



**HAL**  
open science

## Une compilation à redécouvrir : le Livre de Jérusalem.

Pierre Levron

► **To cite this version:**

Pierre Levron. Une compilation à redécouvrir : le Livre de Jérusalem.. Réunion d'équipe 1, Cescm, Mar 2023, Poitiers, France. hal-04101053

**HAL Id: hal-04101053**

**<https://hal.science/hal-04101053>**

Submitted on 19 May 2023

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

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

## Une compilation à redécouvrir : le *Livre de Jérusalem*.

Pierre LEVRON, chargé de recherches C.N.R.S/U.M.R 7302 C.E.S.C.M.

Le *Livre de Jérusalem* est tout aussi méconnu que très connu, tout aussi inédit que partiellement édité. Ce paradoxe accrocheur apparent et quelque peu facile dissimule un phénomène important : cette collection de textes que l'on pourrait considérer comme une double compilation possède une cohérence que la tradition éditoriale et bibliothécaire ne lui a pas reconnu jusqu'ici. Qu'est ce donc que ce *Livre de Jérusalem* ? Le regroupement au cours du second quart du quatorzième siècle d'un *Guide du Pèlerin en Terre Sainte*, d'un *Sermon sur la Nativité*, d'un *Sermon sur l'Épiphanie*, d'un *Sermon sur la Chandeleur*, d'une rédaction en prose de l'*Évangile de Nicodème*, et d'une variante très particulière du *Livre d'Eracles*, traduction en langue d'oïl de l'*Historia rerum in partibus transmarinis gestarum* de Guillaume de Tyr intégrant une continuation. La ville de Jérusalem, la vie de Jésus et les actes de foi définis avant tout comme des efforts célébrant le sacrifice christique sont les thèmes qui structurent un ensemble ample qui a une double vocation : appeler le roi Philippe VI de Valois à la croisade et/ou effectuer un itinéraire spirituel dont le centre signifiant est un pèlerinage, spirituel et armé, en Terre Sainte. Trois points seront abordés : le premier résidera dans la structuration, matérielle et signifiante, de la cohésion de l'ouvrage, le second consistera à définir la notion d'effort religieux, matériel et spirituel, et posera la question des modalités de lecture et de réception ; le troisième sera la tradition manuscrite et les problèmes posés par une édition critique du *Livre de Jérusalem*, but des présentes recherches.

### **I. Un livre cohérent, ou : de la compilation à l'unité.**

Le *Livre de Jérusalem* est une compilation. Il se constitue de cinq textes provenant de traditions différentes et qui possèdent par ailleurs une existence manuscrite indépendante dont un certain nombre de témoins sont antérieurs à la confection de l'ouvrage<sup>1</sup>. Il se rapproche ainsi d'un précédent important : le *Codex Calixtinus*<sup>2</sup>, centré sur le pèlerinage de Saint-Jacques-de-Compostelle, qui aurait d'ailleurs pu servir d'inspiration au compilateur de notre ouvrage. Constitué entre 1135 et 1139 et attribué au moine Aymeri Picaud, cet ouvrage appelé aussi *Liber Sancti Jacobi* ou *Livre de Saint-Jacques* possède cinq livres<sup>3</sup>. Le premier est une *Anthologia liturgica* et rassemble des sermons et des homélies relatives à saint Jacques-le-Majeur--fils de Zébédée-, deux récits de son martyre et la liturgie nécessaire à sa célébration. Le second est un récit de trente-deux miracles du saint, *De Miraculis sancti Jacobi*. Le troisième relate la translation de son corps à Saint-Jacques de-Compostelle : c'est un *Liber de translatione corporis sancti Jacobi ad Compostellam*. *L'Historia Caroli Magni et Rhotolandi* constitue le quatrième livre de l'ensemble<sup>4</sup>, qui se complète par un guide du pèlerin, *l'Iter pro peregrinis ad Compostellam*. Quelques appendices le complètent<sup>5</sup>. André Moisan lui a consacré une étude critique<sup>6</sup>. Pourquoi évoquer cet ouvrage ? Il n'est pas possible de suggérer que le compilateur-anonyme- du *Livre de Jérusalem* l'ait consulté, bien qu'il ne soit pas rigoureusement impossible qu'il ait eu connaissance d'un manuscrit voisin qui

1 Nous reviendrons sur cet aspect dans la troisième partie.

2 Voir : *Liber Sancti Jacobi : Codex Calixtinus*, éd. Klaus Herbers, Manuel Santos-Noya, Santiago de Compostela : Xunta de Galicia : Turismo de Galicia, 1998 ; *Liber Sancti Jacobi : Codex Calixtinus*, trad. Albelardo Moralejo, Casimiro Torres, Julio Feo, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia : Turismo de Galicia, 2014.

3 Voir : Florence Viant, *Le Livre de Saint Jacques ou ou Liber Sancti Jacobi (Codex Calixtinus)*, rapport de recherche de Master 2 professionnel sous la direction de Jean-Claude Vallecalle, Lyon, ENSSIB, 2005 ; Jean-Claude Vallecalle (dir.) *Le Livre de saint Jacques et la tradition du Pseudo-Turpin : sacralité et littérature*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2011.

4 C'est la *Chronique du Pseudo-Turpin*.

5 Les appendices I et II, qui contiennent-comme le livre premier- de la musique, dont les premiers exemples de polyphonie.

6 André Moisan, *Le 'Livre de Saint Jacques' ou « Codex Calixtinus » de Compostelle : étude critique et littéraire*, Paris, Honoré Champion, 1992.

aurait contenu des textes apparaissant dans le *Codex Calixtinus*. Aucune des composantes de ce dernier n'a par ailleurs servi de source directe au *Livre de Jérusalem*, qui ne contient aucun texte appartenant à la compilation de Saint-Jacques-de-Compostelle. Les points communs entre deux ensembles l'emportent donc sur une parenté inexistante. On peut en identifier deux principaux : le *Codex Calixtinus* et le *Livre de Jérusalem* procèdent de deux des principaux pèlerinages de la chrétienté médiévale ; ils comprennent des sermons et un ouvrage historique connu du public cultivé médiéval, et dont la source fondamentale est latine, pour ce qui concerne le *Livre de Jérusalem*. Un troisième point de convergence pourrait être trouvé : la question de l'affrontement entre la chrétienté et l'islam, ou, pour être plus précis, entre des pouvoirs religieux et temporels chrétiens et des pouvoirs religieux et temporels musulmans. L'étude de Kevin Medeiros le met en évidence<sup>7</sup>. Les différences de fond l'emportent cependant sur les convergences, et contraignent à envisager les deux ouvrages comme deux ensembles parfaitement distincts. Le *Livre de Jérusalem* intègre certes trois sermons, mais ne possède pas de partie liturgique. L'*Évangile de Nicodème* n'est pas utilisé en liturgie, contrairement aux Évangiles canoniques. Le *Livre d'Eracles* relate un certain nombre de cérémonies religieuses, mais les indications qu'il donne ne permettent guère d'en retracer la procédure :

« Quant l'aube apparut au matin, li prouvoire furent par lez eglisez et chanterent les messes. Cil qui a la bataille devoient aler furent trestuet confez et recurent le cors Nostre Seingneur qui des cors et dez amez leur donna grant seurté »<sup>8</sup>.

L'écriture d'histoire décrit trois types d'actions cultuelles : la messe solennelle, chantée, la confession et la communion. L'absence de description précise renvoie à deux types de savoirs communs : celui des ecclésiastiques, qui connaissent la liturgie catholique romaine qu'ils utilisent au Proche-Orient, ici juste avant la bataille d'Antioche ; celui des laïcs lisant l'ouvrage, qui s'appuient sur ce qu'ils connaissent. Le récit amalgame ensuite le service militaire au service divin<sup>9</sup>, et met en scène des prêtres et des clercs au milieu des combattants européens<sup>10</sup>, et définit donc le culte comme une composante d'une action spirituelle et militaire qui se rapproche d'une sorte de liturgie globale. L'optique fondamentale dans laquelle le *Livre de Jérusalem* est conçu-être lu par des seigneurs laïcs, le roi Philippe VI initialement et son entourage, puis d'autres grands seigneurs-écarte d'ailleurs la possibilité de mettre en place une véritable section liturgique dans un ouvrage plus destiné à la lecture publique ou privée qu'à la célébration. Moins importante peut-être mais assez significative malgré tout est la place particulière du chant et de la musique dans le *Livre de Jérusalem*. Aucune de ses composantes n'a de vocation musicale, et aucun des cinq manuscrits ne consigne de notation. La musique se résume souvent au chant, celui qui vise des personnages contestés, comme le futur patriarche de Jérusalem Ernoul :

« Il estoit fiex a .i. provoire de mauvese vie et si orde que li garçon en avoient faite une chançon »<sup>11</sup>.

Évoqué mais fondamentalement tu, le chant des serviteurs est une critique morale, mais aussi une humiliation, dès lors qu'il est proféré par des roturiers ; il est considéré comme indicible, dès lors qu'il contredit la visée édifiante de la diégèse. Les chansons d'histoire que Philippe de Nanteuil compose pendant sa captivité sont, *a contrario*, brièvement citées, mais aucune mélodie n'est indiquée<sup>12</sup>. Il semble que là encore, la vocation du recueil influe sur ce choix. Un élément de distanciation d'avec le *Codex Calixtinus* semble toutefois plus important : le choix de la langue. Le

7 Kevin Medeiros, *Reconquête, guerre sainte et croisade dans le Codex Calixtinus, ou : rédaction du manuscrit et identité à Compostelle au treizième siècle*, mémoire présenté comme exigence partielle de la maîtrise en histoire dirigé par Piroška Nagy, Montréal, Université du Québec à Montréal, 2014.

8 *Le Livre de Jérusalem (Le Livre d'Eracles)*, manuscrit Paris, BN.fr 22495, folio 54 recto, II, l. 5 sq.

9 *Ibidem*, loc.cit.

10 *Idem*, folio 55 recto, III, l.2-14.

11 *Le Livre de Jérusalem (le Livre d'Eracles)*, manuscrit Paris, BN.fr 352, folio 63 verso, bas de la colonne II.

12 *Le Livre de Jérusalem (le Livre d'Eracles)*, manuscrit Paris, BN.fr 22495, folio 283 recto, II, l.46-III, l.48.

*Livre de Jérusalem* est un ouvrage en langue vernaculaire, dont les divers états textuels reflète d'ailleurs les évolutions linguistiques de la langue d'oïl entre les recensions les plus proches de l'ancien français, compilées entre le second quart et la moitié du quatorzième siècle<sup>13</sup>, et celles qui relèvent davantage du moyen français, copiées au cours du troisième quart du quatorzième siècle<sup>14</sup>. Pourquoi un tel choix ? Plusieurs dynamiques propres à la littérature religieuse l'expliquent. Un grand mouvement de traduction des livres de la *Bible*, d'ailleurs identifié très tôt par la médiévisque<sup>15</sup>, s'instaure à partir du douzième et du treizième siècle. Un autre phénomène est, outre la confection de psautiers pour les laïcs qui peuvent être glosés en langue vernaculaire ou traduits en langue vernaculaire, la réalisation de grandes compilations de textes religieux dans les décennies qui précèdent les années vingt du quatorzième siècle. Le *Légendier de Saint-Pétersbourg* rassemble ainsi plus d'une centaine de récits de la vie des saints, des Pères de l'Église et une recension de la légende de *Barlaam et Josaphat*<sup>16</sup>. Le manuscrit Paris, BN.fr 6447, qui serait datable du début du quatorzième siècle, contient un programme nettement plus ambitieux : une liste chronologique d'événements allant de la naissance de Jésus jusqu'en 1304<sup>17</sup>, des traductions des livres de la *Genèse*, des *Juges*, des *Rois* et des *Macchabées*<sup>18</sup>, d'un *Sermon sur la Nativité*<sup>19</sup>, d'un *Sermon sur l'Épiphanie*<sup>20</sup>, d'un *Sermon sur la Chandeleur*<sup>21</sup>, d'une recension en prose d'oïl de l'*Évangile de Nicodème*<sup>22</sup>, textes voisins de ceux qu'utilise le *Livre de Jérusalem* et surtout placés dans le même ordre, une collection de vies de saints abrégées<sup>23</sup>, une collection de sermons de Maurice de Sully<sup>24</sup>, avant de se conclure sur une chronologie intitulée : «Ce est la remembrance combien li crestien furent en servage o les sarrasins »<sup>25</sup>. Ce grand ensemble associe donc un matériel historique dans lequel le Proche-Orient joue un rôle important à un matériel religieux qui fait appel à des livres historiques de la Bible vétero-testamentaire, mais aussi à des textes de prédication devenant des lectures religieuses. Le *Livre de Jérusalem* participe donc d'une tendance plus générale, qui semble d'ailleurs lui fournir ses textes : la construction de grandes compilations de textes spirituels, dont certaines se rapprochent beaucoup de lui : le manuscrit Torino, BNU L.I.5 présente ainsi une version du *Livre d'Eracles* intégrant le récit de la prise de Damiette et la *Continuation-Rothelin*<sup>26</sup>, ainsi que le *Sermon sur la Chandeleur*, mais aussi une grande collection de sermons de Maurice de Sully<sup>27</sup>. Le lien entre les composantes se fait de deux façons constantes, et d'une façon variable. La première est la construction d'un ensemble dont Jérusalem est un lieu central<sup>28</sup>; la seconde est un élément stylistique : l'insertion de citations latines dans un discours en langue d'oïl. Presque tous les textes sont concernés, à l'exception du *Sermon sur l'Épiphanie*. Ce sont souvent des citations bibliques, comme dans le *Sermon sur la Chandeleur* :

13 MSS.Paris, BN.fr 352 (rédaction brève), BN.fr 9083 et 22495 (rédaction standard), 22496-22497 (rédaction standard augmentée).

14 MS.Paris, BN.fr 24209 (rédaction standard modifiée).

15 *Les Quatre livres des Rois, traduits en français du douzième siècle*, édités par Antoine le Roux de Lincy, Paris, Imprimerie Royale, 1841.

16 MS.Paris, BN.N.A.F 23686, milieu ou troisième quart du treizième siècle. Relever un récit de la passion, de la translation et des miracles de saint Jacques le Majeur, folios 27-28. *Barlaam et Josaphat* se trouve aux folios 232-247 (texte incomplet).

17 MS.Paris, BN.fr 6447, folio 2 recto-9 recto.

18 *Ibidem*, folios 10 recto-113 verso.

19 *Idem*, folios 115 recto-116 recto.

20 *Idem*, folios 116 recto-116 verso.

21 *Idem*, folios 116 verso-117 verso.

22 *Idem*, folios 117 verso-122 recto.

23 *Idem*, folios 122 verso-322 verso. Relever ici que la *Vie de saint Quentin*, folios 308-322 est en vers.

24 *Idem*, folios 322 verso-369 recto.

25 *Idem*, folios 369 verso-375 recto.

26 Identique donc à la variante employée par le *Livre de Jérusalem*.

27 Le manuscrit date du quinzième siècle. Notice *Jonas* consultée le 2 mars 2023. Voir aussi : Massimiliano Gaggero, « Le paratexte et la restructuration : l' 'Eracles' au quatorzième siècle, *Studi Francesi*, 192 (LXIV/III), 2020, p.488-500.

28 Nous l'aborderons dans la seconde partie.

« Et graces li rendi de ce que il veoit celui qu'il avoit tant attendu et dist : '*Nunc dimittis servum t[uum]* », et *cætera*, 'car mi œil ont veu ton Sauveor quant tu as appareillé devant l'esgart de gens a la gloire de ton pueple Israel' »<sup>29</sup>.

La citation authentifie le propos en faisant du prône une reproduction des paroles de Siméon. Le latin correspond à l'élévation de Jésus au-dessus de l'autel, c'est-à-dire à un moment rituel et pré-liturgique ; le reste de la citation, traduit, rend accessible sa louange à Dieu, dans un mouvement idéologique qui fait de l'événement biblique la préfiguration de la messe. Le latin résume parfois une inscription écrite en plusieurs langues, comme l'écriveau fixé à la croix de Jésus dans l'*Évangile de Nicodème* :

« A donc commanda li prevost que l'en escrist sor lui en latin et en grieu et en ebrieu : '*Hi est Ihesus Nazareus, rex Iudeor*' »<sup>30</sup>.

Certains passages concernant la liturgie appellent aussi les citations latines. Il peut s'agir de la fondation d'un usage, comme l'emploi d'un chant aussi important que le *Gloria* :

« Quant li angles ot ce dit, lors vint un grant ost [d'anglez] ; si commencerent a chanter : *Gloria in excelsis Deo* , et in terra pax hominibus bone voluntatis, gloire soit a Dieu es chieus et aus hommes de bonne volenté ! »<sup>31</sup>.

Pourquoi citer et gloser ? Le discours recherche deux effets : il faut, tout d'abord, créer un « effet de réel » biblique : l'auditoire-ou le lectorat- sont appelés à communier avec les bergers assistant à la scène et à devenir des témoins de l'annonce de la nativité ; il faut ensuite distinguer le niveau liturgique-celui des anges, des personnages de la *Bible*, qui célèbrent, donc qui préfigurent des clercs qui maîtrisent le latin, des fidèles, assistant intellectuellement à la scène ou à l'office, et dont la langue est vernaculaire. L'actualité-ou le passé post-biblique, pour être plus précis-peut susciter ce même type de bipartition, comme le montre ce passage de la seconde description de Jérusalem dans le *Livre d'Eracles* parlant du Saint-Sépulcre :

« A main destre du maistre autel de ce cuer estoit mons de Calvare, si que quant on chantoit mese de la Resurrection, ly dyacres, quant il chantoit l'Evangile, si se tournoit vers le mont de Calvare quant il disoit '*Crucifixum !*' ; apres , si se tournoit vers le monument quant il disoit '*Resurrexit non est hic !*' Si mostroit au doit : '*ecce locus ubi posuerunt eum !*' Et puis si se retornoit au livre ; si pardisoit son *Evangile* »<sup>32</sup>.

Le latin est, là encore, citation. L'officiant l'emploie, quand le narrateur décrit la messe en langue d'oïl. La lecture devient toutefois une mise en scène du Calvaire et du Sépulcre, qui possèdent une vérité visible, géographique et finalement géométrique, dans la mesure où le célébrant devient le centre d'un axe reliant les deux directions dans l'église. Le *Livre de Jérusalem* n'est ni un missel, ni un psautier : il ne permet pas de suivre l'office, et ne contient pas d'éléments liturgiques comme, par exemple, de la musique notée, un calendrier ou le propre des saints<sup>33</sup>. Il est un livre de lecture, destiné avant tout à des laïcs qui n'ont pas besoin de savoir célébrer la messe. Une autre constante textuelle est le choix d'une variante du *Livre d'Eracles* dans laquelle la division en chapitres a succédé à la division en livres, héritée de la source latine. Cette solution n'est pas universelle : certains manuscrits présentent une division en livres où l'on ne trouve pas de chapitres, comme le MS.Paris, BN.fr 9081, qui se structure en vingt-deux livres<sup>34</sup>, tandis que d'autres recourent aux deux

29 *Le Livre de Jérusalem (Sermon sur la Chandeleur)*, manuscrit Paris, BN.fr 22495, folio 4 recto, colonne I.

30 *Ibidem (Évangile de Nicodème)*, folio 5 verso, colonne II.

31 *Idem (Sermon sur la Nativité)*, folio 3 recto, colonne I.

32 *Idem (Livre d'Eracles)*, folio 272 verso, bas de la colonne I, haut de la colonne II.

33 Que l'on rencontre dans le bréviaire à l'usage de Châlons-sur-Marne du MS.Paris, Arsenal 595.

34 MS.Paris, BN.fr 9081, copié vers 1245-1250 : « Ci comence li premiers L[ivres], folio 1 recto ; « ci comence li .xxii. L[ivres], folio 296 recto. Relever également une division interne des livres en chapitres, XXII.I., XXII. II., par exemple.

éléments, comme celui qui sert de base à l'édition du *Recueil des Historiens des Croisades*<sup>35</sup>. Une rubrique précède alors le développement :

« *Comment nos gens requièrent par messenger l'emperere de venir au siege de Iherusalem ; et de la mort Bauduin, conte de Hainaut ; et comment Hue le Maine s'en torna ; et de la grant mortalité d'Antioche, et la cause por quoi*<sup>36</sup>. Ces chosez furent ainsi atirées en la cité si comme ie vous ai dit. Lors fu conseulz pris entre lez barons que il envoiassent a l'emperere de Costentinnoble por lui semondre par sa lialté que, selonc les couvenancez qu'il avoit a aus, il ne delaiast pas que il venist en sa propre personne eus aidier nommeement au siege de Iherusalem »<sup>37</sup>.

La rubrique mentionne les éléments dont traitera le paragraphe, dont elle est un résumé. Les divisions en livres et en paragraphes, qui apparaissent parfois comme des vestiges des modèles utilisés (sans doute des manuscrits rédigés entre la seconde moitié du treizième siècle et le début du quatorzième siècle) sont remplacées par des petits textes introductifs qui relient le *Livre d'Eracles* aux textes qui le précèdent. Un autre élément, dont les composantes varient par contre selon les manuscrits, sont les éléments de cohésion physique de l'ensemble. Deux données sont stables : la structure de l'ensemble et la présence de l'iconographie. La compilation présente toujours, quelque soient les manuscrits, le même ordre :

Paris, BN.fr 352 (1350 environ<sup>38</sup>).

*Guide du Pèlerin en Terre Sainte* : folios 1 recto, l.24-2 recto, I, l.29.

*Sermon sur la Nativité* : folios 2 recto, I, l.30-3 verso, II, l.10.

*Sermon sur l'Epiphanie* : folios 3 verso, I, l.11-4 verso, I, l.28.

*Sermon sur la Purification/Chandeleur* : folios 4 verso, I, l.29-5 recto, II, l.24.

*Evangile de Nicodème, rédaction courte B d'oïl* : folios 5 recto, II, l.25-11 recto, III, l.19.

*Eracles, continué jusqu'en 1254* : folio 11 verso, I, l. 2-174 verso, III, l.32.

Paris, BN.fr 9083 (Deuxième quart du quatorzième siècle<sup>39</sup>).

Table des matières, folios 1 recto, I, l. 1-11 recto, I, l.43.

*Guide du Pèlerin en Terre Sainte* : folios I recto, I, l.31-I verso, II, l.34.

*Sermon sur la Nativité* : folios I verso, II, l.35-III recto, II, l.38.

*Sermon sur l'Epiphanie* : folios III recto, II, l.38-IV recto, II, l.18.

*Sermon sur la Purification/Chandeleur* : folios IIII recto, II, l. 18-V recto, I, l.4.

*Evangile de Nicodème, rédaction courte B d'oïl* : folios V recto, I, l.5-X recto, II, l.23.

*Eracles « Rothelin-fil Agap »* : folios X recto, II, l.24-CCCXXXV verso, I, l.30.

Paris, BN.fr 22495 (1337<sup>40</sup>).

*Guide du Pèlerin en Terre Sainte* : folios 1recto, I, l.44-1 verso, III, l.39.

*Sermon sur la Nativité* : folios 1 verso, III, l.39-3 recto, II, l.4.

*Sermon sur l'Epiphanie* : folios 3 recto, II, l. 5-3 verso, III, l.25.

*Sermon sur la Purification/Chandeleur* : folios 3 verso, III, l. 26-4 verso, III, l.33.

*Evangile de Nicodème, rédaction courte B d'oïl* : folios 4 recto, III, l.36-8 verso, III, l. 24.

*Eracles « Rothelin-fil Agap »* : folios 8 verso, III, l.26-300 recto, III, l. 7.

---

35 *Recueil des Historiens des Croisades*, Les historiens occidentaux, tome I, publié par les soins de l'Académie royale des inscriptions et belles-lettres, Paris, Imprimerie Royale, 1844, p.9 : Li premiers livres. Ici commencent toz les fez qui ont esté fez en la terre d'outremer puis que le premiers crestiens i alerent ; [chapitre I, dû aux éditeurs pour rapprocher le MS. d'oïl de la source latine] Comment Cordroez prist à force la cité de Iherusalem.

36 Fin de la rubrique.

37 *Le Livre de Jérusalem (le Livre d'Eracles)*, manuscrit Paris, BN.fr 22495, bas du folio 56 verso, III et haut du folio 57 recto, I.

38 Notice JONAS consultée le 8 avril 2022.

39 Notice JONAS consultée le 8 avril 2022.

40 Notice JONAS consultée le 8 avril 2022.

Paris, BN.fr 22496-22497 (1350 environ<sup>41</sup>).

*Guide du Pèlerin en Terre Sainte* : 22496, folios 1recto, I, l.19-1verso, III, l.40.

*Sermon sur la Nativité* : 22496, folios 1 verso, III, l.42-3 recto, III, l.40.

*Sermon sur l'Épiphanie* : 22496, folios 3 recto, III, l.40-4 recto, III, l.9.

*Sermon sur la Purification/Chandeleur* : 22496, folios 4 recto, III, l.10-5 recto, I, l.19.

*Évangile de Nicodème, rédaction courte B d'oïl* : 22496, folios 5 recto, I, l.19-10 verso, II, l.6.

*Eracles « Rothelin-fil Agap »* : 22496, folios 10 verso, II, l.7-157verso, III, l.36 ; 22497, folios 1 recto, I, l. 12-197 verso, III, l. 20.

Paris, BN.fr 24209 (second quart du quatorzième siècle<sup>42</sup>).

*Guide du Pèlerin en Terre Sainte* : folios 1 recto, I, l.19-1 verso, II, l.42.

*Sermon sur la Nativité* : folios 1 verso, II, l.42-3 recto, II, l.46.

*Sermon sur l'Épiphanie* : folios 3 recto, II, l.46-4 recto, II, l.19.

*Sermon sur la Purification/Chandeleur* : folios 4 recto, II, l.19-5 recto, II, l.8.

*Évangile de Nicodème, rédaction courte B d'oïl* : folios 5 verso, II, l.22-11 verso, I, l. 1.22.

*Eracles « Rothelin-fil Agap »* : folios 11 verso, I, l.22-336 verso, II, l.35.

On observe une structure identique, dans laquelle les textes sont disposés en quatre blocs correspondant sans doute à leurs traditions d'origine : 1) le *Guide du pèlerin en Terre Sainte*, qui sert de section d'introduction générale ; 2) les trois sermons, qui constituent une section religieuse consacrée avant tout à l'exercice de la spiritualité ; 3) l'*Évangile de Nicodème*, utilisé pour l'histoire sainte, mais aussi pour la théologie du sacrifice, et, 4) le *Livre d'Eracles*, qui est la section historique à proprement parler. La construction, qui ne comprend aucune variation structurale ni aucune transformation majeure (la substitution d'un texte ou d'un ensemble de textes, par exemple) est donc à la fois ferme et constante. L'absence de variations autres que rédactionnelles dans le groupe de textes concernés et cet ordonnancement fixe a d'ailleurs interdit de considérer le MS.Torino, B.N.U L.I.5 comme un témoin du *Livre de Jérusalem*. L'iconographie joue aussi un rôle important. Les cinq manuscrits du *Livre de Jérusalem* sont enluminés, avec, en règle générale, une grande enluminure d'ouverture et des miniatures placées aux articulations les plus importantes de la collection : le passage d'un texte à l'autre, pour les trois sermons, l'*Évangile de Nicodème* et le début du *Livre d'Eracles* ; l'ouverture de paragraphes particulièrement importants pour ce dernier texte. Ces types iconographiques de base peuvent varier selon les témoins. Le manuscrit Paris, BN.fr 352 présente ainsi l'enluminure d'ouverture, puis sept miniatures dans les sections du *Guide du Pèlerin en Terre Sainte*, des sermons et de l'*Évangile de Nicodème*, avant d'utiliser vingt-neuf miniatures dans le corps du *Livre d'Eracles*. Le manuscrit Paris, BN.fr 22495 dispose une grande enluminure d'ouverture générale, trois dans le *corpus* des sermons et de l'*Évangile de Nicodème*, et de 89 miniatures dans le *Livre d'Eracles*. Ouvrir le manuscrit Paris, BN.fr 24209 conduit à rencontrer une grande enluminure quadripartite d'ouverture générale, six enluminures pour les sermons et l'*Évangile de Nicodème*, et une quarantaine à l'intérieur du *Livre d'Eracles*. La structure générale, l'usage de chapitres à rubriques et la présence d'une iconographie articulant la construction d'ensemble sont des données que tous les manuscrits du *Livre de Jérusalem* présentent, tandis que la présence d'une table en ouverture du *codex* est exceptionnelle. Le dispositif existe dans les manuscrits de grandes compilations religieuses antérieures qui ont été consultés : Paris, BN.fr 183<sup>43</sup>, Paris, BN.fr 23117<sup>44</sup>, Paris, BN. N.A.F 23686<sup>45</sup>, et Paris, BN.fr 6447<sup>46</sup>. Le manuscrit Paris, BN.fr 9083 est le seul témoin du *Livre de Jérusalem* à l'employer<sup>47</sup>. Ses onze premiers folios présentent son contenu en faisant de chaque texte un chapitre d'ensemble :

41 Notice JONAS consultée le 8 avril 2022.

42 Notice JONAS consultée le 8 avril 2022.

43 Second quart du quatorzième siècle, peut-être vers 1327. Folios A recto-B recto.

44 Treizième-quatorzième siècle, folios B recto-C verso.

45 Folios 1 verso-2 verso.

46 Folios 1 verso.

47 Second quart du quatorzième siècle.

« Des sains lieux de Iherusalem et de la contree d'entour<sup>48</sup>, .I.

De la nativité Ihesucrist et des signes, .II.

Comment Ihesucrist fu propheciez a naistre de toutes manieres de gens et du proufit de ceste nativité<sup>49</sup>, .III.

Des .III. roys qui vindrent aouer Ihesucrist par l'estoile en la signification de leur offrande<sup>50</sup>, .IIII.

De la purification Nostre Dame, et pour quoi elle est dite chandeleur et quele senefie<sup>51</sup>, .V.

De l'acusation de Ihesucrist et de sa mort et de sa resurrection prouvee en mainte guise, .VI.

Comment li doi frere escrirent en parchemin ce qu'il avoient veü et oy<sup>52</sup>, .VII.

Comment lempereour de romme Eracles retourna de Cesillces et lors Homar de Arrabe prist toute Surie, .VIII.<sup>53,54</sup>.

La liste, pourvue de 770 entrées<sup>55</sup>, recoupe en fait deux subdivisions : les textes en eux-mêmes et les chapitres ou paragraphes qui les composent. Elle se présente comme une énumération d'unités indépendantes numérotées, tout à fait à l'image des tables d'ouverture des manuscrits de grands ensembles religieux consultées pour comparaison. Son unicité dans le corpus des témoins de la compilation montre tout d'abord que le copiste s'est sans doute inspiré de collections antérieures, dont il a voulu reproduire la structure, et ensuite que le procédé, qui témoigne d'une conscience de l'unité du nouvel ensemble (le MS.Paris, BN.fr 9083 serait la première copie du *Livre de Jérusalem*) a été très controversé et refusé par les copistes postérieurs, qui établissent la continuité des textes et des paragraphes du *Livre d'Eracles* en les copiant les uns à la suite des autres et en les faisant précéder par des rubriques. Pour importante qu'elle soit dans la construction d'un groupe de textes appelés à former un livre, leur cohésion matérielle ne saurait cacher l'importance plus grande de la cohésion du sens.

## II . « Que je ne t'oublie pas, Jérusalem !<sup>56</sup> » ou : de la croisade au pèlerinage intime.

Le *Livre de Jérusalem* est un ensemble complexe. Qu'est-ce à dire ? Il n'est pas, loin s'en faut, la plus compliquée des compilations de textes vernaculaires que l'on ait dressée au Moyen Âge. Les grands chansonniers d'Oc ou allemands comme le *Codex Manesse* comprennent beaucoup plus de textes, et les compilations de romans arthuriens en prose telles que celles de Rusticien de Pise puis de Michel Gonneau ont des structures nettement plus complexes, dont l'investigation critique suppose l'examen de beaucoup plus de manuscrits<sup>57</sup>. La complexité de ce *Livre de Jérusalem* réside ailleurs : dans la tradition de ses sources, tout d'abord, plus que dans sa construction même-des textes compilés sont associés à une chronique qui elle-même compile une traduction de sa source et deux continuations- mais aussi dans son intention. On peut considérer que l'établissement de l'ouvrage a eu deux vocations : une vocation historique et une vocation religieuse. La première comporte elle-même deux composantes. Il s'agit tout d'abord d'argumenter en faveur d'un projet de croisade en Orient. La perte d'Acre par les latins d'Orient et la fin de la présence occidentale au Proche-Orient avait suscité des désirs de croisade. Philippe VI de Valois en avait présenté un au

48 .I. : *Guide du pèlerin en Terre Sainte*.

49 .II. et .III. : *Sermon sur la Nativité*.

50 .IIII. : *Sermon sur l'Épiphanie*.

51 .V. : *Sermon sur la Chandeleur*.

52 .VI. et .VII. : *Évangile de Nicodème*.

53 .VIII. : *Livre d'Eracles*, premier paragraphe.

54 Manuscrit Paris, BN.fr 9083, folio 1. Les folios contenant les textes sont numérotés en chiffres latins.

55 *Op.cit*, folio 11 recto : « Comment cil d'Egypte murdriront le soudant leur seigneur ; et que li crestien s'en revindrent a grant meschief de Iherusalem , . VI FLXX ».

56 Nous faisons ici allusion au *Psaume 137*, et à l'ouvrage de Pierre Barret et Noël Gurgand, *Si je t'oublie, Jérusalem : la prodigieuse aventure de la première croisade*, Paris, Librairie Générale Française, 1984.

57 Voir, sur ces ensembles : Cedric Edward Pickford, *L'Évolution du roman arthurien en prose vers la fin du Moyen Âge d'après le manuscrit 112 du fonds français de la Bibliothèque Nationale*, Paris, Nizet, 1959 ; Roger Lathuillère, « La compilation de Rusticien de Pise », *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters*, Hans R. Jauss, Erich Köhler (éds.), Heidelberg, Winter, 1972-1993, IV/1, 1978, p. 623-625 ; Emanuele Arioli, « Nouvelles perspectives sur la compilation de Rusticien de Pise », *Romania*, 136, 2018, p. 75-103 ;



pape lors d'une venue en Avignon en mars 1336, alors qu'il avait conçu ce projet en 1329 et qu'il s'était croisé en 1333<sup>58</sup>. Il avait été destinataire d'un traité de croisade, le *Directorium ad passagium faciendum*, parfois attribué à Guillaume Adam, auteur d'un autre livre de même intention, le *Tractatus quomodo Sarraceni sunt expugnandi*<sup>59</sup>. C. J Tyerman a retracé l'évolution de ce projet<sup>60</sup>, qui avait suscité l'écriture d'un poème par Philippe de Vitry, le *Chapel des fleurs de Lys*<sup>61</sup>. On se situe donc dans un contexte où la production textuelle, tant en latin qu'en langue d'oïl, est assez dense. Elle permet aussi de mesurer la spécificité du *Livre de Jérusalem*, qui n'est pas un *directorium*, composé de conseils stratégiques et d'itinéraires théoriques, comme le sera l'ouvrage bien plus postérieur de Jean Miélot<sup>62</sup>, mais un système diégétique à trois composantes principales : la présentation du Proche-Orient, tout d'abord réduit à sa nature religieuse de terre sainte, le récit catéchétique et homilétique de la vie du Christ, considérée à ses débuts (naissance et première consécration) et à sa fin (mort, descente en Enfer et résurrection) et évinçant sa carrière de prédication, au profit donc d'une éthique de la conversion, de l'effort et du sacrifice, et le récit de la première croisade et de l'existence du royaume Franc de Jérusalem, les bornes historiques étant l'Antiquité biblique et un passé s'étendant ensuite sur les six derniers siècles, du règne byzantin d'Héraclius à celui, français, de Louis IX. Le récit de la destruction de Jérusalem par Titus et Vespasien, objet de la *Prise de Jérusalem d'oc*<sup>63</sup>, mais aussi de la *Vengeance Nostre-Seigneur* d'oïl<sup>64</sup>, n'y apparaît donc pas, en dépit de son importance pour l'histoire de Jérusalem connue des médiévaux, pas plus que des éléments provenant de l'*Antiquitatorum Iudaicorum Libri* ou du *De Bello Iudaico* de Flavius Josèphe, dont l'influence est grande. La vocation historique du *Livre de Jérusalem* s'ancre également dans la perspective d'un enseignement global de l'histoire. Philippe VI de Valois-mais le fait est très discuté-serait par ailleurs le destinataire d'un abrégé d'histoire universelle inspiré principalement du *Speculum Historiale* de Vincent de Beauvais et de l'*Historia Scholastica* de Pierre le Mangeur, intitulé par la critique *Manuel d'histoire de Philippe de Valois* et composé après 1328<sup>65</sup>, donc à peu près contemporain en principe des plus anciennes rédactions du *Livre de Jérusalem*. Une hypothèse faisant du *Livre de Jérusalem* la production d'une chancellerie royale dans laquelle travaillent des clercs cultivés répondant à la demande du roi et de son entourage pourrait être formulée. Très éloignée de l'histoire universelle telle que l'on la concevait au début du quatorzième siècle ou lors des siècles précédents, la compilation formée par le *Livre de Jérusalem* reprend toutefois le principe de l'articulation de l'histoire religieuse-que l'on nommera beaucoup plus tard histoire sainte- avec l'histoire politique ou factuelle, à l'instar de la chronologie ouvrant le manuscrit Paris, BN.fr 6447. Cela ne l'empêche pas d'avoir une fonction historique très importante, même si l'ouvrage se distingue considérablement de l'écriture d'histoire relative aux croisades qui le précède, et en particulier les récits de la quatrième croisade faits par Robert de Clari

58 Jules Viard, « Les projets de croisade de Philippe de Valois », *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, 97, 1936, p. 305-306.

59 Christine Gadrat, « Un traité de croisade écrit par un dominicain. *Le Directorium ad passagium faciendum* », *Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistes*, 43, 2022, p. 373-400.

60 C. J Tyerman, « Philip VI and the Recovery of the Holy Land », *The English Historical Review*, 100/1985, p.25-52.

61 Arthur Piaget, « Philippe de Vitry, *Le Chapel des Fleurs de Lys* », *Romania*, XXVII, 1898, p. 55-92.

62 *L'Advis directif pour faire le passage d'outre-mer* (manuscrit Paris, BN.fr 9087, folios 1-82) est une traduction du *Directorium ad passagium faciendum ad terram sanctam* du frère Brochard. Voir : Claudio Galderisi, Vladimir Agrigoroæi (dirs.), *le corpus Transmédie*, tome II, Turnhout, Brepols, 2011, p. 419 sq. Pour une attribution à un auteur anonyme ou, éventuellement, à Guillaume Adam, voir : G. Matteo Roccati, « Les traductions françaises savantes au quinzième siècle », G. Bosco (dir.), *Destinati Incrociati*. Torino, Trauben editrice, 2014, p.211-221.

63 *La Prise de Jérusalem ou la vengeance du sauveur*, éditée par Camille Chabaneau, Paris, Jean Maisonneuve, 1889.

64 *La Vengeance de Nostre Seigneur : the Old and Middle prose French versions*, Alvin E. Ford (éd.), Toronto, Pontifical Institute of Mediæval Studies, 1984 ; *La Vengeance Nostre Seigneur : The Old and Middle prose French versions, The Cura Sananitatis Tiberii, The Nathanis Judei Legatio, and the versions found in the Bible en Français of Roger d'Argenteuil or influenced by the works of Flavius Josephus, Robert de Boron and Jacobus de Voragine*, Alvin E. Ford (éd.), Toronto, Pontifical Institute of mediæval Studies, 1993.

65 Deux rédactions : I (21 MSS), II (11 MSS), outre quatre MSS non classés. Il bénéficie d'éditions partielles dans le *Recueil des Historiens de la France*, tome 10 (1760), 11 et 12 ; Brian Woledge, « *Ami et Amile*, les versions en prose françaises », *Romania*, 65, 1939, p. 433-456 ; J. Rogers Clifford, « A continuation of the *Manuel d'histoire* de Philippe VI for the years 1328-1329 », *The English Historical Review*, 114/1999, p. 1256-1266.

et Geoffroy de Villehardouin<sup>66</sup>. L'examen de la répartition des textes dans les cinq manuscrits met en évidence des parties plus directement spirituelles ou religieuses n'occupant qu'une part très minoritaire dans le volume global : onze folios dans le MS.Paris, BN.fr 352, dix dans le MS.Paris, BN.fr 9083, neuf dans le MS.Paris, BN.fr 22495, onze dans les MSS. Paris, BN.fr 22496-22497, douze dans le MS.Paris, BN.fr 24209. *A contrario*, le Livre d'Eracles occupe toujours la très grande majorité des folios : 163 dans le MS.Paris, BN.fr 352, qui en utilise une rédaction brève, 225 dans le MS.Paris, BN.fr 9083, 292 dans le MS.Paris, BN.fr 22495 et 325 dans le MS.Paris, BN.fr 24209, qui en proposent une rédaction standard avec toutefois un certain nombre de variations, 147 folios dans les MS.Paris, BN.fr 22496 et la totalité des 197 folios du MS.Paris, BN.fr 22497, qui consignent une recension augmentée de l'ouvrage. La complémentarité de contenus pourtant marqués par de grands hiatus chronologiques enfraignant les grandes temporalités de l'histoire de Jérusalem et de la terre sainte-antiquité biblique<sup>67</sup>, antiquité chrétienne<sup>68</sup>, antiquité post-chrétienne autour de la destruction de la ville,<sup>69</sup> conquête musulmane, croisades et royaumes latins<sup>70</sup>-a une signification structurelle : des textes provenant de traditions indépendantes sont assemblés dans l'ouvrage, pour produire un ensemble de grandes temporalités simplifiées : la naissance puis la mort de Jésus- histoire chrétienne- et la venue des Francs en Orient, histoire humaine des disciples du Christ. Car l'enjeu est ailleurs : l'enseignement de l'histoire le cède à l'enseignement religieux. Les compilations romanesques citées plus haut et dont l'élaboration est d'ailleurs contemporaine de la rédaction de nombreuses copies du *Livre d'Eracles* ne sont pas des modèles à proprement parler, mais des objets de polémique et de concurrence littéraire. Le *Livre d'Eracles*, en tant que tel, est traduit et continué au moment où s'élaborent les grands ensembles narratifs en prose relevant de la matière de Bretagne : le *Lancelot-Graal*, le *Tristan en Prose*, et le complexe *Méliadus de Léonois-Guiron le Courtois*<sup>71</sup>. L'intention au moins implicite des traducteurs et des continuateurs de la chronique de Guillaume de Tyr est de proposer à un lectorat cultivé amateur de grands systèmes en prose un texte capable de donner un récit véridique d'enjeux géopolitiques réels et d'entreprises religieuses réelles. Elle sera donc un contre-point à des romans à sujet religieux mais restant des romans, tels que *l'Estoire del saint Graal* ou la *Queste del saint Graal*, qui présentent le défaut majeur de s'insérer dans des constructions diégétiques laïques où la part des aventures mondaines est considérable. Le *Livre de Jérusalem* inversera donc la situation observable dans les manuscrits consignant la rédaction V.II. du *Roman de Tristan en Prose*<sup>72</sup> : la *Queste del saint Graal* interpolée dans un récit profane sera contrebalancée par une chronique associée à un matériel homilétique. Le choix de *l'Évangile de Nicodème* pourrait d'ailleurs s'expliquer par le souci d'attirer des lecteurs plus spécialistes des matières profanes. Le texte a une assez longue histoire d'alimentation des

66 Robert de Clari, *La Conquête de Constantinople*, éditée par Jean Dufournet, Paris, Champion, 2004 ; Geoffroy de Villehardouin, *La Conquête de Constantinople*, éditée par Jean Dufournet, Paris, Garnier, 1969, « Garnier-Flammarion ». Si l'on raisonne à plus long terme, il faut tenir compte-oultre les sources latines dont Albert d'Aix et naturellement Guillaume de Tyr- de *l'Histoire de la guerre sainte* par Ambroise de Normandie, mais aussi des cycles de la croisade.

67 Présente dans le *Guide du Pèlerin en Terre Sainte* et la première description de Jérusalem du *Livre d'Eracles*.

68 Présente dans le *Guide du Pèlerin en terre Sainte*, les trois sermons, *l'Évangile de Nicodème* et les deux descriptions de Jérusalem du *Livre d'Eracles*.

69 Très lapidairement évoquée dans la première description de Jérusalem du *Livre d'Eracles* : « Apres la mort Ihesucrist, Titus- le filz Vaspasien, uns granz princez de Romme- assist celle cité. Il la prist par force et la fonda jusque en terre. Apres vint Heliez Adrien, qui fu quart emperere de Romme apres lui. Si la refist, et de son non l'apela Helye » (manuscrit Paris, BN.fr 22495, folio 65 recto, colonne II).

70 Présentes dans le *Livre d'Eracles*.

71 Auxquels peut se rattacher la *Compilation de Rusticien de Pise*. Voir : Roger Lathuillère, *Guiron le Courtois. Etude de la tradition manuscrite et critique*, Genève, Droz, 1966 ; *Livre de Méliadus : An Edition of the Arthurian compilation of B.N.F 340 attributed to Rusticien de Pise*, éd. John Fligelman Levy, PH.D dissertation, University of Berkeley, 2000 ; Juliette Pourquery de Boissin, *L'énergie chevaleresque : étude de la matière textuelle et iconographique du manuscrit Paris, Bnf 340 (Compilation de Rusticien de Pise et Guiron le Courtois)*, thèse de doctorat, Université Rennes-2, 2009 ; Sophie Albert, 'Ensemble ou par pieces' : *Guiron le Courtois (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle : la cohérence en question*, Paris, Champion, 2010.

72 Tel le MS.Wien, ÖNB 2542 (début du quatorzième siècle) servant de manuscrit de base à l'édition du *Tristan en Prose* réalisée sous la direction de Philippe Ménard.

récits de chevalerie de la matière de Bretagne, puisque l'on décèle des traces de son influence dans le *Conte du Graal*<sup>73</sup>. Il sous-tend également une partie de la *Queste del Saint Graal* et de l'*Estoire del Saint-Graal*, et, surtout, est inséré dans le *Livre d'Artus*<sup>74</sup>. Susceptible d'être connu d'un public cultivé lecteur de romans profanes que l'on veut attirer vers une littérature d'effort religieux, il devient un lien entre l'univers arthurien et les notions de pèlerinage et de croisade qui vont structurer le *Livre de Jérusalem*<sup>75</sup>. Il s'agit donc de passer d'une lecture « culturelle » et fictionnelle à une réalité spirituelle, ce qui est l'un des buts de l'ensemble à côté de ses deux portées principales : appeler tout d'abord à la croisade, mais aussi à un pèlerinage intérieur. Ici encore, l'ensemble prend le contre-pied d'une littérature de pèlerinage allégorique qui se développe également à cette époque-là, et dont le *Pèlerinage de Vie Humaine* de Guillaume de Digulleville est l'exemple le plus connu<sup>76</sup>. L'échec du projet de croisade de Philippe VI-dû au début de la Guerre de Cent Ans- conduit d'ailleurs à privilégier dans les faits la piste d'un pèlerinage intérieur, reposant sur une lecture peut-être encore collective mais certainement de plus en plus individuelle devenant un exercice spirituel, dans lequel la lecture de l'histoire prend un sens religieux. Il faut alors prendre en considération deux thèmes importants : la ville de Jérusalem et l'effort, de la conversion au don, spirituel et effectif. La ville de Jérusalem ? Les mentalités médiévales distinguent la Jérusalem céleste de la Jérusalem terrestre, suivant en cela l'*Apocalypse selon saint Jean*, dont des traductions en français existent à cette époque<sup>77</sup>. Les éléments qui forment le *Livre de Jérusalem* ne parlent pas de cette Jérusalem céleste, mais tendent à centrer la description historique de la ville sur l'histoire biblique, comme le fait le *Guide du Pèlerin en Terre Sainte* :

« En Iherusalem a un saint lieu couvert d'une pierre ou Salemons escrist li *Livres de Sapience*. Et illeuc meismes, entre le temple et l'autel, el marbre devant fu li sans Zacharie le prophete esendus. Illec pres est la pierre ou li Iuis venoient chacun an et l'oignoient d'oile d'olive et plouroient et faisoient grans lamentacions et s'en repairoient, plourant et lamentant. Illeuc est la maison Esechie-le roy d'Inde- que Nostre Sires alongna la vie de .xv. ans. Apres est la maison Kayphas, et la colunbe ou Nostre Sirez fu liez a l'estache et batus, et plaiés des escorgiez »<sup>78</sup>.

Jérusalem est une ville de mémoire. Le discours évoque des références vétéro-testamentaires et néo-testamentaires. Il faut relever que le Mur des Lamentations est intégré dans ce passé, contrairement à une réalité historique dans laquelle la ville héberge des juifs, des chrétiens orientaux et des musulmans. Le guide commence donc par faire de Jérusalem une ville d'histoire sainte, dans laquelle les croisés ne sont pas encore parvenus, mais où Constantin a fait ériger une église<sup>79</sup>. Les

73 Laurent Guyénot, *La lance qui saigne. Métatextes et hypertextes du 'Conte du Graal' de Chrétien de Troyes*, Paris, Champion, 2010.

74 *Le Livre d'Artus*, édité par H. O Sommer, *The Vulgate Version of the Arthurian Romances*, tome VII, Washington, The Carnegie Institution of Washington, 1913.

75 Un autre élément de polémique moins directe est les cycles de la Croisade, dont plusieurs manuscrits intègrent des chansons (*Chanson d'Antioche* et *Chanson de Jérusalem*, par exemple). L'enjeu serait d'opposer la réalité à la fiction, conformément à une tension entre une histoire fictionnelle ou fictive (les prétentions historicisantes de la poésie de geste) et une histoire dotée de sources. Le *Livre de Jérusalem* réunirait donc des sources à valeur historique, dont des textes religieux considérés fondamentalement comme véridiques, et une chronique autorisée par un véritable prototype latin. La production du *Manuel d'Histoire de Philippe de Valois* dérivant du *Speculum Historiale* et de l'*Historia Scholastica* pourrait là encore jouer en faveur de cette hypothèse, qui suppose un travail fait par des clercs qui seraient également chargés de l'enseignement. L'iconographie, majoritairement profane dans le *Livre d'Eracles*, assied l'hypothèse d'un ouvrage conçu pour de grands laïcs.

76 Voir : Frédéric Duval, « Interpréter le *Pèlerinage de Vie Humaine* de Guillaume de Digulleville (vers 1330), Hélène Bellon-Méguelle, Oliovier Collet, Yasmina Foehr-Janssens et Ludivine Jaquiéry (dirs.), *La moisson des lettres : l'invention littéraire autour de 1300*, Turhout, Brepols, 2011, p. 233-251 ; Frédéric Duval, Fabienne Pomel (dirs.), *Guillaume de Digulleville, les Pèlerinages allégoriques*, Rennes, P.U.R., 2008.

77 Par exemple la traduction du manuscrit Paris, BN.fr 13096 (1313). Voir : Suzanne Lewis, « The *Apocalypse* of Isabella of France : Paris, Bib. Nat. MS.Fr 13096 », *The Art Bulletin*, 7:22, 1990, p.224-260. Louis-Patrice Bergot, « L'*Apocalypse* d'Isabelle de France et son lien avec un groupe de Bibles historiques », *Questes*, 38, 2018, p. 63-79.

78 *Le Livre de Jérusalem (Guide du Pèlerin en Terre Sainte)*, manuscrit Paris, BN.fr 22495, folios I recto, I-1 verso, I.

79 *Ibidem*, loc.cit, folio 1 verso, I : « et illec est l'église que Costentins, l'emperere de Romme et de Coustentinnoble, fist faire mout richement ».

deux descriptions de la ville présentes dans la rédaction standard-mais pas dans la rédaction brève du MS.Paris, BN.fr 352- s'axent également sur l'histoire biblique et christique, qui sert même à introduire une précision géographique dans la première description :

« Veritez est que la sainte cité de Iherusalem siet entre .ii. mons, dont dist David li profetez el *Sautier* : 'li fondement de lui sont en es sains mons »<sup>80</sup>.

Le psaume authentifie le discours descriptif ; il accrédite l'idée d'une ville conforme aux projets divins. La seconde, plus axée sur la ville perdue par les Latins en 1187- donc décrite comme une ville chrétienne- et parlant de lieux profanes, comme les marchés aux poissons, aux épices et aux emblèmes de pèlerinage<sup>81</sup>, la boucherie<sup>82</sup>, mais aussi des musulmans<sup>83</sup>, commence elle aussi par une allusion à l'histoire biblique :

« Elle ne siet pas en cel lieu ou elle seoit quant Ihesucrist fu crucefiez : elle seoit sur le mont de Syon, mes elle n'i siet ores pas. En cel lieu n'avoit quant li sarrasin la conquistrent que une abbeie ; en celle abbeie avoit .i. moustier, et la fu la maison la ou Ihesucrist cena avec ses apostres et fist le sacrement de l'autel en cel moutier, mais ce estoit li leus ou il s'aparut a ses apostres le ior de Pasques quant il fu resuscitez »<sup>84</sup>.

La ville actuelle-ou plutôt celle d'un passé récent- renvoie à celle de la *Bible*, qui sert de point de référence fondamental. La présence de Jérusalem ne se limite pourtant pas au *Guide du Pèlerin en Terre Sainte* ou au *Livre d'Eracles*. Un sondage entrepris dans l'ensemble du manuscrit Paris, BN.fr 22495 révèle qu'elle occupe la majeure partie du *Guide du Pèlerin*, et qu'elle apparaît une fois dans le *Sermon sur l'Épiphanie*, une fois dans le *Sermon sur la Chandeleur*-dont la partie narrative se déroule dans le Temple- huit fois dans l'*Évangile de Nicodème* et trois-cent-vingt-sept fois dans le *Livre d'Eracles*. Le *Sermon sur la Nativité* fait exception en ne la mentionnant pas, alors que les trois-cent-trente huit occurrences du nom de la ville (si l'on raisonne d'une manière globale pour le *Guide du Pèlerin en Terre Sainte*) se répartissent par ailleurs proportionnellement à l'importance du texte considéré et selon la direction des sections concernées. La ville biblique n'apparaît ainsi pas seulement dans le *Guide du Pèlerin en Terre Sainte* ou dans les parties descriptives de la chronique ; les sermons lui donnent plusieurs valeurs. Jérusalem est le siège d'Hérode dans le *Sermon sur l'Épiphanie* :

« Et quant il se furent mis a la voie, tout appareillié de cel roy querre, si prisent garde a l'estoile qui s'en aloit devant eulz et ne fina iusque Iherusalem. Ne vouloient pas passer parmi la cité Herode qu'il ne eussent parle a lui pour la hautesce de lui »<sup>85</sup>.

Jérusalem n'est pas une cité religieuse. Elle s'estompe d'ailleurs devant la figure du roi, dont les inquiétudes sont politiques : il craint de perdre sa royauté<sup>86</sup>. La diégèse mentionne bien les Écritures, et sans doute implicitement les prophètes ayant annoncé la naissance de Jésus cités abondamment dans le *Sermon sur la Nativité*<sup>87</sup>, mais aucune interprétation spirituelle n'est

---

80 *Idem* (*Le livre d'Eracles*), folio 64 verso, II.

81 *Le livre de Jérusalem (Le Livre d'Eracles)*, folio 272 recto, III.

82 *Idem*, *op.cit.*, folio 272 verso, III.

83 *Idem*, folio 273 recto, III.

84 *Idem*, folio 271 verso, III.

85 *Le Livre de Jérusalem (Sermon sur l'Épiphanie)*, Manuscrit Paris, BN.fr 22495, folio 3 recto, bas de la colonne II, haut de la colonne III.

86 *Ibidem*, *loc.cit.*, colonne III : Quant Herodes oï que autre roy des Iuis estoit nes que lui, il en fu mout a malaise-lui et toute sa gent-, car il doutoit perdre le royaume de Iherusalem et tous sez lignages apres lui. Adonc manda il tous sez barons clers qui les *Esriptures* savoient. Si lor demanda se ce pooit estre voir que tel roy naistroit, et il respondirent que voir estoit ce qu'il naistroit en Bethleem, et que tesmoingnage en avoient des anciens prophetes. « Seigneurz », dist Herodez auz roys, « alés en Bethleem, si le querés et aourés, et si revenés par moi et ie l'irai aorer adont ». Ce ne dist pas Herodes pour ce que il le voussist aouer, mes por ce que il le vouloit occire se trouver le peüst !.

87 *Le Livre de Jérusalem (Sermon sur la Nativité)*, folio 2 verso, I,- 3 recto, II.

proposée : le roi se convainc que la royauté de Jésus est littérale, donc politique. Le *Sermon sur la Purification* et l'*Évangile de Nicodème* proposent un tout autre usage de Jérusalem. Elle y devient un centre religieux, mais aussi juridique du judaïsme, et surtout de son orthodoxie. L'*Évangile de Nicodème* dépeint une face néfaste de cette orthodoxie : la confrontation de Jésus avec les « prince de la loi<sup>88</sup> » l'accusant de violer le Sabbat et le faisant condamner à mort. L'absence de récit du massacre des Innocents ne permet pas de placer l'*Évangile* apocryphe en continuité parfaite avec le *Sermon sur l'Épiphanie*, mais les deux textes se rejoignent pour affirmer que Jérusalem est le siège d'adversaires, voire d'ennemis de Jésus détenant des pouvoirs temporels et spirituels. La présentation de Jésus au Temple est conforme aux rituels, affirme le *Sermon sur la Purification* :

« Quant li temps fu acomplis de la [gesine<sup>89</sup>] madame sainte Marie, si prisent Nostre Seigneur cil qui estoient si parent selonc la char qu'il avoit prise en la benoite Vierge Marie, et le porterent en Iherusalem por lui presenter au Temple, si coume il est acoustume et commande en la Viez Loy »<sup>90</sup>.

La valeur théologique est double : elle concerne la religion juive, dont un rite important est scrupuleusement respecté ; elle vise aussi la religion chrétienne, le sermon servant aussi bien à expliquer le sens de la Chandeleur qu'à fonder le geste de l'ostentation de l'hostie. Le texte s'oppose donc au binôme formé par le *Sermon sur l'Épiphanie* et l'*Évangile de Nicodème*, dans la mesure où il se sert positivement d'un judaïsme qu'il oriente vers les prémisses de la chrétienté. Et l'on rejoint là le second mouvement religieux de la compilation : la promotion de l'effort du fidèle. Le *Guide du Pèlerin en Terre Sainte* est d'assez faible secours pour examiner cette problématique, dans la mesure où, tout d'abord, l'action religieuse y est du ressort des personnages bibliques et de Jésus, et est simplement évoquée. Il accrédite toutefois l'idée de la construction d'une religion par l'accomplissement d'actes fondamentaux inscrits dans la mémoire, et qui ont valeur exemplaire. L'*Évangile de Nicodème* évoque les miracles opérés par Jésus au cours de son procès<sup>91</sup>, mais ils ne provoquent pas de conversion. La reconnaissance de l'action divine intervient plus tard, alors que les récits écrits par les deux frères de Siméon racontant la descente de Jésus en enfer et sa libération des âmes qui y sont enfermées sont lus en public<sup>92</sup> :

« Tuit cil escrit furent leü devant les Iuis el synagogue, et li Iuis disent : 'Voirement avoit de Dieu fet ! Beneois soit il pardurablement !' Adont issirent del sinagogue a grant paour, et toute cest affaire sicomme il estoit alé conta on a Pilate le prevost ; et il escrist quanquez il avoit fait et dist envers Ihesum toute l'istoire el pretoire. Apres cestez fist il unez autres lettrez , et les envoya a l'empereour de Romme ; et ot escrist ez lettrez ce que vous avés oï dessus »<sup>93</sup>.

Le texte parle d'une conversion, au sens où les destinataires de la lettre reconnaissent le caractère divin de celui qui agit. Le récit fait à Pilate<sup>94</sup>, qui s'en sert pour construire sa propre recension puis la lettre adressée à l'empereur est plus ambivalent. Le personnage relate des événements qui contredisent la thèse des accusateurs au début de la diogèse, en conserve la mémoire- l'*Évangile de Nicodème* est parfois intitulée les *Actes faits sous Ponce Pilate* ou *Actes de Pilate*-, mais ne se convertit pas ouvertement, contrairement à des juifs terrorisés spirituellement par leur découverte du caractère divin de Jésus. Les sermons sont beaucoup plus riches d'informations, de par leur structure fondamentale : une partie narrative, relatant l'épisode concerné de la vie de Jésus, en constitue le début ; le reste est consacré à l'explication de l'épisode, et à l'exhortation des croyants. Le *Sermon sur la Purification*, par exemple, invite à purifier son âme :

---

88 *Ibidem* (*Évangile de Nicodème*), folio 4 recto, I.

89 Leçon des manuscrits Paris, BN.fr 352, 9083, 22496 et 24209.

90 *Le Livre de Jérusalem* (*Sermon sur la Purification*), folio 3 verso, III.

91 *Ibidem* (*Évangile de Nicodème*), manuscrit Paris, BN.fr 22495, folio 5 recto, bas de la colonne II et colonne III.

92 *Ibidem*, folios 7 recto, II-8 verso, III.

93 *Idem*, folio 8 verso, III.

94 Rémi Gounelle, Zbigniew Izydorczik, (dirs.), *L'Évangile de Nicodème*, Turnhout, Brepols, 1997, p.215-219.

« Faisons la purification, espurgons nous et netoions, et lavons nos mes et nos cuers d'ordurez de pechie d'envie, de haine et d'avarice, de convoitise et de luxure et de touz autres vices et de tous les pechiez dont nous sommes enlaidi devant Nostre Seigneur et ainsi feron nous la feste de la purification Nostre Dame ! Faisons ainsi que nous aions en nos meismes ce que la Chandeleur senefie : la sainte humanité que Dieu prist en la Vierge Marie !<sup>95</sup> »

L'action du personnage biblique sert d'exemple à celle des fidèles. Il faut transposer le rite en une attitude mentale : expulser l'ensemble des péchés capitaux de son âme. La fête a une signification spirituelle : elle est la démarche mentale par laquelle les fidèles se purgent de leurs péchés ou de leurs tendances peccamineuses. Le départ en croisade peut avoir ce rôle, expliquera Urbain II prêchant la croisade au concile de Clermont :

« et, se cest pais estoit delivrez de sez anemis, bien leur prometoit que s'il avoit aucun qui vousist entreprendre ce pelerinage, toutez penitancez leur changeroit en ceste »<sup>96</sup>.

Les sermons décrivent une attitude psychologique, le travail que les fidèles doivent entreprendre en eux-mêmes. La chronique concrétise ce discours, en le mettant en scène dans un mouvement historique. Cela entraîne une conséquence importante : le régime de lecture des textes devient ouvert. La partie historique peut ainsi revêtir des sens moraux-auxquels ils faut de toute façon s'attendre quand des médiévaux interprètent un texte d'histoire- mais aussi religieux : elle met en scène des moments exemplaires, mais aussi des moments de crise dus à l'absence de foi. Le sermon d'Urbain II a un effet pragmatique : ses auditeurs décident de se croiser<sup>97</sup>, suivant un mouvement qui concrétise ce que les sermons initient : les clercs-par l'entremise ici de leurs traducteurs-parlent, et les fidèles agissent. La purification devient ensuite un enjeu politique et historique, comme le montre un récit d'une série de crises subies par l'ost franc lors du siège d'Antioche :

« *Comment pour punir les mauvez de l'ost Diex fist misericorde a nos barons.* Famine et mortalitez et maint autre peril ne finioient de courre seur le peuple Dameldieu. Li preudomme qui estoient loial et religieux, li evesquez Aimarz du Pui -qui estoit legat de par l'apostole- pallerent entre eulz et distrent que moult estoit grant doute que Nostre Sire ne fust courouciez a sez pelerininz pour les leur pechiez, puis s'acorderent que il s'acorderoient as baronz et, si que par leur volenté et par l'acort de la menue gent fust establi que on ieunast .iii. iourz en oroisonz et em penitance pour crier Nostre Seigneur merci, qu'il leur pardonnast leur meffaz et les regardast em pitié. Ainsint fut fait a grans plours et a grant tendreur de cuer »<sup>98</sup>.

Le récit parle d'ensuite de la violente répression de comportements déviants : prostitution, ivrognerie, jeu de dés, « mauvez seremenz » entraînant la peine de mort. L'action politique procède d'une pénitence ; elle consiste en l'expulsion concrète de comportements peccamineux. Le sermon sur la Purification n'est pas le modèle strict de l'action du prélat et des dirigeants militaires de l'ost, mais le principe d'un acte religieux entrepris après s'être purgé de ses péchés est bel et bien émis dans ce prône. Il n'est pas impossible qu'il serve de modèle implicite à ceux que l'on décide de prononcer dans la recension du *Livre d'Eracles* consignée dans le manuscrit Paris, BN.fr 24209<sup>99</sup>. le discours religieux véhiculé par les sermons comprend un autre élément fondamental : le pèlerinage. Le *Sermon sur l'Épiphanie* fait de la myrrhe la métaphore des actes de foi :

« Le merre qui est espice amere, qui par s'amertume deffent le cors de verz qui de lui sont oint-qu'il ne le puissent maumettre- senefie la mesaise du cors : le ieuner, le veiller, l'aler em pelerinage, visiter les pourez malades et ceulz qui sont en chartre ; et donner aumosnes, visiter les nus, herbergier les poures pelerins qui n'ont point d'ostel ! Tex choses sont ameres pour la mauvese char, mes ensement que le mierre deffent le

95 *Le Livre de Jérusalem (Sermon sur la Purification)*, manuscrit Paris, BN.fr 22495, folio 4 recto, II.

96 *Le Livre de Jérusalem (le livre d'Eracles)*, manuscrit Paris, BN.fr 22495, folio 15 verso, I.

97 *Ibidem*, loc.cit, folio 15 verso, II.

98 *Idem*, folio 40 verso, II.

99 *Le Livre de Jérusalem (Le livre d'Eracles)*, manuscrit Paris, BN.fr 24209 : « puis s'acorderent qu'il precheront et diront as barons et au menu peuple que par leur volenté fust establi... ».

cors des verz qu'il ne le puissent maumettre, tout ainsi nous desfendent ces chosez des vicez et des pechiés et dez amounestemens au diable »<sup>100</sup>.

L'amertume est un principe chimique empirique qui sauvegarde le corps qui en est embaumé ; elle est la métaphore d'un acte de foi. Le prédicateur s'inspire des *Béatitudes*, mais enrichit son propos en plaçant le pèlerinage et l'assistance aux pèlerins parmi les exercices spirituels. Le pèlerinage est une épreuve ; il sert de mortification. Les échos se jouent ici avec le *Guide du Pèlerin en Terre Sainte* et avec le *Livre d'Eracles*. Le sermon contribue à installer dès le début de la compilation la possibilité d'une lecture religieuse du récit historique. La venue de pirates pénitents concrétise ainsi la démarche décrite par le sermon :

« L'en leur demanda : 'de quel terre ?' Il leur respondirent : 'de Flandres, et de Hollande, et de Frise'. Et ce estoit voirz que il avoient esté ez galioz de mer et ulague bien .VII. ans, et ce s'estoient repentis ; et pour penitance venoient em pelerinage en Iherusalem »<sup>101</sup>.

Les pirates ont réalisé le programme du sermon : faire un effort dangereux dans un milieu souvent considéré comme inquiétant par les médiévaux- naviguer- et remplacer l'agressivité initiale par une conversation. La diégèse ne le précise pas, mais il est possible que ce pèlerinage serve de peine judiciaire ou de substitut à une peine judiciaire ; l'effort , obligation religieuse tout d'abord, deviendrait contrainte juridique. La structure quaternaire de l'ensemble se justifie donc par le souci d'introduire l'idée d'un pèlerinage vers les lieux saints, de définir ensuite les principes religieux qui doivent présider au travail spirituel que les destinataires doivent faire sur eux, de faire de l'histoire de la Terre Sainte une métaphore de l'itinéraire des chrétiens vers le salut, et de placer l'action de ceux qui se croisent dans la continuité de celle du Christ. Mais de quel type de pèlerinage s'agit-il ? Les ouvrages du *Livre de Jérusalem*, et le *Guide du Pèlerin en Terre Sainte* en particulier, ne comporte aucune indication relative aux indulgences que la fréquentation d'un lieu de culte particulier peut rapporter. Il s'oppose donc au *Voyage d'outremer en Jhérusalem* de Nompar de Caumont qui donnera ultérieurement ces précisions<sup>102</sup>. Les informations sur l'itinéraire à suivre pour s'y rendre ne se trouvent que dans le *Livre d'Eracles* et ne concernent que les participants à la première croisade, voire les personnages historiques se rendant du Proche-Orient en Europe ou y retournant. L'expérience n'est donc pas forcément reproductible, et les destinataires de la compilation n'acquièrent pas en la lisant les informations concrètes nécessaires à un tel voyage, contrairement à ceux du *Liber sancti Jacobi*. Il faut donc privilégier l'hypothèse d'un pèlerinage intérieur, s'appuyant sur un programme religieux défini par les sermons et sur la narration historique transmise par le *Livre d'Eracles*. L'importance de la cohésion d'ensemble ne doit pas cacher une autre question fondamentale : celle de la tradition de ses composantes.

### III. Un ensemble et des manuscrits : tradition et édition.

Le *Livre de Jérusalem*, pour cohérent qu'il puisse être, est une compilation. L'étude de sa tradition manuscrite suppose donc deux éléments : celle des manuscrits qui consignent ensemble les textes concernés, et celle des manuscrits qui composent les traditions d'origine de ces textes. Une première question s'est posée : l'ouvrage est-il une composition ouverte, ou une composition stable ? L'examen des cinq manuscrits (Paris, BN.fr 352, Paris, BN.fr 9083, Paris, BN.fr 22495, Paris, BN.fr 22496-22497, Paris, BN.fr 24209) a révélé que l'ensemble comprend toujours les textes mentionnés, et qu'ils se présentent toujours dans le même ordre. Les seules variations observables sont l'existence d'une table des matières dans le manuscrit Paris, BN.fr 9083, les différences de structure entre les trois rédactions du *Livre d'Eracles* utilisées par le ou les compilateurs-elles serviront à les définir-et les partis-pris iconographiques. Les autres textes

100 *Le Livre de Jérusalem (Le livre d'Eracles)*, manuscrit Paris, BN.fr 22495, folio 3 verso, II-III.

101 *Le Livre de Jérusalem (Le Livre d'Eracles)*, manuscrit Paris, BN.fr 22495,33 recto, I.

102 *Le Voyatqe d'outremer en Jherusalem de Nompar, seigneur de Caumont*, éd. Peter S. Noble, Oxford, Basil Blackwell, 1975.

présentent peu de différences entre eux, y compris l'*Évangile de Nicodème* dont la recension en prose possède plusieurs formes. On relève également des différences de mise en page du texte : les MSS.Paris, BN.fr 352, 22495 et 22496-22497 disposent leurs textes sur trois colonnes, quand les MSS.Paris, BN.fr 9083 et 24209 en emploient deux. L'on se trouve donc en face d'un ensemble stable. Un *Livre de Jérusalem* sera donc le rassemblement des six textes suivants, qui se succèdent ainsi : 1) *Guide du Pèlerin en Terre Sainte* ; 2) *Sermon sur la Nativité* ; 3) *Sermon sur l'Épiphanie* ; 4) *Sermon sur la Purification* ; 5) *Évangile de Nicodème*, version dite « prose B » ; 6) *Livre d'Eracles*, comprenant la traduction de Guillaume de Tyr et une continuation en prose d'oïl. Tous ces textes ont plusieurs points communs : ils proviennent de traditions manuscrites antérieures, et évoluent dans des contextes de copie particulièrement ouverts, parce qu'ils peuvent s'associer à plusieurs autres textes. La situation qui se rapproche le plus de cette construction est le manuscrit Torino, B.N.U L.I.5 : le *Livre d'Eracles* y est doté comme ses homologues des MSS. Paris, BN.fr 9083, 22495, 22497 et 24209 de la *Continuation-Rothelin* et du récit de la prise de Damiette. Jaroslav Folda a d'ailleurs regroupé les cinq manuscrits dans la section V de sa liste des manuscrits de la traduction de la chronique de Guillaume de Tyr<sup>103</sup>, mais les autres composantes de l'ensemble ont été remplacées par une collection de sermons de Maurice de Sully avec laquelle elles peuvent cohabiter, mais hors du *Livre de Jérusalem*<sup>104</sup>. Il n'a donc pas été possible de retenir ce manuscrit dans la tradition de notre ouvrage, bien qu'il puisse amener à se poser un certain nombre de questions : est-il original ? Y aurait-il eu une compilation « canonique » qui serait le groupe de six textes identifiés plus haut, et une- ou plusieurs- compilations parallèles, qui auraient eu des visées spirituelles analogues ? On peut surtout se poser la question de la capacité des membres de la collection à s'associer à d'autres textes. Voici ce qu'il en est pour le *Livre d'Eracles* : Le manuscrit Città del Vaticano, B.A.V Reg. Lat 737, datant du quatorzième siècle<sup>105</sup>, intègre un *Livre d'Eracles* semblable à celui du *Livre de Jérusalem* et *La Destruction d'Acre*<sup>106</sup> ; plus intéressant peut-être, le manuscrit Baltimore, Walters Art Gallery W. 0137, qui date de la fin du treizième siècle<sup>107</sup>, comprend un *Livre d'Eracles*<sup>108</sup>, les *Faits des Romains*<sup>109</sup>, et la *Lettre du Prêtre Jean*<sup>110</sup>. Le manuscrit Bern, Bürgerbibliothek Cod. 115 remontant au treizième siècle<sup>111</sup>, consigne un *Livre d'Eracles*<sup>112</sup>, une *Chronique du Pseudo-Turpin* dite « Johannes »<sup>113</sup>, et une généalogie des rois de France<sup>114</sup>. Le manuscrit Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana plut.61.10 copié en 1290<sup>115</sup>, propose lui aussi un *Livre d'Eracles*<sup>116</sup>, sa *Continuation d'Acre*<sup>117</sup>, et des *Annales de Terre Sainte*<sup>118</sup>. Interrogeons maintenant les trois sermons. Le manuscrit Genève, Bibliothèque de Genève, Comites

103 Jaroslav Folda, « Manuscripts of the History of Outremer by William of Tyre : a Handlist », *Scriptorium*, 27, 1973, p. 90-95. BN.fr 9083 : 60 ; BN.fr 22495 : 61 ; BN.fr 22496-22497 : 62 ; BN. Fr 24209 : 63 ; Torino, B.N.U L.I.5 : 65. Philipp David Handyside reprend presque intégralement ce classement en ajoutant un F au numéro du manuscrit concerné (F60, F61, F62, F63, F65). Voir : Philipp David Handyside, *The Old French Translation of William of Tyre*, thèse dirigée par Peter Edbuy, Cardiff University, 2012, p. 132.

104 Nous n'avons pas pu consulter ce manuscrit, et la notice *JONAS* ne permet pas de voir dans quel ordre les textes se présentent.

105 Jaroslav Folda, *art.cit* : 64 ; Philip David Handyside, *op.cit* : F64.

106 *Livre d'Eracles* : folios 1v recto-383 verso ; *Destruction d'Acre* : folios 383 verso-387 verso.

107 Jaroslav Folda, *art.cit* : 31 ; Philip David Handyside, *op.cit* : F31.

108 *Livre d'Eracles* : folios 1recto-328 verso.

109 *Faits des Romains* : folios 328 verso-356 recto.

110 *Lettre du Prêtre Jean* : folios 357 recto-361 recto.

111 Jaroslav Folda, *art.cit* : 17 ; Philipp David Handyside, *op.cit* : F17.

112 *Livre d'Eracles* : folios 1 recto-70 recto.

113 *Chronique du Pseudo-Turpin* : folios 73-86.

114 *Généalogie des rois de France* : folio 86.

115 Jaroslav Folda, *art.cit* : 70 ; Philip David Handyside, *op.cit* : F70. Voir aussi Kasser Helou, *Etude et édition de l'Estoire d'Outremer, d'après le manuscrit Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Pluteus LXI.10, f.274-336*, thèse de doctorat dirigée par Jacqueline Cerquiglini-Toulet et soutenue le 8 décembre 2017 à Paris-IV Sorbonne.

116 Pas d'indication de folios sur *JONAS*.

117 *Ibidem*.

118 Folios 1 recto-8 recto.



Latentes 102 présente le *Sermon sur la Nativité*<sup>119</sup>, celui sur l'*Épiphanie*<sup>120</sup>, ainsi que celui qui traite de la *Purification*<sup>121</sup>. L'*Évangile de Nicodème* « prose B d'oïl » les suit<sup>122</sup>. Le manuscrit présente ensuite un récit de la conversion de saint Paul<sup>123</sup>, puis du débat entre saint Pierre et saint Paul contre Simon le Magicien<sup>124</sup>. Ils précèdent une longue collection de vies de saints<sup>125</sup>, et ils suivent un texte sur l'avènement de Jésus<sup>126</sup>. Le manuscrit Paris, BN.fr 411 les insère dans une série de textes assez semblable, au début de l'ouvrage<sup>127</sup>. L'option prise par le manuscrit Paris, BN.fr 6447 est assez différente<sup>128</sup>. Il note le *Sermon sur la Nativité*<sup>129</sup>, celui sur l'*Épiphanie*<sup>130</sup>, qu'il fait suivre par le prône sur la *Purification*<sup>131</sup>, puis par l'*Évangile de Nicodème*<sup>132</sup>. Il insère juste après un bref texte sur la fondation de l'Église et le pontificat de saint Pierre<sup>133</sup>, et place à sa suite la *Conversion de Saint Paul*<sup>134</sup>, et le *Débat contre Simon le Magicien*<sup>135</sup>. Si ce groupe de sept textes (six dans les MSS. Genève, Comites Latentes 102 et Paris, BN.fr 411) est suivi comme dans ces derniers d'un récit du martyr de saint Pierre<sup>136</sup>, puis de nombreuses vies de saints, l'environnement qui précède n'est pas du tout identique. Les deux *Livres des Macchabées* se terminent deux folios auparavant<sup>137</sup>, et ils suivent plusieurs traductions de livres vétéro-testamentaires. Un premier enseignement peut être tiré : la triade homilétique est perçue dans les décennies qui précèdent la confection du *Livre de Jérusalem* comme un ensemble solidaire, dont la structuration ne varie d'ailleurs que peu. La version du manuscrit Paris, BN. Fr 6447 du *Sermon sur la Nativité* n'introduit certes pas de rubrique pour annoncer les prophètes ayant prévu la naissance de Jésus, contrairement à ceux du *Livre de Jérusalem*, mais le texte est fort semblable. Elle est souvent utilisée comme des récits d'histoire christique, qu'il s'agisse de servir de prélude à des vies de saints, ou d'avoir une perspective beaucoup plus ample embrassant l'histoire universelle, l'*Ancien Testament*, la vie de Jésus et de ses émules, et celle des chrétiens en terre d'Orient. Elle apparaît, ce qui est très important pour des manuscrits du *Livre de Jérusalem* dont la production est située par Jaroslav Folda et Philip David Handyside à Paris ou en Île-de-France<sup>138</sup>, dans des manuscrits parisiens légèrement antérieurs à ceux qui contiennent la compilation. L'*Évangile de Nicodème* en prose d'oïl n'appartient cependant pas toujours à ce groupe de textes : le manuscrit Paris, BN.fr 187 en propose une copie<sup>139</sup>, suivie d'une *Vengeance de Notre-Seigneur*<sup>140</sup>. Elle est précédée par un « lucydaire<sup>141</sup> », ouvrage chargé d'expliquer les *Évangiles* en ancien français<sup>142</sup>. Et le *Guide du*

119 Folios 2 verso, II-4 recto, II.

120 Folios 4 recto, II-4 verso, II.

121 Folios 4 verso, II-5 verso, I.

122 Folios 5 verso, I-11 recto, II.

123 Folios 11 recto, II-11 verso, II.

124 Folios 11 verso-16 recto, I.

125 La liste s'en trouve au folio 1 verso.

126 Folio 2 recto, I-2 verso, II. Le manuscrit, d'origine parisienne, date des environs de 1320.

127 Manuscrit Paris, BN.fr 411 : *Sermon sur la Nativité*, I recto, I,-III recto, I ; *Sermon sur l'Épiphanie*, III recto, I-III recto, I ; *Sermon sur la Purification*, III recto, I-III verso, II ; *Evangile de Nicodème*, III verso, II-XI verso, I. On rencontre aussi la *Conversion de saint Paul*, XI verso, I-XII verso, I, et le *Débat contre Simon le Magicien*, XII verso, I-XVIII recto, II. La BNF date le manuscrit du quatorzième siècle, comme JONAS.

128 Troisième quart du treizième siècle.

129 Folios 115 recto, I-116 recto, I.

130 Folios 116 recto, I-116 verso, II.

131 Folios 116 verso, II-117 verso, I.

132 Folios 117 verso, I-122 recto, I.

133 Folio 122 verso, I-II.

134 Folios 122 verso, II-123 recto, II.

135 Folios 123 recto, II-127 recto, II.

136 Folios 127 verso, I-130 verso, II.

137 Folio 113 verso, II.

138 Paris, BN.fr 352 (F56) : Île-de-France (Jaroslav Folda, *art.cit.*, p. 95) ; Paris, BN.fr 9083 (F60) : Île-de-France ; Paris, BN.fr 24209 (F63) : Île-de-France ; Paris, BN.fr 22495(F61) : Paris ; Paris, BN.fr 22496-22497 (F62) : Paris (Philip David Handyside, *op.cit.*, p. 132) .

139 Folios LXI verso, I-LXXVIII verso, I. Le manuscrit date du début du quatorzième siècle.

140 Folios LXXVIII verso, I-LXXXI recto, I .

141 Le terme apparaît au folio LXI recto, II, ligne 35.

142 Folios I recto, I-LXI recto, II .

*Pèlerin en Terre Sainte* ? Il connaît deux témoins manuscrits outre ceux du *Livre de Jérusalem* : Bern, Bürgerbibliothek cod. 340 et Paris, BN.fr 2137. Le premier le fait précéder d'une continuation du *Livre d'Eracles* : la *Chronique de Bernard le Trésorier*<sup>143</sup>. Le second contient les *Sept Sages de Rome*<sup>144</sup>, la *Conquête de Constantinople* par Geoffroy de Villehardouin<sup>145</sup>, le *Guide*<sup>146</sup>, la rédaction II de la *Chronique du Pseudo-Turpin*<sup>147</sup>, et la *Chronique des Ducs de Normandie*<sup>148</sup>. Que peut-on en déduire ? Le corpus des six textes du *Livre de Jérusalem* se compose d'œuvres qui ont toutes des traditions littéraires antérieures, dont les dates de rédaction ou de traduction en français vont du treizième au début du quatorzième siècle, avec une concentration de témoins remontant à la période 1275-1320. La tendance de la triade homilétique et de l'*Évangile de Nicodème* à former un bloc solidaire dans lequel les éléments ne changent pas de position, mais peuvent se combiner avec d'autres groupes de textes, suppose que les copistes du *Livre de Jérusalem* ont recouru à trois groupes de traditions. Le premier groupe est celui du *Guide du Pèlerin en Terre Sainte* : il se compose de cinq manuscrits<sup>149</sup>. Le second intègre les trois sermons et l'*Évangile de Nicodème* : il comprend vingt manuscrits<sup>150</sup>. Le troisième est celui du *Livre d'Eracles* : il comprend quinze manuscrits<sup>151</sup>. L'absence de manuscrit-prototype autre que les premiers témoins de l'ensemble ainsi que l'absence de concordance entre les traditions des groupes I et II amène à considérer que la compilation a été construite à partir de trois types de sources ou de groupes de sources distincts. Le postulat que les variations de rédactions observables dans les composantes de l'ensemble pourrait fournir des pistes pour en identifier les sources doit encore être vérifié. Elles existent quand l'on compare les textes de la compilation à ceux qui leur sont apparentés, comme le montre ce passage du *Sermon sur l'Épiphanie*, dont la variante du manuscrit Paris, BN.fr 22495 donne :

« Offrons dont espirituellement ce qu'il offrèrent corporellement ! Li orz resplendist en l'air : la creance enlumine le corage !<sup>152</sup>»

Alors que l'on lit dans le manuscrit Paris, BN.fr 411 :

« [Or] offrez donc esperitelment ce qu'il offrèrent corporellement ! Li ors resplendist en la clarté du soleil et reluist : ce senefie la bone creance qui reluist et resplendist el cuer du crestien devant Dieu ! *Vi posuit im sole tabernaculum suum et r'pe tanquam sponsus procedens de thalamo suo* ! L'ors resplendist en l'air : la creance enlumine le courage !<sup>153</sup> »

143 Treizième siècle. Jaroslav Folda, *art.cit* : 25 ; Philip David Handyside, *op.cit* : F25. Folios 1-127 verso ou 128 recto ? *JONAS* ne donne pas d'indications. Le *Guide* se trouve aux folios 128 recto-128 verso.

144 Treizième siècle. Folios 1-46.

145 Folios 47-150.

146 Folios 151 recto-151 verso.

147 Folios 152 verso-186 verso.

148 Folios 186 verso-195 recto.

149 Groupe I : *Guide du Pèlerin en Terre Sainte* : Bern, Bürgerbibliothek cod. 340, Paris, BN.fr 2137, Paris, BN.fr 352, Paris, BN.fr 22495, Paris, BN.fr 22496-22497, et Paris, BN.fr 24209.

150 Groupe II : *Sermon sur la Nativité, Sermon sur l'Épiphanie, Sermon sur la Purification, Évangile de Nicodème* prose B d'oïl : Bruxelles, Bibliothèque royale de Belgique, 9225, 9229-9230 ; Chantilly, Bibliothèque du Château (Musée Condé) 734 (456) ; Genève, Bibliothèque de Genève, Comites Latentes 102 ; London, BL Add 17275 ; Paris, BN.fr 183-Den Haag, Koninklijke Bibliotheek, 071 A 24 ; Paris, BN.fr 185, 409, 411, 413, 6447, 17229, 2137, 24433, outre BN.fr 352, 9083, 22495, 22496-7 et 24209 ; Paris, Bibliothèque Sainte-Geneviève, 587, 1302 ; voir aussi pour le *Sermon sur la Nativité* : les MSS. Fribourg, Bibliothèque cantonale et universitaire, L. 1365, Lille, BM 451 (202), London, BL .Add 15231, Lyon, BM 867 (772), Oxford, Queens College, 305, Paris, BN.fr 988. Quelques témoins de l'*Évangile de Nicodème* ne faisant pas suite à la triade homilétique pourraient aussi être intégrés, comme Paris, BN.fr 187. Voir : Paul Meyer, « Légendes hagiographiques en français. II : légendes en prose », *Histoire littéraire de la France*, tome XXXIII, Paris, Imprimerie Nationale, 1906, p. 414-420. Paul Meyer considère que ces sermons dérivent étroitement de ceux de Maurice de Sully, *op.cit*, p. 415.

151 Groupe III : *Livre d'Eracles, Continuation-Rothelin et variantes* : Voir Folda, *art.cit*, p. 94, numéros 52-66.

152 *Le Livre de Jérusalem (Sermon sur l'Épiphanie)*, manuscrit Paris, BN.fr 22495, folio 3 verso, I.

153 *Sermon sur l'Épiphanie*, manuscrit Paris, BN.fr 411, folio 2 recto, I.

Paris, BN.fr 22495 opte, comme l'ensemble des témoins du *Livre de Jérusalem*, pour une rédaction condensée du passage : il omet la première glose de la brillance de l'or et la citation latine, pour construire deux phrases résumant l'ensemble du propos<sup>154</sup>. Le *Livre d'Eracles* semble toutefois poser davantage de difficultés de ce point de vue. Elle est, tout d'abord, très mouvante selon les ressources documentaires consultées. Jaroslav Folda recense 78 manuscrits<sup>155</sup>. La notice que JONAS consacre à ce texte en enregistre 66. Massimiliano Gaggero en évoque 54<sup>156</sup>. Philip David Handyside parle quant à lui de 41 manuscrits ; la notice d'ARLIMA en retient 28. Les manuscrits du *Livre de Jérusalem* sont mentionnés par Jaroslav Folda, Philipp David Handyside, et JONAS, mais pas par ARLIMA. On peut donc considérer qu'ils font partie d'un ensemble important de témoins de la chronique. Le problème fondamental est néanmoins ailleurs. Il réside dans la détermination des versions employées par le ou les compilateurs. Reprenons les données de la critique : on peut penser de prime abord qu'elles sont identiques. C'est l'impression première qui ressort de la nomenclature de Jaroslav Folda qui ne distingue pas fonctionnellement le manuscrit 56 des manuscrits 60-63<sup>157</sup>. On peut toutefois envisager une genèse d'ensemble. L'étude de la thèse de Philipp David Handyside conduit à rattacher les variantes munies de la *Continuation-Rothelin* au groupe  $\beta$  qu'il identifie<sup>158</sup>, avec comme étapes importantes des manuscrits comme F58 et F64, auxquels Massimiliano Gaggero ajouterait F38<sup>159</sup>. Un schéma plus global, inspiré là encore du *stemma* établi par Philip David Handyside, donnerait les résultats suivants : le groupe  $\alpha$ , formé des manuscrits contenant la traduction de la chronique dépourvue de continuations, est la base de la tradition manuscrite employée dans le *Livre de Jérusalem*, par l'intercession des versions continuées  $\beta$ <sup>160</sup>. Un problème sérieux vient néanmoins à se poser, si l'on s'appuie sur les résultats de Jaroslav Folda et de Philip David Handyside : la place et le rôle du manuscrit Paris, BN.fr 352. Nous savons déjà leur divergences de vues quant au classement de ce témoin, et la consultation de la thèse de Philipp David Handyside n'éclaire guère l'interrogation de ce point de vue : le manuscrit ne figure pas dans la section II, limitée aux versions abrégées avec continuation jusqu'en 1232<sup>161</sup>. Quant à Massimiliano Gaggero, il se range à l'avis de Jaroslav Folda en classant Paris, BN.fr 352 parmi les versions continuées jusqu'en 1261, mais le *stemma* qu'il propose ne l'intègre pas. Sa position est donc particulièrement instable, bien qu'il ait, pour notre problématique, les caractéristiques suivantes : ses versions des textes des groupes I et II sont parfaitement analogues à celles que les manuscrits Paris, BN.fr 9083, 22495, 22496-22497 et 24209 offrent, et la structure générale est conforme à celle du *Livre de Jérusalem*. Le retenir dans la tradition manuscrite et donc dans un éventuel *stemma* futur qui serait beaucoup plus localisé que les constructions de Philip David Handyside et de Massimiliano Gaggero s'avère impératif<sup>162</sup>. Tous ces éléments ne tiennent

154 Paris, BN. fr 9083 : « Offrez donc esperitueement ce qu'il offrèrent corporelment ! », IIII recto, I ; MS.Paris, BN.fr 24209 : leçon identique, folio 4 recto, I ; MS.Paris, BN.fr22496 : « Offrez donc esperituelment ce qu'il offrèrent temporelment ! », folio 4 recto, I ; MS.Paris, BN.fr 352 : rédaction analogue, folio 4 recto, II.

155 Jaroslav Folda, *art.cit.*

156 Massimiliano Gaggero, « La *Chronique d'Ernoult* : problèmes et méthodes d'édition », *Perspectives Médiévales*, 34, 2012, (*les textes médiévaux face à l'édition scientifique contemporaine*), <https://doi.org.ressources.univ-poitiers.fr/10.4000/peme/1608>, consulté le 8 mars 2023. Son *corpus* va de F16 à F78, ce qui militerait en fait pour 78 manuscrits du *Livre d'Eracles*, toutes recensions et tous états (lacunaire ou intégral) réunis.

157 Jaroslav Folda, *art.cit.*, *loc.cit.* : 56 : Paris, BN.fr 352. Philipp David Handyside ne le retient pas dans son étude, et le considère comme « an abbreviated version of the French William of Tyre », *op.cit.*, p. 132.

158 Philip David Handyside, *op.cit.*, p. 238.

159 F38 : London, British Library, Yates Thompson 12, (milieu du treizième siècle), Massimiliano Gaggero, *art.cit.* F58 : Paris, BN. Fr 2627 (1300 environ) ; F64 :Vatican, B.A.V Reg. Lat. 737, premier quart du quatorzième siècle, Jaroslav Folda, *art.cit.*

160 Représentable schématiquement de la sorte :  $\alpha > \beta > \text{MSS.F.38, F 58 et 64} > \text{rédactions du Livre de Jérusalem.A}$  comparer avec le *stemma* dressé par Massimiliano Gaggero, *art.cit.*

161 Philip David Handyside, *op.cit.*, p.131 (MSS. F16-F29).

162 Le manuscrit Paris, BN.fr 9061 a au contraire été écarté. Philip David Handyside le retient (F59), mais il s'agit d'une copie du dix-huitième siècle faite par les Bénédictins de Saint-Maur du MS.Paris BN.fr 9083 pour la préparation du *Recueil des Historiens des Croisades*. Le matériel édité tant par les Bénédictins (*Veterum Scriptorum et Monumentorum*, Edmond Martène et Ursin Durand (dirs), Paris, Montalant, 1729, tome V, lignes 583-758) que par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (*Recueil des Historiens des Croisades, Historiens occidentaux*, tome I, Paris, Imprimerie Royale, 1844, p.1-1134 ; tome II (Paris, Imprimerie Royale, 1859, p.1-639) ne publient

pas compte d'un phénomène que l'on constate en examinant les cinq manuscrits : le *Livre d'Eracles* propose une structure de base ou de « masse » similaire dans l'ensemble des témoins, c'est-à-dire qu'il se présente comme une traduction en langue d'oïl de la chronique de Guillaume de Tyr pourvue d'une continuation relatant des faits survenus jusque dans les années cinquante ou au début des années soixante du treizième siècle. Les variations vont concerner les contenus, mais aussi parfois la structure de l'énoncé. Il faut, pour les saisir, s'appuyer sur les premiers acquis du travail éditorial. Le projet d'édition que nous menons a un manuscrit de base : Paris, BN.fr 22495. Il présente un texte complet pour la totalité des trois groupes, bien qu'il nécessite un certain nombre de corrections. En nous appuyant sur la divisions en paragraphes proposée par BN.fr 9083, nous avons divisé le *Livre de Jérusalem* en chapitres et en paragraphes selon le principe suivant : le texte du groupe I représente un seul paragraphe<sup>163</sup> ; ceux du groupe II sont divisibles en deux paragraphes,<sup>164</sup> ou en un seul<sup>165</sup>, l'ampleur de l'*Évangile de Nicodème* requérant une division en au moins trois paragraphes, la tradition manuscrite se divisant sur ce point<sup>166</sup>. Le *Livre d'Eracles* requiert un traitement spécifique. La division en livres héritée de Guillaume de Tyr ne laisse pas assez de traces dans les témoins du *Livre de Jérusalem* pour qu'elle soit reprise. Le texte a donc été divisé en 752 paragraphes répartis en 144 chapitres dérivés des divisions mises en place par le scribe de BN.fr 9083, ce qui a conduit à distinguer des paragraphes à des endroits où le scribe de Paris, BN.fr 22495 n'en délimite pas. Ce travail a permis de définir un plan général du texte qui permet de distinguer quatre types de rédactions : 1) la rédaction « standard », celle des MSS.Paris, BN.fr 9083 et 22495. C'est la plus ancienne, avec un premier témoin (BN.fr 9083) remontant au second quart du quatorzième siècle<sup>167</sup>, et un second (BN.fr 22495) remontant, d'après son colophon, à la fin de l'année 1337<sup>168</sup>. Elle se signale par la présence des deux descriptions de Jérusalem et par l'insertion de la *Prophétie du fils d'Agap* et des poèmes de Philippe de Nanteuil<sup>169</sup>. Elle donne naissance à deux variantes : 2) la rédaction « standard allongée » du manuscrit Paris, BN.fr 22496-22497, datant du milieu du quatorzième siècle<sup>170</sup>, qui ne présente pas le chapitre consacré à Philippe de Nanteuil, mais qui insère quatorze paragraphes absents des autres témoins consacrés aux périls maritimes et climatiques qui attendent les croisés, ainsi qu'aux caractéristiques du Nil<sup>171</sup>. 3) Bien plus tardive, car remontant au troisième quart du quatorzième siècle, est la « rédaction standard modifiée » du manuscrit Paris, BN.fr 24209<sup>172</sup>. Elle se singularise par l'absence de certaines rubriques et par la rédaction abrégée de quelques paragraphes<sup>173</sup>, mais aussi par des différences bien plus importantes : un groupe de paragraphes présents dans Paris, BN.fr 22495 est ainsi déplacé après des sections qui les suivent dans la rédaction standard<sup>174</sup>. La proximité entre ce manuscrit et

---

pas les groupes I et II, et nous n'avons pas pu voir s'ils avaient été copiés.

163 Relever que le MS.Paris, BN.fr 352 le divise en deux (rubrique « Du ladre que Nostre Sires ressuscita » et miniature).

164 *Sermon sur la Nativité*, en reprenant la rubrique : « Comment Ihesucrist fu profeciés a nestre de toutes manierez de gens et du profit de ceste nativité ». Relever que le MS.Paris, BN.fr 352 le divise en trois (rubriques « L'annonciation as pastouriaux et miniature, rubriquée de même, puis « Des sains prophetes qui prophefecierent de la nativité Nostre Seignour » sans miniature).

165 *Sermons sur l'Épiphanie* et sur la *Purification*.

166 Manuscrit Paris, BN.fr 22495 : aucune subdivision ; MSS.Paris, BN.fr 9083 , 22496 et 24209: deux subdivisions, intervenant au moment du récit de Carinus et de Levitius (rubrique et miniature). MS.Paris, BN.fr 352 : quatre subdivisions : rubrique « De l'acusation des Iuys sour Jhesu crist » et miniature, « De Nichodemus » sans miniature, « De Ihesu Crist » sans miniature, « de Ihesu » sans miniature.

167 Jaroslav Folda, *art.cit.*, p. 95 ; Philip David Handyside, *op.cit.*, p.132 ; Massimiliano Gaggero, *art.cit.*, p. 16.

168 Jaroslav Folda, *art.cit.*, *loc.cit.* ; Philip David Handyside, *art.cit.*, *loc.cit.* ; Massimiliano Gaggero, *art.cit.*, *loc.cit.*

169 Manuscrit Paris, BN.fr 22495 : première description de Jérusalem, folios 63 verso, III,-66 recto, II, [32], § 166-168] ; seconde description, folios 271 verso, II-276 recto, II, [132] § 684-694] ; *Prophecie du fils d'Agap*, 276 recto, II-277 recto, I, [134], §696-697] ; chansons d'histoire de Philippe de Nanteuil, 283 recto, II, [138] §713].

170 Jaroslav Folda, *art.cit.*, p.94 ; Philip David Handyside, *op.cit.*, p.132 ; Massimiliano Gaggero, *art.cit.*, p. 16 (1350 environ pour les trois spécialistes).

171 Manuscrit Paris, BN.fr 22497, folios 175 verso, III-182 recto, II. Ils se placent dans une section qui correspond aux folios 288 recto, II-2288 verso, III, [140], § 728-729] du MS.Paris, BN.fr 22495.

172 Jaroslav Folda, *art.cit.*, p.95 ; Philip David Handyside, *op.cit.*, p.132 ; Massimiliano Gaggero, *art.cit.*, p. 16.

173 Dans le passage correspondant à [49] §252] de BN.fr 22495, par exemple.

Paris, BN.fr 22495 soulignée par le *stemma* de Philip David Handyside doit donc être nuancée<sup>175</sup>. Elle est réelle quand l'on observe de près certains éléments structurants du texte, comme les rubriques, mais ne doit pas cacher des différences de structure assez lourdes. Ces trois rédactions cohabitent donc avec 4) la « rédaction brève » du manuscrit Paris, BN.fr 352. Elle est contemporaine de la « rédaction standard allongée »<sup>176</sup>. Dépourvue des éléments caractérisant la rédaction standard (la seconde description de Jérusalem et plusieurs des chapitres qui l'entourent), elle donne aussi des récits globalement plus courts. Un historique schématique de l'apparition des rédactions successives du *Livre de Jérusalem* ferait donc apparaître la rédaction 1) en premier entre 1325 et 1337<sup>177</sup>, les recensions 2) et 4) aux alentours de 1350<sup>178</sup>, et la version 3) vers 1375<sup>179</sup>. L'état de la langue des témoins corrobore ces datations : les variantes 1) 2) et 4) se rapprochent de l'ancien français avec l'emploi de la flexion bi-casuelle<sup>180</sup>, quand 3) relève davantage du moyen français. L'ensemble permettrait de déboucher sur le schéma de tradition suivant :

1) *Guide du Pèlerin en terre sainte* : Paris, BN.fr 2137<sup>181</sup> ; Bern, Bürgerbibliothek, cod.340<sup>182</sup> ; Paris, BN.fr 352, 9083, 22495, 22496-7, 24209<sup>183</sup>.

2) *Sermon sur la Nativité* : Bruxelles, Bibliothèque royale de Belgique, 9225, 9229-9230 ; Chantilly, Bibliothèque du Château (Musée Condé) 734 (456) ; Genève, Bibliothèque de Genève, Comites Latentes 102 ; London, BL Add 17275 ; Paris, BN.fr 183-Den Haag, Koninklijke Bibliotheek, 071 A 24 ; Paris, BN.fr 185, 409, 411, 413, 6447, 17229, 2137, 24433, outre BN.fr 352, 9083, 22495, 22496-7 et 24209 ; Paris, Bibliothèque Sainte-Geneviève, 587, 1302 ; voir aussi les MSS. Fribourg, Bibliothèque cantonale et universitaire, L. 1365, Lille, BM 451 (202), London, BL .Add 15231, Lyon, BM 867 (772), Oxford, Queens College, 305, Paris, BN.fr 988.

3) *Sermon sur l'Épiphanie* : voir le *Sermon sur la Nativité*, sauf les MSS. de Turin, Fribourg, Lille, Oxford, London, BL.Add 15231, Lyon, BM 867 (772) et Paris, BN.fr 988.

4) *Sermon sur la Chandeleur* : *ibidem*.

5) *Évangile de Nicodème*, prose B d'oïl : outre les MSS du *Sermon sur la Nativité* (sans la variante Turin-Fribourg-Lille-Oxford-Lyon-London BL.Add 15231-Paris, BN.fr 988) relever : Bruxelles, Bibliothèque Nationale de Belgique, 9030-9037, Paris, BN.fr 907, Tours, BM 1015.

6) *Le Livre d'Eracles avec la Continuation-Rothelin*<sup>184</sup> :  
 α (London, BL Yates Thompson MS 12<sup>185</sup>, Paris, BN.fr 2826<sup>186</sup>)

174 Manuscrit Paris, BN.fr 22495 : [58], § 290-296 ; 59), § 297, 60) 298-303 ; 61), § 304-304] précèdent [61) 305 sq].  
 Manuscrit Paris, BN.fr 24209 : [57) §289] est suivi de [61), § 305-307], puis de [58)-61), §290-304].

175 Philip David Handyside, *op.cit*, p. 238 ; Massimiliano Gaggero place les MSS. F60 à 63 dans le même sous-groupe, *art.cit*.

176 Jaroslav Folda, *art.cit*, p. 95 (1350 environ) ; Philip David Handyside, non pris en compte et non décrit ; Massimiliano Gaggero, *art.cit*, p.16 : 1350 environ.

177 Dates approximatives.

178 *Ibidem*.

179 *Idem*.

180 Un état de langue correspondant à une période comprise entre 1250 et 1330-1350 pourrait aussi militer en faveur d'une compilation établie à partir du milieu du treizième siècle. Or : par-delà l'inexistence actuelle d'un éventuel « manuscrit-source » datable de cette période, le contexte curial autour de Philippe VI (qui fait aussi rédiger son *Manuel d'Histoire* au cours de cette période) favorise plutôt les datations proposées.

181 Treizième siècle.

182 Treizième siècle.

183 Les textes 1) à 5) ne bénéficient pas encore de *stemma*. Une piste serait *L'Évangile de Nicodème, les versions courtes et en prose*, éd. Alvin E. Ford, Genève, Droz, 1973.

184 Inspiré du *stemma* donné par Philip David Handyside, *op.cit*, p.238.

185 Handyside : F38. Il indique aussi Paris, BN.fr 2627, trop récent (quinzième siècle). Souligné : ou manuscrit analogue, disparu ou inconnu.

186 Handyside : F04 ; premiers tiers du treizième siècle.

β (Vaticano, BAV Pal.lat 1963<sup>187</sup>, Bern, Bürgerbibliothek 112<sup>188</sup>)

Rédaction « standard »

Rédaction « brève »

(Paris, BN.fr 2825, Vaticano, BAV Rég. Lat 737)

?

Rédaction « standard » : Paris, BN.fr 9083 et 22495.

(sans objet)

Rédaction « standard augmentée » : Paris, BN.fr 22496-22497.

Paris, BN.fr 352.

Rédaction « standard modifiée » : Paris, BN.fr 24209.

(sans objet)

Ce schéma ne tient pas lieu de *stemma* ; il ne fournit pas non plus d'éléments pouvant étayer ou infirmer les hypothèses susceptibles d'expliquer les différences de rédaction entre les copies du *Livre d'Eracles*. L'état de la langue pose d'autres difficultés. Plusieurs hypothèses peuvent être formulées. 1) Les rédactions 1), 2) et 4) ont pour origine un ou plusieurs manuscrits hypothétiques copiés entre 1250 et 1300<sup>189</sup>. 2) Il n'existe pas de manuscrit-source et la copie princeps est soit Paris, BN.fr 9083 soit Paris, BN.fr 22495. L'état de la langue s'expliquerait dès lors par des sources se trouvant dans des manuscrits du treizième siècle. On peut suggérer plusieurs pistes pour les variations de rédaction : la rédaction standard et ses dérivées proviennent certainement d'un modèle comportant la *Continuation-Rothelin*. Les variantes sont beaucoup plus difficiles à cerner : relèvent-elles d'un modèle ? La rédaction augmentée comporterait-elle une interpolation spécifique dans le groupe de paragraphes identifié plus haut ? Une erreur de copie aurait-elle présidé à la rédaction modifiée ? Le problème majeur reste cependant la rédaction brève, dont les groupes I et II partagent certainement les mêmes sources que leurs homologues des rédactions standard et de ses dérivées, mais dont le modèle du *Livre d'Eracles* est certainement beaucoup plus difficile à identifier. Si l'on retient l'hypothèse d'un travail de clercs de chancellerie royale, tels que ceux qui auraient travaillé au *Roman de Fauvel* quelques années plus tôt<sup>190</sup>, l'on peut imaginer un ou des compilateurs disposant de plusieurs manuscrits-sources, qu'ils fassent partie de la bibliothèque de la chancellerie ou qu'ils y aient transité. La version 4) pourrait être alors le résultat de deux situations : elle aurait été construite à partir de trois manuscrits-sources, comme les rédactions 1) et 2)<sup>191</sup> ; le copiste aurait disposé soit d'un manuscrit défectueux de la *Continuation-Rothelin*, soit aurait « bricolé » une recension à partir de plusieurs témoins<sup>192</sup>.

Le *Livre de Jérusalem* ? C'est une compilation qui présente des constantes et des variations. Sa structure d'ensemble ainsi que sa vocation (répondre aux besoins d'un public cultivé, voire élitiste, soucieux de littérature religieuse, appeler à la croisade mais proposer aussi une forme de pèlerinage littéraire moins allégorique que le *Pèlerinage de vie humaine* de Guillaume de Digulleville, permettre une lecture ouverte (historique d'une matière religieuse, spirituelle d'une matière historique qui prolonge l'incarnation et la mort de Jésus par les efforts faits par les croisés) de ses contenus, et polémiquer avec une littérature profane et ses conceptions de l'effort spirituel sont des constantes qui peuvent servir à définir l'ouvrage. La structure fine de l'ensemble, et surtout la bipartition de ses rédactions en une variante brève et des versions standard sont des variations importantes, tout comme les modèles du *Livre d'Eracles* susceptibles d'être utilisés. L'étude et l'édition de ce rassemblement de textes pourrait être un champ d'expériences en terme de méthodes éditoriales aussi bien qu'une réflexion sur l'élaboration d'une compilation en langue vernaculaire au début du quatorzième siècle...

187 Handyside : F06 ; treizième siècle.

188 Handyside : F32 ; troisième quart du treizième siècle.

189 Ce serait des manuscrits « fantômes » inconnus, non répertoriés, non catalogués ou détruits, susceptibles même de relever de familles différentes de celle que la critique philologique reconnaît maintenant.

190 Voir : Elisabeth Lalou, « Le *Roman de Fauvel* à la chancellerie royale », *Bulletin de l'Ecole des Chartes*, 152, livraison 2, 1994, p. 503-509.

191 On ne peut exclure l'hypothèse d'une rédaction 3) copiant *a posteriori* la rédaction 1).

192 Si l'on raisonne à partir d'une production francilienne, on pourrait songer à des manuscrits tels Epinal, BM 45 (Île-de-France, troisième quart du treizième siècle, *Continuation jusqu'en 1232*) (35 chez Folda).