

La circulation du savoir des Arabes chrétiens en Méditerranée médiévale

Approche des sources manuscrites

Philippe ROISSE
EHEH – Casa de Velázquez

Resumen: En este artículo ofrecemos una valoración general de la producción árabe cristiana originada o llegada a los países mediterráneos, incidiendo en la relación de dependencia existente entre la elaboración y la copia de manuscritos con la transmisión del saber durante la Edad Media.

Abstract: In this article we attempt a general approach to the Christian Arabic texts which were written in the Mediterranean countries or to those that reached them. We touch upon the dependence relation between manuscripts' elaboration and copy with the transmission of knowledge through the Middle Ages.

Palabras Clave: Manuscritos. Árabe cristiano. Transmisión. Mediterráneo

Key Words: Manuscripts. Christian Arabic. Transmission. Mediterranean.



Introduction

Aborder la question de la circulation des seuls manuscrits arabes chrétiens en Méditerranée médiévale tient un peu de la gageure, tant il est vrai que les copies anciennes sont relativement peu courantes¹,

¹ Dans la collection de manuscrits arabes chrétiens de la BnF, par exemple, on ne trouve que 49 mss des X^e-XV^e siècles contre 178 des XVI^e-XX^e siècles, soit à peine 21,5 % du total (avec un seul ms du X^e). *Vid.* Gérard TROUPEAU, *Catalogue des manuscrits arabes*, 1^{re} partie: *Manuscrits chrétiens*, tome II (Paris: Bibliothèque Nationale, 1974). Dans la bibliothèque du monastère copte de Saint-Macaire –un des plus beaux fonds des anciens couvents égyptiens-, les proportions de manuscrits anciens sont encore plus faibles puisque, si l'on en croit Ugo Zanetti, "L'âge d'or des manuscrits actuellement conservés va du XIII^e au XX^e siècle (une douzaine du XIII^e siècle, dont 5 datés; une soixantaine du XIV^e siècle, dont 21 datés; une vingtaine du XV^e siècle, dont 3 datés; une trentaine du XVI^e, dont 16 datés; les manuscrits du XIX^e siècle représentent près de 45 % du total avec plus de 220 unités, dont 125

qu'il est vraiment rare d'y trouver des informations sur leurs déplacement et que nous ne conservons plus qu'un nombre infiniment réduit de preuves matérielles concernant les échanges entre les Arabes chrétiens d'Orient et d'Occident à cette période². Malgré ces écueils, il reste encore possible de faire ressurgir l'énorme part du savoir des Arabes chrétiens dans la diffusion de pensées religieuses, scientifiques et philosophiques –grecques principalement– sur les deux rives de la Méditerranée³. Pour ce faire, nous devons nous fonder sur la recension

manuscrits datés avec précision)", Ugo ZANETTI, "Les manuscrits de Saint-Macaire. Observations codicologiques", Philippe HOFFMANN, (éd.), *Recherches de codicologie comparée. La composition du codex au Moyen Âge, en Orient et en Occident* (Paris: Presses de l'École Normale Supérieure, 1998), p. 172. Dans les collections libanaises, les manuscrits des XVII^e-XIX^e siècles abondent et sont, eux aussi, amplement majoritaires. *Vid.* Joseph NASRALLAH, *Catalogue des manuscrits du Liban*, I (Harissa, 1959); II (Harissa, 1963); III (Beyrouth, 1961); IV (Beyrouth, 1970). La belle petite collection de manuscrits arabes chrétiens datés du monastère orthodoxe de Şayyidnāyā en Syrie offre également des copies assez récentes puisqu'elles s'étalent sur la seule période du XVII^e au XIX^e siècle. *Vid.* *Wasf li-l-kutub wa-l-maḥḥūḥāt* (Damas: Baṭriyarkiyyat al-Anṭākiyya wa-sā'ir al-Maṣriq li-l-Rūm al-Uṭūduks, 1986).

² Il suffit de consulter les fonds de manuscrits arabes chrétiens de la plupart des grandes bibliothèques occidentales et –davantage encore– orientales (excepté le fonds, unique en son genre, du Monastère Sainte-Catherine du Sinaï) pour se rendre compte que nombre d'œuvres composées aux IX^e-XI^e siècles sont conservées dans des copies des XVI^e-XVII^e siècles, voire du XIX^e ou même du XX^e siècle; si, dans certains cas, les premiers copistes de telles œuvres pouvaient avoir reproduit des notes et commentaires indiquant la provenance ou le nom des commanditaires des manuscrits, ces précieuses et anciennes informations tendent à disparaître avec le temps au profit de nouvelles indications, lesquelles ne nous renseignent plus que sur les circonstances qui entourent la rédaction des copies les plus récentes. Sur les 476 mss arabes chrétiens catalogués par Gérard Troupeau et conservés à la BnF, nous ne conservons qu'un seul colophon du X^e siècle. *Cf.* Gérard TROUPEAU, "Les colophons des manuscrits arabes chrétiens", in François DÉROCHE et Francis RICHARD (dir.), *Scribes et manuscrits du Moyen-Orient* (Paris: Bibliothèque Nationale, 1997), pp. 223-231.

³ Le patrimoine grec n'arrive pas totalement vierge aux mains des musulmans. Il a souvent subi un processus de maturation par les filtres des écoles païennes et chrétiennes installées en Iraq. Les versions offertes en arabe avaient régulièrement connu des traductions en syriaque d'époques antérieures, étudiées dans les monastères. Les nouvelles versions commandées par des princes musulmans abbassides ne sont d'ailleurs pas le fait de simples traducteurs à la technique éprouvée, mais le fruit de la connaissance profonde des sciences et de la philosophie par d'importants auteurs dans ces domaines. Elles constituent le prolongement de leur œuvre et un savoir qu'ils se sont appropriés, comme se l'approprièrent un peu plus tard les musulmans. *Cf.* notamment: Henri HUGONNARD-ROCHE, "Un manuscrit savant, mémoire de quatre siècles de philologie: le *Parisinus ar. 2346*", *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 99-100 (2002), p. 149.

d'un certain nombre de copies de leurs œuvres effectuées en milieu musulmans ou juifs, sur les traductions latines qui en furent faites, et dans différentes œuvres secondaires qui suggèrent ou mentionnent explicitement leurs sources arabes chrétiennes. La question des influences et de l'utilisation des œuvres d'Arabes chrétiens (traductions, interprétations, commentaires ou œuvres originales) dans les sources secondaires demandent à elles seules d'être abordées séparément; aussi, prendrons-nous surtout en compte ici les seuls manuscrits ayant conservé directement de telles œuvres hors de leur lieu de production.

Comme le sujet demeure encore extrêmement vaste, précisons encore que nous ne traiterons pas non plus de la diffusion d'œuvres arabes chrétiennes à l'intérieur du monde oriental, pas plus qu'à l'intérieur du strict monde d'al-Andalus et de la Péninsule ibérique mais, pour essayer de dégager quelques axes de recherche qui ne demandent qu'à être développés, nous offrirons un bref aperçu de ce que put être la circulation en double sens Orient-Occident et Occident-Orient de textes et, le cas échéant, de manuscrits arabes chrétiens. Pour chacune de ces deux vagues et autant que faire se peut dans l'espace restreint qui nous est imparti, nous distinguerons ce qui se rapporte aux œuvres religieuses de ce qui relève plutôt du domaine des œuvres profanes⁴. Or, avec toutes les réserves qui s'imposent, cette distinction recouvre celle qu'il convient d'établir entre œuvres arabes chrétiennes et œuvres arabes produites *par* des chrétiens. Les premières, propres à un milieu confessionnel (melkite, nestorien, copte, latin, etc.), portent le sceau d'une foi particulière dans leur contenu. Les secondes, bien que marquées par des particularités dues à leur milieu d'origine, ne sauraient être envisagées séparément des mouvements générateurs des grandes œuvres arabes produites *par* des musulmans ou *par* des juifs, sauf à amputer l'histoire de la culture arabe —en particulier dans sa partie 'profane'— d'éléments déterminants propres à l'expliquer⁵. Pour les mêmes raisons et

⁴ Il est entendu qu'au Moyen Âge les œuvres appartenant à la 'culture séculière' ne se dégageaient pas réellement du milieu confessionnel duquel étaient issus leurs auteurs. En retour, les débats théologiques faisaient appel à des mécanismes et des raisonnements proprement philosophiques. En tout case, les divisions des disciplines évoluèrent durant tout le Moyen Âge et ne correspondèrent qu'imparfaitement à celles que nous établissons aujourd'hui.

⁵ Nonobstant la décroissance du christianisme arabe et donc aussi de ses élites cultivées, la première période d'apogée et de déclin de la littérature arabe chrétienne (IX^e-XIII^e siècles) dessine une courbe qui suivrait pratiquement celle que l'on

contairement à une pratique devenue courante, il me semble souhaitable de différencier les sciences et philosophies arabes, communes aux trois religions, au-delà des croyances de leurs promoteurs, des sciences et philosophies proprement islamiques, qui existent bel et bien en tant que telles et se sont développées parallèlement dans le *dār al-islām*⁶. Il va sans dire qu'il n'est pas pour autant question ici d'effectuer une relecture idéologisée de l'histoire du savoir en minimisant, par je ne sais quel artifice, l'apport des Arabes musulmans, pour exagérer ensuite celui des Arabes chrétiens. Bien plutôt, le but avoué de cette étude est de tenter de broser une vue d'ensemble de la circulation des œuvres et des manuscrits d'Arabes chrétiens au Moyen Âge, pour déterminer quels en furent les œuvres et les disciplines les plus diffusées, quels en étaient leurs auteurs, à quelles familles confessionnelles et à quelles aires géographiques ils appartenaient, quels canaux –chrétiens, musulmans ou juifs– furent employés et ce, en fonction de quel type d'ouvrages, et à quelles époques.

1. Les *translationes studiorum* de Bagdad à Tolède

Le rôle prépondérant des chrétiens de Syrie et de Mésopotamie, principalement nestoriens mais aussi melkites ou jacobites, dans la réception du savoir grec⁷ par les Arabes est bien établi depuis

pourrait tracer pour la littérature arabe islamique; et il ne faudrait sûrement pas mesurer la valeur et l'importance de la littérature arabe chrétienne à l'aune de ce qui en fut saisi par les seuls Musulmans.

⁶ Ainsi en va-t-il par exemple de la 'médecine prophétique' ou de certains textes philosophiques particulièrement conditionnés par les intentions pieuses qui les régissent (même si il est vrai que la philosophie, en islam, est généralement moins directement mêlée à la théologie que dans le monde chrétien latin).

⁷ Sous l'expression de 'savoir grec' doivent être aussi bien prises en compte -ce qui est rarement fait- les œuvres grecques proprement byzantines et non les seuls vestiges de la Grèce hellénistique conservés dans l'Empire romain d'Orient. Cf. Roshdi RASHED, "De Constantinople à Bagdad. Anthémios de Tralles et Al-Kindī", in Pierre CANIVET et Jean-Paul REY-COQUAIS, *La Syrie de Byzance à l'Islam. VIF-VIII^e siècles* (Actes du Colloque international Lyon-Maison de l'Orient Méditerranéen, Paris-Institut du Monde Arabe, 11-15 septembre 1990) (Damas: Institut Français de Damas, 1992), pp. 165-170. Voir aussi Lawrence I. CONRAD, "Theophanes and the Arabic Historical Tradition: Some indications of Intercultural Transmission", *Byzantinische Forschungen* XV (1990). Expiración GARCÍA SÁNCHEZ, "Las fuentes citadas en el tratado agrícola de al-Ṭignart", *Dynamis* 21 (2001), pp. 205-231. Danielle JACQUART, "Le sens donné par Constantin l'Africain à son oeuvre: les chapitres introductifs en arabe et en latin", in Charles BURNETT & Danielle JACQUART (eds.), *Constantine The African and 'Alī ibn 'Abbās al-Madīṣī. The Pantegni and Related Texts* (Leiden-New York-Köln: E.J. Brill, 1994), pp. 71 et 75.

longtemps⁸. Il en va de même en ce qui concerne les grandes lignes de la diffusion du savoir oriental en Occident. Il reste donc à considérer, plus spécifiquement, quelles sortes d'ouvrages d'Arabes chrétiens parvinrent effectivement aux milieux arabisés occidentaux et quelles copies nous en conservons.

1.1. Textes et manuscrits arabes des chrétiens orientaux en Occident

Les oeuvres en arabe composées ou traduites par des chrétiens orientaux⁹ qui se sont frayées un chemin dans la Péninsule ibérique sont relativement nombreuses. Jusqu'à présent, cette question spécifique n'a fait l'objet d'aucune étude systématique et le rapide survol que nous en proposons ici ne peut prétendre se substituer à la vaste tâche qui consiste à les recenser et à déterminer au mieux leur date d'arrivée en Occident. Nous tâcherons simplement d'en offrir un premier éventail sur la base du double témoignage de leurs copies arabes occidentales et des traductions qui en furent faites en latin et en différentes langues romanes.

Précisons d'emblée que chercher à débusquer des copies orientales de ces ouvrages, susceptibles d'avoir circulé aux IX^e-XV^e siècles dans l'Occident musulman en général et en al-Andalus en particulier, est une entreprise aussi ardue qu'hasardeuse. Par ailleurs, comme le

⁸ Vid. Abdurrahmān BADAWI, "La transmission de la philosophie grecque au monde arabe" (Paris: Librairie philosophique Vrin, 1987); Henri HUGONNARD-ROCHE, "Les traductions du grec au syriaque et du syriaque à l'arabe", in *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et traducteurs de l'Antiquité tardive au XIV^e siècle* (Louvain-la-Neuve/Cassino, 1990), pp. 131-147; Gérard TROUPEAU, "Le rôle des syriaques dans la transmission et l'exploitation du patrimoine philosophique et scientifique grec", *Arabica* 38 (1991), pp. 1-10; Hans DAIBER, "Nestorians of 9th Century Iraq as a Source of Greek, Syriac and Arabic. A Survey of some unexplored Sources", *Aram* 3 (1991), pp. 45-52; Marie Geneviève BALTU-GUESDON, "Le *Bayt al hikma* de Baghdad", *Arabica* 39 (1992), pp. 131-50; Dimitri GUTAS, *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbāsīd Society (2nd-4th/8th-10th centuries)* (London-New-York: Routledge, 1992).

⁹ Il ne serait pas inintéressant de déterminer à partir de quel moment les chrétiens orientaux délaissent leur identité nestorienne, syriaque ou copte pour commencer à se définir comme Arabes. Cela se produit-il une fois l'arabisation achevée ou bien lorsque le sentiment de n'être plus qu'une minorité se fait jour? Il est assez symptomatique en tout cas que bon nombre de chrétiens orientaux d'aujourd'hui soient encore portés à se raccrocher à l'identité communautaire qui était la leur avant l'arrivée de l'islam, tandis que d'autres revendiquent -pour des motifs assez semblables finalement- leur condition d'Arabes.

signale Dimitri Gutas, "we do not have Arabic manuscripts dating from the translation period"¹⁰ et ce, pas plus en Occident qu'en Orient. On trouve bien des manuscrits arabes chrétiens orientaux des XI^e-XIII^e siècles en Espagne¹¹, mais rien ne nous permet, en l'état, d'affirmer qu'ils n'y furent pas déposés quelques siècles plus tard (aux XVI^e-XVII^e siècles ou même beaucoup plus récemment) après avoir été rapportés par quelque savant orientaliste maronite, franciscain, dominicain, ou achetés par, ou/et pour des collectionneurs laïcs occidentaux¹². D'un autre côté, que ce soit au Maroc ou en Tunisie, de telles copies orientales de travaux arabes chrétiens sont plus rares et en général plus tardives que celles des collections espagnoles¹³.

¹⁰ Dimitri GUTAS, *Greek Thought...*, p. 178. Quelques exceptions notables confirment cette règle (qui ne concerne pas les œuvres religieuses chrétiennes). Cf. Henri HUGONNARD-ROCHE, "Remarques sur la tradition arabe de l'*Organon* d'après le manuscrit Paris, Bibliothèque nationale, Ar. 2346", in Charles BURNETT (ed.), *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts* (London: Warburg Institute/University of London), pp. 19-28.

¹¹ Vid. par exemple les mss. orientaux de l'Escorial Derenbourg 790: "Commentaire de Galien sur les Aphorismes d'Hippocrate" (version arabe du Nestorien Hunayn), daté du 27 février 1209; Derenbourg 845¹: *Materia medica* de Dioscoride (version du Melkite Ištifān b. Basil?), s.d. (probablement du XII^e s.); Derenbourg 888: "Sentences et fruits de la médecine et de la philosophie" du Nestorien Abū l-Farāǧ 'Abd Allāh b. al-Ṭayyib al-'Irāqī (ob. 1043 A. D.), etc.

¹² Vid. par exemple les manuscrits orientaux arabes chrétiens de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia à Madrid (collectés au XIX^e siècle par Gayangos) CIII: *Muǧādala* ou "Dispute entre un moine du monastère de Saint-Syméon et trois fuqahā' musulmans"; CXL: "Collection de sermons chrétiens attribués à Saint Jean Chrysostome"; CLXXXII: *Mirāt al-nufūs* ou "Miroir des âmes", de Būtrus b. 'Abd Allāh, prédicateur dans la ville d'Alep. Cf. *Los manuscritos árabes de la Real Academia de la Historia: La 'Colección Gayangos'*. Discurso del Excmo. Sr. D. Elías Terés Sábada y Cont. del Excmo. Sr. D. Emilio García Gómez (Madrid, 1975), pp. 57-58. En attendant le catalogue complet des manuscrits arabes de cette collection, que prépare actuellement Cristina Álvarez-Millán, il en coûte un peu de deviner la provenance de chacun d'eux. Signalons enfin que les manuscrits du XVIII^e siècle copiés par les missionnaires espagnols en Terre Sainte (également conservés en bon nombre dans ce fonds) sont eux immédiatement identifiables du fait de leur calligraphie arabe particulière (que l'on pourrait qualifier d'orientalisme).

¹³ Vid. le ms 194 de la Bibliothèque Royale de Rabat qui contient un *ṣarḥ masā'il fi l-ḥibb li-l-muta'allimīn* de Hunayn; une copie orientale d'un autre ouvrage du même Hunayn se trouve dans l'ancien catalogue des manuscrits arabes de Rabat: le ms. (D. 955) 2742, qui contient la *Tuḥfat al-aḥibbā' wa-daḥīrat al-aḥibbā'* (copie tardive de 1302 H.). Cf. I. ALLOUCHE et A. REGRAGNI, *Catalogue des manuscrits arabes de Rabat. Bibliothèque générale et Archives du Maroc*, II^e série (1921-1953), t. II (Rabat: Éditions techniques nord-africaines, 1958). Par ailleurs, en l'absence (hélas!) d'un catalogue des manuscrits de Kairouan (actuellement conservés au Musée des Arts Islamiques de Raqqāda), j'ai consulté à Tunis quelques manuscrits sur la base du catalogue général des manuscrits de Tunisie. La moisson fut maigre là aussi et je

Il est possible en revanche de retrouver ici ou là des travaux d'Arabes chrétiens dans des copies occidentales relativement anciennes. Plusieurs grandes bibliothèques en possèdent¹⁴ (assez peu tout de même), dont la Biblioteca Nacional de Madrid.

C'est en effet dans le fonds arabe de cette bibliothèque que l'on trouve par exemple des fragments (1424 J.C.) de deux oeuvres du célèbre médecin nestorien Yuḥannā b. Māsawayh (ob. 253 H./ 857 J.C.): le *Kitāb ḥawāṣ al-aḡḏiya wa-l-buqūl wa-l-fawākīh wa-l-luḥūm wa-l-labān wa-a 'dā' al-ḥayawān wa-l-abāzīr wa-l-afāwā* (ms. 5240⁸, 5

n'ai repéré que de rares copies orientales (aucune copie occidentale) d'oeuvres traduites ou composées par des Arabes chrétiens: *al-'Umdat fī šinā'at al-ḡirāḥa* d'Abū l-Faraḡ b. Ya'qūb b. al-Quff al-Našrānī (*sic*), contenu dans le Ms 18541; les *Masā'il fī l-ḡbb* de Ḥunayn (ms 18117). Cf. Abdelhafidh MANSOUR, *Catalogue général des manuscrits*, 1^{ère} partie (*Fonds Hassan Husni Abdelwahab*) (Tunis: Institut National d'Archéologie et Arts, 1975). Une copie orientale (*s.d.*) enfin de "l'Almageste" de Ptolémée, dans la version de l'incontournable Ḥunayn (Ms 7116). Cf. Jamel B. HAMADA, *Catalogue général des manuscrits*, vol. 8, 1^{ère} partie (Tunis: Département des manuscrits, 1994). Quant aux copies occidentales d'ouvrages produits par des Arabes chrétiens, elles y sont semble-t-il encore plus rares qu'en Espagne, du moins dans les collections publiques: outre le Ms 62 de la Bibliothèque Royale de Rabat qui contient le *De temperamentis libri III (K. fī l-mizāḡ)* de Galien traduit par Ḥunayn et dont nous conservons plusieurs copies à l'Escorial, les seuls manuscrits de ce genre que j'ai pu repéré dans les collections marocaines sont les suivants: le Ms (D. 1101) 2740 (*s.d.*) qui contient *ar-Risāla al-yāqūtiyya al-kāfiyya al-ma'rūfa bi-l-risālat al-hārūniyya* de Masīḥ b. Ḥakam al-Mutaḡabbab al-Dimašqī (oeuvre composée pour le calife Hārūn al-Rašīd), dont il est précisé qu'il a été copié en *ḥaṡḡ maḡribī ḡamil* [Une autre copie maghrébine –effectuée par un 'converso' selon Giorgio Levi Della Vida– de cet auteur, est conservée au Vatican (Ms Vaticano arabo 309)]; le Ms (D.783) 2665 (*s.d.*) qui contient le *Ḥāmi' al-ḡaraḡ fī ḥaṡḡ al-šihḥa wa-daḡ' al-maraḡ* d'Ibn/al-Qiff [*sic* = al-Quff] al-Masīḥī (ob. 685H./1286 A. D.) Cf. I. ALLOUCHE et A. REGRAGNI, *Catalogue des manuscrits arabes de Rabat*, t. II. Enfin, le catalogue plus récent de la Bibliothèque Royale de Rabat signale également deux copies occidentales de la *Materia medica (Ḥayūlā al-ḡbb)* de Dioscoride dans la version révisée par Ḥunayn: les mss 204 et 205 (non datés) et six copies maghrébines non datées du *Taqwīm al-adwiya* attribuée au médecin nestorien Ibn Buḡtišū: les mss 66, 67, 68, 69, 70, 71. On doit y ajouter le ms. 586 (*al-Siyāsa fī tadbīr al-ri'āsa*) traduction de Yuḥannā b. al-Baṡrīq (ob. 199 AH/815 AD) d'une oeuvre qui est peut-être d'Aristote. Muḥammad al-'Arabī al-Ḥaṡḡābī, *Fahāris al-ḥizāna al-Malikiyya*, II (Rabat: Maṡba'at an-Naḡāḡ al-ḡadīda, 1402 H./1982 J.C.).

¹⁴ Un certain nombre de manuscrits originaires de la Péninsule ibérique sont conservés à la Bib. Vaticane, où ils ont échoué après bien des vicissitudes, via la Tunisie (suite à l'expulsion des Morisques) et comme butin lors du sac de Tunis par les troupes de Charles Quint, le 26 juillet 1535. Cf. Giorgio LEVI DELLA VIDA, *Ricerche sulla formazione del più antico fondo dei manoscritti orientali della Biblioteca Vaticana*, «Studi e Testi 92» (Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana), p. 190. D'autres purent arriver en France suite aux avatars de la guerre d'Indépendance espagnole, dont certains retrouvèrent finalement le chemin de l'Escorial.

fol.) et un court extrait (8 fols.) de son *K. nawādir al-ḥibb*¹⁵ (ms. 5240¹⁰). La Biblioteca Nacional de Madrid contient aussi une copie occidentale effectuée à Almería (sans doute au XII^e siècle) par un certain Muhammad b. 'Abd al-Malik b. Ṭarīf, de la *Materia Medica* de Dioscoride (ms. 5006), dans la version d'Iṣṭifān b. Basīl¹⁶ révisée par Ishāq b. Ḥunayn¹⁷.

Mais la Bibliothèque de l'Escorial reste sans conteste la plus riche dans ce domaine, surtout en ce qui concerne la médecine.

1.1.1. Médecine

Sur un total de 108 manuscrits arabes de l'Escorial traitant de médecine (mss. 789 à 896), nous observons une assez bonne proportion d'œuvres d'origine arabe chrétienne (traductions, adaptations et œuvres originales) et pour ma part j'en compte au moins 49, certes avec des doublés pour une même cote dans des manuscrits composites ou factices, dont 44 dans des copies de type calligraphique occidental. Parmi ces derniers, 17 sont datés (XII^e-XV^e siècles)¹⁸; les 32 restant (5 copiés en Orient et 27 en Occident) sont probablement eux aussi de cette période qui s'étale sur quatre siècles. On notera qu'ils sont donc tous postérieurs à la chute de Tolède (1085). La plupart de ces manuscrits sont des copies originaires de ce qui était encore al-Andalus, ou de villes déjà tombées aux mains des chrétiens; un certain nombre d'entre elles proviennent sans doute du Maroc¹⁹, mais il n'est pas toujours possible de les distinguer du fait de

¹⁵ La forme la plus connue de ce titre est *K. nawādir al-ḥibbiyya*. La traduction de cette œuvre serait peut-être due à Constantin l'Africain. Cf. Rosa KUHNE BRABANT, "La medicina árabe y Occidente", *Awraq* 2 (1979), p. 12 et n. 34.

¹⁶ Nous savons peu de choses sur cet auteur. Vid. Georg GRAF, *GCAL*, II, p. 131.

¹⁷ Un autre manuscrit occidental de cette œuvre de Dioscoride, copié sur un exemplaire ancien daté de Ṣafar 338/août 949, a été identifié il y a une dizaine d'années dans le fonds Gayangos (aujourd'hui déposé à la Bibliothèque de la Real Academia de Madrid). Cf. Ana Labarta, "Un nouveau manuscrit de la version arabe de la 'Materia Medica' de Dioscoride", *Græco-Arabica* V (1993), pp. 243-249.

¹⁸ Mss Derenbourg 791 (1101 J.C.); 889² (1134 J.C.); 850 (1145 J.C.); 799¹, 799² et 845² (1190 J.C.); 805 (1210 J.C.); 797 (1217 J.C.); 801² (1232 J.C.); 794 (1248 J.C.); 846 (1280 J.C.); 849¹ et 849³ (1296 J.C.); 851¹ (1328 J.C.); 880 (1361 J.C.); 873⁸ (1379 J.C.); 853¹ (1484 J.C.). Au total: 6 du XII^e s., 7 du XIII^e s., 3 du XIV^e s. et un seul du XV^e siècle.

¹⁹ Les voyages et plus encore l'installation de savants d'une rive à l'autre de la Méditerranée supposait nécessairement le transfert de tout ou partie de leur bibliothèque. Du coup, il est difficile de distinguer dans les manuscrits marocains les copies faites sur des manuscrits arrivés directement d'Orient de celles qui se firent à partir de manuscrits venant d'al-Andalus. En outre, certaines copies d'œuvres de

l'assez grande similitude des types calligraphiques occidentaux. Lorsque les lieux de copies sont indiqués, on remarque qu'ils ne proviennent pas systématiquement de Tolède et de ses environs immédiats mais sont assez disséminés sur toute la partie méridionale de la Péninsule ibérique: Séville [Mss. Derenbourg 850 (1145 J.C.) et 846 (1280 J.C.)], Cordoue [Ms. Derenbourg 880 (1361 J.C.)], Grenade [Ms. Derenbourg 794 (1248 J.C.)], Murcie [Ms. Derenbourg 874³ (s.d.)], Purchena [Ms. Derenbourg 801² (1232)], Tolède [Ms. Derenbourg 873⁸ (1379)] et Alcalá [Ms. Derenbourg 849¹ (1294)].

Ḥunayn b. Ishāq²⁰: Les oeuvres traduites ou adaptées par Ḥunayn se taillent nettement la part du lion parmi les oeuvres que les Arabes chrétiens transmirent à l'al-Andalus. À l'Escorial, ce sont à l'évidence ses interventions sur les textes de Galien qui l'emportent avec quelques 33 copies occidentales et 2 copies orientales de 18 oeuvres²¹.

On y relève ses versions du "Commentaire" (*tafṣīr*) de Galien sur les "Aphorismes" (*fuṣūl*) d'Hippocrate [Mss. Derenbourg 789, 790²², 791, 818^{3 23}]; *De compositione medicamentorum secundum locos libri X* (K. [...] *al-ma'rūf bi-Miyāmīr*) [Ms. Derenbourg 795²⁴, 801²]; *De simplicium medicamentorum temperamentis et facultatibus libri XI* (K.

savants arabes chrétiens, effectuées en al-Andalus et passées par le Maroc auront peut-être elles aussi fait partie du fonds de 3.975 mss de l'Escorial et constitué pour partie par la capture de la fameuse bibliothèque du Sultan du Maroc Mawlay Zaydān, en 1611 ou 1612. Une bonne partie de ces manuscrits auront péri dans les flammes, lors des différents incendies qu'eut à subir l'Escorial de 1671 à 1872. On estime en effet à 2.500 le nombre de codex arabes détruits par les seul incendie de 1671. Cf. Aurora CANO LEDESMA, *Indización de los manuscritos árabes de El Escorial* (Real Monasterio de El Escorial: Ediciones Escorialenses, 1996), I, pp. 22-24.

²⁰ Sans doute le plus fameux des traducteurs nestoriens de Bagdad, mais aussi l'un des plus prolifiques. Il mourut en 877 ap. A. D. *Vid.* G. C. ANAWATI, "Ḥunayn ibn Ishāq", in *Dictionary of Scientific Biography* XV (suppl. 1), pp. 230-249.

²¹ Ces chiffres ne doivent pas surprendre, tant le nombre des travaux de Ḥunayn dans le domaine de la traduction médicale surpasse largement celui de ses collègues. À la BnF, où les manuscrits arabes sont très majoritairement orientaux, la proportion est à peu près identique à celle de l'Escorial. Ainsi, sur quelques 215 manuscrits concernant la médecine (Mss 2835 à 3050), on compte 27 ouvrages traduits, adaptés ou produits par des Arabes chrétiens, dont 16 sont des traductions-adaptations d'oeuvres de Galien par Ḥunayn. Cf. Baron de SLANE, *Catalogue des manuscrits arabes* (Paris: Bibliothèque Nationale, 1883-1895).

²² Copie orientale datée du 27 février 1209.

²³ Copie orientale non-datée.

²⁴ Ce manuscrit, ainsi que les mss 804 et 805 (qui sont également des traductions de Ḥunayn) proviennent de Lisbonne, d'où ils furent envoyés à l'Escorial en 1573 par les soins de l'ambassadeur don Juan de Borja. Cf. Aurora CANO LEDESMA, *Indización de los manuscritos árabes de El Escorial*, I, pp. 16-17.

al-adwiya al-mufrada) [Mss. Derenbourg 793, 794]; *De compositione medicamentorum per genera libri VII* (K. [...] *al-ma'rūf bi-qāṭāḡānis* = *χατά γένη*) [Ms. Derenbourg 796]; *De morborum et symptomatum differentiis et causis* (K. *al-'ilal wa-l-a'rād*) [Mss Derenbourg 798¹, 799¹, 800, 818², 880]²⁵; *De diebus decretoriis* (ou *criticis*) *libri III* (K. *fi ayyām al-buḥrān*) [Ms Derenbourg 797²]; *De locis affectis*, ou *De interioribus membris* (K. *al-a'ḏā' al-bāḡina*) [Ms Derenbourg 799²]; le "Commentaire" de Galien sur le traité d'Hippocrate intitulé "Épidémies" (*Afīḏīmyā*) [Ms Derenbourg 804]; *De officina medici seu chirurgi liber* [Ms Derenbourg 845²]²⁶; *De facultatibus naturalibus libri III* (K. *fi l-quwā al-tabī'iyya*) [Mss. Derenbourg 846, 847, 848³]; *De temperamentis libri III* (K. *fi l-mizāḡ*) [Mss Derenbourg 848¹, 874², 879¹]²⁷; *De inequali intemperie liber* (K. *fi saw' al-mizāḡ al-muḥtalif*) [Mss Derenbourg 848², 879²]; *De crisibus libri III* (K. *fi l-buḥrān*) [Mss Derenbourg 797³, 849¹]; *De differentiis februm* (K. *fi aṣnāf al-ḥamiyyāt*) [Mss Derenbourg 797¹, 849³, 860¹]; *De usu partium libri XVII* (K. *manāfi' al-a'ḏā'*) [Ms Derenbourg 850]; *De medicinis expertis liber* (K. *al-adwiya al-maḏmūna*) [Ms Derenbourg 851¹]; *Introduction à l' Ars medica* (ou *Ars parva*) (K. *al-maḏḥāl fi l-ḡibb*) [Ms Derenbourg 853¹]; *De elementis secundum Hipocrates* (K. *al-istiḡsāt 'alā ra'y al-ṣāḏil Ibuḡrāt*) [Ms Derenbourg 874³].

Également traduites par Ḥunayn, viennent ensuite quatre copies d'oeuvres d'Hippocrate: *Le Livre VI des "Épidémies"* (K. *afīḏīmyā*) [Ms. Derenbourg 805]; *Les 7 livres d'Aphorismes* (*Fuṣūl*) [Ms. Derenbourg 857²]; *Introduction à la connaissance* (K. *taḡdimat al-ma'ārif*) [Ms. Derenbourg 857³]; *Traité du régime dans les maladies*

²⁵ La Biblioteca Nacional de Madrid en conserve une autre copie hispanique importante du XV^e siècle (ayant appartenu à la Bibliothèque de l'Église de Tolède), établie à partir d'un prototype daté de 1092. Cette copie (Ms. CXXXI) reproduit un fragment de lettre d'un roi chrétien dirigée au calife al-Ḥakam, qui insiste sur l'importance de cette oeuvre. Cf. F. GUILLÉN ROBLES, *Catálogo de los manuscritos árabes existentes en la Biblioteca Nacional de Madrid* (Madrid: Imprenta y Fundación de Manuel Tello, 1889), pp. 65-66.

²⁶ Pour cette oeuvre, Leclerc signale deux traducteurs: Ḥunayn et 'Isā b. Yahyā de Damas. Cf. Lucien LECLERC, *Histoire de la médecine arabe*, (Paris: Ernest Leroux, 1980²), I, p. 235.

²⁷ Il en existe aussi une copie occidentale (s.d.) à la Bibliothèque Royale de Rabat (Ms. 62) et une autre, du XV^e siècle, à la Biblioteca Nacional de Madrid (Ms CXXX); elle contient différents livres et traités de Galien dans la version de Ḥunayn, dont celui-ci. Cette dernière copie occidentale aurait appartenu à l'Église de Tolède. Cf. F. GUILLÉN ROBLES, *Catálogo de los manuscritos árabes...*, p. 65.

aigües (K. *Ibuqrāṭ fi tadbīr al-amrāḍ al-ḡādda*) [Ms. Derenbourg 857⁴].

Toujours à l'Escurial sont conservées deux copies d'oeuvres originales du même Ḥunayn: son *Livre sur les douleurs de l'estomac* (K. *fi awḡā' al-mi'da*) [Ms. Derenbourg 852³] et un fragment non-identifié d'une de ses oeuvres médicales [Ms. Derenbourg 873¹⁰].

Ishāq b. Ḥunayn²⁸: l'Escurial ne conserve que deux copies (dans un même manuscrit) de ses traductions d'ouvrages d'Alexandre d'Aphrodise: *Sur le mécanisme de la vue, selon Aristote* (*Fī kayf nakūn al-absār 'alā maḍhab Aristātālīs*) [Ms. Derenbourg 798^{11/2}]; *Sur le fait que la matière n'est pas l'espèce, qui s'associe et se dissocie* (*Fī anna l-hayūlī ḡayr al-ḡins wa-fī-mā yaṣṭarikān wa-yaftariqān*) [Ms. Derenbourg 798^{11/7}].

Ibn Buṭlān²⁹: un seul extrait, non identifié, d'une de ses oeuvres médicales se trouve dans le ms. Derenbourg 873⁸.

Gabrā'il b. 'Ubayd Allāh b. Buḥṭīšū³⁰: une oeuvre originale: *Le parler de la médecine* (K. *al-rawḍat al-ḡibbiyya*) [Ms. Derenbourg 889²].

Yuhannā b. Sarābiyūn (*i.e.* Sérapion l'Ancien, fl. IX^e s.): *Kunnāš* [Mss Derenbourg 852^{2/31} et 818^{4/32/33}]. Il semble que cet auteur du IX^e siècle n'ait jamais écrit qu'en syriaque³⁴. Le ms. 818⁴ signale en tout cas le nom de ses deux traducteurs, Mūsā b. Ibrāhīm al-Ḥadīfī et al-Ḥasan b. Baḥlūl (auteur du grand dictionnaire syriaque-arabe du X^e siècle), lesquels étaient nestoriens tout comme lui.

²⁸ Ishāq b. Ḥunayn, savant nestorien comme son père, serait mort en 910 ap. J.C.

²⁹ Médecin et théologien nestorien (*ob.* 1066).

³⁰ Le plus célèbre de la fameuse dynastie de médecins nestoriens. Il sera tour à tour médecin du Barmécide Ġa'far, puis des califes Hārūn al-Raṣīd et al-Amīn, avant de s'éteindre en 870 ap. J.C., en servant al-Ma'mūn.

³¹ Court fragment dans un codex à plusieurs mains. Copie occidentale non datée.

³² Copie orientale non datée.

³³ Le catalogue bilingue de l'Escurial (fin du XVI^e s.) consigne également deux copies de sept traités de médecine de notre auteur. La première (III. 11 .j = n° 370) aurait été copiée en 1270 à Tolède (mais seule la version castillane en donne le lieu de copie). Il s'agirait d'une des très rares copies effectuées par un chrétien — au vu de la formule employée après la date (*min mawlūd al-Masīḥ Yasū' al-hanā*)— occidental. Quant à l'autre copie (III. 15 .j = n° 371), elle est datée de 593 de l'Hégire, mais ni le lieu de copie ni le copiste ne sont mentionnés. Cf. Nemesio MORATA, "Los fondos árabes primitivos de El Escorial", *Al-Andalus* II (1934), pp. 138[52] (ar.) et 174 [88] (cast.).

³⁴ Cf. Lucien LECLERC, *Histoire de la médecine arabe*, pp. 133 sq.

1.1.2. Philosophie

C'est un fait que médecine et philosophie se rencontrent fréquemment à cette époque. Par exemple, dans l'oeuvre de Buḥṭīṣū' que nous avons cité un peu plus haut, il est aussi question des catégories logiques, de l'âme, de l'intelligence, du tempérament, de la force, de l'acte, etc. Classé parmi les oeuvres de médecine de l'Escorial, on trouve également une traduction-adaptation d'Abū Bīṣr Mattā b. Yūnus al-Ġassānī³⁵ d'un ouvrage d'Alexandre d'Aphrodise où l'auteur juge et explique l'opinion de Démocrite, d'Épicure et des philosophes modernes sur la Providence (*Maqālat al-Iskandar [...] yaqtaḍī wa-yubayyin fī-hā ra'y al-Dimuqrāṭīs wa-Abīqūruš wa-sā'ir aḥdāṭ al-falāsifa al-bāqīn fī l-ināya*) [Ms Derenbourg 798^{11/8}]; appartenant à ce même manuscrit, on peut également ajouter les deux oeuvres d'Ishāq b. Ḥunayn que nous avons signalées un peu plus haut.

Pourtant, en dehors de la médecine, les copies occidentales -même musulmanes et juives- d'ouvrages arabes chrétiens restent très exceptionnelles³⁶. Dans l'ensemble de 95 manuscrits philosophiques arabes de l'Escorial (mss 612 à 708) il semble qu'il ne subsiste avec certitude qu'une seule copie occidentale -très certainement issue d'un milieu musulman- de travaux d'Arabes chrétiens orientaux³⁷. Il s'agirait d'une copie tardive (XIV-XV^e s.) de l'ouvrage de Ġibrīl b. Nūḥ³⁸ concernant le mystère de la création et l'organisation du monde, intitulé *K. al-i'tibār fī l-malakūt* [Ms. Derenbourg 698].

La rareté de ce type de manuscrits à caractère philosophique s'expliquerait-t-il par le terrible incendie de l'Escorial en 1671? Je ne le crois pas. Certes, un manuscrit de la "Physique" d'Aristote dans la

³⁵ Considéré comme maître de la logique de l'École chrétienne de Bagdad (*ob.* 940 ap. J.C.).

³⁶ En revanche, dans la liste de manuscrits arabes chrétiens de la BnF qu'établit Gérard Troupeau, on dénombre une soixantaine de manuscrits orientaux arabes chrétiens (de copistes chrétiens) concernant des traductions de philosophie antique, pour un seul manuscrit de médecine (Ms 178⁴). Les autres textes médicaux traduits par Ḥunayn sont pour leur part conservés dans des copies musulmanes.

³⁷ Tout au plus pourrait-on éventuellement y ajouter le ms Derenbourg 649³, lequel offre une traduction du "Livre de l'âme" (*K. al-nafs = περί ψυχής*) d'Aristote dans une traduction qui serait peut-être celle de Ishāq b. Ḥunayn (*ob.* 298 H. / 910 J.C.). Cf. Hartwig DERENBOURG, *Les manuscrits arabes de l'Escorial*, (Paris : Ernest Leroux, 1884), I, p. 457.

³⁸ Ġibrīl b. Nūḥ al-Masīḥī aurait vécu durant le califat d'al-Ma'mūn (*i.e.* entre 198 et 218 H./813 et 833 A.D.), Hartwig DERENBOURG, *Les manuscrits arabes de l'Escorial*, p. 495. Lucien Leclerc s'interroge pour savoir si cet auteur et le Ġibrīl oculiste du calife al-Ma'mūn ne seraient pas une seule et même personne. *Vid.* Lucien LECLERC, *Histoire de la médecine arabe*, p. 300.

version d'Ishāq b. Ḥunayn y périt durant ce tragique accident³⁹, mais les preuves manquent pour affirmer que les copies occidentales de textes philosophiques traduits, adaptés ou rédigés par des Arabes chrétiens eussent pu former une masse comparable à celle que nous connaissons pour la médecine (dont on ne s'expliquerait d'ailleurs pas pourquoi elle n'aurait pas été si durement affectée).

En réalité et pour des raisons évidentes, les ouvrages de philosophie avaient certainement dû subir antérieurement, et davantage que les autres, les foudres de certains secteurs zélotes de la société et de différents pouvoirs religieux. Responsable de la destruction par le feu de milliers de livres arabes sur la place "Bibarrambla" de Grenade, l'Inquisition espagnole du XVI^e siècle pourrait être mise en cause. Pourtant, alors qu'elle visait au premier chef à supprimer les textes religieux des musulmans, ce sont précisément ceux-là (placés sous la rubrique 'ceremonias de los moros') qui forment la majorité du fonds de 32 volumes qu'elle expédie à l'Escorial depuis Grenade, le 26 mai 1582.⁴⁰ Au nom de quel principe supérieur les inquisiteurs auraient-ils préféré conserver des livres pieux des musulmans plutôt que des ouvrages de philosophes grecs ou chrétiens?⁴¹ Sans exclure totalement la possibilité d'une disparition partielle de semblables copies du fait de l'Inquisition, on ne saurait y voir la cause principale d'une si curieuse absence et ce, d'autant plus qu'un bon nombre de commentaires philosophiques islamiques occidentaux nous sont malgré tout parvenus et sont d'ailleurs conservés à l'Escorial. Il est bien évident que ces oeuvres musulmanes n'auraient pas pu échapper complètement aux mailles des inquisiteurs et elles auraient sûrement été brûlées en priorité si leur souhait avait été d'empêcher la conservation de la philosophie arabe. Les violentes réactions que provoquèrent en leur temps les commentaires d'Averroès ne parvinrent effectivement pas, rappelons-le, à en éliminer quantité de

³⁹ Dimitri GUTAS, *Greek Thought, Arabic Culture...*, p. 131, note 31.

⁴⁰ Vid. Aurora CANO LEDESMA, *Indización de los manuscritos árabes de El Escorial*, I, p. 21.

⁴¹ Francisco López Tamarid avait bien pris soin de signaler que les ouvrages musulmans en question (Coran et livres de prière) n'étaient pas à mettre entre toutes les mains et que seuls trois livres de médecine et un autre d'astrologie pouvaient être vus et lus. Mais il ne se trouve aucun livre de philosophie dans la liste qu'il établit en date du 28 mars 1582 ; y en eut-il qu'ils ne lui furent pas présentés. Cf. C. Ron de la BASTIDA, "Manuscritos árabes en la Inquisición granadina", *Al-Andalus* XXIII (1958), p. 212.

copies que, dans leur *insaciabilis philosophandi aviditas*, les premiers humanistes du XIII^e siècle avaient eu à cœur de préserver.

D'un autre côté, les dites oeuvres philosophiques musulmanes n'auraient pas non plus existé sans la réception préalable des textes de philosophes grecs qu'elles commentent –ce qui exclut qu'elles ne parvinssent pas en al-Andalus. Il semble bien, malgré tout, qu'elles n'aient pas figuré en priorité parmi les ouvrages recherchés à grands frais en Orient, aux époques émirale et –sans doute aussi– califale de Cordoue et il est probable qu'en raison d'une plus grande possibilité de collusion entre la théologie et la philosophie islamiques, cette dernière se soit émancipée plus rapidement des apports de ses prédécesseurs païens et chrétiens; il n'en demeure pas moins que l'on s'étonne de ne conserver aucune copie manuscrite des travaux d'un Yaḥyā b. 'Adī (893-974), par exemple, en Occident musulman.

Nonobstant l'ouverture d'esprit des gouvernants omeyyades d'Occident, la stricte observance de la loi soumise au jugement des puissants oulémas malékites et les éternelles craintes de déviations idéologiques aux conséquences politiques imprévisibles ne laissèrent que peu d'espace à l'arrivée de textes autres que religieux, littéraires ou scientifiques en al-Andalus, aux IX^e-X^e siècles⁴². Du coup, la philosophie arabo-andalouse semble ne prendre véritablement son essor qu'après le démembrement du califat en petits royaumes et surtout aux époques almoravide et almohade. Quant à Ibn Masarra, il peut à juste titre revendiquer le titre de précurseur dans ses terres. Le retard par rapport à l'Orient abbasside, assez rapidement comblé dans les autres disciplines, ne se sera vraiment fait sentir que dans le domaine de la philosophie⁴³.

⁴² Dans ce sens, au vu des pressions et des condamnations avérées exercées à l'encontre des écoles adverses à l'orthodoxie malékite et de la furie qui présida à la destruction de la bibliothèque d'al-Ḥakam, l'affirmation d'Abdurrahmān Badawī me semble quelque peu rhétorique, lorsqu'il parle d'une "liberté quasi-totale, car en islam il n'existe –et il ne peut exister– une autorité religieuse qui puisse interdire, excommunier ou mettre à l'index, comme ce fut le cas en Occident chrétien", Abdurrahmān BADAŪI, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, p. 88.

⁴³ Sur les étapes de la philosophie andalouse et les nuances apportées à l'impression généralement admise de son apparition tardive, *vid.* Mohamed Abed Yabri, *Alfarabi, Avicenna, Avempace, Averroes, Abenjaḍūn. Lecturas contemporáneas* (Madrid: Editorial Trotta, 2001), pp. 211-265.

1.1.3. Histoire

Aucun des grands ouvrages d'histoire composés par des chrétiens orientaux de différentes origines géographiques et confessionnelles, pourtant disponibles en arabe, ne sont parvenus dans l'Occident musulman. C'est en vain, en effet, que l'on chercherait l'un des recueils historiques tels que "l'Histoire des Patriarches" d'Eutychius, la "Chronique" de Qustā b. Lūqā (dont on conserve cependant un certain nombre d'ouvrages d'une autre nature en Espagne) ou des chronographies d'Élie de Nisibe par exemple. C'est dire tout l'attrait que peut revêtir dans notre étude l'existence de deux manuscrits arabes occidentaux d'histoire universelle: il s'agit d'une part du *Kitāb Hurūšyūš*, c'est-à-dire d'une traduction arabe des *Historiæ adversus Paganos* d'Orose (Ms. *University of Columbia X, 893.712 H* de New York)⁴⁴ et, d'autre part, du fragment anonyme d'une 'Histoire universelle' non identifiée (Ms. *Musée des Arts et Civilisations Islamiques 2003/2* de Raqqāda)⁴⁵. Le premier serait une copie ancienne (XIII-XIV^e s.), tout de même assez tardive par rapport à son auteur supposé, le chrétien d'al-Andalus Ḥafṣ al-Qūfī b. Albar⁴⁶, dont on sait qu'il traduisit les Psaumes de David dans la seconde moitié du IX^e siècle. On n'en possède malheureusement pas de copies orientales, mais nous savons qu'une copie au moins de cette œuvre avait dû circuler en Égypte car elle y fut mise à profit à différentes reprises par de grands historiens d'Afrique du Nord et d'Orient tels qu'Ibn Ḥaldūn et al-Maqrīzī notamment⁴⁷. Quant à la seconde œuvre, un *unicum* fragmentaire contenu dans le manuscrit de Raqqāda, aux dires du cardinal Tisserant copié à la même époque⁴⁸, elle serait elle aussi originaire d'al-Andalus⁴⁹; les recherches actuelles de Mayte Penelas permettront peut-être d'en identifier l'empreinte sur d'autres œuvres

⁴⁴ *Vid. Kitāb Hurūšyūš*. Edición y estudio de Mayte Penelas (Madrid: CSIC, 2001).

⁴⁵ Autrefois Ms. 120/829 de la Mosquée Sīdī 'Uqba de Kairouan. Sur ce ms., *vid.* l'article de Mayte Penelas et ma brève note descriptive dans ce même numéro de CCO.

⁴⁶ Sur cette attribution assez convaincante, *cf. Kitāb Hurūšyūš*, pp. 30-33.

⁴⁷ *Cf. P. S. J. Van KONINGSVELD, The Latin-Arabic Glossary of the Leiden University Library*, p. 57. *Kitāb Hurūšyūš*, pp. 67-81.

⁴⁸ *Cf. G. LEVI DELLA VIDA, "Un texte mozarabe d'histoire universelle"*, in *Note di storia letteraria arabo-ispánica*. A cura di Maria Nallino (Roma: Istituto per l'Oriente, 1971), p. 124, n.1.

⁴⁹ *Cf. G. LEVI DELLA VIDA, "Un texte mozarabe d'histoire universelle"*, pp. 123-124. Rien ne permet cependant d'écarter définitivement la possibilité que cette œuvre fût composée et copiée avec le reste des œuvres du manuscrit en terre tunisienne plutôt qu'en al-Andalus.

historiques arabes et d'établir comment et à quelle époque elle put parvenir à Kairouan.

Il reste que ces quelques rares manuscrits de philosophie et d'histoire ne sauraient éclipser un fait persistant que seule une étude des sources secondaires musulmanes permettrait de nuancer un peu: il n'y a aucun équivalent pour d'autres disciplines à l'intérêt jamais démenti des copistes occidentaux –principalement musulmans mais aussi parfois juifs– porté à certains ouvrages de médecine traduits et commentés par les savants chrétiens orientaux. Quant aux copistes orientaux, ils ne tournèrent que très exceptionnellement leur regard en direction des productions des Arabes chrétiens occidentaux.

1.2. *Le témoignage des traductions en latin et en différentes langues romanes*

On peut raisonnablement déduire l'arrivée de certains manuscrits arabes chrétiens en al-Andalus de l'existence de leurs traductions postérieures en latin ou en langues romanes effectuées en Occident entre les XI^e et XIII^e siècles. Quelques-uns des traducteurs en latin étaient certes de grands voyageurs, toujours à l'affût des meilleures copies et avaient peut-être pu obtenir ici ou là des manuscrits arabes hors de la Péninsule ibérique et même hors de la sphère occidentale⁵⁰. Tolède, cependant, avait la réputation de détenir de vraies richesses en matière de manuscrits arabes et les éventuels manuscrits rapportés d'Orient à ce moment-là par et pour des Occidentaux durent être assez peu nombreux. On ne peut évidemment ici rappeler toutes ces traductions, mais, pour les distinguer du grand ensemble de textes arabes ou islamiques dans lequel on les insère habituellement et donner un aperçu de leur variété, on relèvera pour mémoire et à titre purement indicatif:

Le *Kitāb sirr al-asrār*, version arabe de Yahyā b. al-Biṭrīq⁵¹ du *Secretum Secretorum* du Pseudo-Aristote, traduite à son tour en latin,

⁵⁰ Robert de Chester (ob. ca. 1147) quitta l'Angleterre pour voyager en France, en Italie, en Dalmatie, en Grèce et en Asie avant de se rendre en Espagne. D'autres traducteurs tels qu'Adelardus Bathensis (fl. XII^e s.) en fit peut-être autant. Cf. Clara FOZ, *El traductor, la Iglesia y el rey. La traducción en España en los siglos XII y XIII* (Barcelona: Gedisa editorial, 2000), pp. 50 et 57.

⁵¹ Auteur melkite (ob. 199AH / 815 AD). Traducteur du grec en arabe de la première heure, il composa également un traité sur les poisons. Vid. D. M. DUNLOP, "The translations of al-Biṭrīq and Yahyā (Yūḥannā) b. al-Biṭrīq", *Journal of the Royal Asiatic Society* (1959), pp. 140-150. Vid. Joseph NASRALLAH, HMLEM, pp. 82-86.

en hébreu, en castillan⁵² et en catalan⁵³; de Ḥunayn b. Ishāq (le *Iohannitius* des textes latins)⁵⁴, "l'Almageste" de Ptolémée et le "Livre de Thérapeutique" (*kitāb fī hīlat al-bur'*) de Galien⁵⁵, que Gérard de Crémone (n. ca. 1116 A. D.)⁵⁶ retraduisit en latin; à partir du même Galien, le *Kitāb al-masā'il fī l-fibb li-l-muta'allimīn*, qui connut plusieurs versions et adaptations latines connues sous différents titres tels qu'*Isagoge Iohannitii*, *Introductio in Artem parvam Galieni*, *Isagoge ad Tegni*, *Liber Isagogarum*, *Liber questionum medicinalium discentium in medicina* dues à Constantin l'Africain (ob. ca. 1087 A. D.)⁵⁷, Marc de Tolède (fl. entre 1197 et 1234 A. D.)⁵⁸ ou Rufin d'Alexandrie (Murcie, deuxième moitié du XIII^e s.), permirent d'ouvrir l'Occident chrétien à la médecine galénique⁵⁹ et devint la colonne vertébrale de l'enseignement médical universitaire; le *Tarkīb al-'ayn* (i.e. *Liber de oculis*), également traduit par Constantin l'Africain; le *De Vegetabilis*, traduit par Alphredus Anglicus (Alfred de Sareschel) en 1227, ou le "Livre des Proverbes" dont on conserve à l'Escorial une version en castillan de la

⁵² Cf. PSEUDO ARISTÓTELES, *Poridat de las poridades*. Éd. Lloyd A. Kasten (Madrid: Silverio Aguirre, 1957). Vid. aussi William F. RYAN & Charles B. SCHMITT (eds.), *Pseudo-Aristotle, The 'Secret of secrets': sources and influences* (London: Warburg Institute, 1982).

⁵³ Cf. Lluís CIFUENTES I COMAMALA, *La ciència en català a l'edat mitjana i el Renaixement*, «Col·lecció Blaquerna» 3 (Barcelona-Palma de Mallorca: Universitat de Barcelona-Universitat de les Illes Balears, 2001), pp. 57 et 97-98.

⁵⁴ Les oeuvres de Ḥunayn connurent un immense succès et l'inventaire de la bibliothèque d'Arnaud de Villeneuve nous signale qu'il possédait un exemplaire des "Synonymes" de Ḥunayn. Cf. Joaquim CARRERAS ARTAU, "La llibreria d'Arnau de Vilanova", *Analecta Sacra Tarraconensia* XI (1935), pp. 6-7.

⁵⁵ Ḥunayn, qui était à la fois philosophe, médecin et traducteur, aurait selon ses propres dires traduit une centaine d'oeuvres de Galien du grec au syriaque et environ une cinquantaine en arabe.

⁵⁶ En raison de sa célébrité, il advint à Gérard de Crémone ce qu'il était advenu à Ḥunayn: on lui attribua une énorme quantité de traductions qui furent en fait effectuées par des traducteurs restés dans l'ombre. Cf. Manfred ULLMANN, *Islamic Medicine* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1978), p. 54.

⁵⁷ Vid. Francis NEWTON, "Constantine The African and Monte Cassino: New Elements and the Text of The *Isagoge*", in Charles BURNETT and Danielle JACQUART, (eds.), *Constantine The African and 'Alī ibn 'Abbās al-Madīūsī...*, pp. 16-47.

⁵⁸ Non seulement on lui doit un certain nombre de traductions d'oeuvres d'Hippocrate et de Galien adaptées par Ḥunayn, mais aussi cette somme de médecine galénique, oeuvre originale du même Ḥunayn. Cf. José S. GIL, *Los colaboradores judios en la Escuela de Traductores de Toledo* (Washington D.C.: The Catholic University of America, 1974), pp. 65-66.

⁵⁹ Cf. Danielle JACQUART et Françoise MICHEAU, *La médecine arabe et l'Occident médiéval* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1990), pp. 101-102.

première moitié du XIII^e siècle⁶⁰; en mathématiques, ce sont les "Éléments" d'Euclide⁶¹, qu'il avait révisé et commenté avec Qusṭā b. Lūqā⁶²; ils furent traduits à Tolède par Gérard de Crémone, tout comme le *De physis ligaturis*, à partir de la version arabe du même Qusṭā⁶³; de ce dernier encore, Johannes Hispalensis traduisit son *De differentia spiritus et anime*⁶⁴.

La liste serait longue. Elle complète un peu l'absence de ces titres et de certains auteurs dans les manuscrits arabes occidentaux conservés. Notre petit aperçu prouve en tout cas que de telles oeuvres (traductions ou adaptations originales) furent considérées comme

⁶⁰ Cf. Denis MENJOT, "Los dichos de los Sabios y la enseñanza de la sabiduría en la Castilla bajomedieval", *Cuadernos del CEMYR* 5 (1997), p. 17 et la n. 16. Pour l'édition de la version castillane, *vid.* l'édition de H. STURM, *Libro de los buenos proverbios* «Studies in Romance Languages», 5 (Lexington: The University Press of Kentucky, 1971). Selon Hartwig Derenbourg, cependant, la version castillane intitulée *El libro de los buenos proverbios que dixeron los filosofos* émanerait d'une source arabe, les *Adāb al-falāsifa* ou "Aphorismes des Philosophes" (Ms de l'Escurial 760, de 598 H./1198 J.C.), dont l'auteur ne serait pas Ḥunayn mais un certain Muḥammad b. 'Alī b. Ibrāhīm b. Aḥmad b. Muḥammad al-Anṣārī, lequel aurait reproduit et compilé différentes oeuvres dont d'importants passages dus effectivement à Ḥunayn. Comme souvent, l'autorité d'un auteur aussi célèbre que Ḥunayn effacerait celle d'un obscur compilateur. Cf. Hartwig DERENBOURG, "Les traducteurs arabes d'auteurs grecs et l'auteur musulman des Aphorismes des Philosophes", in *Mélanges Weil* (Paris, 1898), pp. 1-8.

⁶¹ Cf. Alain de LIBERA, *La philosophie médiévale* (Paris: Presses Universitaires de France, 1998³), p. 347. Il existerait semble-t-il différentes versions arabes de cette oeuvre, dues à d'autres traducteurs arabes chrétiens tels que al-Ḥaḡḡāḡ et Iṣḥāq b. Ḥunayn (révisée par Tābit b. Qurra) et au moins une autre traduction latine d'Adélarde de Bath. Cf. Bernard VITRAC, "La transmission des textes mathématiques: L'exemple des *Éléments* d'Euclide", in Luce GIARD et Christian JACOB (dir.), *Des Alexandries I. Du livre au texte*, (Paris: Bibliothèque nationale de France, 2001), p. 353, n. 12.

⁶² Cet auteur, traducteur et médecin melkite du X^e siècle est connu des scolastiques sous sa forme latinisée de *Constabulinus*. Pour un inventaire de ses oeuvres, *vid.* Joseph NASRALLAH, *HMLEM*, II 2, pp. 67-71.

⁶³ Cf. David PINGREE, "Learned magic in the time of Frederick II", *Micrologus* II (1994), p. 53. Du même auteur, "The Diffusion of Arabic Magical Texts in Western Europe", in *La diffusione delle scienze islamiche nel Medio Evo europeo* (Roma, 1987), pp. 68-69. La traduction en latin de cette oeuvre avait été attribuée, de manière erronée, à Arnaud de Villeneuve. Cf. Paul DIEPGEN, "Studien zu Arnald von Villanova", *Archiv für Geschichte der Medizin* (1909), p. 122, n. 4. *Vid.* dans le même sens, le prologue de Joaquim CARRERAS ARTAU dans: Arnaud de VILANOVA, *Obres catalanes*. Vol. II: *Escrips mèdics* (Barcelona: Els Nostres Clàssics, 1947), pp. 19-20. Jehuda ben Moïse et Juan d'Aspa auraient traduit d'autres textes de Qusṭā b. Lūqā à Tolède en 1258.

⁶⁴ Cf. Marie-Thérèse D'ALVERNY, "Avendauth?", in *Avicenne en Occident* (recueil d'articles de Marie Thérèse d'Alverny réunis en hommage à l'auteur) (Paris: Librairie philosophique Vrin), [VIII], pp. 21-22.

suffisamment remarquables en soi pour être reconnues en tant que telles et conservées au fil des siècles autrement qu'au seul moyen de commentaires musulmans postérieurs.

1.3. Canaux et circuits

C'est principalement aux musulmans d'Espagne que l'on doit la transmission de ces mêmes savoirs scientifiques, historiques ou philosophiques en Occident, passant de l'Iraq abbasside⁶⁵ à la Péninsule ibérique⁶⁶. Curieusement, les Arabes chrétiens⁶⁷ sembleraient à première vue assez absents à cette étape, contrairement aux juifs, sans pour autant avoir été exclus des puissants réseaux du *dār al-islām*. Le fait est en tout cas que les sources chrétiennes sont pratiquement muettes sur l'envoi et la diffusion de manuscrits arabes chrétiens orientaux en Occident – ou inversement – par l'entremise de chrétiens. On constate en revanche que les références concernant l'arrivée de ce type de manuscrits aux mains de savants musulmans d'al-Andalus sont bien attestées dans les sources arabes musulmanes.

Pour l'heure, force est donc de constater que c'est presque exclusivement au moyen des canaux islamiques que les traductions d'oeuvres grecques et différents ouvrages arabes autres que religieux effectués par des chrétiens d'Orient parvinrent sans retouches (*sic*) en Occident. Quant à la part attendue des Mozarabes dans la transmission même d'oeuvres profanes révélées par leurs coreligionnaires orientaux, on serait tenté surtout de la cantonner à une simple participation à

⁶⁵ Il est admis que les traductions en arabe d'oeuvres grecques ou syriaques antérieures au califat abbasside d'al-Manṣūr (754-775) sont rares et constituent des cas isolés.

⁶⁶ Cf. Aldo MIELI, *Panorama general de historia de la ciencia II: la época medieval; mundo islámico y Occidente cristiano* (Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina, 1946); Abdurrahmān BADAWI, *Le rôle des Arabes dans la formation de la pensée européenne* (Beyrouth-Le Caire, 1965-1966); Simone VAN RIET, "De Bagdad à Tolède, ou la transmission de la culture arabe à l'Occident latin", in *Actes du colloque d'histoire du christianisme de l'Université libre de Bruxelles. 22-23 avril 1976* (Bruxelles: Éditions de l'Université libre de Bruxelles, 1976), pp. 47-56; Rosa KUHN BRABANT, "La medicina árabe y Occidente", *Awraq* 2 (1979), pp. 7-21; Danielle JACQUART et Françoise MICHEAU, *La médecine arabe et l'Occident médiéval* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1990); Juan VERNET, *Lo que Europa debe al Islam de España* (Barcelona: El Acontilado, 1999).

⁶⁷ Dans l'expression "Arabe chrétien", j'inclus évidemment ceux que l'on considère à bon droit comme chrétiens arabisés d'origine hispanique ; car est Arabe qui participe intimement de la langue et de la culture arabes en vivant dans une société arabe. Dans ce sens, les chrétiens d'al-Andalus ne furent pas moins Arabes que leurs coreligionnaires d'Égypte ou de Syrie, lesquels ne furent Arabes que d'adoption, tout comme eux.

l'effort final de traductions-adaptations⁶⁸ en latin⁶⁹. On relèvera que dans le fond important et représentatif des manuscrits arabes de l'Escorial, les copistes occidentaux⁷⁰ d'ouvrages originaux ou traduits par des auteurs chrétiens orientaux sont soit musulmans⁷¹ soit juifs⁷² et que les rares fois où des copistes chrétiens apparaissent, ces derniers sont orientaux et les copies elles-mêmes sont orientales⁷³. Le fait que

⁶⁸ Aussi bien Hunayn b. Ishāq en Orient que Gérard de Crémone ou Herman de Carinthie et bien d'autres en Occident, furent autant traducteurs qu'adaptateurs et auteurs. Les traductions elles-mêmes étaient souvent réélaborees, de sorte que la part "créative" des traducteurs était souvent loin d'être mince.

⁶⁹ Les plus célèbres d'entre ces Mozarabes sont certainement l'archidiacre de Ségovie, Dominicus Gundissalinus et Iohannes Hispalensis, lesquels travaillèrent à Tolède dans la deuxième moitié du XII^e siècle. D'autres chrétiens de la Péninsule (Mozarabes ou d'origine juive ou musulmane) tels que Hugo Sanctallensis, Pierre Alphonse, Galippus, Marc de Tolède, Garcí Pérez, Bernard l'Arabe, Fernand de Tolède ou Alvare d'Oviedo signèrent aussi un certain nombre de traductions et non des moindres.

⁷⁰ L'origine occidentale est clairement déterminée par le type d'écriture, mais il est souvent très difficile de distinguer entre elles les copies originaires du Maroc et d'al-Andalus, voire de Tunisie ou de Sicile.

⁷¹ Cf. les noms des copistes des mss arabes occidentaux de la Biblioteca Nacional de Madrid 5006 et de la Bibliothèque de l'Escorial, Derenbourg 794, 799¹, 799², 801², 847. On pourrait sans doute y ajouter les mss 791, 797, 805, 845², 850, 851¹, dans lesquels n'apparaissent certes pas les noms des copistes, mais qui sont uniquement datés selon l'ère hégirienne et ce, à une époque relativement tardive (XII-XIV^e siècles). À cette époque en effet, les chrétiens arabisés n'auraient certainement pas signalé la seule date musulmane pour des copies destinées à leur milieu.

⁷² Cf. le copiste (issu de la fameuse famille juive des Ibn Waqqār al-Isrā'īlī) du ms Derenbourg 873⁸. Quant aux mss Derenbourg 846, 849¹, 849³ et 880, ils sont datés selon l'ère hispanique (de Šafar). Pour autant, ils ne seraient peut-être pas nécessairement (comme le soutenait Derenbourg) copiés par des juifs ou des chrétiens. Le ms. de la Biblioteca Nacional de Madrid (*Cod. Guillén Robles 126*) qui utilise une datation en fonction de l'Ère hispanique est en effet la copie d'un musulman. Cf. P. Sj. Van KONINGSVELD, "Andalusian-Arabic Manuscripts from Christian Spain: A Comparative Intercultural Approach", *Israel Oriental Studies* XII (1992), pp. 92 et 100. Van Koningsveld ajoute que d'autres manuscrits du même copiste emploient cette même façon de dater. Mais cela n'est-il pas dû au fait qu'il s'agit de copies du XIII^e siècle effectuées en milieu chrétien, à Tolède, pour une famille juive? Personnellement, je ne connais pas d'exemples de copies musulmanes destinées à des musulmans faisant usage de l'Ère de Šafar.

⁷³ Cf. le copiste oriental du ms Derenbourg 889³ (Yuhannā b. Iyās b. Ibrāhīm b. M.w.b.d.), dont l'oeuvre copiée (*s.d.*), "Des venins et des poisons", n'est cependant pas chrétienne puisqu'elle est de Maïmonide. Ce copiste se présente comme médecin chrétien melkite (al-masīhī al-maḡḡhab al-malīkī). Dans ce même manuscrit composite Derenbourg 889 se trouve un texte du grand médecin syriaque 'Ubayd Allāh Buḡḡīšū' ; ici, la copie maghrébine (889²) est curieusement datée selon l'ère hégirienne [dernier dimanche de Ša'bān 528 (= 24 juin 1134 A. D.)] puis à la manière chalcédo-macédonienne [1145 Ère d'Alexandre le Grand]. Cette ère n'étant

García de la Estrella, fils de Juan Gozálbés ben Gato, effectuée en 1424 et pour son compte une copie du *K. nawādir al-ḥibb* de Yuhannā b. Māsawayh (Ms DCI¹⁰ de la "Biblioteca Nacional" de Madrid) semble constituer une exception tardive dans ce contexte général⁷⁴.

En bout de chaîne, qu'ils fussent étrangers ou d'origine hispanique, les chrétiens occidentaux d'alors, tout à leur affaire d'absorber à Tolède l'héritage culturel arabe, se préoccupaient-ils seulement de savoir si certaines des œuvres qu'ils traduisaient en latin et en langues vernaculaires occidentales avaient été composées par des chrétiens? La crainte de voir sa communauté confessionnelle dépossédée de ses mérites intellectuels pouvait certes être légitimement présente dans les esprits⁷⁵ mais elle devait déjà rester secondaire au regard de l'intérêt

pas en usage dans l'Occident musulman, le copiste occidental aurait donc probablement recopié telle quelle une date appartenant à son modèle chrétien oriental, ce qui ne laisse pas d'être curieux.

⁷⁴ Il est certain que la disparition des chrétiens arabisés est un fait au XIII^e siècle en al-Andalus; cependant, un certain nombre de chrétiens -de vieille souche ou récemment convertis mais encore suffisamment arabisés- de régions plus septentrionales, à Tolède par exemple, auraient bien pu copier de telles œuvres. Si ce fut le cas, ils n'en laissèrent aucun indice. Car c'est bien encore ce même Juan Gozálbés b. Gato que l'on retrouve dans la copie (également de 1424) de la Biblioteca Nacional de Madrid (*Cod. Guillén Robles 601*) d'une œuvre du médecin juif Samuel b. Waqqār. P. Sj van Koningsveld considère que ce copiste était de souche chrétienne, tandis que Rosa Kuhne pense qu'il s'agirait d'un converso. Cf. P. Sj. Van KONINGSVELD, *Andalusian- Arabic Manuscripts*, p. 101. Rosa KUHNE, "El *Sirr Šina'at al-ḥibb* de Abū Bakr Muḥammad b. Zakariyyā al-Rāzī", *Al-Qanṭara* 3 (1982), p. 352.

⁷⁵ Face au grand empressement des chrétiens et des juifs à traduire quantité d'ouvrages scientifiques arabes, l'andalou Ibn 'Abdūn (*fl.* 1100), à la fin de l'époque des Taïfas, engage ses compatriotes musulmans à ne pas leur vendre de ces manuscrits car, selon lui, après les avoir traduits, ils se les attribuent. Cf. Emilio GARCÍA-GÓMEZ-Évariste LÉVI-PROVENÇAL, *Sevilla a comienzos del siglo XII. El tratado de Ibn 'Abdūn* (Sevilla: Publicaciones del Ayuntamiento de Sevilla, 1992³), pp. 172-173 [206]: "No deben venderse a judíos ni cristianos libros de ciencia, salvo los que traten de su ley, porque luego traducen los libros científicos y se los atribuyen a los suyos y a sus obispos, siendo así que se trata de obras de musulmanes." Juan Vernet lui donne raison, sur la base des traductions de la *Marca Hispánica* et de celles que Constantin l'Africain et ses disciples avaient pu faire à Salerne. Cf. Juan VERNET, *Lo que Europa debe al Islam de España*, p. 163. Il serait pour autant assez injuste de considérer cette attitude comme propre aux chrétiens et dirigée contre les seuls auteurs musulmans (dans la note ci-dessous, nous verrons que le problème se pose pour nombre de traductions-adaptations imputables à des auteurs chrétiens). En réalité, tel qu'on l'entend aujourd'hui, se pratiquait dans toutes les communautés et sa notion même était encore peu définie et peu développée. En outre, grâce aux traductions tolédanes ou salernitaines, nous retenons les noms latinisés de nombre d'auteurs arabes chrétiens, musulmans et juifs. Il faudrait donc distinguer le problème très particulier de la propriété intellectuelle au Moyen Âge

porté au contenu des oeuvres et ce, tant du côté musulman que du côté chrétien⁷⁶.

À Bagdad comme à Tolède en effet, la curiosité intellectuelle pour le savoir pouvait l'emporter sur les considérations religieuses. Cela ne signifie nullement que des approches confessionnelles fussent absentes des oeuvres traduites et commentées; elles affleuraient parfois au contraire, de manière naturelle pour ensuite, de manière tout aussi naturelle, être soit réinterprétées soit simplement écartées dans la lecture qu'en faisaient des savants d'une autre confession ou religion. Mais lorsqu'il était question de débattre de systèmes philosophiques et, plus encore au moment de retrouver la pensée originale des penseurs grecs, les idées, les mécanismes scientifiques et philosophiques considérés en eux-mêmes, dégagés autant que faire se peut d'un quelconque conditionnement religieux subjectif, étaient avant tout recherchés — quitte à ce qu'ils fussent mis par la suite au service d'une culture confessionnelle déterminée⁷⁷.

Peut-on cependant, à ce stade, expliquer l'apparent retrait des chrétiens dans la circulation d'ouvrages traduits, adaptés et commentés par des auteurs chrétiens? D'une part, les oeuvres manuscrites composées en arabe par des chrétiens occidentaux sont presque exclusivement d'ordre religieux et ne sont pas de nature à signaler l'arrivée de manuscrits d'oeuvres profanes orientales, tout chrétiens qu'en fussent leurs auteurs. Si par ailleurs des chrétiens arabisés d'al-Andalus s'intéressaient aux sciences et, un peu plus tard sans doute, à la philosophie, c'est souvent à leur contact avec des musulmans qu'ils le devaient et c'est bien grâce à eux qu'ils pouvaient étancher leur soif de savoir neuf. En son temps, Alvare de Cordoue s'était déjà plaint amèrement de l'engouement de ses compatriotes

(toutes confessions confondues), de ce qui relève de l'appropriation d'auteurs issus de communautés différentes sous des bannières confessionnelles qui ne leur correspondent pas.

⁷⁶ Il est assez révélateur que des copies de traductions latines effectuées à partir de l'arabe omettent généralement de signaler l'intermédiaire arabe pour ne donner que le nom des traducteurs latins et des auteurs de l'Antiquité. Cf. Ms. Vienne 2395 (XIII^e siècle): *Hec sunt secreta Galeni a Gerardo Cremonensi translata de arabico in latinum*; Ms Wolfenbüttel 2841 (anno 1432): *Liber secretorum Galeni translatus ex Arabico in Latinum a magistro Gerardo Cremonensi*.

⁷⁷ Les sciences religieuses musulmanes (le *kalām* tout particulièrement) se nourrissent aussi de ce transfert; et cette absorption facilitera les dialogues interconfessionnels et interreligieux par des mécanismes de raisonnement sinon parfaitement communs, du moins compréhensibles et acceptables de tous.

chrétiens pour les lettres arabes⁷⁸, au motif qu'elles les eussent pu détourner des études chrétiennes en latin. On peut donc encore moins espérer trouver trace de telles sources arabes dans les écrits en latin du Sud de l'Espagne.

En revanche, il est certain qu'aux côtés des jeunes notables chrétiens férus de lettres et de sciences arabes, on pouvait compter quelques moines érudits d'al-Andalus, lesquels surent faire leur miel de telles oeuvres savantes en arabe. Ainsi, sans attendre la formidable impulsion donnée par les traductions latines de Tolède au XII^e siècle, un certain nombre d'oeuvres arabes -originales ou traduites du grec- purent circuler en traductions latines dans les couvents d'Europe occidentale, via le grand centre que fut Santa María de Ripoll. Des moines -mozarabes notamment- envoyés en ambassade servirent ainsi de relais à la diffusion de manuscrits scientifiques divers et ce, dès le X^e siècle⁷⁹.

Mais à cette époque, les monastères de la "Marca hispánica" constituent un cas à part et l'extraordinaire curiosité intellectuelle des moines de Catalogne pour les sciences gréco-arabes -qui attirèrent un Gerbert d'Aurillac (945-1003), devenu pape sous le nom de Sylvestre II- est encore assez exceptionnelle. Ceux-ci surent en effet tirer profit de leurs liens avec des moines que l'on suppose naturellement originaires d'al-Andalus (en raison de leur connaissance de l'arabe) pour récupérer quantité de manuscrits scientifiques. Parmi ceux-ci, y eut-il réellement des manuscrits arabes chrétiens? C'est assez probable et presque inévitable, surtout pour ce qui concerne la médecine et quand bien même si, en astronomie par exemple, les œuvres originales ou les traductions d'auteurs arabes chrétiens sont presque inexistantes⁸⁰. Quoi qu'il en soit, encore une fois, seul le contenu scientifique des manuscrits comptait, non leur provenance; si les savoirs recherchés étaient seulement transmis, ou de meilleure façon par des manuscrits musulmans (origine qu'on ne pouvait ignorer, indépendamment des sujets traités), cela ne constituait pas un empêchement, quand bien même la détestation de l'islam faisait partie de la culture des moines. Au demeurant, les rares oeuvres arabes (conservées en arabe ou en

⁷⁸ Cf. ALVARE, *Indiculus luminosus*, in PL, CXXI, c. 513-556, in CSM, I, pp. 314-315.

⁷⁹ Cf. Juan VERNET, "Les traductions scientifiques dans l'Espagne du X^e siècle", *Les Cahiers de Tunisie XVIII* (1970), pp. 47-59, spécialement 55-57.

⁸⁰ Les traductions de Ptolémée -dont le fameux *Almageste*- par Hunayn constituent peut-être une exception dans ce domaine. Mais ce traité, bien que mis à profit par les astronomes musulmans, n'est pas à proprement parler un ouvrage d'astronomie.

latin), originaires de Ripoll, qui ont échappé à la destruction du monastère (1835), sont le fait d'auteurs musulmans.

Plus généralement et bien dans l'esprit de la *secessio* du monachisme primitif, la méfiance durable – tout de même régulièrement mitigée – des autorités religieuses chrétiennes pour tout ce qui avait trait à l'Antiquité païenne⁸¹, était moins délibérément ouverte que celle des pouvoirs musulmans des premiers temps dans ce domaine⁸². Il reste que le contraste est frappant entre l'étude et la conservation des textes grecs dans les milieux chrétiens orientaux – certes bien mis à profit dans un sens 'chrétien' – et la méfiance, le rejet même qui peut s'opérer à l'égard de l'héritage païen en l'Occident, dans le sillage de l'Augustin de la dernière époque⁸³. D'Orient, le peu

⁸¹ À Byzance même, l'intérêt affiché pour la culture grecque païenne des lettrés iconoclastes et en particulier du futur patriarche Jean le Grammairien avait motivé des critiques adressées par des secteurs radicaux du monachisme orthodoxe.

⁸² Le mépris affiché du Coran pour la période antérieure au monothéisme et à l'avènement de l'islam (*ǧāhiliyya*) fut vite contrariée par la curiosité intellectuelle des élites cultivées de Bagdad. Or il ne leur fallut pas chercher bien loin: fleuves et routes reliaient la capitale des califes abbassides aux grands foyers de culture grecque du nord de la Mésopotamie. Mais l'islam eut aussi à débattre du bien-fondé de l'usage de modes de raisonnement empruntés à la philosophie grecque dans ses propres débats théologiques et une crise se produisit à ce sujet sous le règne d'al-Ma'mūn avec l'affaire de la Miḥna. Cf. Robert CASPAR, *Traité de Théologie musulmane* (Rome: PISAI, 1987), I, pp. 156-158. De fait, les opposition entre raison ('*aq*) et foi (*imān*) puis entre *falsafa* et *šā'r* (loi révélée) échaufferont les esprits les plus intransigeants et créeront une tension dans la communauté musulmane (que l'on retrouvera dans la crise averroïste de l'Occident chrétien). C'est d'ailleurs bien ce qu'avaient secrètement escompté certains moines byzantins au moment de fournir les ouvrages de philosophie que leur avait réclamé al-Ma'mūn. Cf. Juan SIGNES COLOMER, "La diplomacia del libro en Bizancio. Algunas reflexiones en torno a la posible entrega de libros griegos a los Árabes en los siglos VIII-X", *Scrittura e Civiltà* XX (1996), pp. 167-168.

⁸³ Rappelons tout de même qu'avant même l'arrivée des Arabes, un certain nombre d'œuvres grecques étaient déjà parvenues en latin en Occident et que les arts du *trivium* et du *quadrivium* étaient encore partiellement pratiqués. Si Isidore de Séville ne semble connaître qu'indirectement et par bribes quelques citations d'auteurs grecs, il n'en demeure pas moins que les traductions et commentaires de Porphyre et d'Aristote que l'on doit à Boèce – dont il est symptomatique que la *Logica vetus* qu'il avait fait connaître fut redécouverte au même moment où l'on cherche à traduire en latin des œuvres arabes hellénisées – sont loin d'être négligeables. Vid. A. VISCARDI, "Boezio e la conservazione e trasmissione dell'eredità del pensiero antico", in *Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo*, III. *I Goti in occidente: problemi* (Spolète, 1956), pp. 323-343. Sur la connaissance de la culture grecque en Espagne avant l'arrivée des Arabes, vid. U. DOMÍNGUEZ DEL VAL, "El helenismo de los escritores cristianos españoles en los siete primeros siglos", *La Ciudad de Dios* 181 (1968), pp. 467-483. Signalons enfin que la fameuse académie

que l'on retient dans les centres monastiques hispaniques provient des Pères de l'Église, surtout latins, et beaucoup plus rarement des philosophes païens. La culture encyclopédique et ouverte d'un Isidore de Séville⁸⁴ faisait figure d'exception et avait déjà pu choquer certains de ses contemporains.

Dans la période de crise identitaire que connut la communauté chrétienne du Sud de la Péninsule ibérique, cette opposition se perpétua chez les esprits les plus radicaux et c'est peut-être aussi ce qui explique que la part du savoir occidental dont étaient dépositaires les chrétiens hispaniques ne fit pas l'objet d'attention de la part des Arabes. Du reste, ce dépôt était-il seulement comparable (ne serait-ce qu'en quantité) au considérable patrimoine transmis depuis l'Orient? Certainement non, du moins pas pour ce qui est des sciences et de la philosophie⁸⁵; on serait tenté d'ajouter que l'état des connaissances déposées dans la Péninsule ibérique était en général de nature beaucoup plus fruste et moins diversifié. Du coup, des chrétiens d'al-Andalus, les Arabes ne semblent retirer que peu de choses, assez spécifiques, de portée souvent plus locale qu'universelle et ne constituant finalement que le complément d'un *corpus* fondamental établi ailleurs, en Orient: ce sont quelques connaissances concernant l'agriculture (fruit de l'héritage hispano-romain), l'usage de certaines plantes locales en pharmacopée et en botanique, des données historiques sur le pays, quelques remèdes et des calendriers. Mais de

que fonda Magnus Aurelius Cassiodore, *Vivarium*, avait pour modèle l'école nestorienne de Nisibe où il s'était rendu. Comme le rappelle Javier Teixidor, cette école de Nisibe "finit par jouer un rôle essentiel dans la diffusion de la culture hellénistique en Occident. La réputation de l'école de Nisibe arriva jusqu'au cœur même de l'empire d'Occident." *Vid.* Javier TEIXIDOR, "D'Antioche à Bagdad: bibliothèques et traductions syriaques", in Luce GIARD et Christian JACOB (dir.), *Des Alexandries I. Du livre au texte*, p. 255.

⁸⁴ Jacques Fontaine n'est-il pas exagérément optimiste quand il affirme que la grande compilation isidorienne (les "Étymologies") avait joué "le rôle de fidèle instrument de transmission d'une sorte de dépôt culturel indivis, propre à écarter définitivement les faux débats nés d'une prétendue incompatibilité entre le christianisme et la culture profane"? Cf. Jacques FONTAINE, *Isidore de Séville. Genèse et originalité de la culture hispanique au temps des Wisigoths* (Turnhout: Brepols, 2000), p. 342.

⁸⁵ Les chrétiens d'al-Andalus conservaient bien certains ouvrages de l'époque romaine (Virgile par exemple), mais ceux-ci étant surtout de nature littéraire, les Arabes n'y prêtèrent pas attention. En Orient non plus ils n'eurent l'idée, semble-t-il, de traduire Homère. Pour ce qui est de la littérature, seule celle de langue arabe présentait à leurs yeux de l'intérêt et la curiosité intellectuelle des conquérants musulmans pour le savoir des "non-Arabes" (*ʿaġam*) ne se porta que sur des contenus scientifiques et philosophiques.

philosophie, d'astronomie ou de mathématiques, pour ainsi dire pas. Du reste, les exemples de médecins chrétiens andalous sont assez rares. Fait exceptionnel, nous conservons une épître – inédite – de l'un d'entre eux, conservée dans un manuscrit du Caire au moins (Ms *Dār al-Kutub al-Miṣriyya* n° 1559)⁸⁶. Intitulée *Risāla fī l-adwiya al-ṣāḡariyya*, cette épître fut écrite par un médecin chrétien de Cordoue, Ḥālid b. Yazīd b. Rūmān, en réponse à une épître sur l'urine (*Risāla fī l-bawl*)⁸⁷ d'un médecin melkite d'Égypte Naṣṭās b. Ġurayḡ (fl. IX-X^e s.). La question se pose enfin de savoir pourquoi la formidable impulsion dans les échanges interconfessionnels des premiers temps semble progressivement se tarir.

À mesure que la civilisation islamique se met en place, les chrétiens deviennent de moins en moins actifs dans les échanges culturels interconfessionnels et les rapports avec leurs confrères musulmans se situent davantage en termes d'influences, désormais plutôt subies d'ailleurs. Si l'*Ihyā'* du penseur musulman al-Ġazālī pouvait par exemple être empreinte d'une forte saveur chrétienne, c'est désormais au tour de l'évêque syro-jacobite et polygraphe du XIII^e siècle Grégoire Abū l-Faraḡ b. al-'Ibrī, *alias* Bar Hebraeus, d'en plagier de longs passages pour rédiger ses deux plus célèbres ouvrages spirituels: "Le Livre de la colombe" et l'*Ethicon*⁸⁸. L'islamisation progressive de la société, notamment de ses élites, accompagnée d'un certain raidissement des autorités religieuses musulmanes – en particulier dans le malékisme andalou⁸⁹ – précipite l'effritement d'un –

⁸⁶ S'agit-il du même manuscrit que celui de la collection Armānyus Ḥabaṣī signalé par Paul Sbath (*Fihris*, III, 2559)?

⁸⁷ Ms de la Bibliothèque Nationale du Caire (fonds Timūr n° 139). Cf. Joseph NASRALLAH, *HMLEM*, II 2, p. 66.

⁸⁸ Cf. Miguel ASÍN PALACIOS, "Contacts de la spiritualité musulmane et de la spiritualité chrétienne", in *L'islam et l'Occident* (Marseille: Les Cahiers du Sud, 1947), pp. 67-71.

⁸⁹ En al-Andalus, les réticences – évoquées plus haut – d'un Ibn 'Abdūn (fl. 1100) concernant la transmission de livres aux chrétiens, est révélatrice d'un moment historique difficile pour les Musulmans (la fin des Taïfas), alors qu'ils subissent de plein fouet la pression des forces militaires chrétiennes venues du Nord. Beaucoup plus tôt, en pleine époque califale omeyyade pourtant, le faqīh andalou Ibn Sa'dī est scandalisé par les débats ouverts et respectueux entre croyants de diverses sectes et religions à Bagdad. Son dégoût de telles pratiques laisse supposer qu'elles n'étaient pas aussi visibles à Cordoue, dans l'hypothèse qu'elles aient jamais eu lieu. Cf. Miguel ASÍN PALACIOS, *Algazel: Dogmática, Moral y Ascética* (Zaragoza, 1901), pp. 116-119, *apud* María Isabel FIERRO BELLO, *La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*, «Cuadernos de Islamología» 1 (Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1987), p. 164, n. 20.

relatif- traitement de faveur pour les chrétiens lettrés. En effet, la situation exceptionnelle de l'âge d'or des califats abbasside à Bagdad et omeyyade à Cordoue favorisait les échanges et, en Iraq tout du moins, faisait apparaître les chrétiens comme moteurs et précurseurs dans "l'espace partagé" de la culture arabe⁹⁰; or c'est précisément cet espace qui leur permettait d'accéder à l'universalité dont jouissent rapidement les lettres arabes musulmanes, grâce à la force et au prestige de leur vaste "Commonwealth". Celui-ci, sans se refermer hermétiquement, se suffit chaque fois plus à lui-même au bénéfice des seuls auteurs musulmans, tandis que s'opère l'émancipation des lettres arabes musulmanes. Finalement, ces dernières se dégagent des modèles, des références et des possibles influences véhiculés par les cultures indigènes chrétiennes dans les territoires où les Arabes musulmans s'étaient établis. L'essor d'une culture arabo-andalouse propre et chaque fois moins soumises aux canons importés de Bagdad commence à poindre dès le milieu du X^e siècle; elle se renforce avec le temps et réduit d'autant le lien de dépendance de la culture arabe à l'égard de l'héritage reçu des chrétiens d'Orient, désormais assimilé.

On serait alors tenté de conclure qu'une fois légué le patrimoine grec aux Arabes, l'importance accordée aux savants et aux lettrés chrétiens fut chaque fois moindre aux yeux des musulmans, et si les chrétiens ne laissèrent pas pour autant de produire quantité de nouvelles oeuvres, ils durent progressivement se résoudre à ne s'adresser bientôt plus qu'à leurs seuls coreligionnaires⁹¹. Quelques exceptions notables à ce tableau ne sauraient inverser vraiment cette tendance qui commence à se dessiner assez tôt et sans doute dès le X^e siècle. Quant à la soi-disant renaissance des lettres arabes chrétiennes

⁹⁰ Rappelons, à titre indicatif, que le melkite Qusṭā b. Lūqā fut Même l'auteur assez inattendu d'un manuel médical à l'intention des pèlerins de la Mekke. Vid. *Qusṭā ibn Lūqā 'Medical Regime for the Pilgrims to Mecca: The Risāla fī tadbīr Ṣafar al-Ḥajj*. Ed. by Gerrit Bos (Leiden, Brill, 1992).

⁹¹ C'est exactement ce qui arrivera aux Arabes occidentaux, autour des XII^e-XIII^e siècles: soumis à leur tour par des armées chrétiennes venues du Nord de la Péninsule ibérique, leur patrimoine intéressant les chrétiens sera traduit en latin et en langues romanes et, une fois la tâche achevée par des chrétiens -et des juifs, éternels maillons entre ces deux communautés- la production intellectuelle des musulmans n'intéressera pratiquement plus que leurs coreligionnaires. Quant aux savants chrétiens du monde latin, dopés comme l'avaient été en leur temps les musulmans par l'afflux de sources antiques et, qui plus est, mûrement commentées par des générations de savants arabes, ils franchiront de nouvelles étapes sans l'aide des Arabes (musulmans ou chrétiens).

du XIII^e siècle⁹², elle apparaît davantage comme une dernière poussée de sève⁹³ sans lendemain: les grandes oeuvres encyclopédiques et les compilations qui la caractérisent ferment un cycle et lorsqu'elles prétendaient tout rassembler d'un savoir ancestral destiné à telle ou telle communauté chrétienne en déclin, elles semblent du même coup renoncer à ouvrir avec confiance et vigueur de nouvelles voies de création.

En fin de course, en bonne partie grâce à "l'école de traducteurs de Tolède" (sans oublier celle de Salerne), les grandes oeuvres grecques traduites et commentées en Orient en syriaque et en arabe par des savants nestoriens, développées, réinterprétées et enrichies soit en arabe soit en hébreu, par de non moins savants musulmans et juifs d'Espagne⁹⁴ durant plus de trois siècles, sont retraduites en latin et en différentes langues européennes⁹⁵ pour déboucher sur ce qu'il est convenu d'appeler la grande renaissance –européenne cette fois– des XIII^e-XIV^e siècles⁹⁶.

⁹² Cf. Adel SIDARUS, "Essai sur l'âge d'or de la littérature copte arabe (XIIIe-XIVe siècles)", in *Acts of the Fifth Congress of Coptic Studies* (Rome, 1993), II, pp. 443-462.

⁹³ Quelques représentants d'exception tels que les frères al-'Assāl ne purent à eux seuls remettre en cause un phénomène irréversible.

⁹⁴ Pour faire bonne mesure, on ne saurait passer complètement sous silence non plus l'importance du projet du sultan almohade Abū Ya'qūb qui s'évertua à restituer à la philosophie le rang qu'elle avait à Bagdad au IX^e siècle. Marrakech, en effet, fut aussi un centre intellectuel d'une certaine envergure, facilitant la circulation d'idées philosophiques qui avaient repris pied à Bagdad trois siècles plus tôt mais étaient régulièrement condamnées depuis. Par son soutien décidé au grand philosophe Averroès, le "Commentateur", c'est la pensée d'Aristote qui était à nouveau préservée, permettant par là même sa postérieure diffusion en Occident. Cf. P. G. THÉRY, O.P., "Conversation à Marrakech... Révolution intellectuelle dans l'Europe... Ceci se passait en 1169", in *L'Islam et l'Occident* (Marseille: Cahiers du Sud, 1947), pp. 73-91.

⁹⁵ Suite à l'impulsion donnée par un Alphonse X à Tolède, certains souverains de la couronne d'Aragon –en particulier Jacques II (1291-1327) et Pierre III (1338-1387)– engagèrent une politique de traductions en catalan d'importantes oeuvres scientifiques; eux aussi firent collecter des manuscrits arabes pour que des traductions soient directement établies à partir de ces originaux (dont un certain nombre d'oeuvres médicales traduites et adaptées par l'incontournable Hunayn). Cf. Julio SAMSÓ, "Traducciones científicas árabo-romances en la Península ibérica", in Santiago FORTUÑO LLORENS-Tomás MARTÍNEZ ROMERO (éds.), *Actes del VII Congrés de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval (Castelló de la Plana, 22-26 setembre de 1997)* (Castelló de la Plana: Universitat Jaume I, 1999), I, pp. 199-231.

⁹⁶ Cf. Miguel CRUZ HERNÁNDEZ, *Historia de la filosofía española. Filosofía hispano-musulmana* (Madrid, 1957), I, p. 204.

Ce bref rappel nous permet de resituer quelque peu la part de chacun (chrétiens, musulmans ou juifs) dans la transmission d'un savoir qui dépasse largement les clivages confessionnels. La légitime curiosité intellectuelle des uns et des autres ne pouvait toutefois omettre de se passionner pour ce qui constituait le principal objet de l'activité intellectuelle du Moyen Âge, les questions théologiques. Il est vrai en effet que le savoir transmis ne concernait pas exclusivement la culture profane, mais engageait aussi bien les sciences religieuses, nonobstant d'irréductibles fossés dogmatiques entre les différentes communautés confessionnelles. Connaître l'autre n'eut pas seulement pour but de chercher à le mieux contrer grâce à une bonne connaissance de ses dogmes et de sa culture religieuse, mais faisait suite à l'intérêt né des sources communes des trois grandes religions monothéistes et de la coexistence rapprochée des chrétiens, des juifs et des musulmans, dans des villes où il n'existait pas toujours de quartier réservé aux différentes communautés. Les destinataires, voire les commanditaires d'oeuvres religieuses chrétiennes, n'étaient donc pas forcément et systématiquement des chrétiens et il est certain que nombre de bonnes bibliothèques musulmanes ou juives, même parfois relativement modestes, purent contenir des ouvrages religieux de chrétiens.

En outre, les ouvrages issus de l'une quelconque des traditions particulières de chacune de ces trois grandes religions se retrouvaient avec autant de facilité (et de difficulté) dans une confession 'concurrente' mais de même religion. Lorsque l'on parle de la circulation de manuscrits arabes chrétiens d'Orient en Occident et vice versa au Moyen Âge, il est en effet indispensable de garder en mémoire que la Grande Église est depuis longtemps scindée en de multiples confessions et que beaucoup de sang, d'anathèmes et de différends ont entamé la confiance des uns et des autres. Si les chrétiens enragent face aux envahisseurs musulmans, l'apparition de cet ennemi commun n'élimine pas pour autant le fossé qui les séparent. Du coup, les relations culturelles s'en trouvent certainement affectées, mais les chrétiens arabisés de différentes confessions acquièrent pourtant des ouvrages de leurs coreligionnaires séparés; d'une part, pour récupérer des arguments acceptables par tout chrétien à l'occasion de controverses face aux musulmans⁹⁷ et, d'autre part, pour compléter leur *corpus* des Écritures⁹⁸.

⁹⁷ Vid. la copie occidentale de la controverse du patriarche nestorien Timothée avec le calife al-Mahdi, accompagnée du fragment d'une autre controverse, anonyme, toutes

Ayant examiné la question de la transmission du savoir profane des chrétiens d'Orient au monde musulman et les caractères spécifiques nés de ces échanges intercommunautaires, nous nous centrerons à présent sur la seule question de la circulation des manuscrits arabes proprement chrétiens et, de manière plus spécifique, des manuscrits bibliques à l'époque médiévale. Chaque fois que cela sera possible, nous essaierons d'établir de quelle manière et par quelles voies ces manuscrits ont pu voyager d'un bout à l'autre de la Méditerranée.

2. Les Bibles arabes chrétiennes d'Orient en Occident

En al-Andalus, nous ne conservons que quelques livres de l'Ancien Testament: le Pentateuque (*al-Tawrāt*) et les Psaumes (*kitāb al-Zabūr*). Etant donné que ces livres-là, très précisément, sont communs aux juifs et aux chrétiens, il est d'abord nécessaire de dégager les informations qui nous permettront de savoir si ces versions dont nous disposons sont issues d'un milieu juif (éventuellement samaritain) ou chrétien (melkite, nestorien ou copte).

Précisons d'emblée que les traductions arabes des Psaumes⁹⁹, telles qu'elles ont pu circuler en al-Andalus dans les milieux chrétiens dès la fin du IX^e siècle, sont assez indépendantes les unes des autres, malgré quelques parties communes. Mais si la version rimée de Ḥaḥṣ al-Qūḥī (*Cod. & 120 sup.* de la Biblioteca Ambrosiana de Milan) semble généralement plus encline à suivre le *Psalterium ex Hebraico* que le *Psalterium Visigoticum Mozarabicum*, elle reste, comme dans les autres traductions, suffisamment attachée à ces deux versions latines pour que nous n'ayons pas à y déceler la marque prééminente

deux conservées dans le même codex que "l'Histoire universelle" dont nous avons parlé plus haut (Ms. de Raqqāda 2003/2); "l'Apologie" du pseudo-al-Kindī était également parvenue en al-Andalus assez tôt et fut traduite à Tolède en 1142, mais nous n'en conservons malheureusement pas de copies locales en arabe. Vid. P.Sj. van KONINGSVELD; "La Apología de Al-Kindi en la España del siglo XII. Huellas de un «Animal disputax»", in *Actas del II Congreso Internacional de Estudios Mozárabes (Estudios sobre Alfonso VI y la Reconquista de Toledo, 1985)* (Toledo, 1989-1990), pp. 107-129. Thomas E. BURMAN, *Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs* (Leiden-New York-Köln, Brill, 1994), pp.95-124.

⁹⁸ Cf. les multiples copies en milieu copte de l'épître aux Laodicéens traduite du latin en arabe en al-Andalus.

⁹⁹ Ces traductions sont conservées dans les manuscrits suivants: les *Cod. Ar. 5* et *Lat. 13001* du Vatican, le *ms. Add. 9060* du British Museum de Londres et le *Cod. & 120 sup.* de la Biblioteca Ambrosiana de Milan.

de versions orientales chrétiennes – encore moins juives¹⁰⁰. Celles-ci ne semblent pas non plus avoir été réellement en usage hors de la Péninsule ibérique¹⁰¹. Le Pentateuque arabe, tel qu'il était connu en al-Andalus pose d'autres problèmes d'une nature autrement plus complexe.

2.1. Ancien Testament

Seuls quelques rares manuscrits arabes du Pentateuque copiés en Occident et dont l'influence directe (sinon l'origine) orientale semble hors de doute, nous sont parvenus. Le caractère occidental des copies est net (écriture maghrébine, notes de copistes ou colophons ne laissant aucune hésitation quant à leur provenance), mais ils sont assez tardifs. Il s'agit du *Borgiano Arabe 129* (XIV^e siècle), du *Vatican Arabe 525* et du *Bayerische Staatsbibliothek, cod. Aumer 234*. Ce dernier est le seul que j'ai pu commencer à consulter avec attention¹⁰². Il aurait été copié au Maghreb par un Morisque en 898 A. H. /1493 A. D. et précède une copie des évangiles (dans la version du chrétien andalou Ishāq b. Balašk al-Qurṭubī), de la même main. Pour le grand savant allemand Georg Graf¹⁰³, toutes sont des versions dues au juif rabbanite S^cadyā ha-Ġā'ōn¹⁰⁴. La version de S^cadyā ha-Ġā'ōn a largement été utilisée en dehors de son strict milieu rabbanite, puisqu'on remarque son influence chez les samaritains et que son usage est attesté jusque dans la liturgie copte (!). Or, si elle était devenue courante chez des chrétiens comme les coptes, ne pourrait-il pas en avoir été de même parmi les chrétiens d'al-Andalus? Si tel était le cas, nous aurions alors ici à faire (pour notre manuscrit de la *Bayerische* de Munich) à une copie musulmane postérieure d'un an à

¹⁰⁰ P. Sj. Van KONINGSVELD avance cependant avec raison qu'il ne faudrait pas écarter l'idée de la possible influence de traductions orientales sur le psautier de Ḥaḥṣ al-Qūṭī, qui expliqueraient notamment ses différences avec les variantes du ms. *Add. 9060* du British Museum de Londres. Cfr. P. Sj. Van KONINGSVELD, *The Latin-Arabic Glossary of the Leiden University Library* (Leiden: New Rhine Publishers, 1977), p. 54.

¹⁰¹ Cependant, la version rimée des Psaumes due à Ḥaḥṣ al-Qūṭī circula hors du seul milieu chrétien andalou et, quelques siècles plus tard, Moshe ben Ezra ne manqua pas d'en faire la critique.

¹⁰² Juan Pedro Monferrer Sala et moi-même préparons actuellement une étude et une édition du "Pentateuque arabe occidental", sur la base du *Ms Bayerische Staatsbibliothek de Munich, cod. Aumer 234*.

¹⁰³ Georg GRAF, *GAL*, I, pp. 101-103.

¹⁰⁴ S^cadyā ha-Ġā'ōn, i. e. Sa'īd b. Yūsuf al-Fayyūmī, né au Fayoum (Égypte) en 882 et mort à Sura (Iraq) en 942.

la chute de Grenade, inscrite dans un codex comprenant une œuvre chrétienne d'al-Andalus (les évangiles traduits au milieu du X^e siècle) et une œuvre juive orientale (le Pentateuque, traduit lui aussi au début du X^e siècle) ayant circulé dans les milieux chrétien, juif et musulman d'Occident¹⁰⁵. C'est assez dire toute la complexité de l'histoire des manuscrits bibliques arabes, surtout lorsqu'il s'agit de l'AT¹⁰⁶.

Si l'on compare maintenant la version de S^eadyâ ha-Gā'ôn telle qu'elle a été éditée par Joseph Derenbourg¹⁰⁷ et les extraits qu'en donne en caractères arabes Paul Kahle¹⁰⁸, nous remarquons des différences beaucoup trop grandes pour qu'il puisse s'agir d'une même version. Certes, des mots se retrouvent et même quelques bribes de versets, mais cela est inévitable dans les traductions d'une même oeuvre par plusieurs auteurs. Dans tous les cas, lors d'un premier examen comparatif des deux versions, aucune des variantes typiques de S^eadyâ ha-Gā'ôn n'apparaît.

Il faudrait poursuivre l'enquête sur les versions orientales, du côté chrétien cette fois: celle d'al-Hārīt b. Sinān b. Sunbāt par exemple, un chrétien que Joseph Nasrallah identifie comme un melkite des IX^e-X^e siècle¹⁰⁹, pourrait à son tour être mise à profit. Nous en conservons une dizaine de manuscrits qui s'échelonnent du XIII^e au XVIII^e siècle, dont l'un se trouve en Espagne, le cod. 1857¹¹⁰ de l'Escorial. On sait que cette version melkite fut largement utilisée par les coptes¹¹¹ aux côtés de celle de S^eadyâ ha-Gā'ôn et, dans une moindre mesure apparemment, par l'Église melkite. Les particularités du manuscrit

¹⁰⁵ Les traces des traductions arabes de la Tora se retrouvent aussi citées sous la plume de différents polémistes occidentaux. C'est le cas par exemple au XIV^e siècle, dans l'œuvre du juif marocain converti à l'islam 'Abd al-Ḥaqq al-Islāmī. Cf. 'ABD AL-ḤAQQ AL-ISLĀMĪ, *al-Sayf al-mamdūd fī r-radd 'alā aḥbār al-yahūd (Espada extendida para refutar a los sabios judíos)*. Introducción, edición, traducción y notas de E. Alfonso (Madrid: CSIC, 1998).

¹⁰⁶ Sur les différentes versions et la circulation interconfessionnelle du Pentateuque arabe en Orient, vid. M. POLLACK, *The Karaite Tradition of Arabic Bible Translation. A Linguistic and Exegetical Study of Karaite Translations of the Pentateuch from the Tenth and Eleventh Centuries C. E.* (Leiden-New York, Köln: E.J. Brill, 1997), pp. 3-22.

¹⁰⁷ Joseph DERENBOURG, *Version arabe du Pentateuque de R. Saaadia ben Iosef al-Fayyoûmî* (Paris: Ernest Leroux, 1893).

¹⁰⁸ Paul KAHLE, *Die Arabischen Bibelübersetzungen* (Leipzig, 1904), pp. 13-23.

¹⁰⁹ Joseph NASRALLAH, "Deux versions melchites partielles de la Bible du IX^e et X^e siècles", *Oriens Christianus* 64 (1980), p. 206 et n. 19.

¹¹⁰ Joseph NASRALLAH, "Deux versions melchites...", *Oriens Christianus* 64 (1980), p. 206 et n. 19, donne l'ancienne cote: *Escorial III 62*.

¹¹¹ Cf. Georg GRAF, *GCAL*, I, p. 107.

munichoïses pourraient peut-être se retrouver dans cette version basée sur la LXX telle qu'Origène l'avait transmise dans les "Hexaples", «c'est-à-dire avec ses variantes et ses additions faites d'après les textes hébreux dont celui des Samaritains»¹¹².

Signalons tout de même que les divisions des différents livres du Pentateuque que nous rencontrons dans la version de Munich ne correspondent ni aux sections du cycle palestinien, ni à celles du cycle babylonien que nous connaissons. Ici, la Genèse [*Ġanašš*] est contenue en 34 chapitres, alors que la Vulgate en comprend 50 ; Exode [*Āšūdūš / wa-huwa Ĥurūġ banī Isrā'īl min Miṣr*]: 26 cap. (Vg. 40); Lévitique [*Ĥadīkum / muṣṣaf al-taqdīs*]: 20 cap. (Vg. 27); Nombres [*Muṣṣaf al-Ḥašā*]: 26 cap. (Vg. 36); Deutéronome [*Muṣṣaf al-Takrār*]: 20 cap. (Vg. 34).

En réalité, toutes ces versions demandent une étude très approfondie et seule une critique textuelle serrée pourra permettre de déterminer clairement leur origine. On peut cependant d'ores et déjà signaler certains caractères orientaux qui sautent aux yeux dans la version de Munich: comme la mention dans Gen. 8,4¹¹³ des «Monts Qurdī» au lieu des «Monts Ararat» attendus. Ce toponyme, ici légèrement déformé, n'est autre que celui que l'on trouve dans la Pešittā syriaque¹¹⁴ sous l'appellation de «Monts Qardū»¹¹⁵ et dans la version donnée par Thomas Erpenius¹¹⁶ sous la forme écorchée de «Monts Qurūd» (*i.e.* «Monts des singes»!), qui est sans nul doute due à une erreur de transcription. Cet exemple et différents calques de cette même source syriaque engagent fortement à croire que nous sommes devant l'une des versions de la Peshittā et donc à ne pas nous cantonner à l'aire de tradition melkite¹¹⁷. En tout cas, l'hypothèse d'un

¹¹² Joseph NASRALLAH, "Deux versions melchites partielles de la Bible du IX^e et X^e siècles", *Oriens Christianus* 64 (1980), p. 207.

¹¹³ Ms. *Bayerische Staatsbibliothek, cod. Aumer 234, fol. 3*¹³.

¹¹⁴ Cf. *Biblia Sacra Juxta Versionem Simplicem Quae dicitur Peshitta*, (Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1951), I, p. 10, col. a.

¹¹⁵ Région située au-sud du lac de Van (dans la Turquie actuelle), appelée Kardukh (Xénophon IV. 4) ou Kardu/Qardu, Korduene ou Gorduene/Gordylene, connue comme *Beth Qardu* dans les sources syriaques et *Nisir* en arménien. Rappelons que trois targums (*Onkelos*, *Neophyti* et *Pseudo-Jonathan*) placent également l'Arche d'Alliance sur les monts *Qardu*.

¹¹⁶ Cf. *توراة موسى النبي عليه السلام id est Pentateuchus Mosis Arabice*. Ed. Thomas Erpenius (Lugduni Batavorum: Iohannem Maire, 1622), p. 16.

¹¹⁷ Un article de Juan Pedro Monferrer Sala traitera en profondeur de cette question prochainement dans une étude à paraître dans les Actes du colloque de la Casa de Velázquez: "Quelle identité mozarabe?", qui s'est tenu à Madrid en juin 2003. Il y

quelconque prototype latin comme unique source doit être définitivement écartée.

Pour renforcer le principe d'une origine orientale, de tout ou partie de ces versions du Pentateuque en usage dans l'Occident musulman, on peut ajouter que l'auteur 'mozarabe' du "Glossaire latin-arabe de Leyde" (XII^e s.) signale incidemment la circulation d'une version arabe -syrienne sinon syriaque (*min tarġamat al-Ša'm*) - de l'AT dans la Péninsule ibérique, au moins dès cette époque¹¹⁸. Enfin, signalons sans plus de détails qu'un très ancien manuscrit arabe du Pentateuque + Josué, en écriture *nashī*, conservé à la Bibliothèque du Sultan Maḥmūd II de Chypre, possède une petite note marginale, indiquant qu'il a été acheté à Cordoue¹¹⁹. En tout état de cause, une étude détaillée de l'ensemble de ces mss. devrait permettre de mieux comprendre la circulation du Pentateuque d'Orient en Occident, d'Égypte ou de Syrie en al-Andalus puis au Maghreb, du X^e au XV^e siècle, d'un milieu juif ou chrétien à un milieu musulman.

Concernant les Psaumes, ou plutôt les psautiers arabes occidentaux, nous avons dit plus haut que ceux d'al-Andalus ne devaient subir, au plus, qu'une influence orientale secondaire. Ce qui est vrai pour l'Espagne ne l'est sans doute pas autant pour l'Italie méridionale. Il faudrait aussi réexaminer avec attention et dans ce sens deux psautiers dont l'origine sicilienne est affirmée par plusieurs chercheurs¹²⁰, le *Neapolitanus grec 94* (autrefois *Vindobonensis Suppl. gr. 94*), du XI^e

reprendra sa communication intitulée "¿Circularon textos árabes cristianos orientales en al-Andalus? Nuevos datos a partir de una muestra veterotestamentaria andalusí".

¹¹⁸ Le passage renvoie à Exode XXVIII, 17-20. Cf. Ms University Library of Leiden, *cod. Or. 231*, fol. 138r. *Apud* P. S. J. Van KONINGSVELD, *The Latin-Arabic Glossary of the Leiden University Library*, pp. 75-76, n. 245.

¹¹⁹ Cf. Ismail PARMAKSIZOGLU, *Kıbrıs Sultan İkinci Mahmud Kütüphanesi* (Ankara: Türk Kütüphanesçiler Derneği yay, 1964), n. 599, *apud* E. BIRNBAUM, "Turkish Manuscripts: Cataloguing since 1960 and manuscripts still uncatalogued. Part 5: Turkey and Cyprus", *JAS* 104 (1984), p. 503, n. 601: "Parmaksizoglu devotes a comparatively long description to an old MS in 'Arabic naskh', labelled *Tarjamat kitāb al-Tawrāh*, an Arabic translation of the first six books of the Bible (Pentateuch and Joshua, p. 40). An early marginal note records its sale near Cordova (Qurtubah), Spain." C'est à l'aimable indication du Professeur David Wasserstein que je dois de connaître cette référence.

¹²⁰ Cf. Paul GÉHIN, "Un manuscrit bilingue grec-arabe, BnF, Supplément grec 911 (année 1043)", in François DÉROCHE et Francis RICHARD (ed.), *Scribes et manuscrits du Moyen Orient* (Paris: Bibliothèque nationale de France, 1997), p. 175. Henri BRESC et Annelise NEF, "Les Mozarabes de Sicile (1100-1300)", in *Cavalieri alla conquista del Sud. Studi sull'Italia normana in memoria di Léon-Robert Ménager* (Bari: Editori Laterza, 1998), p. 137.

siècle, et le cod. *Harley 5786* de Londres (1153 A. D.), tous deux trilingues (grec, latin et arabe), pour déterminer leur origine et les influences subies, car ils pourraient ne pas être exempts de certaines ressemblances avec un patron palestinien du type de ceux que l'on retrouve à Mār Sābā. Les relations très étroites tissées entre les monastères siciliens et les laures de Palestine sont un fait bien attesté et l'on connaît un certain nombre de manuscrits grecs, arabes ou gréco-arabes, qui voyagèrent d'un lieu à l'autre¹²¹.

2.2. Nouveau Testament

2.2.1. Un scriptorium latin-arabe au Maghreb central ou au Sinaï?

Dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, le grand savant allemand Constantin Tischendorf rapporta du monastère S^{te} Catherine du Sinaï un ensemble de manuscrits, dont le fameux Codex Sinaïticus de la British Library. Parmi ces manuscrits se trouvait un fragment en écriture arabe, de deux folios *in 4°* sur parchemin, daté de la fin du IX^e siècle¹²². Ce fragment est aujourd'hui conservé à la Bibliothèque de l'Université Orientale de Leipzig et porte la cote 1059B¹²³. Il contient les 7 derniers *capitula* de l'évangile de Matthieu, le "Prologue Monarchien" et les 7 premiers *capitula* de l'évangile de Marc. Ces deux folios, apparemment anodins, représentent un grand intérêt pour l'objet de notre étude, en ce sens qu'ils offrent, dans les courts passages susmentionnés, une version pratiquement identique à celle qui se trouve dans la plupart des manuscrits de la version arabe des évangiles d'un chrétien d'al-Andalus Ishāq b. Balašk al-Qurtubi¹²⁴. Ce dernier, dont on ne sait rien, si ce n'est qu'il effectua sa traduction en 946 A.D. en al-Andalus, qu'il était originaire ou qu'il passa un long temps à Cordoue et que son nom est de souche purement hispanique (Balašk donnera Velasco, Blasco ou Velázquez), emploie presque

¹²¹ Vid. Paul GÉHIN, "Evagriana d'un manuscrit basilien (*Vaticanus gr. 2028; olim Basilianus 67*)", *Le Muséon* 109 (1996), p. 75.

¹²² Cf. H. L. FLEISHER, "Beschreibung der von Prof. Dr. Tischendorf im J. 1853 aus dem Morgenlande zurückgebrachten christlich-arabischen Handschriften", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (1854), p. 586. Vid. Karl VOLLERS et E. Von DOBSCHÜTZ, "Ein spanisch-arabisches Evangelienfragment", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (1902), pp. 635-639.

¹²³ Cf. Georg GRAF, GCAL, p. 168.

¹²⁴ Cf. Mss. *Fès, Hizānat al-Qarawiyīn 730; Munich, Bayerische Staatsbibliothek Cod. Aumer 234 et 238; London, British Museum Cod. Add. 9061; León, Archivo Catedralicio n° 35.*

textuellement cette version des *capitula* et des "Prologues Monarchiens" que l'on trouve dans la version sinaïtique¹²⁵.

La question qui se pose est alors de savoir si le prototype de ces *capitula* et des "Prologues Monarchiens" doit se chercher en Palestine ou en al-Andalus; en d'autres termes, furent-ils rédigés en Orient pour être reproduits ensuite dans l'Occident musulman ou bien ce fragment sinaïtique constitue-t-il au contraire une preuve de l'arrivée de manuscrits arabes chrétiens occidentaux au Sinaï?

Les caractéristiques paléographiques marquées de la copie nous indiquent déjà que le ms. de Leipzig pourrait être d'origine sud-palestinienne et la forme de transcription du nom des évangélistes est, quant à elle, clairement orientale; il faut donc écarter l'espoir d'y reconnaître un manuscrit andalou. Cela n'éliminerait pas pour autant, bien évidemment, la possibilité que cette copie sinaïtique fût faite au Sinaï sur un modèle hispanique –latin ou arabe– avec quelques adaptations mineures¹²⁶.

À supposer que des scribes du couvent oriental pussent avoir été suffisamment familiers du latin bien avant l'arrivée des Croisés, il faudrait encore admettre que ce lien avec le monde latin passait –au moins en partie– par la Péninsule ibérique. C'est précisément l'hypothèse que défend E. A. Lowe, sur la base du fameux version de le Psautier de Sainte-Catherine en latin, daté, lui aussi, des IX^e-X^e siècles:

«My theory, then, presupposes a Latin writing centre in the East –a scriptorium where Latin traditions somehow survived, and it is to be supposed that this Psalter was not the only manuscript that issued from that atelier. For it shows every sign of being the product of a school. So, if we have learnt nothing else from the Sinaiticus Latinus we have learnt of the existence of this cultural link between East and West. This Latin-writing cell tucked away in the Greek- and Syriac-writing Orient, must have had some Latin source from which it could draw its sustenance –some Western centre or centres which occasionally provided models. These models did not always come from the same part of Europe. My

¹²⁵ À moins que ces éléments 'extra-bibliques' n'aient été ajoutés par quelque autre intervenant à la version d'Ibn Balašk.

¹²⁶ Si le modèle de ces *capitula* et "Prologues" était effectivement latin, la transcription arabe des noms des évangélistes "à l'orientale" s'expliquerait aisément.

surmise would be that in the early days it had it windows, as it were, facing Spain.»¹²⁷

Pour ce qui est de notre fragment, il resterait cependant à découvrir, dans nos *Vulgates* latines en général et hispaniques en particulier, les mêmes *capitula* et "Prologues" que ceux que nous conservons dans les deux folios sinaïtiques et dans les versions 'mozarabes' des évangiles en arabe. Or, lorsqu'ils s'y trouvent, ils se présentent de manière sensiblement différente. Il se pourrait aussi que les scribes bilingues (latin-arabe) aient trouvé intéressant de copier des *capitula* et "Prologues" qui leur étaient inconnus sous cette forme. J'ajoute que je ne les ai pas encore rencontrés non plus dans d'autres manuscrits bibliques (grecs, arabes ou gréco-arabes) orientaux¹²⁸. Doit-on se résoudre, comme le fit E. von Dobschütz, à évacuer le problème en proposant d'y voir une simple paraphrase des *Argumenta* latins¹²⁹? Dans ce cas, qui en aurait eu l'idée et où cela se serait-il produit? Je serais assez porté à souscrire, pour l'instant, à l'hypothèse incertaine mais séduisante d'E. A. Lowe d'un *scriptorium* sinaïtique (ou sud-palestinien) où se rencontreraient différentes tendances orientales 'naturelles' (arabes, grecques, syriaques) et, de manière très exceptionnelle seulement, latines occidentales à caractère hispanique.

Si Lowe ne fait nulle part mention de notre fragment arabe dans le cours de son hypothèse – ce qui n'est pas surprenant car il pense avant tout en latiniste –, il n'est pas pour autant extravagant de l'y inclure pour, d'une part, la renforcer et, d'autre part, tenter d'expliquer l'origine du fragment lui-même. En liaison avec un milieu hispanique, il se joindrait en effet au calendrier latino-arabe du Sinai¹³⁰, certes d'origine aussi douteuse que les précédents mais conduisant malgré tout également vers la Péninsule ibérique et l'Afrique du Nord. Pour

¹²⁷ E. A. LOWE, "An Unknown Latin Psalter on Mount Sinai", *Scriptorium* IX (1955), p. 194.

¹²⁸ Le plus fréquemment, les mss. gréco-arabes de cette époque ne présentent au mieux qu'un simple index des chapitres pour chacun des évangiles, mais sans le petit commentaire consigné dans le fragment de Leipzig. On en trouvera un exemple illustratif dans le ms. bilingue gréco-arabe *Sinai* *MF* 97, lequel n'offre qu'une table des chapitres de l'évangile de saint Jean. Cf. *The New Finds of Sinai* (Athens: Ministry of Culture-Mount Sinai Foundation, 1999), p. 157 et tab. 107.

¹²⁹ Cf. Karl VOLLERS et E. Von DOBSCHÜTZ, "Ein spanisch-arabisches...", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (1902), p. 646.

¹³⁰ Ce calendrier fait partie du même manuscrit que le Psautier étudié par E. A. Lowe: le Ms Sinai (fonds slavon) 5. Il est également daté du X^e siècle.

Jean Gribomont¹³¹, le Psautier serait une version vieille latine et l'ensemble du ms. dont il fait partie pourrait être le fruit d'une communauté nord-africaine. La situation historique, linguistique et géographique d'un *scriptorium* d'Afrique du Nord – dont l'existence reste ici aussi à démontrer mais qu'il faudrait sans doute situer quelque part en Tunisie – en ferait effectivement un espace de rencontre très possible entre des éléments hispaniques, italiens, africains et orientaux. Cette dernière hypothèse ne détruit pas l'essentiel de celle qu'avait émise E. A. Lowe; elle ne fait tout au plus qu'en déplacer un peu le sens de gravité à l'Ouest:

«Où peuvent se croiser tous ces éléments? Quelque part dans le bassin de la Méditerranée, en un scriptorium dont nous ne possédons aucun autre produit. Et l'éminent paléographe [i.e. E. A. Lowe] cherche de préférence là où le manuscrit nous apparaît, dans un milieu oriental, grec ou syriaque, où se seraient transportées des traditions latines. L'Orient culturel, qui marque notre scribe, ne doit pourtant pas être compris en un sens trop géographique. Depuis l'occupation byzantine, puis la conquête arabe, des provinces comme l'Afrique du Nord sont en un sens aussi orientales que la Syrie, sauf que la présence du latin, les rapports avec l'Espagne et l'Italie y semblent plus naturels. On ne sait presque rien de la survie des chrétientés locales après l'invasion musulmane, mais toutes n'ont pas disparu du jour au lendemain.»¹³²

L'idée fondamentale d'un scriptorium latin où des influences orientales et occidentales se font jour est réaffirmée; il ne serait simplement plus nécessairement sinaïtique, mais toujours envisagé hors du versant nord-occidental de la Méditerranée; quant aux

¹³¹ Cf. Jean GRIBOMONT, "Le mystérieux calendrier latin du Sinaï", *Analecta Bollandiana* LXXV (1957), pp. 105-134. Outre l'indication en arabe de 1230-1231 dans les feuilles de garde, les noms des douze mois de l'année sont également donnés en arabe.

¹³² Jean GRIBOMONT, "Le mystérieux calendrier", p. 109. La présence de communautés chrétiennes en Tunisie est encore attestée bien après la conquête islamique par différentes sources, que pourrait notamment venir confirmer la présence à Kairouan du ms. de Raqqāda 2003/2. *Vid.* Amar Mahjoubi, "Nouveau témoignage épigraphique sur la communauté chrétienne de Kairouan au XI^e siècle", *Africa* I (1966), pp. 85-96; Joseph CUOQ, *L'Église d'Afrique du Nord du deuxième au douzième siècle* (Paris: Le Centurion, 1989), pp. 144 et 148; Henri BRESCH, "Le Royaume normand d'Afrique et l'Archevêché de Mahdiyya", in Michel BALARD et André DUCELLIER (ed.) *Le partage du monde* (Paris, 1998), pp. 347-366; *Catalogue des inscriptions chrétiennes sur pierre du Musée du Bardo*. Établi par Liliane Ennabli (Tunis: Institut National du Patrimoine, 2000), pp. 28-34.

manuscrits que nous évoquons, ils auraient simplement trouvé refuge à Sainte-Catherine mais n'y auraient plus été produits.

L'idée resterait donc, sur le principe, recevable pour expliquer la curiosité que constitue notre fragment de Leipzig mais il faudra certainement fouiller dans des sources vieilles latines pour espérer éventuellement découvrir les modèles de nos *capitula* et "Prologues Monarchiens" en arabe. Il est certain en tout cas que nous n'avons pas d'exemple connu de Bible arabe traduite du latin en Orient – si ce n'est beaucoup plus tardivement – et que le texte de ces *Argumenta* se retrouve dans presque tous les manuscrits de ces évangiles en version arabe occidentale, alors que le contraire ne peut être dit. Et en effet, il demeure qu'en dehors des *capitula* et des "Prologues Monarchiens", les manuscrits de la version d'Ishāq b. Balašk ne suivent structurellement aucune version arabe orientale en général, ni sinaïtique en particulier et suivent plutôt l'ossature spécifique des évangiles latins hispaniques que nous trouvons dans les grands modèles tels que le *Toletanus* ou le *Cavense*. Cependant, dans sa chair même, la traduction des évangiles qu'il propose est finalement assez originale et sait se dégager avec pertinence de la littéralité pour préserver une langue arabe correcte, parfois même assez élégante, qui laisse à penser que nous sommes en face d'un traducteur qui n'ignorait pas non plus les subtilités de l'exégèse et savait en faire usage pour engager une interprétation, même libre parfois, plutôt qu'une simple traduction mot à mot. C'est précisément cette maturité et certains détails symptomatiques trahissant sa bonne connaissance des variantes grecques qui engagent Juan Pedro Monferrer Sala à envisager sérieusement qu'Ishāq b. Balašk ait pu faire appel à des versions orientales grecques ou arabes (établies à partir du grec) préexistantes¹³³. Du coup, non seulement les *Argumenta*, mais l'ensemble de la traduction contenant les évangiles aurait pu participer de cette double appartenance orientale et occidentale.

¹³³ Cf. Trois études de Juan Pedro MONFERRER SALA, "Sobre una lectura del *Cod. Ar. 238* de la *Bayerische Staatsbibliothek* de Múnich: Un ejemplo de la labor traductora de los «cristianos arabizados andalusíes»", *Qurṭuba* 4 (1999), pp. 194-197; "Notula palæographica: Algo más sobre el *Codex Orientalis 1059* de la *Universitäts-Bibliothek* de Leipzig", *Qurṭuba* 4 (1999), pp. 229-237; "Traductologica *Mvzarabica*. Notas a propósito de un fragmento del *Codex Arabicus Monachensis Aumer 238*", *Meridies* V-VI (2002), pp. 29-50, spécialement p. 46.

2.2.2. Les voies d'échanges

Comment cette influence aurait-t-elle alors pu s'exercer? Par quelle voie une version sinaïtique (ou de Mār Sābā, car on sait que nombre de manuscrits qui ont été conservés à Sainte-Catherine peuvent aussi bien provenir de ce couvent palestinien de Mār Sābā) a-t-elle pu parvenir à Cordoue avant le milieu du X^e siècle?

En premier lieu, on sait que les pèlerinages en Terre Sainte furent fréquents (avec des hauts et des bas, certes) et pouvaient être l'occasion d'échanges. Pourtant, l'arrivée de manuscrits par ce biais semble (aussi curieux que cela puisse paraître) assez peu courante. La deuxième voie possible est celle des hommes d'Église, principalement des moines. Ici, il faut sans doute distinguer entre ceux qui provenaient d'Occident et se rendaient en Orient en faisant un crochet par Sainte-Catherine et ceux qui firent le chemin inverse.

Dans le sens al-Andalus - Sinaï, la chose est encore peu fréquente ou assez peu attestée, à ma connaissance, avant le X^e siècle, bien qu'il soit assez vraisemblable que dans le sillage d'Égypte, certains religieux originaires de la Péninsule ibérique fissent halte au couvent sinaïtique. Dans cet ordre d'idées, je relève en particulier l'histoire d'un saint "mozarabe" consignée dans un synaxaire constantinopolitain¹³⁴. Le saint et confesseur en question, du nom bien wisigothique de Dunala, avait décidé d'abandonner sa charge de gouverneur de l'île de Saltes, près de Cadix, pour prendre l'habit de moine à Rome et se diriger avec sa suite (cinquante hommes au départ d'Espagne et cinq en bout de course) vers la Terre Sainte. Arrivé à Jérusalem, il entreprit de passer en Égypte par le Sinaï, mais, couvert d'insultes et agressé par des Agarènes, il fut jeté en prison où il mourut en confesseur de la foi. Son voyage est parfaitement contemporain de la traduction mozarabe des évangiles d'Ishāq b. Balašk, puisque nous savons que Dunala écrivit de Jérusalem à Constantin VII et à Romain Porphyrogénète en 949. Ce saint mozarabe mort en Terre sainte n'eut évidemment pas un rôle dans l'arrivée de manuscrits chrétiens orientaux en al-Andalus, mais son voyage montre quand même que depuis al-Andalus et à cette époque, des voyages de notables chrétiens en Palestine avaient lieu. On y ajoutera, bien sûr et surtout, toujours au milieu du X^e siècle, le voyage de l'évêque mozarabe Récémond, lequel avait pris une si bonne part

¹³⁴ Cf. *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano, nunc Berolinensi, adiectis synaxariis*. Édité par Hippolyte Delehaye (Bruxelles, 1902), spécialement *Propylaem ad Acta Sanctorum Novembris*, pp. 318-9.

dans la rédaction du fameux "Calendrier de Cordoue" (961)¹³⁵, dont on devine la curiosité intellectuelle et qui jouissait également de la plus haute confiance du calife omeyyade au point d'en obtenir par son entremise l'évêché de Grenade. Si un patricien comme Dunala pouvait être accompagné d'une cinquantaine d'hommes, on imagine aisément que notre évêque, envoyé en ambassade du calife andalou en Orient, devait lui aussi être entouré d'une suite importante (dont certains membres pouvaient s'être intéressé à collecter des manuscrits arabes chrétiens).

Dans l'autre sens, les moines de Mār Sābā (par extension, j'inclus S^t-Chariton bien sûr, mais aussi S^{te}-Catherine, pour les liens étroits établis entre ces trois couvents), dès le IX^e siècle et sans doute avant aussi, effectuèrent quelques déplacements en Occident. Il est évident que leurs motivations étaient d'un autre ordre et que ce n'était pas en pèlerinage qu'ils s'y rendaient. En 797, un moine de Jérusalem se rend à Aix-la-Chapelle et le 22 août 807, ce sont deux légats du patriarche Thomas qui rencontrent Charlemagne; du premier nous savons qu'il s'appelle Georges et que c'est le supérieur du monastère bénédictin bâti sur le mont des Oliviers; quant au second, il s'agit d'un moine du couvent de Mār Sābā, du nom de Félix¹³⁶. Les motifs de ces déplacements étaient divers, mais si l'on en croit la coutume qui semble s'établir peu à peu dès cette époque et confirmée par Euloge¹³⁷, les voyages des moines sabaïtes visaient un autre objectif, plus immédiatement matériel, puisqu'ils se rendaient en Occident pour y recueillir des fonds afin de subvenir aux besoins de leur lointain monastère. Or Mār Sābā avait, rappelons-le, été l'objet d'un pillage en 796 et Théophane, dans sa Chronographie (*Annum* 6238, 6249 et 6301) indique que de 809 à 813, période de grands troubles due à l'affrontement entre les fils de Hārūn al-Rašīd, les chrétiens n'échappent pas à la tourmente qui sévit en Palestine; tandis que Jérusalem est saccagée, les monastères de Mār Sābā, Saint-Chariton, Saint-Euthyme et Saint-Théodose sont profanés, faisant du même

¹³⁵ *Le calendrier de Cordoue*. Publié par Reinhardt Dozy. Nouvelle éd. accompagnée d'une traduction française annotée par Charles Pellat, «*Medieval Iberian Peninsula. Texts and Studies*» 1 (Leiden: E.J. Brill, 1961).

¹³⁶ Cf. Dominique MILLET-GÉRARD, *Chrétiens mozarabes et culture islamique dans l'Espagne des VIII^e-IX^e siècles* (Paris: Études Augustiniennes, 1984), 166.

¹³⁷ *Eulogi Memorialia Sanctorum* II, in CSM, II, §10.23, p. 425: *Quem uenerabilis abbas Daudid eius ascyterii tunc procurator ob stipendium monachorum Africam mittens [...]. Sed cum ibidem uapulare asperius Dei ecclesiam incursionem tyrannorum repperisset, Hispaniam quoque eorum quibus missus fuerat consultu aggreditur.*

coup un grand nombre de martyrs parmi les moines¹³⁸. C'est dans ce contexte douloureux que deux moines quêteurs, Georges et Serviodeo (*i.e.* 'Abd Allāh?) arrivent en al-Andalus à une date que l'on ignore avec précision, mais que l'on peut situer peu après ces événements. Ils s'installent dans un monastère des environs de Cordoue et seront entraînés tous deux dans la tragédie des «martyrs» de cette ville. Je passe sur cet épisode et n'en retiens que le fait qu'ils purent très certainement constituer un véhicule de certains textes arabes chrétiens en al-Andalus: il eût été normal, en effet, qu'ils emportassent avec eux une petite Bible arabe, dont –pourquoi pas?– notre version sinaïtique des *Argumenta*. Plus indirectement, il est également très probable qu'ils aient été les véhicules (au moins oralement) de certains textes polémiques islamo-chrétiens dont Mār Sābā avait eu le temps et l'occasion de se faire une spécialité.

2.2.3. D'al-Andalus au Magrib al-Aqṣā

Pour en revenir à nos évangiles andalous d'Ishāq b. Balašk, il est utile de signaler que la plupart des copies que nous en conservons ont été réalisées au Magrib al-Aqṣā, c'est-à-dire au Maroc et en particulier à Fès, à partir de la première moitié du XII^e siècle, et que des copies de cette version en ont été commandées jusqu'au début du XV^e siècle¹³⁹. Comment se fait-il qu'elles proviennent du Maroc?

Loin d'être le fruit d'un échange pacifique entre chrétiens arabisés des deux rives, la présence de ces manuscrits au Maroc découle d'événements historiques adverses pour la partie la plus engagée de la communauté chrétienne d'al-Andalus. En 1126 en effet, le grand-père du fameux Averroès, le cadī Ibn Rušd (*ob.* 520 A.H / 1126 A.D.) prononça une fatwā préconisant la déportation en masse de tributaires (*mu'āhadūn*) de la Péninsule, sous prétexte qu'ils avaient prêté main-forte aux soldats 'infidèles' contre les musulmans¹⁴⁰. Présentés comme

¹³⁸ Cf. Joseph NASRALLAH, *HMLEM*, II 2, p. 14.

¹³⁹ Pour un état de la question sur ces différents manuscrits des évangiles arabes occidentaux, *vid.* Philippe ROISSE, "Los Evangelios traducidos del latín al árabe por Ishāq ibn Balašk al-Qurṭubī en 946 d. C.", in Concepción Castillo, Inmaculada Cortés et Juan Pedro Monferrer Sala (ed.), *Estudios árabes dedicados a D. Luis Seco de Lucena (en el XXV Aniversario de su muerte)* (Granada: Universidad de Granada, 1999), pp. 147-164.

¹⁴⁰ *Vid.* Delfina SERRANO, "Dos fetuas sobre la expulsión de mozárabes al Magreb en 1126", *Anaquel de Estudios Árabes* II (1991), pp. 163-182; R. OSWALD, "Spanien unter den Almoraviden. Die *Fatāwā* des Ibn Rušd als Quellen zur Wirtschafts und Sozialgeschichte", *Die Welt des Orients* XXIV (1993), pp. 129-131; Vincent

une cinquième colonne d'Alphonse I^{er} d'Aragon "le Batailleur", quantité de chrétiens furent effectivement déportés cette année là (il se peut même que la déportation fit suite à une première vague d'expulsion en 1106¹⁴¹, dont les raisons sont demeurées obscures), puis un autre contingent les rejoignit en 1138¹⁴² et finalement un dernier groupe en 1170¹⁴³. Ces chrétiens originaires de Grenade, Cordoue ou Séville finirent par former plusieurs petites communautés installées à Meknès, Salé et Fès¹⁴⁴. On ignore si elles entrèrent en relation avec d'éventuels résidus de l'Église autochtone ou même avec les troupes de mercenaires et de soldats aragonais à la solde des sultans almoravides puis almohades cantonnés sur place. Toujours est-il qu'à l'occasion de ces déportations et en particulier lors de celle qui eut lieu en 1126, ces chrétiens étaient accompagnés d'autorités civiles et ecclésiastiques. C'est d'ailleurs à un évêque d'al-Andalus que l'on doit l'une des copies 'marocaines' des évangiles, dans une version d'Ishāq b. Balašk pratiquement complète. Le colophon du manuscrit, conservé à Léon (*Archivo Catedralicio* 35), précise qu'il s'agit d'une copie effectuée en 1421 à partir d'un manuscrit de 1137 –aujourd'hui perdu–lequel indique en effet:

«Copie des évangiles en arabe par l'évêque Miguel b. 'Abd al-'Azīz ibn 'Abd al-Rahmān à Fez, la onzième année de la déportation des chrétiens d'al-Andalus.»¹⁴⁵

Les autres copies 'marocaines' sont actuellement conservées à la Bibliothèque de la mosquée Qarawiyyīn de Fès (*Ĥizānat al-Qarawiyyīn* 730) et à Munich. Dans cette dernière, à la *Bayerische Staatsbibliothek* précisément, se trouvent le *Cod. Aumer 234*, où la

LAGARDÈRE, *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge. Analyse du Mi'yār d'Al-Wanšarīsī*, (Madrid: Casa de Velázquez, 1995), p. 64 (n° 240).

¹⁴¹ Peut-être n'était-il question à cette date que d'un transfert de troupes chrétiennes vers l'Afrique du Nord. C'est en tout cas ce que soutient Delfina SERRANO ("Dos fetuas...", p. 165), qui suit en cela l'opinion de ses illustres prédécesseurs Francisco Codera et Enrique Flórez.

¹⁴² Ici encore, il n'est pas sûr qu'il s'agisse d'une déportation ou d'une simple levée de troupes chrétiennes par Tāšufīn b. 'Alī, fils du souverain almoravide 'Alī b. Yūsuf. Cf. Vincent LAGARDÈRE, "Communautés mozarabes et pouvoir almoravide en 519 H / 1125 en al-Andalus", *Studia Islamica* 67 (1988), p. 99.

¹⁴³ Cf. Ch. E. DUFOURCOQ, "Les relations du Maroc et de la Castille pendant la première moitié du XIII^e siècle", *Revue d'Histoire et de Civilisation du Maghreb*, 5 (1968), p. 44 et n. 30.

¹⁴⁴ Vincent LAGARDÈRE, *Communautés mozarabes...*, p. 111.

¹⁴⁵ Cf. Ms. de León, *Archivo Catedralicio Cod. Ar. 35*, fol. 141r.

copie de nos évangiles fait suite au Pentateuque (*vid.* 2.1) et le *Cod. Aumer 238*, copié en 1394 à partir d'une copie –perdue– produite à Fès par un diacre du nom de Abū 'Umar ibn Yuwān b. 'Ayšūn, en date du 30 mars 1145¹⁴⁶. Ici, la copie des évangiles est suivie d'un *Capitulare Evangeliorum* et d'un *Computus Pasqualis*. Ces deux livres liturgiques en arabe, placés en fin de volume, nous engagent à y voir une preuve de l'usage de cette langue pour les offices divins célébrés dans l'Occident musulman. Puisque le *Capitulare Evangeliorum* renvoie aussi expressément, par ses péricopes particulières, à la version des évangiles qui les précèdent, il devient en effet permis d'envisager très sérieusement qu'une partie au moins de la Liturgie de la Parole se soit déroulée en arabe¹⁴⁷. Pour finir, signalons que les caractéristiques particulières du sanctoral de ce même livre liturgique le rendent à la fois très hispanique (il commence par la fête de Saint Aciscle) et très archaïque. Présentant un sanctoral assez maigre –qui laisse la plus grande part aux saints martyrs–, il est largement antérieur au calendrier de Cordoue de 961 et beaucoup moins sujet aux influences romaines que ce dernier.

2.2.4. D'al-Andalus en Égypte

Le *Cod. Ar. 4971* de la "Biblioteca Nacional" de Madrid est un manuscrit intéressant à plus d'un titre et on y trouve notamment un ensemble unique d'épîtres pauliniennes en arabe où se glisse, entre l'épître aux Colossiens et 1Thessaloniens, l'épître aux Laodicéens¹⁴⁸. Cette dernière est celle qui nous intéresse ici. La version fut très certainement effectuée en al-Andalus à partir du latin, sans doute à l'époque califale. En la comparant aux autres copies existantes dans différents manuscrits arabes orientaux (*Paul S bath 1008*, *Vaticano Borgiano Cod. Ar. 67*, *BnF Cod. Ar. 80* et *Cod. Ar. 4771*), on s'aperçoit qu'elles sont pratiquement identiques. Toutes les copies –sauf celle de Madrid– contiennent en plus une petite note introductive qui subit quelques légères variantes mais rapporte que la traduction de cette épître a été faite du latin en arabe à partir d'une même copie datée du 15 mars 1151. Le plus surprenant est que la

¹⁴⁶ Cf. Ms. de Munich, *Bayerische Staatsbibliothek Cod. Aumer 238*, fol. 90r.

¹⁴⁷ Je viens d'achever l'édition critique et une étude de ce livre liturgique à paraître dans les Actes du colloque "Quelle identité mozarabe?" qui s'est tenu à Madrid en juin 2003.

¹⁴⁸ Fol. 232r-232v. Cf. Juan Pedro MONFERRER SALA-Philippe ROISSE, "Una versión árabe andalusí de la «Epístola apócrifa a los Laodicenses»", *Qurṭuba* 3 (1998), pp. 113-151.

plupart de ces copies –qui s'étalent du XIV^e au XIX^e siècle– proviennent d'Égypte. L'explication paraît simple: Ce qui n'avait rien d'étrange en Espagne (étant donné que la plupart des grandes Bibles latines hispaniques des IX^e-X^e siècles contiennent cette épître) l'était certainement aux yeux des Orientaux (qui l'ignorent complètement) et éveilla l'intérêt des Coptes, férus qu'ils sont, traditionnellement, de littérature apocryphe. Ils s'empressèrent de la recopier dès le XII^e siècle et continuèrent de le faire jusqu'à l'époque moderne. Voilà qui mérite toute notre attention puisqu'il s'agit à ma connaissance de la seule trace d'une oeuvre arabe chrétienne occidentale qui ait effectué le trajet d'al-Andalus vers l'Orient.

2.2.5 *Le cas sicilien*

En Sicile, les influences orientales, principalement grecques et gréco-arabes se sont également fait sentir, de manière nécessairement plus palpables qu'en al-Andalus et ce, dès la fin du X^e siècle. Un important manuscrit gréco arabe des évangiles de la BnF de Paris, le *Supplément grec 911* contient la presque totalité de l'évangile de Luc. Daté de 1043 après J.C., il provient de la Bibliothèque du Saint-Sépulcre à Jérusalem. Pour ce qui est de la partie arabe, il me semble pouvoir y retrouver des traits paléographiques archaïsants à mi-chemin entre le tracé un peu raide et anguleux de type coufique et un *nashī* primitif, bien présents dans quelques manuscrits palestiniens et sinaïtiques. Mais Paul Géhin –qui l'a étudié de près– est plutôt enclin à croire qu'il a été produit en Italie méridionale¹⁴⁹. D'un point de vue paléographique, la disposition d'un point diacritique sous le *fā'* et d'un seul point au-dessus du *qāf* n'a pas toujours été une pratique exclusivement occidentale et une pareille graphie est régulièrement attestée dans d'anciens mss orientaux¹⁵⁰, palestiniens notamment, à une haute époque. Sauf à démontrer qu'au temps de la rédaction de la copie (assez tardive il est vrai), cette pratique n'était plus en cours en Orient mais était déjà devenue l'apanage exclusif des occidentaux, cet argument ne saurait constituer une preuve de l'origine sicilienne du manuscrit. Ceci étant, il n'est pas impossible non plus que les caractéristiques des manuscrits arabes palestiniens aient influencé puissamment la forme que pouvaient prendre les copies siciliennes et

¹⁴⁹ Cf. Paul GÉHIN, "Un manuscrit bilingue...", p. 169.

¹⁵⁰ Vid. S. M. IMAMUDDIN, *Arabic Writing and Arab Libraries* (London, 1983), 10-11; François DÉROCHE, *Manuel de codicologie des manuscrits en écriture arabe* (Paris: Bibliothèque nationale de France, 2000), p. 239.

ce, précisément en raison des liens étroits notoires qui unissaient les églises byzantines de Palestine et de Sicile, toutes deux gréco-arabes. Si la question du lieu de copie reste encore assez douteuse, ce qui semble sûr c'est que la version arabe utilisée est orientale et très vraisemblablement issue de l'aire melkite palestinienne¹⁵¹. Au cas où son origine sicilienne viendrait à être vérifiée, il constituerait à n'en pas douter un témoin important des échanges opérés entre les milieux chrétiens arabisés du Proche-Orient et de l'Occident méridional.

Conclusion

Hormis en de très rares occasions (un échange de lettres entre deux médecins de Cordoue et du Caire et la réception égyptienne de "l'Histoire d'Orose" d'une part, puis le succès de "l'Épître aux Laodicéens" en Égypte d'autre part), les manuscrits d'œuvres d'Arabes chrétiens se dirigèrent exclusivement d'Orient vers l'Occident, contrairement à ceux des savants musulmans ou juifs. En Occident comme en Orient cependant, on continue de copier encore très tardivement des œuvres médicales d'Arabes chrétiens, devenues des classiques.

Si l'on devait s'en tenir aux seules traces manuscrites arabes occidentales conservées, on pourrait se surprendre à remarquer qu'à la différence de ce qui semble avoir été le cas pour les ouvrages de philosophie, les œuvres originales auxquelles elles ont donné lieu de la part de savants musulmans n'effacèrent ni le recours aux versions arabes textes grecs ni le succès des commentaires des premiers traducteurs chrétiens qui les accompagnaient.

Maintenant, si les réseaux internationaux musulmans furent pratiquement les seuls à transmettre en Occident le savoir profane des Arabes chrétiens aux couches cultivées des trois religions, les réseaux chrétiens n'étaient pas pour autant inexistant; cependant, dans le domaine des manuscrits arabes, ils ne fonctionnaient pratiquement que pour des œuvres religieuses intéressant directement leur communauté.

En définitive, une fois achevée la transmission du patrimoine grec des chrétiens orientaux aux musulmans et des musulmans aux chrétiens occidentaux, les uns et les autres agirent presque de la même façon: ils n'eurent de cesse de s'approprier le *corpus* de textes qu'ils jugeaient indispensable pour élaborer ou enrichir une pensée nouvelle qui ne fonctionna, dans un cas comme dans l'autre, qu'à l'intérieur

¹⁵¹ Cf. Paul GÉHIN, "Un manuscrit bilingue...", p. 167.

même de leur cadre confessionnel. Si les échanges culturels intercommunautaires se poursuivirent encore un temps, ce fut chaque fois plus rarement et moins directement qu'auparavant contrairement à ceux qui ne cessèrent d'être pratiqués avec les juifs, placés en éternelle position charnière. Ne subsisteront alors plus que des traces -chaque fois plus ténues- d'une pensée chrétienne chez les musulmans et d'une pensée musulmane chez les chrétiens.