

Histoire turque et ottomane

M. Gilles VEINSTEIN, professeur

COURS

Prenant la suite du cours de 1999-2000 qui s'était attaché aux deux premiers membres de la dynastie ottomane, 'Osmân et Orkhân, en cherchant à définir à quel type de petit souverain ces « beys de la frontière », avaient correspondu, nous avons poursuivi notre enquête sur les évolutions et mutations identitaires des sultans ottomans en abordant, pour commencer, la figure de leur premier successeur, Murâd 1^{er} (1360-1389). Il est connu qu'avec le règne de ce dernier, la dynastie entre dans une nouvelle étape.

Murâd 1^{er} : « Gâzî Hüdâvendigâr »

De nouveaux titres apparaissent à son propos dans les vestiges épigraphiques et littéraires. Bien plus nettement que les « beys » qui l'avaient précédé, il est désigné comme sultan (inscriptions de Gallipoli de 1385 et d'Iznik de 1388). Mais nous nous sommes plus particulièrement attaché à un autre de ses titres, celui de *Khudâwendigâr*, titre royal anciennement attesté dans le monde turco-iranien. Dans la suite des temps, il ne restera pas limité à Murâd 1^{er}, mais c'est à ce souverain qu'il fut attribué pour la première fois et ce n'est que par un usage rétrospectif que des textes ultérieurs l'attribueront parfois à ses prédécesseurs. De même, le titre ne s'appliquera qu'occasionnellement à ses successeurs, cet emploi ne revêtant jamais le caractère fondamental et systématique d'autres titres adoptés par la dynastie comme ceux de padichâh, châh, khan et sultan (dans les titulatures officielles, le titre ne sera repris par la chancellerie qu'épisodiquement sous Bâyezîd II, à la fin du XV^e siècle). Le lien privilégié entre ce titre et Murâd 1^{er} est illustré par le fait qu'il suffira à lui seul à désigner ce sultan, sans qu'il y ait besoin de préciser son prénom (il sera dénommé Gâzî Hüdâvendigâr ou Sultân Hüdâvendigâr) ; ou encore par cet autre fait que la circonscription militaire attribuée par Orkhân à Murâd encore jeune comme à son fils puîné, le *sancak* de Bursa (Achikpachazadè, ch. 34) restera connu jusqu'à la fin de l'empire sous

le nom de province de Hüdâvendigâr. A la fin du XVII^e siècle, le voyageur Evliyâ Tchelebi déclarera d'ailleurs que le titre n'est plus appliqué qu'à Murâd 1^{er}.

On s'est beaucoup interrogé sur la signification de ce titre décerné au troisième membre de la dynastie. Rappelons d'abord qu'il apparaît dans ses attestations les plus anciennes sous la forme *hünkâr/hündkâr*, et surtout qu'il semble s'être agi d'une désignation *a posteriori* de Murâd 1^{er} (« ce sultan Murâd qui est connu aujourd'hui sous le nom de Gâzî Hünkâr », écrira Neshri, I, 306). L'explication implicite du chancelier et compilateur de la seconde moitié du XVI^e s., Ferîdûn, selon laquelle le successeur des ilkhans mongols d'Iran aurait affranchi Murâd de l'ancienne dépendance dans laquelle ils tenaient les Ottomans en lui attribuant l'un de ses propres titres, ne saurait convaincre. Bien plutôt, le titre apparaît comme la reconnaissance rétrospective de la supériorité, voire de toutes les supériorités réunies par le troisième Ottoman, tant par rapport à ses prédécesseurs qu'à ses semblables, les autres beys contemporains : il s'impose aux beys combattant pour leur propre compte en Europe, après son retour en 1373 sur ce continent (I. Beldiceanu-Steinherr). Il prend nettement le pas sur ses anciens pairs, les autres beys anatoliens, parvenant à amputer le territoire de plusieurs d'entre eux, et devenant ainsi l'« émir des émirs » et le « sultan suprême » (*emir ül-ümerâ, sultân-i a'zam*). De même, il progresse sur la voie d'un absolutisme qui lui fait, plus que ses prédécesseurs, favoriser les « hommes du prince », au détriment de sa propre famille. Il apparaît enfin comme le « combattant par excellence », auréolé *in fine* par son martyre à la bataille de Kossovo, en 1389 (« et disent les croniques du pays ce prince avoir esté le plus vaillant qui oncques fut de sa lignée » ; Théodore Spandouyn Cantacasin) — un peu comme le *knez* Lazar mort sur le même champ de bataille, sera sacralisé *post mortem* par le camp adverse.

J'ai cru pouvoir m'appuyer pour créditer l'appellation de Hüdâvendigâr d'une tonalité émotionnelle d'admiration et de respect, pour y lire une intention commémorative, sur l'observation que le terme est utilisé à plusieurs reprises dans des firmans de sultans en début de règne, pour se référer avec une sorte de tristesse admirative à leur père récemment décédé.

Bâyezîd 1^{er}, « sultan de Rûm »

Si ce sultan (1389-1402) est resté dans l'histoire avec le surnom de *Yıldırım* (« La Foudre »), c'est dans le titre que nous le voyons revendiquer en 1394 que nous avons trouvé le meilleur condensé du projet politique auquel il était parvenu dans les dernières années de son règne, en même temps que les conditions de cette revendication nous semblaient renvoyer à certaines fragilités de la position dans laquelle il avait fini par se placer.

Nous avons donc focalisé la réflexion sur l'ambassade qu'il envoie à cette date au calife abbaside du Caire pour obtenir son investiture (*manshûr*) comme « sultan de Rûm », l'auteur qui rapporte l'événement, l'Égyptien Ibn al-Shihna, ajoutant que le sultan mamelouk avait fait le nécessaire pour que son protégé,

le calife, donne satisfaction à celui qui était encore son allié. La dégradation ultérieure des relations entre Mamelouks et Ottomans, jusqu'à l'élimination des premiers par les seconds au début du XVI^e s., peut expliquer le silence des sources ottomanes sur un épisode au demeurant fort vraisemblable.

Pour tenter d'élucider le sens de ce titre nous avons dû reprendre les discussions sur les usages du terme de Rûm chez les Arabes puis les Ottomans, dans la suite des travaux d'A. Miquel et de P. Wittek. Les Ottomans, comme les géographes arabes classiques avant eux, désignent par Rûm (c'est-à-dire Rome), tantôt Byzance dans son ensemble (se conformant à l'auto-perception de Byzance elle-même qui se considérait comme la « deuxième Rome »), tantôt, dans un sens restreint, la partie de l'Anatolie qui avait servi de frontière entre Byzance et le point extrême de l'avance arabe dans cette zone, soit les régions de Sivas et d'Amasya, à l'ouest de la Haute vallée de l'Euphrate et des portes du Taurus — un pays où se constituera, en effet, le premier état musulman à porter le nom de Rûm, l'émirat des Danishmendides, à la fin du XI^e et au XII^e s., et qui, bien au-delà, restera durablement dans la terminologie administrative ottomane, comme « la province de Rûm ». Mais lorsqu'un peu plus tard, une branche cadette des Seldjoukides eut établi un autre état turc en Anatolie, centré cette fois sur la plaine agricole irriguée de Konya-Kayseri, les chroniqueurs arabes et persans donnèrent assez naturellement à cette dynastie l'appellation de « Seldjoukides de Rûm » (*Selâgike-i Rûm*). Ce faisant, c'est à l'ensemble de l'Anatolie sous la domination de cet État (et non plus à la seule zone de Sivas-Amasya) qu'ils appliquaient le terme de Rûm — un usage maintenu au XIV^e siècle, par exemple, chez le voyageur tangérois Ibn Battûta qui entend par Rûm toute la large partie de l'Anatolie sous la domination des beys Turkmènes.

Enfin, bien plus que tous leurs prédécesseurs musulmans, les Ottomans approcheront de Rûm même, c'est-à-dire de Constantinople/Byzance (avant de s'en emparer finalement) et ils forgeront, pour désigner les régions environnant Byzance, soit l'Europe orientale qu'ils commencent à investir dans la seconde moitié du XIII^e siècle, à la suite des premières campagnes de Süleymân Pacha, fils d'Orkhân, l'expression spécifique de « Rûmeli » (« Le pays de Rûm », à distinguer, donc, du Rûm anatolien, désigné par des formules telles que *vilâyet-i Rûm*), cette « Roumélie » qui restera un cadre territorial de l'empire jusqu'à la fin, et dont les diplomates penchés sur l'« homme malade de l'Europe », au Congrès de Berlin notamment, populariseront le nom.

Notons enfin que, contrairement aux Arabes classiques pour qui Constantinople et, à plus forte raison, la Rome du Latium restaient des réalités suffisamment lointaines pour être confondues sous un même nom (Rûm), et confondues également dans les traits qu'on leur attribuait (A. Miquel), les Ottomans qui feront successivement des deux villes un objectif stratégique des plus précis, en sont beaucoup plus proches et en ont une vision beaucoup plus concrète, d'où la nécessité pour eux de désigner les deux villes par des termes différents : ils

réserveront Rûm à Byzance, tandis qu'ils utiliseront pour désigner Rome, à l'occasion les formes *Romya* ou *Roma*, mais, le plus souvent, la forme *Rîm* qui est la forme slave ancienne du nom de Rome (attestée en glagolithique) : on peut penser qu'elle est passée en ottoman par l'intermédiaire de la chancellerie médio-serbe des sultans (des attestations dans les firmans slaves de Bâyezîd II, réédités par B. Bojovic).

Pour en revenir à la démarche de Bâyezîd 1^{er} auprès du successeur des califes, il entendait sans doute faire officialiser la position qu'il s'était acquise par ses multiples campagnes « foudroyantes », tant en Asie mineure qu'en Europe orientale, mais non sans jouer sur la polysémie du terme Rûm : non seulement il se présentait comme le descendant des Seljoukides de Rûm ayant rassemblé sous un sceptre unique, turc et musulman, la plus grande partie de l'Anatolie, mais, au-delà de ce qu'avaient pu réaliser ces prestigieux devanciers, il avait réussi, au moment de son ambassade au Caire, à imposer sa suzeraineté à la plupart des princes et principicules chrétiens des Balkans et il entreprenait en outre un premier blocus ottoman de Constantinople. Il ne lui était donc pas interdit de rêver à un autre sens possible des mots « sultan de Rûm », qui ferait de lui un successeur musulman des anciens empereurs romains : rêve prémonitoire, mais aussi, comme l'a souligné Wittek, rêve prématuré.

En même temps la légitimation religieuse que pouvait lui apporter le calife du Caire, aussi déchu qu'il fût, n'était certainement pas superflue, compte tenu des oppositions que sa politique extrêmement brutale et cynique, égoïstement dynastique, provoquait aussi bien chez son redoutable rival, Tamerlan, qui, arrivé d'Asie centrale prétendait représenter à la fois la légitimité mongole gengiskhanide et l'orthodoxie de l'islam combattant ; que chez ses voisins, les beys turkmènes anatoliens, ou chez ses propres sujets musulmans, guerriers turkmènes « gâzîs » ou lettrés oulamas. Sa défaite finale à la bataille d'Ankara, en 1402, où il fut victime à la fois de la supériorité de Tamerlan qu'il avait imprudemment défié et de la défection des contingents de ces beys turkmènes humiliés qui trouvaient l'occasion de prendre leur revanche, confirmera rétrospectivement les vulnérabilités de sa téméraire ascension. Après lui, le titre de sultan de Rûm ne sera pas repris par les membres de la dynastie : ses successeurs immédiats l'éviteront par prudence, tandis que leurs propres successeurs progresseront à un tel degré, que ce titre ne suffira plus, à lui seul en tout cas, à rendre compte d'une élévation qui avait si largement débordé tous ces anciens cadres... En ce sens, le titre de « sultân de Rûm » caractérise bien le « moment Bâyezîd 1^{er} », même si le terme de Rûm restera essentiel dans la terminologie géopolitique ottomane, bien au-delà de ce règne et si, tout aussi durablement, le titre lui-même conservera toute son importance, non plus dans l'auto-perception des Ottomans qui l'aura répudié, mais, du moins, dans l'image qu'on gardera d'eux à l'extérieur, dans le reste du monde musulman oriental — point capital sur lequel nous aurons à revenir.

Une dynastie convalescente

Les dix ans de guerres civiles faisant suite à la catastrophe d'Ankara, qui mettent aux prises quatre des fils de Bâyezîd 1^{er} en concurrence pour la succession, marquent bien entendu un recul dans l'ascension, continue jusque là, du souverain ottoman : l'aîné des frères, Süleymân, qui, à ce titre, avait été considéré comme le successeur légitime par les principaux dignitaires de l'État, ne sera jamais qu'un bey ou un émîr, se contentant du titre princier de *Tchelebi* : incapable de réunifier l'État en faisant taire les ambitions rivales de ses frères, il ne sera pas inséré dans la succession officielle des sultans ottomans. Il y a cependant des flottements dans les formulations employées par les chroniqueurs qui hésitent entre le constat de cette régression, le souvenir des acquis de la phase antérieure et l'anticipation de la gloire future. En outre, celui à qui il reviendra d'éliminer successivement tous ses frères, Mehmed, n'avait pas pu prendre un meilleur gage sur son avenir — aussi improbable qu'il apparût au départ — qu'en s'attribuant, dès 1407, au plus tard, le titre de sultan. Néanmoins, tant sous le règne de ce dernier, après qu'il eut réuni l'État (1413-1421), que sous celui de son fils et successeur, Murâd II (1421-1444/1446-1451), le sultan ottoman, quels que soient ses engagements actifs dans les conflits régionaux du moment, continue à faire preuve de réserve et d'une relative modestie — les témoignages du Bourguignon Bertrand de la Brocquière, ou du « captif transylvain » (*Captivus Septemcassensis*), Georges de Hongrie, sont probants à cet égard —, par souci, sans doute, de ne pas provoquer les autres beys anatoliens et leurs protecteurs — de plus en plus lointains, au demeurant —, les successeurs de Tamerlan. Pour autant, cette phase où les Ottomans marquent une pause dans leur ascension sur l'échelle hiérarchique des souverains de l'islam contemporain ; où la notion de sultan ottoman cesse, apparemment, de s'enrichir d'apports symboliques nouveaux, n'est pas, pour autant, une période creuse dans l'histoire culturelle de la dynastie ni dans l'enchaînement de ses stratégies de légitimation. Disons qu'elle s'engage temporairement sur une voie de traverse, déviant de ce qui avait été jusque là, et restera par la suite, son axe le plus constant, tout au long de son histoire : sa fusion dans la seule tradition islamique.

La recherche d'une généalogie « oghouze »

Durant cet intermède qui durera, en gros, pendant la plus grande partie de notre XV^e siècle, la dynastie s'écarte du souci qu'elle avait manifesté depuis ses débuts de s'intégrer totalement à la « culture politique » musulmane de son temps, met en avant ses origines turques, ou plus précisément oghouzes (*oguz*), dénomination ancienne (attestée par les inscriptions turques du VIII^e siècle, et qui passera en arabe sous la forme *ghuzz*), dont l'étymologie reste en discussion (malgré une séduisante proposition de M. L. Bazin de 1953, se référant au yakout *ugus* : jeune taureau de deux ans, viril et combatif), de ceux qui prendront plus tard, dans la seconde moitié du X^e et la première moitié du XI^e siècle, suite à

leur émigration vers le sud, l'appellation de Türkmen (Cf. Mağdisî ; Gardizî). Elle revendique au surplus, la plus noble des origines oghouzes en prétendant descendre de Kayı, fils aîné du fils aîné d'Oghouz Khan, héros mythique de ce peuple, père fondateur à l'origine des 24 clans qui le composent.

La principale expression littéraire de ce courant est l'ouvrage, désigné comme *Oghouznâme* dans certains de ses manuscrits, d'un probable secrétaire de la chancellerie de Murâd II, qui l'employa également comme ambassadeur, Yazıcızâde 'Alî. On y trouve, entre autres choses, une adaptation en turc de l'histoire d'Oghouz Khan et de la constitution des clans oghouzes, telles qu'elle figure dans la section correspondante de l'« Histoire universelle » (*Djâmi' al-Tawarikh*) du ministre et historien des Ilkhans mongols d'Iran, Rashîd al-Dîn (m. 1318). De fait, cette source était la seule sur laquelle pouvait s'appuyer le serviteur de Murâd II, le tableau analogue qu'avait dressé plusieurs siècles auparavant Mahmûd al-Kashgarî dans son *Diwân lughat al-türk*, ayant alors disparu (retrouvé beaucoup plus tard, il ne sera édité qu'au début du XX^e siècle).

Nous nous sommes arrêté sur le livre de Rashîd ad-Dîn, intitulé « Histoire d'Oghouz et de ses descendants et Relation des sultans et des rois des Turcs » (publié en allemand par K. Jahn en 1969 sous le titre *Die Geschichte der Oguzen des Rasid ad-dîn*), ouvrage singulier dans l'ensemble de l'œuvre de ce dernier, puisqu'il mêle l'histoire et la légende, les mythes des origines oghouzes et une transposition de l'histoire des Grands Seldjoukides du XI^e siècle.

Descendant de Noé et d'un Japhet turquifié sous le nom d'Uldjay Khan et nomadisant entre ses pâturages d'hiver et ses pâturages d'été, Oghouz Khan rompt dès le départ avec son milieu familial en apparaissant comme l'adepte et le prosélyte d'un monothéisme intransigeant, faisant de lui une sorte de proto-musulman. Plus tard, il conquerra les rives de la Caspienne, le Diyarbekr, la Syrie, l'Égypte et l'ensemble de l'Iran ; il combatta les Byzantins et les Francs. C'est un nommé Irkıl Hodja, conseiller du fils d'aîné d'Oghouz Khan, Gün Khan, qui organisera les 24 clans oghouzes commandés par les petits-fils d'Oghouz-Khan, chacun de ses six fils ayant eu quatre fils. Les clans issus des trois premiers fils sont appelés Bozuk (et constituent l'aile droite du dispositif militaire) ; ceux issus des trois autres fils sont les Utch Ok (les « trois flèches » qui constituent l'aile gauche). Chaque clan a sa marque de bétail (*tamgha*) et un autre emblème, l'*onghun*, qu'on a pu interpréter comme un oiseau totémique (Barthold).

La touche personnelle et combien significative, ajoutée au tableau de Rashîd ad-Dîn par son adaptateur turc, Yazıcızâde 'Alî, consiste à présenter Ertoghru, le père de 'Osmân, fondateur de la dynastie ottomane, comme issu des Kayı, le plus noble des clans oghouzes, en ajoutant : « aussi longtemps que survivra la lignée de Kayı, le khanat et le sultanat ne doivent pas passer à une lignée de souverains issue de quelque autre clan que ce soit ».

Telle fut la principale expression littéraire du courant oghouze, de l'*oguzculuk*, des Ottomans du XV^e siècle, mais il y en aura d'autres : les aventures de Sarı Saltuğ Dede (guide spirituel de la première émigration oghouze en Europe orientale) ou *Saltuğnâme*, rédigé vers 1480, par Ebû'l-Khayr Rûmî sur la commande du prince Djem, fils de Mehmed II ; le *Gam-i Gem ayin*, une généalogie oghouze, élaborée sur ordre du même prince Djem, par Hasan b. Maḥmûd Bayâtî, en 1481.

En outre, la même inspiration se retrouve dans le fait que Murâd II fait inscrire sur ses monnaies la *tamgha* des Kayı, ou encore que deux des petits-fils de Mehmed II aient été nommés, respectivement, Oghuz Khan et Korkut (Dede Korkut étant, nous y reviendrons, une autre grande figure de la geste oghouze).

Nous n'avons pas manqué d'examiné les appréciations et les interprétations, élaborées dans les années trente par Paul Wittek sur l'*oguzculuk*, qui ont rencontré un grand écho et ont été souvent reprises. Soulignant le caractère fictif de l'ascendance Kayı des Ottomans (contrairement, par exemple, à M.F. Köprülü), il a analysé le courant dans son ensemble comme une mode littéraire (« le premier romantisme turc ») et comme un projet politique visant à donner un fondement « national » à la reconstruction de l'État après le désastre d'Ankara. Il ajoutait d'ailleurs aux manifestations déjà citées, les alliances matrimoniales de plusieurs des princes ottomans de l'époque avec des princesses, non plus chrétiennes, mais musulmanes et, qui plus est, issues des dynasties turkmènes de Zu'l-Ḳadr et de Djandar, ou de la dynastie tatare des Giray.

Si ces mariages ont bien existé, nous avons observé qu'ils ne furent en rien exclusifs et n'empêchèrent pas la poursuite d'alliances chrétiennes, princières ou plus obscures. De plus, nous avons objecté qu'il était imprudent de voir dans les « alliances nationales turques » autre chose que des arrangements dynastiques pragmatiques, dès lors que les épouses turques n'avaient pas de statut privilégié (la chrétienne Mara Brankovitch fut au contraire beaucoup plus honorée par son beau-fils, Mehmed II qu'aucune autre épouse du père de ce dernier) et surtout que les fils auxquels elles donnaient naissance n'étaient en rien distingués (ainsi, il *semble* que Murâd II ait été le fils d'Emîne, une princesse de Zu'l-Ḳadir, mais le fait a été si peu relevé qu'on reste aujourd'hui l'incertitude) ni jamais favorisés, en tant que tels, dans le jeu successoral.

Nous avons également mis en question les explications — qui ont d'ailleurs évolué avec le temps — données par Wittek au phénomène, qu'il évoque l'influence sur Mehmed I^{er} et sur Murâd II, du « milieu d'Amasya », présenté comme une sorte de sanctuaire des traditions et de la conscience nationale turques en Anatolie, ou que, de façon plus générale et vague — plus prudente aussi —, il se réfère dans un article postérieur, de 1952, à la rencontre des Ottomans avançant vers l'est de l'Anatolie avec des tribus turques qui, mieux qu'eux-mêmes, avaient conservé leur organisation, leurs mœurs et leurs croyances anciennes.

Soulignant, après d'autres (C. Heywood, C. Imber), ce que les conceptions, de toute évidence datées, de Wittek, devaient à son imprégnation par le romantisme

nationaliste de l'école historiographique germanique d'Avant-Guerre, nous avons d'abord relevé que l'épanouissement littéraire ottoman du XV^e siècle, qu'il ait eu pour principaux mécènes Süleymân Tchelebi, Murâd II lui-même, ou encore son petit-fils Djem Sultân, ne s'est pas limité à un « romantisme turc », mais a participé d'un phénomène plus général de « culture de cour », sous l'influence de l'éclatant modèle timouride, qui s'exerce sur la plupart des princes de l'Orient musulman contemporain, incluant aussi bien dans le cas ottoman les traductions ou adaptations en turc d'œuvres persanes et arabes de toutes origines et de tous genres, y compris la traduction en prose d'une partie de l'« épopée nationale iranienne », le « Livre des Rois » de Firdawsi, dont le nom même d'un des fils, déjà cité, de Mehmed II, Djem Sultân, atteste le rayonnement.

Bien plus, prenant appui sur des travaux historiques plus récents, notamment l'ouvrage consacré par John Wood à la Confédération turkmène des « Moutons Blancs » (*The Aqqoyunlu. Clan, Confederation, Empire*, 1976), nous avons restitué à l'*oguzculuk* ottoman son arrière-plan historique turkmène, en le mettant, notamment, en relation avec la concurrence entre les « Moutons Blancs » (Ağ-koynlu) et les « Moutons Noirs » (Karağoyunlu), en Anatolie orientale, en Azerbaydjan et en Mésopotamie et avec l'affrontement entre « Moutons Blancs » et Ottomans en Anatolie orientale, antagonisme qui culminera avec les batailles opposant Mehmed II à Uzun Hasan, dans la période 1472-1478. Cet arrière-plan avait été ignoré par Wittek. Or, s'il est possible que Bâyezîd 1^{er}, déjà, ait éprouvé le besoin de rehausser des origines, fort obscures il est vrai, par rapport à Tamerlan qui se posait en représentant de la légitimité gengiskhanide, en revendiquant non seulement, comment nous l'avons vu, une légitimité seldjoukide, mais aussi oghouze, ou encore que ses descendants « déstabilisés » par la défaite d'Ankara, aient voulu « reprendre la main » par rapport à leurs pairs, les autres beys turkmènes, qui venaient de prendre une revanche sur eux, il est frappant de constater, avec J. Wood, qu'à peu près au même moment, trois souverains d'origine turkmène, se disputant l'Anatolie orientale, éprouvent un même besoin, de se doter d'une généalogie les faisant descendre du même Oghouz Khan : l'Ottoman Murâd II (1421-1451), le Karağoyunlu Djahan Châh (1436-1467) et l'Ağkoynlu Kara 'Osmân (1403-1435). En particulier, il apparaît clairement, qu'avant d'être dénoué sur le plan militaire, le conflit entre Ağkoynlu et Ottomans se déploie sur un plan symbolique. Quelles que soient ses strates beaucoup plus anciennes, le « Livre de Dede Korkut », dans la version écrite conservée, comporte des références précises, géographiques et historiques, à la geste Ağkoynlu et cette version fut manifestement conçue à l'origine comme un monument à la gloire de cette confédération tribale turkmène et de ses ancêtres mythiques (cf. E. Rossi, *Il « Kitâb-i Dede Qorkut », Racconti epico-cavallereschi dei Turci Oguz tradotti et annotati con fac-simile » del Ms. Vat. Turco 102*, Cité du Vatican, 1952, et la trad. française récente d'après le ms. de Dresde de L. Bazin et A. Gökalp, Paris, 1998). On y voit exalter en particulier la figure de Bayındır, fils aîné du quatrième fils d'Oghouz Khan, que les Ağkoynlu

reconnaissaient pour leur ancêtre (les monnaies de *Ḳara ‘Osmân* portaient la *tamgha* des Bayındır) : il y apparaît comme le khan suprême de tous les Oghouzes, le « khan des khans, l’Oghouze par excellence, ou le « pilier du Turkestan ».

Quand on constate par ailleurs qu’un treizième chapitre a été ajouté aux douze récits constituant ce cycle épique, dans lequel on entend ce devin des Oghouzes (sous l’appellation partiellement divergente de Korkut Ata, qui dénote bien le recours à une tradition différente et donc le caractère adventice du complément) prédire la domination éternelle des Kayı (« Dans les temps à venir la souveraineté brillera de nouveau sur les Kayı et personne ne la retirera de leurs mains jusqu’à la fin des temps et l’avènement de la Résurrection. Ce qu’il désignait par là, c’est la maison de ‘Osmân, et voyez, elle dure encore... »), on conclura à une captation d’héritage, les Ottomans détournant à leur profit le monument édifié par leurs rivaux Aḳḳoyunlu à la gloire des descendants de Bayındır. De la même façon, dans sa geste de Sarı Saltuḳ, Ebû’l-Khayır Rûmî couronne un compendium des éléments merveilleux des épopées turques, arabes et persanes par une prédiction de la grandeur ottomane vers laquelle il fait ainsi converger ce patrimoine commun.

C’est donc un contexte politique bien précis, marqué sans doute par la fragilisation de la dynastie après la défaite d’Ankara, mais aussi, très spécifiquement, par la rivalité intra-turkmène qui s’établit alors en Anatolie, qui a conduit les Ottomans à s’écarter du droit fil du processus de légitimation purement islamique dans lequel ils s’étaient engagés depuis leurs origines, pour se rechercher et se reconstruire une filiation ethnico-mythique qui les éloignait de l’islam, quel que fût le monothéisme militant et donc, virtuellement, le proto-islamisme, de leur héros éponyme. On discerne néanmoins le malaise provoqué par cet écart en constatant chez leurs auteurs un souci croissant de se démarquer des peuples païens de la steppe (comme dans la diatribe contre les Mongols des premiers vers de l’*Iskendernâme* d’Ahmedî) et surtout de relier par toutes les adaptations et manipulations possibles la légende oghouze à la *sîra* du Prophète, la cosmogonie coranique et l’histoire des premiers temps de l’islam (cf. les analyses d’Enverî et de Bayatî chez C. Imber, « The Ottoman Dynastic Myth », *Turcica*, XIX, 1987). Finalement, Neshri crèvera en quelque sorte l’abcès en déclarant tout de go qu’Oghouz Khan s’était converti à l’islam, « à l’époque d’Abraham ».

Ce sont les dernières manifestations du thème oghouze avant sa disparition sous les effets de la victoire définitive des Ottomans sur les Aḳḳoyunlu (dont on vérifie qu’elle lui enlève sa raison d’être, et dont on relève que, significativement, Mehmed II en fait part à l’ensemble de la « turcité » par l’unique *yarlık* en turc ouïgour qu’on connaisse de lui) et de la reprise spectaculaire de l’ascension de la dynastie qui lui apporte de nouvelles moissons idéologiques. Les chroniqueurs de l’avenir n’auront qu’incompréhension et scepticisme pour les reliquats de la légende oghouze rencontrés chez leurs prédécesseurs.

Dans un excursus, nous nous sommes intéressé au devenir des anciennes provinces *aḳḳoyunlu* incorporées au territoire ottoman pour constituer les *eyâlet* du Diyarbekr et d'Erzincan (qui deviendra l'*eyâlet* d'Erzurum). La législation *aḳḳoyunlu* leur a été conservée dans un premier temps, conformément à l'usage ottoman, sous les appellations de *kânûn*, *düstâr* ou *yasa* de Hasan Padichâh (référence au dernier grand souverain de la dynastie, Uzun Hasan). Plus tard, au début du règne de Soliman le Magnifique, sur les plaintes des populations, nous dit-on, cette législation sera modifiée dans plusieurs des *sancak* concernés (Bayburt, Kemha, Erzurum), au profit de la législation des provinces plus anciennement ottomanes de Rûm : selon les disposition du *kânûnnâme* de Bayburt de 1530, « certains articles ont été supprimés et certaines prescriptions adoucies... ». Désaveu *a posteriori* qui sonne comme une seconde mort d'Uzun Hasan...

Un autre *post-scriptum* à l'évocation de l'épisode oghouze a été de vérifier l'hypothèse de P. Wittek, souvent reprise, selon laquelle le legs le plus durable de cet épisode était l'importance du titre turco-mongol de khan dans la titulature des Ottomans. Ayant passé en revue les divers usages de ce titre (qui apparaît sous les formes *han*, *ka'an*, *qagan*, *kapkan*, *haḳan*/plur. *ḥavaḳin*) à travers l'histoire ottomane, nous en avons en effet constaté la permanence, mais nous avons pourtant relevé des décalages chronologiques notables avec la chronologie de l'*oguzçuluk* stricto sensu : sur les *tugra* des sultans, de même que sur leurs monnaies, le titre est appliqué non au sultan régnant mais à son défunt père, depuis, comme l'avait relevé Wittek, la *tugra* de Bâyezîd 1^{er} (dans le cas des *tugra* de princes, il est bien appliqué au sultan régnant mais par son fils, au nom du respect filial, et non par lui-même). Ce n'est en fait que beaucoup plus tard, à partir de Mahmûd 1^{er} (1730-1754) que le sultan régnant attribue à sa propre personne le titre de khan. Cette évolution aura été beaucoup plus rapide sur des supports autres que les *tugra* et monnaies, notamment dans les titulatures en tête des firmans. Néanmoins, il faudra attendre les débuts du règne de Bâyezîd II (1481-1482), soit une période où la phase oghouze peut déjà être considérée comme close, pour que ce sultan accole le titre de khan à son nom dans des actes officiels en serbe, en grec et en ottoman. Sous Selîm 1^{er} et au début du règne de Soliman, khan est éclipsé par le titre de châh, mais à partir de 1534, Soliman refait du titre de khan une partie intégrante de la dénomination du sultan. Si donc le titre de khan a bien été remis à l'honneur par les développements de l'histoire turco-mongole du XV^e siècle, son introduction dans l'usage ottoman s'est faite à son rythme propre, selon un cours sinueux, déterminé par une multiplicité de facteurs.

Constantinople : les options d'une conquête

Le règne de Mehmed II (1444-1446/1451-1481), si riche en victoires décisives, remportées sur des dominations variées, ne pouvait qu'apporter des modifications profondes dans la nature de l'État et l'identité du souverain placé à sa tête. Cela

était vrai en particulier de l'élimination de l'empire millénaire de Byzance par la conquête de Trébizonde et de la Morée et surtout par la prise de Constantinople. Celle-ci était « la conquête par excellence » (*feth*) et vaudra d'ailleurs à celui dont elle avait inauguré le règne les surnoms de *Fathî* (« le Conquérant ») ou *d'Ebû'l-feth* (« Père de la Conquête »). De fait, elle se signalait sans doute par une portée militaire et stratégique nullement négligeable, mais les conséquences réelles, « terre à terre », étaient bien entendu transcendées par la portée symbolique, « surhistorique » (Massignon) ou métahistorique de l'événement. L'interprétation qui pouvait en être donnée n'avait d'ailleurs rien d'univoque : des « lectures » très diverses, plus ou moins radicales, dans le positif ou le négatif, en ont circulé, selon qu'on était dans les camps catholique, orthodoxe ou musulman (chacun des camps présentant du reste des visions variées, à des degrés divers d'optimisme ou de pessimisme) et selon aussi qu'on se plaçait, avant ou après l'événement, lequel avait nécessairement remis en cause les pronostics les plus apocalyptiques et favorisé au contraire les conversions au pragmatisme. Précisément, l'exemple de la prise de Constantinople montre de façon privilégiée, combien l'objet principal de notre enquête, l'enrichissement et les métamorphoses du concept de sultan ottoman, au fur et à mesure des conquêtes diverses, hétérogènes, accomplies, ne répond pas à un simple déterminisme mécanique. C'est par un arbitrage personnel entre toutes les options possibles (en tenant compte assurément des contraintes objectives multiples définissant sa marge de manœuvre) que le souverain fixe le sens de ce qu'il a accompli. Appelé à trancher le destin de cette capitale mythique en décidant de ce qu'il en fera, de la place qu'il lui attribuera dans l'empire et des conséquences résultant de cette conquête, sur les orientations ultérieures de l'empire, nous avons montré qu'il était à la croisée de plusieurs chemins possibles, soumis aux chants contradictoires de différentes sortes de sirènes. D'ailleurs, en proie à des hésitations effectives ou par prudence tactique, le conquérant ne découvrira que progressivement ses intentions.

Passant en revue les différentes options qui, théoriquement au moins, se présentaient à lui, nous avons commencé par évoquer tous les discours de la continuité, reconnaissant de manière implicite et empirique, ou, au contraire, de façon explicite et théorisée, la légitimité effective ou seulement conditionnelle du sultan ottoman comme successeur des empereurs romains et byzantins, à vocation universelle. Les tenants de cette voie comprennent des réalistes plutôt cyniques allant des hauts dignitaires byzantins ralliés au nouveau pouvoir, aux princes italiens jugeant habiles dans leur machiavélisme d'introduire l'Ottoman dans le jeu péninsulaire en lui reconnaissant (ou en le feignant) les droits de Byzance sur le sud de la botte (surtout lors du débarquement de Gedik Ahmed pacha à Otrante, en 1480-1481). Mais ils incluent d'autre part des doctrinaires comme Georges de Trébizonde, posant en droit la transmission de l'empire romano-byzantin au nouveau maître de Constantinople, et y voyant, comme Guillaume Postel plus tard, le dessein de la Providence préparant par là le triomphe universel

du christianisme ; ou des joueurs désabusés tirant leur dernière carte comme le pape Pie II adressant à Mehmed II, à l'automne 1461, une longue épître qui ne semble pas être parvenue à son destinataire, si elle lui fut jamais envoyée, mais qui, du moins, fut largement publiée, pour proposer au conquérant de le reconnaître comme empereur pour peu qu'il acceptât le baptême (*aquae pauxillum* !) : une démarche qui reste bien déconcertante, au-delà de l'aveu d'impuissance qu'on y devine et de l'influence des conceptions conciliatrices entre islam et christianisme d'un Nicolas de Cusa, qu'on ne peut manquer d'y discerner ; sans parler des rumeurs récurrentes sur une conversion secrète du sultan au christianisme qui ont dû favoriser ce genre d'illusions.

Les interprétations musulmanes de la conquête étaient évidemment fort différentes, et, à leur tour elles étaient mêlées. Particulièrement intéressant de notre point de vue était le discours de rupture, violemment hostile à Istanbul, sur lequel M. St. Yérasimos a eu le grand mérite d'attirer l'attention (*La fondation de Constantinople et de Sainte Sophie dans les traditions turques*, Paris, 1990), mettant en évidence l'existence d'un parti traditionaliste de derviches et de *gâzî* (combattants de la foi) voulant conserver à Edirne son statut de capitale et donc empêcher la nouvelle conquête de la détrôner. Expriment leur opposition de façon masquée, ces milieux résidant à Edirne mais aussi à Gelibolu (Gallipoli), élaborent d'une part une légende noire de la ville de Constantin, manipulant d'anciennes traditions hellénistiques, byzantines, syriaques et arabes pour la présenter comme une ville maudite, vouée à la destruction (à l'exception de la Sainte-Sophie, temple édifié par Dieu) ; d'autre part, ils forgent au contraire une légende dorée d'Edirne, fondation sacrée, prédestinée de tout temps à devenir « la demeure de l'islam » et le « foyer des gazis ».

Face à ces sollicitations contradictoires, le conquérant impose son propre choix qui les dépasse dans une synthèse originale : Istanbul sera bien la capitale de son empire — un empire à vocation universelle dans la suite de Rome, mais c'est d'un empire résolument musulman qu'il s'agit, dont l'expansion marquera le triomphe universel de l'islam. Dès lors un destin nouveau s'annonce pour la seconde Rome : elle deviendra « Islambol », la capitale de l'islam, le siège du califat.

SÉMINAIRE

Il a été consacré à l'étude de quelques documents des archives ottomanes, des XV^e et XVI^e siècle, portant sur les Juifs ottomans. Ces documents étaient inédits ou bien, déjà utilisés, ils ne l'avaient pas été de façon satisfaisante.

Nous avons d'abord rappelé sur la base des connaissances actuelles, la place qu'avaient tenue les communautés juives dans l'histoire ottomane et la place du cadre ottoman dans l'histoire juive en général puisque des communautés nombreuses et variées, d'origines très diverses, ont vécu au sein de cet empire pendant

plusieurs siècles. Il en résulte que des pans importants de l'histoire juive peuvent être éclairés, encore plus qu'ils ne l'ont été jusqu'à présent, par le recours à l'abondante documentation ottomane. Nous avons pu vérifier combien cette idée restait peu évidente pour beaucoup. Cependant, il nous a semblé qu'il suffisait pour s'en convaincre d'établir le bilan de l'état actuel de l'historiographie des Juifs ottomans — un domaine relativement récent, ne remontant pas, pour l'essentiel, avant l'entre-deux-guerres et qui s'avère actif aujourd'hui, en Israël et en Turquie, notamment — ; et surtout de dresser l'inventaire des sources disponibles en général sur un tel sujet, en s'arrêtant avant le XIX^e siècle et l'apparition de nouveaux types de sources plus modernes et abondants, pour mieux mesurer la relative pauvreté de l'ensemble, et apprécier à sa plus juste valeur l'incomparable appoint de la riche documentation ottomane.

Dans notre revue des sources juives (chroniques, traités, *responsa*, lettres privées) et des sources occidentales (récits de voyages, dépêches d'ambassadeurs et de consuls, correspondances de marchands), nous avons bénéficié du concours de plusieurs collègues : M. M. Kriegel (EHESS) a présenté *le Seder Elyahu Zeta* d'Élie Capsali ; M. B. Lellouch (Paris VIII) le *Megillat Mišrayim*, récit de la révolte d'Ahmed Pacha et du pogrom qui s'en suivit, au Caire en 1524, origine du *Purim* additionnel des Juifs du Caire ; Mme. M.-S. Ortola (Université de Nancy), le *Viaje de Turquia*, source importante, notamment par les informations qu'elle fournit sur l'immigration marrane du XVI^e s., mais ouvrage énigmatique dont l'auteur et la vraie nature continuent à alimenter de nombreuses discussions.

Si nous avons conclu à l'apport irremplaçable des documents ottomans, nous avons aussi souligné certains de leurs pièges, quand ils sont utilisés par des non-ottomanistes, sur la base de traductions fautives ou captieuses, et surtout hors contexte. Non seulement ces actes doivent être toujours replacés dans leurs contextes, mais aussi être décodés en fonction de leur finalité. Qu'ils expriment le point de vue juif ou le point de vue des autorités ottomanes (le plus souvent, l'un et l'autre se succèdent dans le même texte), ces écrits doivent le plus souvent être pris, non pour ce qu'ils prétendent être (le récit des faits), mais pour ce qu'ils sont : une argumentation à base juridique.

Les documents choisis avaient trait aux modalités des mouvements d'immigration sépharades et italiotes de la fin du XV^e et du début du XVI^e s., et aux conditions de l'installation des nouveaux venus dans l'Empire ottoman. Les données des chroniques juives contemporaines sont vagues et très « idéologiques » à ce sujet. Si nous n'avons pas retrouvé le firman de Bâyezîd II adressé à tous ses gouverneurs pour leur ordonner d'accueillir « avec affabilité » tous les immigrants sépharades, sous peine de mort, auquel se référait M. Franco (*Essai sur l'histoire des Israélites de l'Empire ottoman*, Constantinople, 1897, p. 37-38), nous avons pu présenter plusieurs ordres de ce souverain, adressés aux cadis de Roumélie (la partie européenne de l'empire), en juin 1501, ayant trait à des cas individuels d'émigrés manifestement aisés, venus d'Italie, les faveurs dont ils sont l'objet de la part des sultans, n'étant peut-être pas sans rapport, comme

le suggère avec acrimonie Marino Sanudo, avec leur rôle proturc dans la guerre vénéto-ottomane de 1499-1503. L'attention est aussi attirée sur la nécessité de laisser les jeunes filles émigrées en garde pendant que leur père se déplaçait à la recherche d'un lieu d'établissement, ce qui n'allait pas sans problèmes (*II. Bâyezid Dönemine Ait 906/1501 Tarihli Ahkâm Defteri*, I. Şahin et F. Emecen, eds., Istanbul, 1994). Le rôle joué par la pratique des transferts de population (*sürgün*) dans la mise en place des communautés a été mis en lumière, en même temps que les difficultés des autorités à appliquer cette politique avec rigueur et une certaine rationalité. Un exemple a été fourni par le cas de la transplantation à Kavalla (Macédoine) de *sürgün* provenant de Buda, à la suite de la conquête de la capitale hongroise par Soliman le Magnifique (Topkapı, *E. 12321*, f. 75v).

En bouleversant la démographie de certaines communautés, l'immigration sépharade a pu aussi amener le fisc ottoman à modifier les modalités de perception de la *djizye*, capitation qu'il imposait aux sujets non musulmans. D. Goffman avait ainsi publié deux firmans (*Osmanlı Araştırmaları*, III, Istanbul, 1982) par lesquels le sultan supprimait le régime forfaitaire (*mağtû'*) pour le remplacer par la perception réelle que des agents locaux lui avaient présentée comme plus rentable, dans le cas de Safed (Sfat) en 1545. Toutefois l'auteur ne précisait pas l'origine de ces documents dont il ne fournissait d'ailleurs pas le fac-similé. Surtout, s'il constatait que cette modification n'avait pas été maintenue, il n'en donnait pas la raison. Reprenant ces textes (Topkapı, *E. 12321*, ff. 225r-227r) et les complétant par les données des recensements de la seconde moitié du XVI^e s., relatives à Safed, nous avons constaté que les évaluations forfaitaires restent toujours supérieures à la hausse réelle des effectifs imposables (contrairement aux allégations des agents locaux de 1545 qui avaient motivé la première décision du sultan), on comprend mieux comment l'accord a pu se maintenir entre ce dernier et la communauté locale, toujours prioritairement soucieuse d'éviter les interventions du fisc, pour la continuation du régime forfaitaire.

Nous sommes également revenu sur les cas les plus emblématiques d'immigration marrane dans l'Empire ottoman, ceux de Gracia Mendes et de son neveu puis gendre, Joseph Nasi, à travers deux documents inédits : le premier est un « ordre » de Soliman au Doge de Venise (Topkapı, *KK 888*, f. 47v), qui avait été signalé par U. Heyd dans son article sur le médecin du sultan, Moïse Hamon, mais non publié. Ce document n'apporte rien de nouveau sur les faits déjà connus (notamment, par les dépêches de l'ambassadeur de France à Venise, Morvilliers de 1549) qui sont au contraire nécessaires pour éclairer un récit plutôt abscons, de prime abord : tout au plus, vient-il, à sa manière, les confirmer. En revanche, son grand intérêt tient au « regard ottoman » qu'il porte sur la situation et aux arguments juridiques employés par le sultan pour convaincre le doge de laisser sans tarder Gracia Mendes, sa sœur et leurs deux filles, quitter Venise pour Istanbul.

Le second document, un firman de Murâd III de 1575, conservé en original dans les Archives de Venise (*Bailo a Costantinopoli. Documente piu importanti*).

Carte turche, Busta 387(2), n^{os} 41-2) montre combien, dès le début du règne de ce sultan, la position de Joseph Nasi (simplement désigné comme « Yasef ») a décliné, le souverain n'hésitant pas, sous la pression des Vénitiens, à remettre en cause, dans ses instructions aux gouverneurs des châteaux des Dardanelles et au cadî de Kili (Kilija) le monopole de Nasi sur les exportations de vin par les détroits et la mer Noire.

M.N. Vatin (CNRS et EPHE, IV^e section) a donné un exposé sur le dossier documentaire (qu'il a complété par rapport aux publications d'A. Galante) relatif au déplacement de l'ancien cimetière juif de Kasım Pacha à Hasköy — changement dû moins à l'importante augmentation des sépultures juives (motif invoqué par les autorités locales) qu'au processus d'islamisation du quartier de Galata, qui s'accélère à partir de la seconde moitié du XVI^e s.

Mme Ayşe Dogan (doctorante à l'EHESS) a présenté un dossier sur les fermes fiscales de la région danubienne de Vidin à la fin du XVI^e s. (*Başbakanlık Arşivi Osmanlı Arşivleri, Maliyeden Müdevver*, n^o 6148), faisant bien apparaître combien la logique financière est seule à jouer dans l'attribution de ces fermes par les autorités, à l'exclusion de toute discrimination religieuse à l'égard des candidats juifs bien présents sur le marché, par rapport à leurs concurrents musulmans ou chrétiens.

G. V.

PUBLICATIONS (2000-2001)

Direction d'ouvrage collectif :

Les usages du Livre Saint dans l'islam et le christianisme, numéro thématique de la *Revue de l'histoire des religions*, 218, 1, janvier-mars 2001, 146 p.

Articles :

« La société ottomane au temps de la jeunesse de Coray » dans *Hellénisme et Hippocratisme dans l'Europe méditerranéenne : autour de D. Coray*, Actes réunis par R. Andréani, H. Michel et E. Pélaquier, Université Paul-Valéry, Montpellier, 2000, p. 7-19.

« La fauconnerie dans l'Empire ottoman au milieu du XVI^e siècle : une institution en péril », dans *Hommes et terres d'Islam. Mélanges offerts à Xavier de Planhol*, Daniel Balland, éd., Institut français de recherche en Iran, Téhéran, 2000, I, p. 343-359.

« Sur les *nâ'ib* ottomans », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 25, 2001, numéro en hommage à David Ayalon, Jérusalem, p. 247-267.

COLLOQUES, CONFÉRENCES, ACTIVITÉS À L'ÉTRANGER

« L'image de l'Europe chez les Ottomans », congrès Carlo V, Napoli e il Mediterraneo, Società Napoletana di Storia Patria, Naples, 11-13 janvier 2001.

« Les interprètes dans les relations vénéto-ottomanes », seminario congiunto di Storia economica e sociale del Medioevo e Storia Veneta, Dipartimento di Studi Storici, Università Ca Foscari di Venezia, Venise, 20 avril 2001.

Conférence « Turc, Ottomans, musulmans. Regards croisés sur une identité dynastique », Cerato-Département d'études turques et Institut d'histoire de l'art, Université Marc Bloch, Strasbourg, Palais Universitaire, 18 mai 2001.

Mission dans les archives ottomanes du monastère St Jean le Théologien de Patmos (Grèce), 3-13 juin 2001.

Réunion préparatoire à la constitution et à l'activité de l'*editorial board* de l'*Ibrahim Pasha Foundation* au siège de la *Royal Asiatic Society* à Londres, 21 juin 2001.

« Padishah of Islam or Sultan of Rum ? The conflicting Images of the Ottoman Sultan among his Arab Subjects », communication au colloque *Authority and Legitimacy in the Ottoman Empire*, organisé par Bogaziçi Universitesi et Orient Institute of the German oriental Society, Istanbul, Bogaziçi Universitesi Campus, Istanbul, 6-7 juillet 2001.

« The interpreters (*drogmans*) in the Ottoman Empire and the beginnings of ottoman Scholarship », Conference *Between Empires. « Orientalism » before 1600*, Trinity College, Cambridge, 12-15 juillet 2001.

ÉQUIPE DE RECHERCHE

G. Veinstein a dirigé l'équipe de recherche « Études turques et ottomanes » (ESA 80 32) associant l'École des hautes études, le Collège de France et le CNRS.

L'équipe comprend six enseignants-chercheurs, neuf chercheurs CNRS, auxquels s'ajoutent quelques chercheurs associés (doctorants, post-doc, chercheurs d'autres équipes françaises et étrangères), ainsi que plusieurs enseignants et chercheurs retraités. Elle constitue une équipe d'aire culturelle. Le domaine couvert représente en gros « le monde turc », depuis les Balkans jusqu'à la Sibérie, en passant par la Turquie, le Caucase et l'Asie centrale. Presque toutes les disciplines des sciences humaines y sont représentées : linguistique, littérature, anthropologie, ethnologie, sociologie, histoire. Les recherches et les publications de natures diverses auxquelles elles donnent lieu se répartissent en quatre grands programmes : 1. Langues et cultures des peuples turcophones ; 2. Sources et histoire des premiers siècles ottomans (XIV^e-XVIII^e siècles) ; 3. La fin de l'Empire ottoman et son héritage en Turquie et dans le sud-est européen ; 4. Les

fondements du monde *türk* contemporain. Mais des « enquêtes transversales » sont également menées.

Dans les dernières années, les thèmes suivants ont été retenus : la mort dans le domaine turc ; Enfance et jeunesse dans le domaine turc ; le vocabulaire du politique ottoman et turc : les mots de l'identité et de l'altérité.

L'équipe joue un rôle central dans la publication de *Turcica, revue d'études turques. Peuples, langues, cultures, États*. Elle participe à la rédaction de deux autres périodiques : *Cahiers du monde russe* (EHESS) et *Journal of the History of the Sufism* (Istanbul). Elle publie également une collection de « documents de travail », consacrés soit à des pré-publications, soit à des instruments de travail très spécifiques (catalogues, lexiques, manuels spécialisés).

Enfin, elle constitue des bibliothèques et fonds de documentation spécialisés.