

## AUX ORIGINES DU PÈLERINAGE À EYÜP DES SULTANS OTTOMANS<sup>1</sup>

Dans un article très brillant<sup>2</sup>, Madame Gülrü Necipoğlu a rappelé les liens inextricables qui unissaient les funérailles des sultans ottomans, les cérémonies d'intronisation de leurs successeurs, et le pèlerinage que ces derniers faisaient à Eyüp: quittant le Palais par voie de mer, ils remontaient la Corne d'Or, descendaient à l'échelle d'Eyüp où les accueillait les dignitaires de l'Empire, faisaient un pèlerinage au *türbe* d'Ebû Eyyûb el-Anşârî, y ceignaient le sabre, puis rentraient dans la ville par la Porte d'Andrinople et regagnaient le Sérail en visitant au passage les tombes de leurs glorieux ancêtres<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Cet article constitue un des premiers résultats d'une étude sur la mort des sultans ottomans de Mehmed II à Ahmed I<sup>er</sup>, menée avec G. Veinstein dans le cadre du programme de recherche sur la mort dans le domaine turc lancé par l'URA D 1425 du C.N.R.S. (Paris). Il va de soi que nombre de thèmes abordés ici rapidement pour les besoins de la démonstration seront traités de façon plus approfondie dans les publications à venir.

<sup>2</sup> Gülrü Necipoğlu, «Dynastic imprints on the cityscape: the collective message of imperial funerary mosque complexes in Istanbul», in J.-L. Bacqué-Grammont et A. Tibet éd., *Cimetières et traditions funéraires dans le monde islamique*, 2 vol., sous presse (Ankara, T.T.K.), pp. 23-36. Mme Necipoğlu a eu la très grande obligeance de me communiquer le texte de sa communication, ce dont je suis heureux de pouvoir la remercier vivement.

<sup>3</sup> On trouvera des descriptions bien documentées de ces cérémonies chez M.Z. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Istanbul, 1993, art. «Kılıç alayı», vol. II, pp. 259-264, et surtout chez İ.H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilâtı*, Ankara, 1984, pp. 184-200. Mais ces auteurs présentent en fait l'aboutissement de l'évolution historique de la question sans retracer cette évolution. Pour le XVI<sup>e</sup> siècle, il convient donc de les utiliser avec prudence. Cette même prudence s'impose à propos d'un article récent de D.S. Brookes, «Of Swords and Tombs: Symbolism in the Ottoman Accession Ritual», in *The Turkish Studies Association Bulletin* XVII/2 (automne 1993),

Madame Necipoğlu souligne avec raison l'insistance donnée par cette cérémonie au thème de la *ğazâ*. Elle écrit aussi: «The girding ritual as a symbolic rite of investiture became a regular feature of the Ottoman accession ceremonies which (...) were inextricably linked with funeral rites»<sup>4</sup>; et plus loin: «These tombs erected by reigning sons to commemorate dead fathers served to accentuate a continuous chain of dynastic succession. So did the ritual visitation of ancestral tombs by a new Sultan following his accession, a ritual aiming to legitimate the deceased Sultan's successor by stressing his whole royal lineage that turned the whole empire into the inherited legacy of a single family.»<sup>5</sup>

Ces conclusions paraissent incontestables. Cependant l'histoire des rites est celle de lentes mais perpétuelles évolutions. La cérémonie du sabre et son corollaire, le pèlerinage aux tombes d'Ebû Eyyûb et des ancêtres du nouveau souverain, eurent évidemment une place primordiale dans l'intronisation des sultans durant les trois derniers siècles du règne de la famille d'Osman. En revanche, l'étude systématique des successions ottomanes au XVI<sup>e</sup> siècle donne une image beaucoup moins claire du rôle du pèlerinage à Eyüp dans l'accession au trône des sultans.

C'est donc aux origines de ce pèlerinage que je souhaite revenir ici.

\*

\* \*

Aucun chroniqueur, à ma connaissance, ne parle du premier pèlerinage à Eyüp d'un souverain entrant en fonction avant l'avènement de Selîm II en 1566<sup>6</sup>. Selânîkî précise il est vrai qu'en agissant de la sorte, Selîm II se conformait à «l'ancienne loi ottomane»<sup>7</sup>, mais aucune autre source connue de moi ne donne d'indice à ce sujet à propos des règnes

pp. 1-22. Cet auteur, qui aborde le sujet avec un regard anthropologique et dont la documentation semble de seconde main, n'apporte aucune profondeur historique à sa recherche.

<sup>4</sup> *Art cit.*, p. 25.

<sup>5</sup> *Id.*, p. 33.

<sup>6</sup> La première référence trouvée par Hasluck chez les voyageurs, en l'occurrence chez Stephan Gerlach, concerne Murâd III (cf. F.W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, Oxford, 1929, vol. II, p. 608). Pour des références ottomanes concernant Selîm II, cf. Selânîkî Muştafâ Efendi, *Tarih-i Selânîkî*, M. İpşirli éd., Istanbul, 1989, vol. I, p. 43; Müneccimbaşı, *Şahâ'ifü-l-ahbâr*, Istanbul, 1285/1869-70, vol. III, p. 521; Meḥmed b. Meḥmed, *Nuhbetü-t-tevârîḥ ve-l-ahbâr*, Istanbul, 1860, p. 106; Peçevî, *Târîḥ*, Istanbul, 1283/1866, vol. I, p. 42.

<sup>7</sup> *Ḳânûn-ı kadîm-i 'osmâniyye üzre.*

précédents. En revanche, les intronisations des successeurs de Mehmed II sont fréquemment décrites. Il est donc possible de se faire une idée du déroulement des cérémonies d'intronisation célébrées entre 1480 et 1603.

Le contexte politique diffère grandement d'une succession à l'autre, mais le premier signe symbolique concret de la majesté du nouveau sultan consiste toujours dans le fait de s'asseoir sur le trône: c'est le *cülûs*, qu'il faut prendre dans son sens littéral<sup>8</sup>. Alors, le souverain reçoit l'allégeance des piliers de l'État et des oulémas, en une ou plusieurs fois selon les circonstances: c'est la *bey'at*, complément indispensable du *cülûs*<sup>9</sup>. Ce n'est qu'après, la vacance du pouvoir ayant ainsi été comblée, qu'on procédera aux rites funéraires et à l'inhumation du défunt, sur l'ordre du sultan régnant<sup>10</sup>.

Le *cülûs* paraît donc bien être l'élément fondamental des rites d'accession au sultanat, quelle qu'ait pu être l'importance politique de pratiques accessoires, comme la distribution de *baḥşîş* d'heureux avènement, par exemple. C'est ainsi qu'il suffira aux notables de voir le jeune prince Ahmed monter sur le trône pour admettre sans se poser plus de question qu'il est bien désormais le sultan régnant<sup>11</sup>. Il est du reste caractéristique que le terme *cülûs*, littéralement «montée sur le trône», ait fini par désigner l'ensemble des événements et cérémonies constituant ce qu'on appellerait «couronnement» en Occident.

Si l'on admet cette permanence du rôle fondamental des rites couplés du *cülûs* et de la *bey'at*, qui suffisent à légitimer un sultan avant même

<sup>8</sup> La racine arabe *CLS* a précisément le sens de s'asseoir.

<sup>9</sup> C'est toujours la même façon de procéder que nous décrivent les chroniqueurs, même si cela n'apparaît pas toujours clairement en raison de l'ambiguïté du terme *cülûs*, qui a fini par désigner abstraitement le «couronnement» des sultans ottomans. Mais, à propos de Bajazet II, le témoignage du contemporain Behîştî est univoque: Bajazet «prit place au sein du trône pareil au Paradis. Les émirs de droite et de gauche et les soldats nombreux comme les étoiles firent acte d'allégeance et d'obédience, et humbles et grands montrèrent leur soumission» (*ser'ir-i gerdûn-naẓîre sînesinde yer aldi. Umerâ-ı yemîn ü yesâr ve 'asâkir-i encüm-gümâr bey'at ü teba'iyyet edüb sigâr ü kibâr irâdet gösterdiler: Behîştî, Veķâ'i-nâme*, Bibliothèque du Palais de Topkapı, ms. Revan 1270, 6 v°). À l'autre bout de notre période chronologique, ce geste de s'asseoir d'abord sur le trône est encore bien noté par Selânikî pour Murâd III (*op. cit.*, I, p. 100) et pour Ahmed I<sup>er</sup> (*op. cit.*, II, p. 434). Gilles Veinstein et moi-même reviendrons évidemment plus en détail sur cette question dans nos travaux à venir.

<sup>10</sup> Ce qui est bien la preuve que l'autorité sultanale, indivisible (thème fréquent chez les chroniqueurs quand ils traitent de la *finet*), est désormais entièrement passée à l'héritier monté sur le trône.

<sup>11</sup> Cf. Na'îmâ, *Tâ'riḥ*, Istanbul, 1281/1865-66, vol. I, pp. 374-375.

qu'on ne songe à inhumer son père décédé, quelle importance faut-il accorder au pèlerinage à Eyüp introduit par Selîm II en 1566?

En premier lieu, il me semble qu'il ne faut pas le lier, à date ancienne, à la «cérémonie du sabre». Les quelques auteurs qui ont étudié cette question sont d'accord pour la dater du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>12</sup>. En fait, les plus anciennes références que j'aie trouvées concernent les avènements de Murâd III en 1574 et d'Aḥmed I<sup>er</sup> en 1604, mais sous la plume de deux auteurs tardifs, Meḥmed b. Meḥmed (mort en 1640) et Müneccimbaşı (1631-1702)<sup>13</sup>. La première mention totalement digne de foi de la cérémonie du sabre date de l'intronisation de Muştafâ I<sup>er</sup> en 1617: elle est due à un contemporain, Peçevî<sup>14</sup>. Quoi qu'il en soit, rien ne nous autorise à supposer que Selîm II ait ceint le sabre à Eyüp: Selânîkî, si riche en détails, n'y fait pas allusion. D'autre part, le *kılıç âlâyi* repose sur une très ancienne tradition, bien antérieure à la conquête de Constantinople<sup>15</sup>: à supposer, donc, qu'elle ait été maintenue dans les premiers siècles ottomans, elle peut l'avoir été ailleurs que dans le *türbe* d'Ebû Eyyûb<sup>16</sup>. Rien ne nous autorise donc à supposer un lien originel entre le pèlerinage d'Eyüp et ce rite d'investiture qu'est en effet le *kılıç âlâyi*.

D'autre part, à relire les chroniqueurs, on peut se demander si ces pèlerinages avaient alors — dans le cadre des cérémonies d'intronisation — l'importance qu'on leur accorde par une assimilation inconsciente aux périodes postérieures. Il est caractéristique que Ḥasanbegzâde<sup>17</sup> (un contemporain, décédé en 1636) n'en parle pas, et que Şolâkzâde n'en fasse pas la mention à propos des avènements de Murâd III et Meḥmed III.

<sup>12</sup> Cf. Hasluck, *op. cit.*, p. 609; J.H. Kramers, art. «Kılıdj Alayı» in *Encyclopédie de l'Islam* (1<sup>e</sup> éd.), t. II, Leyde-Paris, 1927, pp. 1064-1065; A. Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan sonra Mevlevilik*, Istanbul, 1953, p. 275. İ.H. Uzunçarşılı (*op. cit.*, p. 190, n. 2) en parle cependant à propos de Selîm II, mais sans citer sa source, puis, se fondant sur Na'îma, à propos d'Aḥmed I<sup>er</sup>. Je n'ai pas retrouvé cette dernière référence.

<sup>13</sup> Cf. Meḥmed b. Meḥmed, *op. cit.*, pp. 129 et 221; Müneccimbaşı, *op. cit.*, p. 536 et 618.

<sup>14</sup> *Op. cit.*, p. 361.

<sup>15</sup> Cf. Kramers, *art. cit.*; Gölpınarlı, *op. cit.*, p. 275; du même auteur, «İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları», in *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* XI (1949-1950), pp. 9-354 (p. 100).

<sup>16</sup> Du reste, c'est à Andrinople qu'Aḥmed II et Muştafâ II ceignirent le sabre (Uzunçarşılı, *op. cit.*, p. 192).

<sup>17</sup> Ses *Tevârîh-i âl-i 'Osmân* étant inédites, nous avons consulté le manuscrit conservé à la Bibliothèque Nationale de France, Cabinet des manuscrits orientaux, Ancien Fonds turc n<sup>o</sup> 124 (Blochet I, p. 51).

En outre, on est frappé par l'absence de règle concernant les dates. Peçevî (suivi par Meḫmed b. Meḫmed) affirme que Selîm II alla à Eyüp pour la prière du vendredi<sup>18</sup>. Si tel est le cas, ce fut non pas le 25 septembre 1566, ainsi qu'il l'écrit, mais le 27. Dès lors, les trois jours de repos passés à Istanbul avant de rejoindre la troupe à Belgrade se seraient écoulés entre la *bey'at* et le pèlerinage, et non après: ce délai pourrait correspondre à une période de deuil officiel. Il est vrai que Selânîkî, qui n'indique pas à quel moment a eu lieu la visite aux *türbe*, précise que Selîm partit «le jeudi, après trois jours pleins»<sup>19</sup>. Murâd III attendit deux semaines pour faire le pèlerinage en 1574, Meḫmed III plus d'un mois en 1595, Aḫmed I<sup>er</sup> treize jours en 1604... Cette incohérence ne donne guère l'impression d'un rite bien constitué et fermement établi dans les règles. Nettement postérieurs à la fin du deuil officiel, ces pèlerinages sont-ils vraiment liés aux cérémonies funéraires?

Quant à la volonté d'exalter la gloire impériale de la famille d'Oṣmân, elle paraît incontestable. Mais Meḫmed III choisit une autre méthode pour affirmer cette grandeur dynastique et héréditaire, puisque, avant de faire le pèlerinage aux *türbe* d'Ebû Eyyûb et de ses ancêtres, il voulut célébrer la prière du vendredi successivement dans les mosquées de Sainte-Sophie, de Fatih, de la Süleymaniye et de Beyazıt<sup>20</sup>!

\*

Pour tenter de résoudre cette énigme, il m'a paru qu'il fallait reconsidérer le pèlerinage à Eyüp des sultans en oubliant momentanément la question de leur intronisation. Il apparaît alors qu'on aurait tort de croire la visite aux *türbe* strictement liée à cette circonstance politique précise qu'est le *cülûs*. Les sultans ottomans allaient en effet fréquemment à Eyüp, comme en témoigne ce Marocain qui fut ambassadeur à Istanbul en 1589-1591: «[Les visites que le Sultan] fait au tombeau d'Abou Ayyoub el-Ansari sont les plus fréquentes. Il y va le plus souvent par voie de mer, mais d'une façon ou d'une autre, il y vient très assidûment»<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Cf. Peçevî, *op. cit.*, p. 42, qui date le *cülûs* du 9 *rebî'ü-l-evvel* 974 / 24 septembre 1566, le pèlerinage du lendemain, soit le mercredi (et non vendredi comme il le dit) 25, et indique qu'il partit «le troisième jour».

<sup>19</sup> *Ve üç gün tamâm olcağ pençsenbih gün çıkub* (*op. cit.* I, p. 43).

<sup>20</sup> Cf. Selânîkî, *op. cit.*, II, pp. 440, 444-445, 449, 454.

<sup>21</sup> Abou-l-Hasan Ali ben Mohammed et-Tamgrouti, *En-naḫfat el-miskiyya fi-s-sifarat et-tourkiye, Relation d'une ambassade marocaine en Turquie (1589-1591)*, édité et traduit par H. de Castries, Paris, Geuthner, 1929, p. 56.

De fait, avant même le règne de Selîm II, Celâlzâde mentionne plusieurs visites de Soliman le Magnifique aux tombes d'Ebû Eyyûb et de ses prédécesseurs. La référence la plus ancienne que j'aie trouvée concerne Selîm I<sup>er</sup>.

Les circonstances qui entourent ce pèlerinage sont rapportées par Kemâlpaşazâde<sup>22</sup> et, avec des détails fort instructifs, par Sa'dü-d-dîn<sup>23</sup>. Partant en campagne contre les Séfévides en 1514, Selîm I<sup>er</sup>, venant d'Andrinople, campe avec ses troupes dans la plaine de Fîl çayırı, près d'Eyyûp. Faute de moyens sûrs pour faire passer l'eau à l'armée, il est contraint de demeurer quelques jours au repos. Pour passer le temps, en quelque sorte, il va alors en pèlerinage aux tombes de son père et de son aïeul et fait de fréquentes visites à celle d'Ebû Eyyûb, à qui il demande humblement son assistance. Trois remarques s'imposent. D'abord, c'est un hasard qui a amené Selîm à accomplir ces pèlerinages. Ensuite, si l'on retrouve la plupart des éléments des cérémonies postérieures, ils apparaissent dans le désordre: manifestement, le sultan n'a pas cherché en 1514 à organiser une unique et grandiose manifestation de piété. Enfin, le contexte est très précisément celui d'un départ en campagne, et ce n'est évidemment pas par hasard que Selîm demande l'assistance de ce précurseur de Fâtîh qu'est Ebû Eyyûb.

De fait, c'est dans des circonstances similaires que Soliman-le-Magnifique, quelques années plus tard, fit les mêmes gestes que son père: avant de partir en campagne contre Belgrade, en 1521, il alla en pèlerinage au *türbe* d'Ebû Eyyûb puis, «recherchant l'aide des âmes saintement purifiées de ses ancêtres»<sup>24</sup>, il visita les tombes de Mehmed II, de Bajazet II et de Selîm I<sup>er</sup>. C'est dans cet ordre généalogique que

<sup>22</sup> Édité par A. Uğur, *The reign of Sultan Selîm I in the light of the Selîm-nâme literature*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1985, p. 97.

<sup>23</sup> *Tâcü-t-tevârîh*, Istanbul, 1289/1873-74, II, pp. 244-245: *Şânî-i şehr-i şafer kıasaba-ı Ebî Eyyûb Enşârî rızâ 'anhi el-bârî civârında Fîl çayırı demekle iştihâr bulan çemenzârda kôndi. Ve zürve-i hıyâm-ı rifat-ittişâmı kûbbe-i minâ-fâm gerdûna tókundu. Çün cüyüş-ı deryâ-cüş izdihâmına süfün ve me'âbir vefâ édecekleyin degül-idi sühûlet-i 'ubûr için bir nice eyyâm ol maķâmında ârâm édüb vâlid-i emcedi ve cedd-i sa'îdü-l-ceddi mezârlarını ziyâret édüb ol ğazâ-pîşe pâdişâhlaruñ rûh-ı pür-fütûhlarından istimdâd ve bezl-i şadaķâtle fuķarâ ve mesâkini şâd eyledi. Ve muķarreb-i dergâh-bârî ve ĥabîb-i ekrem Ĥazretleriniñ yâr-ı büzürgvâr-ı mihmândârî Ĥazret-i Ebî Eyyûb Enşârî (rızâ Allahu 'anhi) mezârın mirâren ziyâret édüb ser-i şeriflerinden mezîd istikâmet ile isti'ânet eyledi.*

<sup>24</sup> *Ervâh-ı mütaherre-i ecdâd-ı maĝfîret-nihâddan istimdâd édüb*: cf. Celâlzâde Muştafâ gennant Koça Nişancı, *Geschichte Sultan Süleyman Kanûnîs von 1520 bis 1577 oder Tabakât ül-Memâlik ve Derecât ül-Mesâlik*, P. Kappert éd., Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1981, 42v<sup>o</sup>-43r<sup>o</sup>.

Celâlzâde présente les gestes de Soliman, mais, pour des raisons géographiques, il est plus que probable qu'il adopta l'itinéraire bientôt classique par la Porte d'Andrinople et les mosquées de Selîm, Mehmed et Bajazet. Cinq ans plus tard, partant pour la Hongrie en 1526, Soliman se rendit à nouveau sur la tombe d'Ebû Eyyûb, «pria pour obtenir la conquête et la victoire et, honorant les tombes bénies de ses ancêtres dont la résidence est le Paradis, il invoqua [leur] assistance et [leur] faveur»<sup>25</sup>.

Cette pratique ne disparut pas, puisque se préparant en 1596 à l'unique campagne militaire à laquelle il devait participer en personne, Mehmed III fit d'après Selânîkî le pèlerinage d'Eyüp et des *türbe* des ancêtres pour demander l'aide (*istimdâd*) de ceux-ci<sup>26</sup>. Du reste en septembre de la même année, sur un ordre envoyé depuis les armées par le sultan, le grand-vizir, le *şeyhü-l-islâm* et le peuple allèrent prier successivement sur l'Oğ meydâni, aux mosquées de Sainte-Sophie, Fatih, Beyazîd, Sultan Selim et Süleymaniye, et enfin à Eyüp<sup>27</sup>. Le bon ordre de la cérémonie (d'ailleurs étalée sur cinq jours) était perturbé, la valeur dynastique du rite évacuée: on n'en voit que mieux comment, sous un règne où le pèlerinage inaugural aux tombes d'Ebû Eyyûb et des sultans défunts était devenu habituel, le contexte militaire de ces rites demeurait présent dans les esprits<sup>28</sup>.

Si l'on admet cette analyse, le pèlerinage à Eyüp de Selîm II peut s'expliquer aisément. Légitimement installé sur le trône, sans doute après trois jours de deuil, le nouveau sultan qu'il était inaugurerait son règne en rejoignant l'armée aux frontières, dans l'intention de mener campagne<sup>29</sup>. Il était donc cohérent qu'il fit ce pèlerinage propitiatoire

<sup>25</sup> *Id.*, 132 v°: *Ebû Eyyûb Enşârînüñ rızâen-li-llâh 'anhi türbe-i mütaherrelerini ziyâret édüb istimdâd-ı fetḥ ü nüşret ve mezârât-ı müteberreke-i ecdâd-ı cennet-âbâdlarını teşrif édüb istid'â-yı himmet ü 'inâyet eylediler.*

<sup>26</sup> Cf. Selânîkî, *op. cit.*, II, p. 607.

<sup>27</sup> Cf. Selânîkî, *op. cit.*, II, pp. 626-627.

<sup>28</sup> Selânîkî mentionne d'autres pèlerinages à Eyüp dans différents contextes. Comme ils ne sont pas accompagnés de visites aux *türbe* impériaux, je n'en tiens pas compte ici. Le contexte militaire ou impérial de certains paraît clair.

<sup>29</sup> Cette intention apparaît à la lecture de Selânîkî, qui décrit ainsi son départ d'Istanbul: *Ve üç gün tamâm olıcağ pençşenbih gün çıkub a'yân-ı salṭanat ver erkân-ı devlet ve 'asâkir-i manşûre mülâkatına müteveccih olub sefere 'azîmet édüb...* (*op. cit.* I, p. 43). C'est précisément cette idée d'inaugurer le règne par une campagne militaire en Hongrie que repousse le grand-vizir Şokollu Mehmed Paşa quand Selîm II lui annonce son intention de quitter Belgrade pour rejoindre l'armée: outre qu'il n'y a pas assez d'argent sur place pour faire des dons aux troupes, «il ne paraîtra pas convenable de repartir après

aux tombes de ses ancêtres et de leur précurseur, comme l'avaient fait ses prédécesseurs au début de leur règne. C'est du moins ainsi qu'on peut interpréter la mention de Selânîkî relevée par Mme Necipoğlu, inexplicable autrement: *ḵânûn-ı ḵadîm-i 'oṣmâniyye üzre*.

Un hasard de l'histoire fit donc de cet acte l'origine d'un rite politique d'intronisation. Selîm II en avait-il conscience? Ce n'est pas impossible: Selânîkî souligne l'importance de ses initiatives lors de son bref passage à Istanbul<sup>30</sup>. Dans une situation incertaine, il tint à frapper les esprits à l'occasion de son *cülûs* dans la capitale. Après avoir traversé le Bosphore au milieu des salves d'artillerie, il eut l'idée d'affirmer sa majesté en faisant traverser la ville par son plus beau cheval orné de joyaux. En organisant avec pompe ce pèlerinage, il voulut peut-être en imposer par avance aux janissaires et à leurs chefs, à commencer par le grand-vizir Şoḵollu Meḥmed Paşa, qu'il allait rejoindre à Belgrade.

Il ne s'agit évidemment que d'une hypothèse. Elle a du moins l'avantage d'éclairer certaines particularités de ce pèlerinage. On a déjà noté combien il exaltait la *ḡazâ* ottomane. On peut aller plus loin encore: quittant le Palais par la mer<sup>31</sup>, passant par la tombe du premier assiégeant de Constantinople, rentrant par la Porte d'Andrinople, lieu symbolique de la conquête de la ville, le nouveau sultan reconquerrait pour son compte Istanbul, mimant l'exploit de Meḥmed II Fâtîḥ dont il allait solliciter l'assistance guerrière avec celle de ses descendants en visitant leurs tombes. En sorte qu'entre les rites accomplis par un jeune souverain partant pour sa première campagne et ceux auxquels se plient dans les générations suivantes les sultans nouvellement installés, le lien reste visible. Il ne s'agit pas vraiment d'une cérémonie d'investiture, du moins au début, mais d'une première manifestation du règne. C'est pourquoi elle avait lieu après le deuil, dans les réjouissances et les distributions de dons et d'aumônes.

\*

\* \*

avoir pénétré dans le pays des ennemis de la religion. La campagne a pris fin, il ne reste plus de temps, et il est difficile d'hiverner [ici]» (*ve a'dâ-yı dîn içine gelüb yine dönüb gitmek münâsib görilmeye. Sefer âhır olmuş-dur. Mevsîm ḵalmayub ḵışlamaḵ daḥi müte'azzir-dür: id., p. 44*).

<sup>30</sup> Cf. Selânîkî, *op. cit.*, I, pp. 41-43.

<sup>31</sup> C'est de loin le cas le plus fréquent, mais un déplacement par voie de terre n'invalide pas sensiblement les considérations qui suivent.



Ainsi — mais faut-il s'en étonner? — le hasard joua un rôle considérable dans l'établissement progressif de l'imposant et symbolique cérémonial de ce qu'on pourrait appeler le «sacre» ottoman.

On peut retracer son évolution au cours du XVI<sup>e</sup> siècle. Que Selîm I<sup>er</sup> ait repris ou non des traditions dont il ne subsiste en tout cas pas de trace, il est à l'origine d'une pratique magico-religieuse inaugurée par accident en 1514, et dont le rituel se précise sous les règnes suivants. En accomplissant à son tour dans des circonstances très particulières cette cérémonie marquant le départ en campagne des sultans nouvellement installés, Selîm II crée en 1566, consciemment ou non, une nouvelle coutume liée à la succession au trône ottoman. Il s'agit, au début, de l'inauguration du règne plutôt que du dernier acte du *cülûs*.

Jusqu'à Selîm II compris, il était à peu près admis qu'un sultan se devait de commencer son règne par une campagne militaire. Quand tel cessa d'être le cas, ce qui était à l'origine un rite de pré-campagne pour jeune souverain devint un rite d'inauguration succédant à ceux du *cülûs* proprement dit.

C'est à ce point que s'arrête cette enquête. Mais, bien entendu, la cérémonie ne cessa d'évoluer par la suite et de s'enrichir en signification symbolique.

N.V.