était désormais de son devoir d'unir le christianisme et l'islam. En lui apportant la preuve des vérités fondamentales du christianisme, Georges de Trébizonde tentait d'amener Mehmet à se convertir. En novembre 1465, il se rendit même à Constantinople, qu'il quitta cependant peu après. Il avait espéré vainement rencontrer Mehmet pour lui dédier la traduction latine, prétendument encore inédite, de l'*Almageste*. À la fin des années 1470, des lettres latines de Georges de Trébizonde parvinrent au cardinal Bessarion ; dans ces lettres, Georges se montrait fidèle à ses convictions et reconnaissait ouvertement vouloir servir Mehmet. Il y écrit : « Par sa bouche [de Georges de Trébizonde], que la louange du sultan, de la *iustitia, prudentia, perita philosophiae peripateticae, doctrina in multis disciplinis* qui lui sont propres, soit connue du monde entier ! »<sup>23</sup>. Dans son étude biographique sur Georges de Trébizonde, John Monfasani a pu expliquer cette attitude en analysant un manuscrit grec comportant deux œuvres de Georges, conservé à la *Staatsbibliothek* de Munich<sup>24</sup>. La première œuvre est intitulée *Sur la Gloire éternelle de l'autocrate et de son Empire mondial*. Elle fut écrite en 1467, c'est-à-dire juste après le séjour de l'auteur à Constantinople. Dans l'attente d'un seul empire de la fin des temps, l'auteur incite Mehmet à professer à temps la foi chrétienne afin de pouvoir régner sur cet empire. Le texte qui se trouve dans la seconde partie du manuscrit, *Au divin Manuel qui sera sous peu roi de l'univers*, est également adressé à Mehmet. Suivant la tradition issue de l'Ancien Testament, Georges de Trébizonde donne à Mehmet, compte tenu de la tâche monumentale qui lui incombe, un nouveau nom, Manuel, et parle de sa grande mission. Il lui annonce sa souveraineté sur le monde, souveraineté qui devait être suivie par le Jugement dernier. Georges de Trébizonde s'écarte nettement ici de l'ouvrage apocalyptique du Pseudo-Méthode, largement répandu à l'époque, selon lequel le fils d'Ismaël et son armée – autrement dit Mehmet et ses hommes, selon l'interprétation de Georges de Trébizonde – devaient établir sur Terre une effroyable domination, à laquelle devra mettre fin le dernier roi chrétien, et cela avant l'avènement de Gog, Magog et de l'Antéchrist. En cherchant à convertir Mehmet, Georges de Trébizonde entendait faire du conquérant musulman de Constantinople le souverain chrétien universel, et empêcher l'effroyable domination des Ismaélites. Une conquête non-chrétienne de Constantinople aurait pu signifier après tout l'avènement prochain de Gog et de Magog, puisque Georges de Trébizonde assimilait le Bosphore à la porte d'Alexandre qui retenait les deux peuples.



Pour Georges de Trébizonde, le prototype du dernier souverain chrétien (donc de Mehmet, ou Manuel) était Constantin, le premier souverain chrétien universel. Il ne s'agit pas ici seulement d'une identification à un souverain archétypique, mais aussi d'une réponse concrète à l'intérêt de Mehmet pour la science et la philosophie aristotélicienne et antique, comme en témoigne la dédicace de la traduction latine de l'*Almageste*, dont la lecture était pour Mehmet tout aussi naturelle que pour Constantin.

## Mehmet et la Renaissance italienne

- 15 Le petit groupe des biographes de Mehmet réserve un traitement particulièrement important à son attitude vis-à-vis de la Renaissance italienne, attitude qui – d'après les historiens de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle surtout – fut portée par un enthousiasme personnel.
- 16 Jusque dans les années 1980, *Cyriaque d'Ancône*<sup>25</sup> a été cité comme témoin principal de cet intérêt exceptionnellement vif. Passionné par l'héritage antique, cet humaniste avait appris le grec et avait voyagé en Grèce à la fin des années 1430, puis dans le Levant au début des années 1440. Il est aussi connu en raison de ses nombreuses activités diplomatiques et de ses contacts étroits avec le pape Eugène IV. C'est surtout le compte rendu de Jacopo Languschi, conservé grâce à Zorzi Dolfin, qui a servi à fonder l'hypothèse, longtemps considérée comme valable, selon laquelle Cyriaque aurait été le professeur de Mehmet<sup>26</sup>. Ce compte rendu qui décrit le siège de Constantinople raconte comment Mehmet se faisait lire dans sa tente les écrivains classiques par un érudit latin et un érudit grec<sup>27</sup>. L'érudit latin dont il s'agit est ici appelé Cyriaque. Pourtant, si l'on examine les sources de Jacopo Languschi, qui n'a pas assisté personnellement au siège, on trouve entre autres le compte rendu de Nicolò Sagundino, qui se rendit à Constantinople comme envoyé du pape à la fin de l'été 1453 et rédigea l'un des premiers récits européens consacrés au sultan. Ce texte évoque certes deux médecins, l'un de culture latine, l'autre de culture grecque, mais sans nommer Cyriaque, que l'auteur connaissait personnellement. En réalité, comme l'a prouvé J. Raby, l'interprétation du passage conservé par Zorzi Dolfin ne provient pas d'une extrapolation de Jacopo, mais d'une erreur dans l'édition moderne de l'« Histoire ». L'éditeur a transformé « *uno compagno di Chiriaco* » en « *uno compagno d. Chiriaco* ». Derrière ce compagnon de Cyriaque se cache probablement Jacques de Gaète, le médecin juif de Mehmet. La représentation du sultan en homme passionné par la science, qui se consacrait personnellement, jusque dans son campement, à l'héritage littéraire de l'Antiquité classique, n'est par conséquent pas totalement infondée. Cependant, le fait que Mehmet ait été personnellement en contact avec la Renaissance italienne par l'intermédiaire de Cyriaque s'avère en fin de compte invérifiable, tout comme l'hypothèse selon laquelle l'humaniste italien, par enthousiasme pour ce sultan ouvert au monde, aurait simplement oublié son intention première de solliciter énergiquement une croisade contre les Turcs.
- 17 En 1466/1467, les efforts de Mehmet pour obtenir des *rectores* de Raguse deux œuvres latines sur le *Canon* d'Avicenne semblent liés à la présence à sa cour de Jacques de Gaète<sup>28</sup>. Les noms de trois autres textes latins consacrés à la médecine, que Mehmet demanda également, ne sont pas conservés. La médecine représente indubitablement un autre axe essentiel de la bibliothèque de Mehmet, puisque de nombreux textes médicaux arabes et perses furent copiés. On compte ainsi sept copies du *Canon* durant le seul règne de Mehmet<sup>29</sup>. Certes, des sources vénitiennes attestent explicitement l'existence d'un

complot que Jacques de Gaète aurait fomenté avec Venise dans l'objectif de tuer Mehmet. Cependant, encore une fois, cette affirmation semble dépourvue de tout fondement réel, puisque Jacques était tenu en haute estime de son vivant et qu'il est avéré que ses descendants jouissaient encore des siècles plus tard d'un privilège d'exemption fiscale<sup>30</sup>.

- 18 La présence d'artistes italiens à la cour du souverain est souvent citée comme preuve de l'intérêt supposé de Mehmet pour la Renaissance européenne. Mais dans ce cas également, un grand nombre de légendes viennent enjoliver les faits. La demande faite par Mehmet à *Sigismond Malatesta* de Rimini en 1461 par exemple, pour que ce dernier lui envoie son artiste Matteo de' Pasti, afin qu'il réalise son portrait, a connu une certaine notoriété<sup>31</sup>. En cours de route, l'artiste fut toutefois arrêté par les Vénitiens, qui pensaient que Malatesta avait l'intention de demander aux Turcs leur soutien en Italie. Il faut signaler que l'artiste emportait avec lui un exemplaire du *De re militari* de Roberto Valturio ; et même si l'on ne sait rien d'une seconde mission, un incunable de cette œuvre (imprimé à Vérone en 1472) parvint au Saray<sup>32</sup>. En 1479, il fut demandé au doge d'envoyer un bon peintre à Mehmet, ainsi qu'un sculpteur et un bronzier. *Gentile Bellini*, dont le portrait de Mehmet peut aujourd'hui être admiré à Londres, fut en réalité le seul peintre italien qui séjourna de façon certaine à la cour du sultan.
- 19 Enfin, le célèbre humaniste *Francesco Filelfo* composa une ode au sultan de 70 vers<sup>33</sup> qu'il envoya à ce dernier accompagnée d'une lettre dans laquelle il demandait la libération des siens. Le fils de Francesco, Giovanni Mario, est l'auteur de l'*Amyris*, une épopée en quatre livres et 4706 vers consacrée à Mehmet, composée à la demande et aux frais d'Othman Lillo Ferducci d'Ancone, dont le père était un favori de Mehmet. Aucun témoignage ne permet de dire si Mehmet a reçu et a pris connaissance de cette épopée<sup>34</sup>. Cependant, puisqu'une invitation à partir à la guerre contre les Turcs est expressément adressée au duc Sforza dans le quatrième chant, il faut supposer que l'*Amyris* n'a pas dû être présentée à Mehmet, mais au duc de Milan<sup>35</sup>.

## La culture savante arabo-islamique à la cour ottomane

- 20 À côté des indices qui concernent le penchant de Mehmet pour la culture chrétienne savante de son temps, on découvre à sa cour l'existence d'une tradition savante totalement différente : la tradition arabo-islamique. La joute organisée par Mehmet, dans laquelle fut reprise la controverse entre al-Ġazālī et Ibn Rušd, est particulièrement célèbre. Dans son écrit *Tahāfut al-falāsifa*, al-Ġazālī s'était consacré aux erreurs des philosophes, à partir de quoi Ibn Rušd composa une réfutation, *Tahāfut at-tahāfut*. Tandis que Hocazade soutenait la position d'al-Ġazālī, 'Alā' ad-Dīn at-Ṭūsī écrivit une défense de la position de Ibn Rušd<sup>36</sup>. Les érudits considérèrent que l'argumentation de Hocazade était plus convaincante et, de toute manière, al-Ġazālī devint la figure de proue de la théologie et de la philosophie islamiques à l'époque ottomane<sup>37</sup>.
- 21 On observe des différences remarquables dans les interprétations de cet événement dans la littérature scientifique moderne. Tandis que l'historien turc Halil Inalcik parle d'un apogée de la scolastique et décrit Mehmet comme un souverain ouvert, qui laissait les érudits discuter librement d'une controverse fondamentale, chez Franz Babinger la description de la perpétuation des sciences islamo-arabes apparaît bien moins brillante :
- « La principale caractéristique de cette période, au cours de laquelle la science mahométane se figea presque complètement pour ne devenir que scolastique, casse-tête et chicaneries à propos du vocabulaire, est (...) la limitation des études

érudites à des besoins quotidiens pratiques, ainsi que l'implication des scientifiques dans un fonctionnariat soumis à l'État et strictement hiérarchisé. (...) L'étude approfondie et l'assimilation de la masse des savoirs accumulée exigeaient un temps considérable et rendaient difficile l'emprunt d'une voie différente et donc la naissance d'une pensée originale. Les érudits n'avaient généralement ni la possibilité ni surtout le loisir de développer des projets innovants et autonomes. Les circonstances et notamment l'épuisante routine quotidienne empêchaient l'émergence de personnalités éminentes et d'érudits dépassant la misérable moyenne.»<sup>38</sup>

D'après Franz Babinger, l'activité scientifique des gouvernements ottomans s'épuisa dans l'établissement d'un système de formation religieuse au sein des *madrassa*-s. La reprise de la controverse entre théologie et philosophie constitue pour lui un nouvel examen, peu inspiré, de questions réglées depuis bien longtemps. Compte tenu de l'exploitation encore balbutiante des inventaires de manuscrits dans les bibliothèques turques, une telle présentation des faits ne peut que difficilement être considérée comme fondée. L'étude des manuscrits se concentrait jusque là avant tout sur les sciences arabes allant jusqu'aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles et sur la réception des sciences grecques. Nous savons encore trop peu de choses sur une éventuelle perpétuation de la tradition philosophique à l'époque ottomane pour soutenir un jugement aussi sévère. Il convient plutôt de poser la question suivante : est-il concevable que les érudits ottomans aient pu réaliser des copies de textes philosophiques durant plusieurs siècles sans remettre en question le sens et le but de leur entreprise et sans se confronter d'une manière ou d'une autre au contenu des textes copiés ? Après Le Caire, Istanbul héberge la plus grande collection de manuscrits islamiques. On en trouve environ 80 000 exemplaires dans le complexe Süleymaniye et le palais de Topkapi. Tout cela peut-il être le résultat d'un grossier « amas de manuscrits », entrepris par des sultans qui ne s'intéressaient pas à la science ?

## Résultats et autres perspectives

- 22 Les interprétations qui concernent la personne de Mehmet, nous l'avons vu, ne manquent donc pas. Les historiens modernes le comparent aussi souvent avec Alexandre et Constantin. En ce qui concerne les modèles historiques de Mehmet, on cite souvent des auteurs occidentaux qui, en dehors d'Alexandre, mentionnent également Pompée, César et Constantin<sup>39</sup>, mais jamais aucun personnage oriental. Dans les sources turques, on trouve en revanche des identifications avec Cyrus, Xerxès et Khosrô, qui sont très populaires dans la culture turco-perse<sup>40</sup>. Très souvent, les historiens voient dans le conquérant, d'une façon similaire au cas de Frédéric II, un personnage moderne qui, en se montrant ouvert vis-à-vis de la Renaissance européenne, représenterait une exception à l'attitude du reste plutôt stricte de l'« orthodoxie » ottomane. Julian Raby a même défendu l'idée qu'il aurait existé un « double Mehmet » : tandis que le « Mehmet intérieur » encourageait les arts européens à sa cour, en particulier la peinture de portrait italienne, et était ouvert à l'héritage classique de l'Europe, le « Mehmet extérieur » encourageait l'« orthodoxie » islamique. Après sa mort, ce comportement se révéla ambivalent, puisque l'« orthodoxie » ainsi renforcée mit un terme à toute nouvelle tentative d'enrichissement culturel par le biais de l'Occident européen<sup>41</sup>. Bien que de telles interprétations ne soient sans doute pas totalement dépourvues de vraisemblance<sup>42</sup>, elles représentent cependant un cas manifeste d'orientalisme, dans la mesure où elles cherchent à voir en Mehmet le noble souverain des Sarrasins dans la tradition de Saladin, qui s'extrait de la sinistre obscurité de l'« orthodoxie » islamique grâce à une inspiration

venue d'Europe occidentale. Dans un cas comme celui-ci, on oublie complètement les traditions philosophiques islamiques et la fonction de modèle des cours arabes, qui possédaient depuis longtemps déjà leur *propre* Alexandre et lui ajoutaient un Hārūn ar-Rašīd.

- 23 Certes, nombre d'éléments que des auteurs de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle voulurent interpréter comme la reprise d'un héritage byzantino-antique, stimulé surtout par le contact avec la Renaissance européenne, représentent effectivement une reprise des savoirs grecs. Toutefois, cela eut lieu dans la tradition des souverains abbassides et non en raison d'une « soudaine » confrontation occasionnée par la conquête de Constantinople, encore moins de l'inspiration exercée par la Renaissance italienne. L'aristotélisme et la réception de la géographie ptolémaïque en particulier doivent leurs modèles aux cours islamiques. Mais en interprétant les sciences antiques comme un héritage avant tout chrétien et occidental, on a également rendu la réception orientale de ces sciences dépendante d'une confrontation simultanée avec l'Occident chrétien. On a ignoré l'existence d'une tradition islamique pluri-séculaire dès les premiers temps de l'époque ottomane, sur laquelle les souverains ottomans pouvaient s'appuyer. Il est certes vrai que les études de première main des textes d'Aristote ne cessèrent de décliner, au point qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle elles n'existaient plus qu'en Occident. Mais cela ne veut pas dire qu'il n'y ait pas eu à la cour ottomane une culture savante indépendante, dont le contenu philosophique ne fut longtemps pas suffisamment pris au sérieux, ce qui a empêché que l'on saisisse pleinement son originalité et que l'on puisse l'apprécier à sa juste valeur.
- 24 La crise consécutive à la conquête de Constantinople a provoqué certains contacts avec les sciences chrétiennes qui peuvent sembler inédits, mais qui doivent être considérés dans leur contexte institutionnel. Certes, si l'on considère exclusivement ou du moins en premier lieu la culture savante chrétienne et contemporaine à la cour ottomane, il est possible de conclure que Mehmet a réagi à la crise en remaniant totalement la culture savante de cour, c'est-à-dire en l'ouvrant de manière programmatique aux sciences antiques et non-islamiques. En revanche, si l'on replace la cour de Mehmet II dans la tradition des cours islamiques, la perspective amène à relativiser fortement la déstabilisation à laquelle la culture savante de la cour ottomane fut exposée, et à interpréter l'intérêt pour les sciences chrétiennes avant tout comme une variation de formes d'adaptation connues depuis fort longtemps. À l'heure actuelle, la formulation précise de cette perspective de recherche, qui vise à reconstituer la culture savante islamo-arabe à la cour de Mehmet et de ses successeurs, en reste pourtant encore à l'état de promesse.

---

## BIBLIOGRAPHIE

### Sources

Astérios Argyriou / Georges Lagarrigue : « Georges Amiroutzès et son Dialogue sur la foi au Christ tenu avec le Sultan des Turcs », *Byzantinische Forschungen*, 11, 1987, p. 29-222.

Ph.-A. Dethier, *Monumenta Hist. Hungar.*, XXII a, Budapest, 1872.

Ducas : *Decline and Fall of Byzantium to the Ottoman Turks. An annotated translation of "Historia Turca-Byzantina" by Harry J. Magulias*, Detroit, 1975.

Kritobulos von Imbros : *Mehmet II. erobert Konstantinopel. Die ersten Regierungsjahre des Sultans Mehmet Fatih, des Eroberers von Konstantinopel 1453. Das Geschichtswerk des Kritobulos von Imbros, übersetzt, eingeleitet und erklärt von Dieter Roderich Reinsch*, Graz / Vienne / Cologne, 1986 (Byzantinische Geschichtsschreiber, Bd. 17).

Émile Legrand (éd.), *Cent-dix lettres grecques de François Filelfe*, Paris, 1892.

George Sphrantzes : *The Fall of the Byzantine Empire. A Chronicle, translated by Marios Philippides*, Amherst, 1980.

### **Littérature secondaire**

Arnakis, G. G. (1952) : « The Greek Church of Constantinople and the Ottoman Empire », *Journal of Modern History*, 24, p. 235-250.

Babinger, F. (1951a) : « Ja'qûb-Pascha, ein Leibarzt Mehmed's II – Leben und Schicksal des Maestro Jacopo aus Gaeta », *Rivista degli Studi Orientali*, 26, p. 87-113.

Babinger, F. (1951b) : « Mehmed II., der Eroberer, und Italien », *Byzantion*, 21, p. 127-170.

Babinger, F. (1987) : *Mehmed der Eroberer, Weltentürmer einer Zeitenwende*, Munich / Zurich ; première édition : Munich 1953; trad. fr. : *Mahomet II le Conquérant et son temps (1432-1481). La Grande Peur du Monde au tournant de l'histoire*, trad. H. E. del Medico, revue par l'auteur, Paris, 1954.

Balivet, M. (1995) : *Islam mystique et révolution armée dans les Balkans ottomans : Vie du cheykh Bedreddîn*, Istanbul.

Boratav (1986), « Kızıl Elma », dans : *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, t. 5, Leyde, p. 245.

Gauthier, L. (1948) : *Ibn Rochd (Averroès)*, Paris.

Gutas, D. (1998) : *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbâsîd Society (2<sup>nd</sup>-4<sup>th</sup>/8<sup>th</sup>-10<sup>th</sup> centuries)*, Londres / New York.

Hering, G. (1961) : « Das islamische Recht und die Investitur des Gennadios Scholarios (1454) », *Balkan Studies*, 2, p. 231-256.

Inalcik, H. (1957) : « Mehmed II », dans : *İslâm Ansiklopedisi*, t. 7, Istanbul, p. 506-535.

Inalcik, H. (1960) : « Mehmed the Conqueror (1432-1481) and his time », *Speculum*, 35, p. 408-427.

Inalcik, H. (1969/1970) : « The Policy of Mehmed II toward the Greek Population of Istanbul and the Byzantine Buildings of the City », *Dumbarton Oaks Papers*, 23/24, p. 229-249.

Inalcik, H. (1991) : « Mehmed II », dans : *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, t. 6, Leyde, p. 978.

Inalcik, H. (2000) : *The Ottoman Empire, The Classical Age 1300-1600*, Londres.

Jacobs, E. (1929/1930) : « Cyriacus von Ancona und Mehmed II. », *Byzantinische Zeitschrift*, 30, p. 197-202.

Jacobs, E. (1937) : « Büchergeschenke für Sultan Mehmed II. », dans : *Festschrift Georg Leyh, Aufsätze zum Bibliothekswesen und zur Forschungsgeschichte dargebracht zum 60. Geburtstage am 6. Juli 1937 von Freunden und Fachgenossen*, Leipzig, p. 20-26.

- Jacobs, E. (1949) : « Mehmed II., der Eroberer, seine Beziehungen zur Renaissance und seine Büchersammlung », *Oriens*, 2, p. 6-30.
- Kafadar, C. (1995) : *Between Two Worlds. The Construction of the Ottoman State*, Berkeley.
- Kissling, H. J. (1950) : « Das Menāqybnāme Scheich Bedr ed-Dīn's, des Sohnes des Richters von Samāvnā », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 100, p. 112-176.
- Kraemer, J. (1986) : *Humanism in the Renaissance of Islam. The Cultural Revival during the Buyid Age*, Leiden.
- Lewis, B. (1952) : « The Privilege Granted by Mehmed II to his Physician », *Bulletin of the School for Oriental and African Studies*, 14, p. 550-563.
- Mazal, O. (1985) : « Zur geistigen Auseinandersetzung zwischen Christentum und Islam in spätbyzantinischer Zeit », dans : Zimmermann, A. / Craemer-Ruegenberg, I. (éd.) : *Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter*, Berlin / New York, p. 1-19.
- Monfasani, J. (1976) : *George of Trebizond. A Biography and a Study of his Rhetoric and Logic*, Leiden.
- Nicolet, Jean / Tardieu, M. (1980) : « Pletho arabicus. Identification et contenu du manuscrit arabe d'Istanbul, Topkapi serāi, Ahmet III 1896 », *Journal asiatique*, 18, p. 35-57.
- Papadakis, A. (1972) : « Gennadius II and Mehmet the Conqueror », *Byzantion*, 42, p. 88-106.
- Patrinelis, Ch. G. (1971) : « Mehmed II the Conqueror and his Presumed Knowledge of Greek and Latin », dans *Viator*, 2, p. 349-354.
- Raby, J. (1980) : « Cyriacus of Ancona and the Ottoman Sultan Mehmed II », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 43, p. 242-246.
- Raby, J. (1981) : *El Gran Turko, Mehmed the Conqueror as a Patron of the Arts of Christendom*, 3 tomes, University of Oxford (thèse non publiée).
- Raby, J. (1983) : « Mehmed the Conqueror's Greek Scriptorium », *Dumbarton Oaks Papers*, 37, p. 15-62.
- Raby, J. (1987) : « East & West in Mehmed the Conqueror's Library », *Bulletin du Bibliophile*, 3, p. 296-318.
- Stavrides, Th. (2001) : *The Sultan of Vezirs: the Life and Times of the Ottoman Grand Vezir Mahmud Pasha Angelović (1453-1474)*, Leiden.
- Stürner, W. (2000) : *Friedrich II.*, Darmstadt.
- Türker, M. (1956) : *Üç tehâfüt bakimindan felsefe ve din münasebeti*, Istanbul.
- Turner, C. J. G. (1969) : « The Career of George-Gennadius Scholarios », dans *Byzantion*, 39, p. 420-455.
- Zachariadou, E. A. (1992) : « Religious Dialogue between Byzantines and Turks during the Ottoman Expansion », dans : Lewis, B. / Niewöhner, F. (éd.) : *Religionsgespräche im Mittelalter*, Wiesbaden, p. 289-304.
- Vryonis, S. (1969/1970) : « The Byzantine Legacy and Ottoman Forms », *Dumbarton Oaks Papers*, 23/24, p. 252-308.

## NOTES

1. Mehmet est l'une des rares personnalités de l'histoire islamique pour lesquelles nous disposons de biographies scientifiques. L'ouvrage de référence reste celui de Franz Babinger (1987), même s'il s'avère daté par certains aspects. Voir également la recension de Halil Inalcik (1960) ainsi que les articles Inalcik (1991) et (1957).
2. Voir l'article Boratav (1986), p. 245.
3. Gutas (1998). Pour l'époque étudiée ici, voir p. 173 et suiv.
4. Kraemer (1986).
5. À propos de ces développements : Zachariadou (1992). Voir également : Mazal (1985). À propos du mouvement de Bedreddin : Kissling (1950) ; Balivet (1995).
6. Pour une présentation critique de la tradition historique (qui ne prétend toutefois pas placer l'histoire des idées au centre de ses préoccupations), voir Kafadar (1995).
7. Vryonis (1969/70).
8. Par exemple : Gauthier (1948), p. 11 : « Dès la fin de ce XII<sup>e</sup> siècle, la tâche principale, bien qu'inconsciente, de l'Islâm est accomplie, qui était de transmettre à l'Europe, à la fois directement, et indirectement par l'intermédiaire des Juifs d'Andalousie et de la France méridionale, l'incalculable trésor de la science et de la philosophie grecque. Désormais, la pensée arabe ne produit plus dans l'ordre des sciences physiques ou métaphysiques un seul ouvrage vraiment digne d'attention. Ibn Rochd avait été, pour la pensée spéculative gréco-arabe, comme le bouquet final d'un brillant feu d'artifice ».
9. Raby (1987), p. 298 et suiv.
10. Babinger (1951b), p. 144.
11. Raby (1987), p. 300. À propos des manuscrits islamiques, J. Raby remarque que l'établissement de contenus-types est, selon lui, plus difficile, puisqu'on ne peut pas déterminer indiscutablement quels étaient les manuscrits en possession de Mehmet. En outre, J. Raby se concentrait sur l'étude des manuscrits non du point de vue de leur contenu, mais du point de vue de l'histoire de l'art. Voir la présentation beaucoup plus riche chez : Raby (1983).
12. Babinger (1951b), p. 145 et suiv.
13. À propos de cette traduction, voir : Nicolet / Tardieu (1980). M. Tardieu projette actuellement l'édition de l'ensemble du texte arabe.
14. Kritobulos von Imbros, *Mehmet II. erobert Konstantinopel*.
15. Ducas, *Decline and Fall of Byzantium to the Ottoman Turks*.
16. George Sphrantzes, *The Fall of the Byzantine Empire*.
17. Stavrides (2001).
18. Édition du texte latin et traduction française : Argyriou / Lagarrigue, « Georges Amiroutzès et son Dialogue sur la foi au Christ... ».
19. À propos de Scholarios : Turner (1969) ; Papadakis (1972) ; Hering (1961). Voir également : Arnakis (1952).
20. Papadakis (1972), p. 95, n. 4.
21. Turner (1969), p. 443.
22. Les sources parlent parfois de deux, trois ou même cinq langues. Outre le turc, le perse et l'arabe, elles mentionnent le grec, le latin, le « slave » et l'hébreu. Mehmet a pu apprendre le slave de sa mère. Il est pratiquement certain en revanche qu'il n'ait pas maîtrisé l'hébreu. En ce qui concerne ses connaissances supposées en langues grecque et latine, voir : Patrinelis (1971). Franz Babinger considère comme plausible qu'il ait maîtrisé le turc, le perse et l'arabe : Babinger (1951b), p. 143 et suiv.
23. Jacobs (1949), p. 22.

24. Pour l'argumentation qui suit : Monfasani (1976), p. 131 et suiv. (sur les lettres à Mehmet).
  25. Les premières recherches sont dues à Emil Jacobs (1929/1930). Franz Babinger reprend cette argumentation : Babinger (1951b), p. 132 et suiv.
  26. Pour l'argumentation qui suit : Raby (1980).
  27. Une histoire similaire est attestée pour Frédéric II qui, soi-disant, se fit traduire un traité de fauconnerie pendant le siège de Faenza. Sur ce point, voir Stürner (2000), t. 2, p. 385 et suiv.
  28. Babinger (1951a).
  29. Raby (1987), p. 303.
  30. Lewis (1952).
  31. Raby (1987), p. 300.
  32. Jacobs (1937), p. 20 et suiv.
  33. Édition dans : Émile Legrand (éd.), *Cent-dix lettres grecques de François Filelfe*, p. 211-214.
  34. Babinger (1951b), p. 169. Selon Franz Babinger, une reproduction complète se trouve dans : Ph.-A. Dethier, *Monumenta Hist. Hungar.*, XXII a, p. 267-495. Voir aussi : Raby (1987), p. 301.
  35. Babinger (1987), p. 555 et suiv.
  36. Türker (1956).
  37. Inalcik (2000), p. 177.
  38. Babinger (1987), p. 516 et suiv.
  39. Critobule cite comme modèles Alexandre, Pompée, César et des souverains similaires ; Sphrantzès cite Alexandre, Auguste, Constantin et Théodose : Babinger (1951b), p. 139 et suiv.
  40. Patrinelis (1971), p. 350, n. 2.
  41. La thèse d'un caractère double de Mehmet est exposée dans : Raby (1981).
  42. Un fait est assez convaincant : Mehmet justifiait son attitude favorable vis-à-vis du repeuplement de Constantinople par la population grecque en s'appuyant davantage sur le *'örf*, tandis que dans la population musulmane s'élevait une critique contre la négligence de la charia, qui fut de nouveau renforcée par les souverains ottomans ultérieurs. Voir Inalcik (1969/1970).
- 

## INDEX

**Mots-clés** : Moyen Âge, culture savante ottomane, réception ottomane des savoirs grecs, Mehmet II, relations entre les sciences à la cour ottomane et la Renaissance européenne

**Schlüsselwörter** : Mittelalter, osmanische Wissenskultur, osmanische Rezeption griechischen Wissens, Mehmed II, Beziehungen zwischen den Wissenschaften am osmanischen Hof und der europäischen Renaissance

## AUTEURS

### ANNA AKASOY

Anna Akasoy est chercheuse à la faculté d'études orientales de l'Université d'Oxford. Pour plus d'informations, voir la [notice suivante](#).