

SYLVAIN GOUGUENHEIM

ARISTOTE
AU MONT-SAINT-MICHEL

Les racines grecques
de l'Europe chrétienne

ÉDITIONS DU SEUIL

27, rue Jacob, Paris VI^e

Ce livre est publié dans la collection
L'UNIVERS HISTORIQUE
dirigée par Laurence Devillairs

ISBN 978-2-02-096541-5

© Éditions du Seuil, mars 2008

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

www.seuil.com

« Les Grecs nous ont, en grande partie, inventés. Notamment en définissant un type de vie collective, un type d'attitude religieuse et aussi une forme de pensée, d'intelligence, des techniques intellectuelles, dont nous leur sommes en grande partie redevables. L'histoire de l'Occident commence avec eux. »

Jean-Pierre VERNANT

« Le livre en chrétienté est comme l'eau, comme le sang : il irrigue la vie de l'âme. »

Monique DOSDAT

Dark Ages...

Les « âges sombres » du Moyen Âge sont de retour. L'histoire culturelle de l'Europe, pourtant éclairée depuis plusieurs décennies par les travaux de nombreux médiévistes, fait l'objet d'une révision. S'impose désormais l'image biaisée d'une chrétienté à la traîne d'un « Islam des Lumières », auquel elle devrait son essor, grâce à la transmission d'un savoir grec dont l'époque médiévale avait perdu les clés. On parle d'un « héritage oublié », dont il faudrait rendre conscients les Européens¹.

La thèse n'aurait en soi rien de scandaleux, si elle était vraie. Il reste qu'elle repose sur un certain nombre de raccourcis ou d'approximations, et qu'elle fait l'économie d'une série d'éléments historiques pourtant bien établis. Elle relève ainsi, malgré les apparences, plus du parti pris idéologique que de l'analyse scientifique². On oublie en effet la permanence de l'attrait pour la Grèce antique au cours des premiers siècles du Moyen Âge, ainsi que les composantes culturelles grecques de la religion chrétienne. On oublie aussi que la Grèce survivait en partie au sein de la vaste construction politique et civilisationnelle qu'était l'Empire byzantin, empire que l'on évacue de l'histoire européenne. De la sorte, on laisse sous silence les échanges culturels, la circulation des manuscrits et des lettrés entre Byzance et l'Occident, ainsi que le rôle des traducteurs du grec en latin, authentiques passeurs de savoir. Au cœur de ces divers processus se situe l'œuvre immense réalisée au début du XII^e siècle par Jacques

de Venise et les moines du Mont-Saint-Michel, encore trop ignorée – ou occultée. Également absents de nombreux livres ou publications, les chrétiens d'Orient, les savants nestoriens, qui, par un immense et séculaire effort de traduction du grec au syriaque puis du syriaque en arabe, conservèrent le savoir grec, pour finir par le transmettre à leurs conquérants musulmans.

En somme, l'histoire du développement culturel de l'Europe médiévale, et en particulier de sa réappropriation du savoir grec, histoire dense et complexe, n'obéit pas au schéma trop simple et trop linéaire qui tend de nos jours à s'imposer. C'est donc à une tentative de rééquilibrage scientifique d'une vision unilatérale et orientée que je me suis ici attelé, en voulant donner à un public aussi large que possible, en dépit de leurs aspects techniques ou érudits, des éléments d'information et de comparaison issus des travaux de spécialiste, souvent peu médiatisés. Mon intention n'est pas polémique, sauf à considérer comme tel le souci de réfuter des discours faux.

Au seuil de cet essai, il m'est agréable de remercier toutes les personnes qui ont répondu à mes fréquentes sollicitations et m'ont beaucoup aidé par leurs encouragements et leurs conseils, voire leurs relectures attentives et leurs suggestions : Nicolas Champoux, Jacqueline Desloy, Markus Egetmeyer, Éric Levailant, Christian Levasseur, Djamel Manar, Roland Mauri, René Marchand, François-Olivier Touati ont droit à toute ma gratitude.

Histoire d'une transmission

Que les « Arabes » aient joué un rôle déterminant dans la formation de l'identité culturelle de l'Europe [est une chose] qu'il n'est pas possible de discuter, à moins de nier l'évidence¹.

C'est cette « évidence » que je crois pourtant possible de discuter, notamment en raison de l'ambiguïté du terme « Arabes » – que révèle d'ailleurs l'emploi de guillemets par l'auteur. S'exprime ici une vision de l'histoire qui tend à devenir une opinion commune, formulée sous la forme de deux thèses complémentaires.

La première est celle de la dette de l'Europe envers le monde arabo-musulman de l'époque abbasside (à partir de 751) : l'Islam aurait repris l'essentiel du savoir grec, l'aurait ensuite transmis aux Européens, et serait donc à l'origine du réveil culturel et scientifique du Moyen Âge, puis de la Renaissance. La deuxième thèse est celle des racines musulmanes de la culture européenne : la pensée, la culture et l'art européens auraient été engendrés, au moins en partie, par la civilisation islamique des Abbassides.

L'ensemble donne de l'histoire de l'Europe et de son identité une image qui contredit la vision classique, celle des « racines grecques » et de l'identité chrétienne du monde occidental. Ces deux thèses opposées s'appuient sur des lectures contradictoires d'une même période où tout semble s'être joué, c'est-à-dire la première partie du Moyen Âge, entre les VI^e et XII^e siècles. C'est sur eux que va porter notre

étude ; à partir du XIII^e siècle, les faits sont trop bien établis pour qu'il vaille la peine de les reprendre.

LUMIÈRES DE L'ISLAM,
ÂGES SOMBRES DE LA CHRÉTIENTÉ ?

La lumière vient de l'Orient...
De l'« intermédiaire arabe » à l'« Islam des Lumières »

Reprenons l'argument de la dette. Tout commencerait avec l'arrivée en Occident des écrits venus du monde arabo-musulman. Celui-ci, animé, à partir de l'époque abbasside, par une « fébrilité de savoir² », une immense soif de connaissances, aurait découvert et assimilé l'ensemble de la pensée grecque. Grâce aux traductions en arabe, les œuvres des philosophes, des médecins et des mathématiciens antiques auraient, dans un premier temps, fécondé l'Empire musulman, puis, lentement traduites de l'arabe en latin, auraient ensuite, à partir du XII^e siècle, irrigué le monde médiéval. C'est donc grâce à l'« extraordinaire développement intellectuel et scientifique », à un « bouillonnement considérable dans les domaines privilégiés : philosophie, médecine, sciences »³, survenus aux VIII^e et IX^e siècles, que, trois à quatre cents ans plus tard, l'Europe aurait à son tour pris son essor scientifique.

On place donc au cœur de la dynamique européenne cet immense mouvement de traduction des œuvres grecques, consécutif à la découverte des versions arabes de ces mêmes œuvres. Ainsi que l'exprime un manuel universitaire, pris parmi d'autres :

La science grecque se transmet principalement aux Latins par l'intermédiaire de l'Islam et la plus grande partie de ce retour aux sources s'opère dans l'Espagne redevenue chrétienne grâce à la *Reconquista*. C'est là que des clercs de toute l'Europe, y compris d'Italie, viennent à partir du XII^e siècle puiser aux sources arabes, et, en les traduisant, contribuent à la redécouverte de la science grecque⁴.

Corollaire de cette proposition : l'Islam aurait fait fructifier ce savoir grec et se serait ainsi profondément hellénisé, constituant de la sorte le trait d'union entre les civilisations de l'Antiquité et de la Renaissance.

Au-delà de la dette que représente cette transmission, l'Europe serait également redevable envers l'Islam d'une part essentielle de son identité. L'idée du rôle d'intermédiaire joué par les Arabes⁵ a ainsi été englobée dans une thèse plus large, celle du rayonnement d'un « Islam des Lumières ». Il ne s'agit plus seulement de dire qu'un peuple et sa langue ont transmis un savoir mais d'attribuer à une civilisation et à une religion une supériorité culturelle sur ses voisines et un rôle de matrice. L'empire des Abbassides aurait non seulement été un « pont » entre l'Antiquité et l'Occident latin, mais aurait de surcroît, durant près de quatre siècles, constitué un univers créatif, à l'origine d'une révolution scientifique⁶. On se réfère souvent, pour illustrer cet âge d'or, à la célèbre « Maison de la Sagesse » de Bagdad. Là, juifs, chrétiens et musulmans auraient échangé leurs connaissances dans les domaines scientifique et philosophique, à une époque où l'Occident latin demeurait en retard, avant d'être bientôt gagné par le « fanatisme » des croisades.

Nombreux sont les intellectuels, historiens, islamologues, écrivains, de toutes origines, qui ont repris et diffusé cette thèse⁷. Récemment, le 19 avril 2007, dans un article intitulé « Les vraies racines de l'Europe », M^{me} Zeinab Abdel Aziz, professeur de civilisation française à l'université Al-Azhar du Caire, parlait des « huit siècles de la présence fondatrice de l'islam en Europe » :

Tout l'Occident dans son ensemble a été édifié sur l'apport indéniable de l'islam [...]. C'est grâce aux penseurs arabes que l'Europe a connu le rationalisme⁸.

Du côté européen, J.-P. Roux, spécialiste du monde turco-mongol, écrivait en 1983 :

L'Europe ne serait pas ce qu'elle est si elle n'avait connu l'islam. Il appartient à son patrimoine⁹.

Des nuances sont parfois proposées, ainsi de la part d'universitaires arabes chrétiens qui mettent l'accent sur la nature plus arabe que musulmane de la civilisation abbasside (où, pourtant, les Persans jouèrent un rôle essentiel). Enfin, au sein des islamologues occidentaux, les jugements sont partagés, allant de l'adhésion totale à une profonde réserve¹⁰. Mais la thèse la plus médiatisée est bien celle qui confère à l'Islam médiéval la paternité de l'essor de la civilisation européenne. À cette présentation s'ajoute une vision spécifique du monde européen : sans l'entregent de l'Islam, l'Europe ne serait pas sortie des « âges sombres » du Moyen Âge.

Dark Ages : débat scientifique et enjeu politique

La théorie de la dette de l'Europe implique celle de la prééminence du monde musulman sur la chrétienté médiévale. Une sorte de légende noire du Moyen Âge semble de nouveau prendre le dessus ; elle donne de l'Europe des VII^e-XII^e siècles l'image réductrice d'un continent arriéré, enfermé dans les *Dark Ages* – cliché que des historiens médiévistes avaient pourtant cru réfuter.

Ce contraste entre les deux civilisations est attribué à la nature même du *Dar al-Islam*, présenté sous les séduisantes couleurs d'un univers de tolérance religieuse, d'ouverture culturelle, d'essor scientifique rationaliste, bref une civilisation supérieure à ses homologues chrétiennes, byzantine ou latine, et somme toute fort proche de la civilisation idéale, du moins telle qu'on se la figure de nos jours en Occident.

Sous l'influence de l'actualité, le sujet a pris une dimension politique. Les enjeux, on le devine, ne sont pas minces en ce début de XXI^e siècle. Ils s'inscrivent dans le long face-à-face entre l'Islam et l'Occident (la remarque vaut également pour la confrontation entre l'Islam et le monde hindou). C'est pourquoi, à l'heure où l'on se propose de rectifier les manuels

scolaires afin de rappeler la place de l'islam dans le patrimoine européen comme y invite un rapport récent (2002) de l'Union européenne¹¹, une tentative de clarification est apparue nécessaire. Elle passe en particulier par la mise à la portée du grand public des travaux des érudits : spécialistes des mondes byzantin et musulman, des chrétiens syriaques ou de l'histoire des sciences.

UNE VISION RÉDUCTRICE

Approximations

La thèse dont on débat ici repose sur un certain nombre d'approximations. À examiner les travaux de plusieurs spécialistes de l'Occident, de l'Islam ou du monde byzantin, il apparaît en effet que les choses ne sont pas si simples qu'elle le présente. Dans un livre publié en 1993, B. Lewis formulait une nuance essentielle en remarquant que l'hellénisme de l'Islam était « l'hellénisme tardif du Proche-Orient, un prolongement de l'Antiquité tardive, plutôt qu'une redécouverte du classicisme athénien de la grande époque comme cela devait se produire plus tard en Occident¹² ».

Il faisait notamment allusion à l'engouement pour les philosophes néoplatoniciens, préférés à Platon et au sort contrasté que connurent les écrits d'Aristote. L'hellénisation du monde abbasside ne fut donc pas de même nature que celle de l'Europe médiévale. Il faudra ici tenter d'en prendre la mesure.

Une autre approximation consiste à faire du monde islamique un bloc homogène, et à confondre en particulier arabité et islamisme, attribuant à l'Islam, civilisation fondée sur une religion, ce qui relève de la culture de langue arabe. Or l'univers arabe ne peut être réduit à une seule foi, pas plus de nos jours qu'au Moyen Âge. À cet égard, les données démographiques sont importantes : les arabes chrétiens et les chrétiens arabisés du fait de la conquête musulmane constituaient

encore près de la moitié de la population des pays d'Islam aux alentours de l'an mil.

On admet d'autre part comme évident le passage de l'univers scientifique et philosophique grec au monde islamique, où, pourtant, la Parole maîtresse est celle de Dieu, contenue de toute éternité dans le Coran. Les rapports entre foi et science, entre religion et savoir n'étaient pas, dans l'Islam «classique» (celui des dynasties umayyade et abbasside), faciles et directs. La croyance en la nature incréée du Coran eut d'importantes conséquences sur la constitution d'un savoir scientifique comme sur la possibilité d'une expression libre de la pensée. Par ailleurs, les termes de «science» ou de «savant» avaient en terre d'Islam un sens spécifique; c'est pourquoi il faut se garder d'attribuer aux «savants» (ulémas) musulmans, spécialistes du Coran, des hadiths ou du droit, le même état d'esprit qu'aux savants de l'Antiquité. Ainsi, lorsque A. de Libera parle du monde abbasside comme d'un monde «sans retard ni handicap intellectuels», où «les mosquées sont de véritables lieux de recherche» et où l'on «savait parfaitement réciter et interpréter le Coran»¹³, il amalgame des éléments très différents. Si la dernière affirmation est d'évidence exacte, la seconde, faisant des mosquées des «lieux de recherche» est en revanche erronée, puisqu'elle extrapole à l'univers des sciences ce qui ne concernait que les études portant sur la religion.

L'idée de racines mérite également examen: qu'entend-on exactement par l'expression des «racines musulmanes de l'Europe»? Y a-t-il des concepts, des représentations du monde, des techniques (artistiques ou matérielles), spécifiquement islamiques, qui feraient de l'Europe une sorte d'héritière ou d'appendice du monde musulman?

Polémique et ethnocentrisme

La polémique n'est pas absente du débat, puisque la thèse de la dette aboutit à établir une hiérarchie entre les civi-

lisations médiévales. L'histoire des civilisations est lue comme l'opposition d'un Islam éclairé, raffiné, spirituel, à un Occident brutal, guerrier et conquérant¹⁴. D'un côté le monde de l'esprit, de l'autre celui du sabre. On instaure finalement, à la place de l'ancien ethnocentrisme occidental, un nouvel ethnocentrisme, « oriental » cette fois.

On oppose un monde arabo-musulman en avance à un Occident en retard, dont la seule et tardive suprématie aurait été d'ordre technique et militaire. Ce seraient par conséquent des facteurs matériels qui expliqueraient que l'islam ait perdu cette avance avant de devoir accepter la domination européenne. Cette thèse conforte l'opinion selon laquelle les Européens seraient demeurés en quelque sorte des Barbares, ayant vaincu par la force des armes ceux qui étaient leurs maîtres en spiritualité et en sciences.

C'est oublier que les croisades échouèrent, et que l'Europe fut militairement acculée à la défensive par les Turcs, jusqu'au XVII^e siècle. C'est, par ailleurs, sinon inverser les identités, du moins magnifier un monde érigé en modèle, vierge de toute violence, et dénigrer l'autre, réduit à des cohortes de soudards incultes¹⁵. On le voit notamment à travers l'exemple, maintes fois rapporté dans les manuels scolaires, du noble syrien, Ousamâ (1095-1188), qui laissa un témoignage ironique et mordant sur les désastreuses pratiques médicales des Francs¹⁶. Or des travaux récents ont montré qu'Ousamâ avait composé un texte de propagande et, surtout, que la médecine des Francs était loin d'être aussi médiocre qu'il le prétendait¹⁷. Par ailleurs, si l'Europe doit la Renaissance à l'Islam, il faut comprendre pourquoi ce dernier n'a pas en retour participé à cette Renaissance¹⁸. On méconnaît ainsi souvent, ou l'on dévalorise, le passé européen, tandis que l'on vante celui de l'Islam. La honte et l'orgueil se font face ; il n'y a pas là de quoi bâtir un dialogue fructueux.

Les véritables questions à se poser, hors de toute polémique, sont de nature historique. Elles concernent l'hellénisation du monde islamique, la nature et l'intensité réelle de

la pénétration du savoir grec au sein de l'univers arabo-musulman ; elles touchent aussi les voies par lesquelles ce savoir grec fut remis à l'honneur en Occident.

Ces interrogations portent en germe un autre problème, que seuls de rares spécialistes ont abordé : celui de la qualité et de l'exactitude des traductions effectuées, et donc de la portée des livres ainsi obtenus. Il n'est ni aisé ni anodin, de passer du grec à l'arabe – que ce soit ou non par l'intermédiaire du syriaque –, puis de l'arabe au latin. Quel texte philosophique, quel raisonnement scientifique peuvent sortir indemnes de telles transformations répétées où, non seulement le vocabulaire, mais la pensée, exprimée par la syntaxe, basculent d'un système indo-européen à un système sémitique avant de faire retour au système d'origine ?

LES RACINES GRECQUES DE L'EUROPE

Dark Ages ? L'Occident médiéval mû par la quête du savoir

Poser la question des racines culturelles de l'Europe conduit à évoquer la démarche qui anima les Européens eux-mêmes, donc à rappeler les origines, les modalités et les conséquences de la redécouverte et de la réappropriation du savoir grec par les intellectuels médiévaux des VIII^e-XII^e siècles. De fait, nous sommes bien là au cœur de l'identité culturelle de l'Europe¹⁹.

Nul ne peut nier qu'avec la chute de l'Empire romain d'Occident, le savoir antique tomba en grande partie dans l'oubli. Toutefois, il est également indéniable que Byzance sut, à partir des VIII^e et IX^e siècles, se tourner de nouveau vers ses origines grecques, et que, dès la renaissance carolingienne, l'Europe occidentale fut animée du même souci. On fait parfois bon marché de la soif de savoir qui poussa l'Occident à chercher la science partout où il croyait pouvoir

la trouver. Il ne s'agissait pas d'une quelconque convoitise pour les « richesses de l'Orient », mais bien de retrouver le savoir antique. Cette volonté est visible dans l'exploitation des manuscrits gréco-arabes découverts lors de la *Reconquista* espagnole aux XI^e et XII^e siècles, ainsi que dans la quête des textes grecs eux-mêmes, conservés en Occident depuis la fin de l'Antiquité (Italie, Sicile, Nord de la France) ou parvenus au fil des siècles depuis Byzance, en particulier *via* l'Italie du Sud et la Syrie (et plus rarement par les Balkans ou Chypre).

Le monde occidental chrétien du Moyen Âge fit de son mieux pour retrouver le savoir grec. Il y parvint au terme d'un étonnant effort pluri-séculaire dont la constance et l'opiniâtreté témoignent de l'intime conviction que là résidait la matrice de sa civilisation. Il a, dans cette quête, une dette envers l'Empire romain d'Orient, Constantinople, grand oublié de l'héritage européen, qui partageait avec lui un même patrimoine culturel et civilisationnel, celui de l'Antiquité classique. On évoquera donc ceux qui maintinrent vivante la culture grecque au profit de la civilisation européenne, comme ceux qui s'attachèrent à la redécouvrir.

Les chemins de la découverte

Sans prétendre à une étude globale de la science médiévale, l'objectif poursuivi ici demeure vaste, voire trop ambitieux, mais l'entreprise paraît légitime²⁰. Le débat tourne donc autour de la réception et de la diffusion du savoir grec, et du rôle fécond de celui-ci, au sein d'aires culturelles et géopolitiques très diverses. La façon dont l'héritage grec fut exploité constitue un solide critère d'identification des civilisations médiévales, européenne et islamique, dont on tentera de mesurer le degré respectif d'hellénisation. Cela permettra d'évaluer la place et le rôle des élites chrétiennes (européennes ou arabes) et musulmanes dans le développement de la pensée et du savoir européen entre les VIII^e et XII^e siècles.

On examinera plusieurs thèmes qui constituent les différentes facettes du même objet. D'abord, la permanence en Occident d'une curiosité pour le savoir grec, aussi modestes qu'en aient été les fruits pendant quelques siècles – c'est ce que j'ai appelé la « filière grecque ». Cette tradition attachée au souvenir de la Grèce antique explique en partie la formation de « renaissances » successives en Occident, des temps carolingiens au XII^e siècle. Ces différentes renaissances ne furent pas des phénomènes indépendants ni réductibles à de simples catalogues d'ouvrages liturgiques ou théologiques. On y découvre une logique interne, où chaque époque emboîte le pas à la précédente, prend appui sur elle pour élaborer ensuite une production neuve. L'une après l'autre, ces élaborations s'inscrivent dans la même chaîne, et témoignent d'un rapport identique à la connaissance et à la culture. Dans ce mouvement, le volontarisme des élites politiques – parmi lesquelles nombre de gens d'Église – a joué un rôle moteur. Ce n'est pas un hasard de constater, tout au long de cette période, que le mythe politique des origines troyennes des Francs fut si prégnant, avant de s'épanouir définitivement aux XIII^e et XIV^e siècles²¹.

Il est ensuite nécessaire, dans une perspective plus large, de rappeler tout ce que le développement scientifique du bassin méditerranéen et de l'Europe doit aux chrétiens syriaques des VI^e-X^e siècles. La science arabo-musulmane, en particulier, leur est redevable du socle de ses connaissances. Un autre phénomène est de nos jours largement ignoré, bien qu'il ait eu ses historiens : la vague de traductions de l'œuvre d'Aristote, effectuées directement à partir des textes grecs à l'abbaye du Mont-Saint-Michel, cinquante ans avant que ne démarrent en Espagne, à Saragosse ou à Tolède, les traductions réalisées d'après les versions arabes de ces mêmes textes. Cet ample mouvement, où se distingua Jacques de Venise (mort vers 1150), a permis à la France du Nord et à l'Angleterre, et même aux marges occidentales de l'Empire germanique, de disposer de l'intégralité de l'œuvre d'Aristote et de commencer à faire fructifier cet héritage, scientifique et

philosophique, avant de disposer des traductions de l'arabe. Il démontre la curiosité qui animait les clercs de l'Europe chrétienne, cherchant à recueillir un savoir grec dont ils se sentaient et se savaient les héritiers.

Une comparaison avec le monde islamique des VIII^e-XII^e siècle est en outre indispensable. Il faut évaluer à sa juste mesure ce que la civilisation arabo-musulmane retint du savoir grec et, plus encore, de l'esprit intellectuel de la Grèce classique, et ce qu'elle en rejeta. C'est en quelque sorte le « filtre » islamique qu'il convient d'analyser. Le *logos* des Grecs s'est-il fait la même place dans le monde de la révélation coranique que dans celui fidèle aux Évangiles ? En d'autres termes, la passion exprimée pour la pensée grecque par les *falâsifa*, les grands philosophes musulmans tels qu'Al-Farabi (mort en 950), Avicenne (980-1037) ou Averroès (1126-1198), a-t-elle eu des répercussions hors de la sphère du monde des idées ? L'hellénisation fut-elle un phénomène général, touchant la société et les mentalités collectives, ou demeura-t-elle circonscrite à quelques membres des élites intellectuelles ? Et, chez ces derniers, quelle fut en définitive la place respective accordée à la pensée grecque et aux principes islamiques ? Cela revient à déterminer quels rapports entretenirent avec le savoir grec ces trois ensembles que l'on confond parfois, à savoir la religion musulmane (islam), la société musulmane (Islam) et les lettrés de langue arabe (toutes religions confondues). Cette mise au point est nécessaire avant de se poser la question de la dette de l'Europe envers l'Islam.

On tentera, pour finir, de comparer les civilisations médiévales chrétienne et musulmane du Moyen Âge en posant les questions de leur identité et de leur perméabilité respectives, de la nature et du degré de leurs échanges. Le processus de transfert culturel est-il aussi évident qu'on le présente parfois, comme si une pensée philosophique, une conception du monde, pouvaient s'exporter aussi aisément qu'un sac de riz ?

Savoir médiéval et savoir moderne

Insistons encore sur deux points préalables. Si l'on parle des savants, des lettrés, des philosophes, davantage encore lorsqu'il s'agit des mathématiciens, on étudie de très petits groupes humains. Ainsi, en comparant entre elles les civilisations de l'Europe du haut Moyen Âge, de l'Islam des Abbassides ou de l'Empire mésobyzantin, et en cherchant à établir quels furent leurs apports respectifs au progrès humain, scientifique ou philosophique, il ne faut pas perdre de vue que les effectifs mis en jeu sont très faibles, de l'ordre de quelques dizaines d'hommes par siècle, sur des populations de dizaines de millions d'individus... Déterminer si une civilisation était ou non « en avance » sur ses voisines et adversaires revient en définitive à mettre en regard la production des quelques lettrés concernés, sans préjuger du degré de culture de populations encore majoritairement analphabètes²². Les choses seraient radicalement différentes si notre attention se portait sur les sociétés contemporaines des ^{XX}^e et ^{XXI}^e siècles qui ont eu pour ambition d'édifier des structures d'enseignement capables de dispenser à une grande partie de leurs jeunes un savoir scientifique, technique et littéraire.

La comparaison de civilisations différentes doit autant que possible s'effectuer en examinant la réalité des découvertes scientifiques, leur valeur et leur portée, en analysant les systèmes juridiques mis en place et leur conception de la personne humaine, en détaillant le rapport aux textes sacrés et le degré de liberté laissé à la raison humaine dans leur examen, leur commentaire et leur interprétation, en mettant en parallèle les formes d'expression artistique (peinture, sculpture)... La tâche est loin d'être simple ; à peine l'entamerait-on ici.

Dans le domaine scientifique, celui des mathématiques, de la physique, des sciences dites naturelles, il faut aussi éviter tout anachronisme. Ce que nous appelons de nos jours

« science » s'est développé à partir du XVI^e siècle, bien que les premiers pas aient été accomplis dès le XIII^e siècle. C'est avec les travaux de Copernic (1473-1543), Cardan (1501-1576), Viète (1540-1603), Kepler (1571-1630), Descartes (1596-1650), Leibniz (1646-1716), que l'Europe – et l'Europe seule – a créé la science moderne, dont l'universalité actuelle démontre le rôle primordial à l'échelle de l'humanité. Cela n'a été possible que grâce à des innovations radicales par rapport à tout ce qui avait pu être fait antérieurement, que ce soit par les Grecs, les Arabes, les Indous ou les Chinois. Progrès gigantesques dans l'abstraction des mathématiques et la formalisation de leur langage, progrès stupéfiants également dans l'observation et l'expérimentation, tant des astres que du corps humain ou de la nature. Un saut qualitatif s'est alors produit, dont nous dépendons encore. En revanche, quels que soient les mérites des mathématiciens byzantins ou arabes, chrétiens ou musulmans, on ne peut à leur égard parler d'un tel saut épistémologique. Leurs travaux sont demeurés dans la ligne de ceux des Grecs de l'Antiquité, des Mésopotamiens ou des Indous. Toutes ces civilisations ont participé du même mode de développement et de recherche scientifiques. À tous égards, il vaut mieux parler de « savoir scientifique » que de « science ». Les Grecs, comme les Arabes ou les Indous, n'avaient pas la possibilité de vérifier leurs hypothèses de manière assurée : ils ne « calculaient » pas, au sens où l'on se mit à calculer en Europe à partir de la fin du Moyen Âge²³. L'exemple des mathématiques est éclairant : les Grecs, les Indous ou les Arabes n'usaient pas du formalisme abstrait qui nous est devenu familier mais qui remonte aux travaux de Chuquet (1445-1500), Viète et Descartes et n'a pris la forme que nous lui connaissons qu'au XIX^e siècle. Ainsi, les équations algébriques sont exprimées au Moyen Âge de manière rhétorique, avec des références à la vie quotidienne. Expression déroutante pour nous, et qui augmente d'ailleurs la difficulté de la compréhension des textes mathématiques antiques ou médiévaux. Il n'y a là

aucune dévalorisation des civilisations médiévales, juste une appréciation de leur degré de développement dans le domaine très particulier de ce que l'on appelle aujourd'hui, dans le monde entier, les « sciences ».

Permanences éparses et quête du savoir antique : la filière grecque

Les Évangiles furent écrits en grec. Le christianisme à ses débuts était une religion d'expression grecque, même s'il atteignit vite l'universalité en se diffusant au sein d'un empire latin. Que la langue du Nouveau Testament fut initialement le grec, avant que les premières traductions latines n'apparaissent au IV^e siècle, explique le prestige de la langue hellène auprès des élites intellectuelles de l'Occident médiéval¹. On doit y voir la première raison qu'avait l'Europe latine de se tourner vers la Grèce. Avant d'être attirés par Aristote, Archimède ou Platon, les esprits étaient guidés vers Marc, Luc, Matthieu ou Jean. Le christianisme était par ailleurs nourri, imbibé, dès ses origines, de culture grecque. L'importance accordée à l'Esprit-Saint et au Verbe de Dieu renvoie à des notions enrichies par la pensée antique. Une idée aussi fondamentale que celle de personne humaine était grecque, elle devint chrétienne.

Cela explique que, au moment même où la *paideia* – système scolaire grec – antique semble disparaître en Europe occidentale (entre 500 et 550), un timide processus de redécouverte s'amorce, qui ne cessa par la suite de croître au long du Moyen Âge avant de se prolonger aux temps de l'humanisme et de la Renaissance.

1. LA GRÈCE ET SA CULTURE : UN HORIZON POUR L'EUROPE LATINE

Avant de voir comment le Moyen Âge a retrouvé, en partie grâce à ses propres moyens, la culture antique, il est utile de rappeler comment et dans quelle mesure il la perdit.

Longtemps, l'histoire culturelle de l'Europe du haut Moyen Âge fut présentée en termes négatifs. La chute de l'Empire romain associée aux conquêtes germaniques aurait, au cours du V^e siècle de notre ère, mis fin au monde antique de manière brutale, bien que progressive. La désagrégation politique se serait accompagnée d'une destruction des structures d'enseignement et de savoir propres au monde gréco-romain. L'Europe entra dans une période souvent qualifiée d'« âges sombres ».

En réalité, les récents travaux des antiquisants et des médiévistes ont montré que cette période des V^e-VIII^e siècles ne fut pas si catastrophique, les facteurs de dislocation, bien réels, étant atténués par des éléments de continuité. Les peuples dits barbares, tels les Francs, n'étaient pas totalement étrangers à la culture romaine. De plus, le christianisme sut reprendre, tout en le modifiant, l'héritage de la *paideia* gréco-romaine. Enfin, la culture du haut Moyen Âge ne fut pas inexistante².

Un horizon disparu ?

La véritable coupure entre le monde antique et le monde médiéval est peut-être moins la chute de l'Empire romain que la fin du paganisme comme pôle de référence culturelle³. En Occident, entre 500 et 550, les structures scolaires se dissolvent ; la culture ne survit qu'au sein de cercles isolés, autour d'individualités comme Boèce (mort en 524) ou Cassiodore (mort en 562). Ni les mathématiques ni la

philosophie ne sont alors à l'honneur. La connaissance du grec s'estompe, les livres se raréfient et le savoir antique n'est plus disponible que sous forme de compilations. La fin du VI^e siècle marque une rupture nette : Isidore de Séville (mort en 636) n'est plus un savant du monde antique mais un intellectuel du Moyen Âge.

Il est, pour notre propos, important de constater que les sociétés chrétiennes des marges de l'Empire byzantin ont connu une évolution inverse : la grande vague de traduction des œuvres grecques en syriaque commença en effet dès le V^e siècle. Pour des raisons religieuses, les Syriaques ont privilégié les textes philosophiques et scientifiques qui permettaient de combler les imperfections de la Bible (astronomie et cosmologie, par exemple, avec l'acceptation du modèle sphérique de la Terre) et de répondre aux défis des débats théologiques. Ils firent ainsi coexister, au VI^e siècle, la foi chrétienne et la *paideia* antique.

En Occident, tout n'avait pas disparu, mais l'héritage était réduit, en partie pour des raisons linguistiques. Les Romains lettrés savaient le grec et n'avaient donc pas eu besoin de traduire les œuvres classiques. Lorsque la maîtrise du grec se perdit, ces textes devinrent inutilisables et furent délaissés. La réappropriation de ce savoir, au cours des IX^e-XII^e siècles, fut lente. En attendant, au VI^e siècle, l'essentiel du savoir hérité de l'Antiquité ne reposait plus que sur quatre livres : le *Commentaire sur le songe de Scipion* de Macrobie – une excellente introduction au néo-platonisme –, les *Noces de Mercure et de Philologie* de Martianus Capella, où était exposé le programme des sept arts libéraux (arithmétique, géométrie, astronomie, musique, grammaire, rhétorique, logique) et dont l'importante diffusion est attestée par l'omniprésence actuelle des manuscrits dans les archives⁴, la traduction et le commentaire du *Timée* par Calcidius, composé vers 400, seule porte ouverte vers la cosmologie des Grecs, enfin la *Consolation de la philosophie* de Boèce – auquel on doit aussi une partie de la *Logique* d'Aristote et l'adaptation d'œuvres de musique et d'arithmétique⁵.

L'intérêt pour la culture grecque ne disparut cependant jamais, il ne fit même que croître. Dès la fin du VI^e siècle, Grégoire, évêque d'Agrigente, multiplie les références à Aristote dans les dix livres de ses *Commentaires sur l'Écclésiaste*...⁶.

Des bribes du savoir grec subsistaient donc au sein de milieux isolés. Après tout, la pensée philosophique grecque avait imprégné les œuvres théologiques, et elle s'y trouvait quelque peu enfermée, moins à travers des réfutations – encore que le phénomène existât⁷ – que comme matrice intellectuelle. Les Pères de l'Église réfléchissaient à l'aide des catégories logiques de la pensée grecque ; ils étaient les héritiers du *logos*. Et les lire, c'était, indirectement, participer à certains traits de la culture classique.

Ont aussi permis la transmission de ce savoir ceux, Grecs ou Syriaques, qui venaient d'Orient pour s'installer en Occident. L'existence de ces transferts est avérée, mais on peine à les mesurer avec précision. Des membres des élites ecclésiastiques (moines ou évêques), des médecins, parfois des philosophes ou des mathématiciens, arrivèrent par vagues, chassés par les persécutions religieuses des empereurs de Byzance, ou par la conquête arabe. Le mouvement paraît ininterrompu du VII^e au XII^e siècle. Les réfugiés étaient porteurs de livres dont « un certain nombre de commentaires philosophiques de l'École d'Alexandrie et [...] de quelques traités techniques, notamment médicaux⁸ ».

Les relations maintenues avec Byzance, de manière continue après la reconquête de 532, permirent aussi la venue de manuscrits, phénomène sur lequel des recherches sont en cours. J. Irigoien signale que, au VII^e siècle, de nombreux manuscrits vinrent d'Orient en Sicile, dont des textes de Strabon ou Dion Cassius ; en 663, lorsque l'empereur Constant II s'installe à Syracuse, il amène avec lui plusieurs ouvrages.

L'Europe latine, terre de présence grecque

Dans l'Europe du haut Moyen Âge, plusieurs régions abritaient des noyaux de peuplement grec : la Sicile, l'Italie du Sud ou encore Rome. On en rencontrait également plus au nord, en Angleterre et dans l'Empire germanique, ou plus à l'ouest, dans la péninsule Ibérique.

La Sicile et le Sud de l'Italie étaient peuplés de populations grecques depuis l'Antiquité. La destinée de certains lettrés illustre les multiples va-et-vient entre les différents centres culturels du monde méditerranéen.

À Agrigente, vers 559, naît Grégoire, qui fit toutes ses études sur place, avant de partir pour Jérusalem à l'âge de 18 ans⁹. Devenu diacre, il gagna Constantinople puis retourna en Italie et s'installa à Rome où le pape le nomma évêque d'Agrigente. Il mourut entre 592 et 603. On relève au VII^e siècle plusieurs noms importants, comme Georges, évêque de Syracuse, missionnaire tué par les Arabes en 724, ou le moine Kosmas, qui fut le maître de l'illustre penseur syriaque, Jean Damascène. De Syracuse était aussi originaire Méthode, le patriarche de Constantinople qui présida, en 843, au « triomphe de l'orthodoxie » célébrant la défaite définitive du mouvement iconoclaste. Le moine Jean de Bénévent, qui fut élu en 998 abbé de la prestigieuse abbaye du Mont-Cassin, constitue un dernier exemple de ce type de personnages. Il venait du mont Athos en Grèce et avait auparavant vécu au Sinai¹⁰.

En 827, la conquête arabe de la Sicile porte toutefois un rude coup à ces populations grecques : monastères incendiés, bibliothèques détruites, habitants tués ou déportés en esclavage¹¹. Une partie des Siciliens qui échappent à la servitude ou à la mort émigrent vers la Calabre et la Campanie, voire jusqu'aux environs de Rome. Ils établissent dans ces terres de nombreux monastères, tel Nil de Rossano (950-1005) qui fonde le couvent de Grotta-Ferrata près de Rome¹². Mais d'autres demeurent sur place, réfugiés dans les zones de

montagne, ou réintégrant les villes au fur et à mesure des reconquêtes chrétiennes entamées par les Byzantins au X^e siècle puis par les Normands au XI^e. La culture grecque parvint ainsi, bon gré mal gré, à se maintenir en Sicile et en Italie du Sud, sans interruption du VII^e au XII^e siècle, en dépit de l'invasion puis de la domination musulmanes¹³.

La ville de Rome offre un deuxième centre de maintien de la culture grecque. Pourtant, à la fin du VI^e siècle, le grec n'y est plus guère connu : même le pape Grégoire le Grand l'ignore. En revanche, au VII^e siècle, se produit une forte immigration de Grecs et de Levantins « qui fuyaient les invasions perse et arabe¹⁴ ». Cette présence orientale eut une conséquence aujourd'hui oubliée mais néanmoins des plus remarquables : la série quasi ininterrompue entre 685 et 752 de papes grecs ou syriaques¹⁵. Ces hommes étaient issus des réfugiés de l'Empire byzantin : Anatolie centrale et Syrie – principalement de la région d'Antioche –, qui fondèrent les monastères grecs de Rome. Nous connaissons leurs origines grâce au *Liber pontificalis*¹⁶. Leur réussite exceptionnelle atteste leur culture, leur esprit d'entreprise et un ensemble de qualités que n'hésitaient pas à leur reconnaître les clercs romains. Ils n'étaient pas venus seuls et les clercs ou les moines de leur entourage peuplèrent les couloirs du Latran ainsi que de nombreux monastères célèbres¹⁷.

Ce milieu grec essaima en Europe. Plusieurs hommes présentent ainsi des profils comparables. Au VII^e siècle, saint Gislenus, moine grec né et éduqué à Athènes, s'installa dans un monastère romain. Il participa à l'évangélisation du Hainaut sous la direction de saint Amand (mort vers 675/679). Moins d'un siècle plus tard, le pape Zacharie nous fournit des informations sur un autre personnage, de plus grande envergure, Théodore de Tarse, un *philosophus* qui fit ses études à Athènes et, avec d'autres Grecs, vint s'établir à Rome. Devenu prêtre en 668, il partit pour l'Angleterre et finit sa vie comme archevêque de Cantorbéry (669-690)¹⁸. Ces deux exemples illustrent la mobilité et les contacts qui pouvaient exister entre Athènes et Rome au VII^e siècle.

On rencontre également des Grecs en plein cœur de l'Empire germanique notamment à partir du milieu du x^e siècle. De 973 à 1002, par l'intermédiaire de la princesse byzantine Théophano, mariée à Otton II, puis grâce à leur fils Otton III, certains d'entre eux sont promus à des postes élevés de l'Église d'empire. En 982, Otton II nomma un Calabrais, Jean Philogathos, abbé de Nonantola en Italie. Jean devint évêque de Plaisance en 988, et tenta même d'accéder au trône pontifical sous le nom de Jean XVI. En 997, Otton III fit d'un autre Calabrais, le Grec Grégoire de Cassano, le premier abbé de l'abbaye royale de Burtscheid. Des moines grecs s'installent à Trèves, au grand monastère de la Reichenau, et jusque dans les monastères vosgiens. On en rencontrait à Gorze du temps de l'abbatit de Jean, lequel avait d'ailleurs cru trouver l'idéal de la vie monastique à Bénévent, en territoire grec¹⁹. Ces Grecs de Gorze venaient de Calabre, fuyant les Arabes, et ils semblent avoir apporté avec eux des éléments de connaissances mathématiques et astronomiques²⁰.

Deux exemples se distinguent, ceux de moines grecs qui finirent leur vie dans l'Empire germanique après avoir mené une vie aventureuse qui les conduisit dans plusieurs pays de l'aire méditerranéenne²¹. Siméon de Trèves, né à Syracuse en 970, émigra dès sa prime enfance à Constantinople en 977²². Parti plus tard en pèlerinage à Jérusalem, il serait demeuré sept ans dans la ville sainte, servant de guide aux pèlerins, puis se retira dans un monastère dédié à la Vierge, à Bethléem. En 1026, il rencontra l'abbé Richard de Saint-Vanne venu se recueillir sur le tombeau du Christ, et décida de l'accompagner dans son voyage de retour. Il visita alors Rome, se rendit en France, où il fut reçu par le comte Guillaume d'Angoulême qui avait lui-même accompli un pèlerinage en Terre sainte. À Angoulême, ses capacités intellectuelles furent sollicitées par les défenseurs de l'apostolicité de saint Martial lors d'une célèbre controverse. Il suivit ensuite l'archevêque de Trèves Poppon, d'abord en Terre sainte, puis dans sa métropole. En 1032, il s'enferma

en ermite dans une tour où il mourut le 1^{er} juin 1035. Il fut canonisé en 1036, à la demande de Poppon.

Le monastère de la Reichenau accueillit au début du X^e siècle un autre moine grec, répondant lui aussi au nom de Siméon, dit « l'Achéen », et devenu Siméon de Reichenau. L'homme n'avait pas toujours été moine : il avait servi dans l'armée byzantine et, en tant que stratège – une des plus hautes fonctions civiles et militaires byzantines –, aurait administré une province frontalière de l'empire. Puis il combattit les musulmans installés à la Garde-Freinet. Il se convertit ensuite à la vie monastique et, après avoir lui aussi résidé à Jérusalem, finit sa vie à la Reichenau²³.

Enfin, la présence grecque s'avère importante là où on ne l'aurait pas attendue, en Catalogne, notamment à partir du IX^e siècle²⁴. On rencontre dans cette principauté de nombreux hommes portant des patronymes hellènes, et il n'est pas rare de les voir occuper des fonctions assez élevées dans l'entourage du comte ou de l'évêque : juges, prêtres, hommes de loi. Le terme de *grecus* apparaît souvent comme *cognomen* – nom d'origine associé au nom personnel –, et sa fréquence est telle qu'il est permis de supposer l'existence, aux X^e et XI^e siècles, de colonies grecques au nord-est de la péninsule Ibérique.

On observe par ailleurs que la langue grecque s'introduit dans la production écrite catalane. Plusieurs manuscrits comportent ainsi au dos des pages une copie de l'alphabet grec ou des essais d'écriture en cette langue. De nombreux actes dressés par des notaires renferment des termes grecs – plus d'une centaine de vocables différents ont été identifiés²⁵ –, allant parfois jusqu'à de véritables glossaires. Certains textes trahissent dans l'expression écrite d'authentiques hellénismes qui relèvent, selon M. Zimmermann, de l'« hellénomanie ». L'usage, presque pédant, de ces termes rares a fini par glisser des actes les plus solennels vers les textes de la pratique, utilisés au quotidien. Ce goût du grec, sans doute davantage une survivance qu'une redécouverte, montre l'estime et le

prestige qui entouraient une civilisation antique, sur laquelle il restait beaucoup à découvrir.

La circulation forcée des élites

Ces divers noyaux de peuplement hellénophone attestent la permanence d'une présence grecque en Occident, alimentée au cours du temps par des flux de nouveaux arrivants. Ceux-ci ne venaient pas toujours de leur plein gré, on vient d'en voir quelques exemples. Ces chrétiens d'Orient émigraient avec leur famille et leur personnel; un transfert s'opéra ainsi, au bénéfice de l'Occident, et d'abord de l'Italie, terre de refuge du VII^e au XI^e siècle. Ce mouvement est mal connu par les historiens, car il s'est produit dans le silence qui accompagne les migrations des anonymes. Désordonné, frappé de secousses, interrompu par des temps morts, inégal selon les terres d'origine, il fut d'une durée pluriséculaire, agitant la Méditerranée d'un mouvement « brownien » d'hommes et de femmes²⁶.

À partir du milieu du VII^e siècle, arrivèrent en Sicile et en Italie du Sud des réfugiés des régions orientales de l'empire conquises par les Arabes, de Syrie notamment²⁷, auxquels s'ajoutèrent des Arméniens, des Slaves, puis, dans la deuxième moitié du VIII^e siècle, des iconodoules – partisans du culte des images – chassés par les empereurs iconoclastes. Ce mélange de continuité hellénique et d'apports byzantins a donné à la civilisation sicilienne sa marque caractéristique, qui perdura jusqu'au XII^e siècle.

À Rome, arrivent dès 640 des moines de Syrie et d'Égypte (monophysites ou nestoriens) et le nombre des monastères orientaux de la ville passe ainsi de six à onze du VII^e au IX^e siècle. S'y ajouta la présence de nombreux pèlerins grecs qui se rendaient notamment au tombeau des saints apôtres Pierre et Paul. Certains s'en repartaient aussitôt accompli leur pieux voyage, mais d'autres choisissaient de demeurer sur place. En 649, les actes du concile de Latran mentionnent les

moines grecs, dont Jean, abbé de Saint-Sabas, près de Jérusalem, ville soumise à l'Islam depuis 638.

Une partie des élites urbaines du Maghreb, juifs et chrétiens, émigra pour l'Espagne après la conquête arabe dans les années 680-710. L'Espagne à son tour est délestée de ses élites après la victoire de l'invasion musulmane (711-724); la Gaule de Charlemagne profitera de cet exil qui laissera les chrétiens mozarabes livrés à eux-mêmes.

Chaque avancée arabe provoqua ainsi une émigration, une fuite d'une partie des élites. Les paysans, quant à eux, n'avaient d'autre choix que de rester sur place, abandonnés par leurs cadres politiques. Le grand penseur grec Maxime le Confesseur fuit l'Afrique du Nord en 645-646. L'évêque de Messine déclare en 787, lors du concile œcuménique de Nicée II, qu'il a vu le calife Yazid en 721 imposer des mesures iconoclastes en Syrie et réprimer les chrétiens. En 975, Serge, évêque de Damas, se réfugie à Rome et fonde le monastère des Saints-Boniface-et-Alexis qui va devenir un point de rencontre entre l'Orient et l'Occident et permettre le transfert de modèles culturels et spirituels. Aux alentours de l'an mil, ce sont des Arméniens, chassés par les combats entre Byzantins et Arabes dans les régions frontalières du Caucase, qui arrivent en Occident, tel Siméon de Polirone (mort en 1016) ou Grégoire de Narek (mort à Rome en 1010). On rencontre même à l'abbaye anglaise de Ramsey, à la fin du X^e siècle, un certain « Ivo, évêque de Perse », et c'est à cette époque qu'est écrit un glossaire arménien-latin²⁸.

Il existe ainsi au Moyen Âge une authentique diaspora chrétienne orientale²⁹. Paradoxalement, l'Islam a d'abord transmis la culture grecque à l'Occident en provoquant l'exil de ceux qui refusaient sa domination. Mais cette fuite n'aurait guère eu de conséquences si les Grecs de Byzance n'avaient pris le relais de la culture antique et si les élites occidentales ne s'y étaient pas intéressées. Les émetteurs rencontrèrent leurs récepteurs.

Les élites royales se tournent vers la culture grecque

De la cour des Carolingiens à celle des empereurs allemands des X^e et XI^e siècles, on ne cesse de rencontrer des hommes qui s'intéressent à la culture et au savoir grecs. Les contacts entre les Francs et le monde byzantin commencent dès Pépin le Bref (751-768), qui demanda des livres grecs au pape, entre 758 et 763. En retour, Paul I^{er} lui communiqua une série de manuscrits, dont il donne la liste dans sa réponse au souverain franc : livres liturgiques, manuels de grammaire, d'orthographe, de géométrie, œuvres d'Aristote – au nombre desquels la *Rhétorique* – et du pseudo-Denys. Tous, spécifie le pape, sont écrits en grec : il y avait donc auprès de Pépin des hommes capables de les traduire³⁰. Ces livres étaient destinés à l'éducation de Gisèle, la fille (!) de Pépin, et au monastère de Saint-Denis, l'un des principaux centres de la culture carolingienne alors naissante.

À la cour de Charlemagne, le célèbre Italien Paul Diacre (720-799) enseigne le grec aux clercs à un moment où l'on envisage un mariage entre la fille de l'empereur, Rothrude, et le fils de l'impératrice Irène, le *basileus* Constantin VI. Le biographe de Louis le Pieux (814-840), Thégan, note que, à la veille de sa mort, Charlemagne lui-même corrigeait le texte des Évangiles avec l'aide de Grecs et de Syriens présents à sa cour³¹.

Lors de la crise iconoclaste, les lettrés carolingiens, Théodulf d'Orléans (750-821) et Alcuin (735-804) en tête, sont capables de rédiger une solide réfutation des thèses iconoclastes mais aussi des excès iconodoules. Ce sont les fameux *Livres carolins* (vers 790-794). Non seulement leur argumentation théologique est à la hauteur de celle des prélats grecs, mais ils se permettent de prendre appui sur Aristote (notamment à travers le livre des *Catégories*) pour dénoncer les confusions commises dans le monde byzantin. Ils vont jusqu'à prétendre que les Grecs ne connaissent pas leur

philosophie ! Le trait est forcé, faux, mais il montre que le grand philosophe n'était pas ignoré dans ce monde franc que l'on prétend parfois inculte et barbare... Loin d'être un simple nom enfoui dans les brumes du passé, Aristote est un auteur dont on sait utiliser la méthode logique.

À partir de Louis le Pieux (814-840), les relations entre l'empire d'Occident et celui de Byzance donnèrent naissance à plusieurs emprunts religieux et culturels. Pour des raisons avant tout politiques, ces échanges furent d'abord un élément central de la culture impériale. On le voit avec l'identification progressive entre le théologien grec Denys l'Aréopagite et Denys, apôtre de Paris, qui donnait au monde franc un prestige nouveau. Deux ambassades de l'empereur grec Michel II auprès de Louis le Pieux en 824 et 827 apportèrent des livres de l'Aréopagite ; la seconde fournit en fait l'ensemble du corpus dyonisien³². Il se trouve que Louis le Pieux, qui souhaitait une traduction de ces œuvres, trouva sans peine dans son entourage un homme capable de la réaliser, en la personne d'Hilduin, abbé de Saint-Denis.

Le petit-fils de Charlemagne, Charles le Chauve (roi de Francie occidentale de 843 à 877 et empereur de 875 à 877) fut fasciné par la culture grecque, au point de demander au savant irlandais Jean Scot Érigène (810-877) de traduire et commenter l'œuvre de l'Aréopagite vers 855, à cause d'une croyance erronée qui voulait que Denys ait été proche des auteurs des Évangiles.

Quoi qu'il en soit, l'essentiel réside bien dans cette irrésistible attirance pour les auteurs grecs, et l'opinion que « la gloire des Grecs était la meilleure » comme l'écrit dans ses *Annales* le chroniqueur du monastère impérial de Fulda³³. Au IX^e siècle, des lettrés qui connaissent le grec comme Érigène ou Sedulius Scottus sont ainsi soutenus par la cour carolingienne. Heiric d'Auxerre (841-876) dans le prologue de sa *Vie de saint Germain* exalte en Charles le Chauve le seul souverain capable de réunir l'Est et l'Ouest et parle d'une « translation des études » (*translatio studii*) depuis l'Orient... Excessif mais révélateur. Ce monde carolingien voit en la Grèce sa mère. Il

n'ignore rien de son importance civilisationnelle ni de ses propres lacunes en la matière, et cherche à les combler. Il assure aussi le lien, important dans l'histoire de l'Occident, entre la philosophie et la politique : sous Charles le Chauve se diffuse l'image idéale – et antique – du roi qui doit être à la fois un sage, un théologien et un philosophe. On comprend que, à l'apogée du Moyen Âge, aux XII^e, XIII^e et XIV^e siècles, nombre de souverains aient eu recours aux écrivains de la Grèce et de Rome. Ces princes contribuaient à forger la pensée politique européenne où, selon le modèle fourni par Platon, on s'efforce de justifier l'exercice du pouvoir au moyen d'arguments fournis par la raison³⁴.

La connaissance de la langue grecque est bien sûr demeurée limitée à une minorité et fut pour l'essentiel associée à la rédaction de glossaires ou à la pratique des arts libéraux. La politique des Carolingiens n'a mis au jour qu'une humble partie du savoir grec, dont les apports philosophiques et scientifiques majeurs demeuraient encore inaccessibles. Mais la brèche était ouverte, l'élan donné, porté par une volonté d'enracinement dans l'univers antique que l'on ne va plus cesser de rencontrer par la suite.

L'Empire allemand des souverains ottoniens (936-1024) se montra lui aussi ouvert aux influences grecques, pour des raisons autant politiques que culturelles, la principale étant liée à la volonté des empereurs, à l'instar de leurs prédécesseurs carolingiens, de se hisser au niveau de Byzance³⁵. L'impulsion est venue des élites princières, comme le montre la lettre adressée à Gerbert par Otton III – fils d'une princesse byzantine :

Nous voulons que, sans craindre de faire violence à notre liberté, vous chassiez de nous la rudesse saxonne, mais surtout que vous révéliez la finesse hellénique qui est en nous, car s'il est un homme capable de l'éveiller, il trouvera en nous une étincelle du génie qui brille en Grèce. Aussi nous vous prions humblement de bien vouloir approcher de notre modeste foyer la flamme de votre intelligence et de cultiver en nous le vivace génie des Grecs, de nous enseigner le livre de l'arithmétique, afin

qu'instruits par ces enseignements nous puissions comprendre quelque chose de la subtilité des anciens³⁶.

Il y eut ainsi une «renaissance ottonienne», dont beaucoup d'acteurs possédaient une solide connaissance du grec. Tel était le cas de l'archevêque Brunon de Cologne (mort en 965), frère de l'empereur Otton le Grand, de l'évêque et philosophe Rathier de Vérone (890-974), le «premier des philosophes du palais» selon l'auteur des *Gestes des abbés de Lobbes*³⁷, de la savante abbesse Hrotsvitha (ca. 935-ca. 973) ou encore des évêques Liutprand de Crémone (920/922-972), Reginald d'Eichstadt (mort en 989), Gonzo d'Ebersberg (mort en 990), etc.

Ce philhellénisme d'origine religieuse et politique que l'on a pu repérer du VIII^e au XI^e siècle, révèle un trait plus profond : la quête du savoir et de la science, inséparable de l'essor de l'Europe.

2. CONSÉQUENCE : PERMANENCE ET DIFFUSION DE LA CULTURE GRECQUE DANS L'EUROPE LATINE

Moi qui ai scruté la totalité du savoir humain, ce que je considère comme un principe fondamental³⁸...

La *Vie de Jean Damascène*, composée au VIII^e siècle, comporte un témoignage remarquable : le père du grand théologien de Damas rencontre un jour un moine grec du nom de Kosmas, originaire d'Italie, fait prisonnier par les Arabes et débarqué parmi un grand nombre d'esclaves sur les côtes de Syrie. L'homme fait pâle figure et semble effondré. Interrogé sur les causes de son désarroi, il dit qu'il ne sait désormais qui faire profiter de l'étendue de ses connaissances. Et il cite les matières qu'il domine :

Moi qui ai scruté la morale, celle d'Aristote et celle d'Aristôn, moi qui ai étudié tout ce qui est accessible à un être humain dans les sciences de la nature, moi qui ai appris l'arithmétique, moi qui

ai appris à fond la géométrie, qui ai combiné avec succès les accords de l'harmonie et de la musique, moi qui sais le mouvement céleste et la révolution des astres, et, grâce à ma connaissance de la grandeur et de la beauté des créatures, peux passer par analogie à l'étude du Créateur [...], moi qui en suis venu aux mystères de la théologie que les Grecs nous ont transmis³⁹...

Racheté aux marchands d'esclaves, Kosmas devient le précepteur de Jean Damascène... Au-delà de la rhétorique du discours attribué à un homme qui cherche à échapper au lot commun des esclaves chrétiens en terre d'Islam, on devine l'étendue de la culture antique dispensée dans l'Italie du VIII^e siècle.

Les centres de diffusion de la culture grecque

« Vide immense éclairé de temps à autre par d'éphémères foyers (Sicile, Irlande), dont la portée a sans doute été fortement exagérée » : ainsi M. Zimmermann dresse-t-il le constat de la carence de la connaissance du grec en Occident au haut Moyen Âge⁴⁰. Néanmoins, ces foyers éphémères méritent d'être explorés. Leur caractère épars reflète, certes, par contraste, un « vide immense », mais il révèle en même temps, de par leur dispersion, l'universalité d'un besoin.

À Ravenne, du temps de l'exarchat byzantin, et même après sa conquête par les Lombards puis par Pépin le Bref (751), ce sont des « vedettes de classe internationale⁴¹ » qui enseignent et diffusent le savoir antique : Grégoire d'Agrigente à la fin du VI^e siècle, Théophane, futur patriarche d'Antioche (681-687), Méthode qui finira sa carrière à la tête du patriarcat de Constantinople (842-847). La présence grecque en Sicile et en Italie du Sud, longue et importante, produisit un grand nombre de documents variés⁴², que l'historien J. Irigoin a minutieusement examinés. Il a pu ainsi établir combien la culture grecque était répandue en montrant que plusieurs de ces manuscrits, écrits en grec, ont été utilisés des dizaines d'années, voire plusieurs siècles après leur rédaction pour

servir de support à de nouveaux textes – on appelle ce type de documents des « palimpsestes »⁴³. En les étudiant, J. Irigoien a prouvé que l'on utilisait encore, entre les VI^e et XII^e siècles, des manuscrits classiques datant des IV^e et V^e siècles... Les ponts avec Byzance n'étaient en outre pas rompus, comme en témoigne l'existence d'un manuscrit sicilien de l'historien grec Jean Malalas (ca. 490-570), datant de quelques décennies seulement après sa mort. Au VIII^e siècle, fut copié en Sicile un traité du médecin Dioscoride (40-90), dans cette écriture en majuscules dite « onciale », typique de Byzance. Il en ressort que, de l'Antiquité au Moyen Âge, sans rupture aucune, l'usage du grec se maintint en Sicile. Par ailleurs, comme à Byzance, il n'y a pas eu de solution de continuité dans le domaine de l'enseignement : l'école antique s'est prolongée et on constate la réelle solidité de l'enseignement élémentaire et moyen dans la Sicile des V^e-X^e siècles.

Si les copistes ont transcrit des textes littéraires, historiques (Diodore de Sicile) ou techniques (grammaire), la médecine fut particulièrement à l'honneur. Les livres des grands médecins grecs furent abondamment recopiés, tandis que leur enseignement se diffusa dans l'île et dans le Sud de l'Italie. On a conservé des traités médicaux de Dioscoride ou Galien (138-201). La pratique d'une authentique médecine grecque, dont on dit souvent à tort que l'Occident l'ignora jusqu'aux croisades, est attestée par ces manuscrits des V^e et VI^e siècles. On soignait toujours selon les mêmes principes, empruntés à Hippocrate (-460 à -370) et Galien, exposés par Dioscoride et les multiples auteurs anonymes de traités hippocratiques⁴⁴. Les archives de Sicile abritent de nos jours des collections d'extraits de Galien, Soranos (I^{er} siècle après J.-C.) et des grands médecins des VI^e-VII^e siècles : il existe à Messine un manuscrit du X^e siècle des *Iatrica*, le traité médical d'Aetius Amide (502-575)⁴⁵, qui témoigne des relations entre les deux chrétientés d'Occident et d'Orient au haut Moyen Âge. Plusieurs œuvres de Galien, Soranos, Alexandre de Tralles (VI^e siècle), Aetius d'Amide et Paul d'Égine (mort en 690) sont rassemblées dans un autre manuscrit du X^e siècle⁴⁶.

Quand on sait combien sont rares, dans tous les domaines, les manuscrits et les documents du haut Moyen Âge, la quantité des textes médicaux qui nous ont été transmis prouve la réelle diffusion de la médecine grecque dans cette partie de l'Europe, diffusion qui se maintint pendant des siècles.

Nombreux, aussi, les manuscrits de grammaire et d'enseignement du grec. La philosophie même est présente. On connaît au moins un manuscrit de l'*Organon* d'Aristote tandis que, d'autre part, un manuscrit de la fin du X^e siècle contient plusieurs commentaires d'ouvrages d'Aristote : deux études du *De interpretatione* – dont celle de Stéphanos d'Alexandrie – et le commentaire d'Ammônios (V^e siècle) sur les *Premiers Analytiques*⁴⁷. Les bases de la culture grecque se retrouvent donc bien en Sicile, diffusées, copiées, enseignées. Médecine, grammaire, rhétorique, dialectique, poésie, histoire et philosophie : lorsqu'on fait le tour des manuscrits, aucune discipline – en dehors, semble-t-il, des mathématiques –, ne manque à l'appel⁴⁸.

Sous la domination normande, aux XI^e et XII^e siècles, la culture grecque se perpétua, protégée par les nouveaux maîtres du pays, qui n'étaient pas les barbares que certains se plaisent à décrire mais des princes cultivés, favorisant même, dès la fin du XI^e siècle, le monachisme grec⁴⁹. Nombreuses sont les fondations de monastères, tels Saint-Philippe de Demenna en 1090, Sainte-Marie de Mili en 1092, Saints-Pierre-et-Paul d'Italia la même année, Saint-Sauveur de Bordonaro en 1099. Or tous comportent des bibliothèques, communiquent avec Byzance et se font parvenir des manuscrits, religieux et profanes, à l'instar de l'abondante bibliothèque de Saint-Sauveur du Phare que décrit la charte de fondation (*typikon*) du monastère en 1132⁵⁰.

La conclusion s'impose : grâce aux œuvres grecques copiées, « la place de la Sicile et de l'Italie méridionale dans le développement de la scolastique et le renouveau scientifique de l'Occident, sans être exclusive ni capitale est importante [...]. Bien avant l'explosion de la Renaissance, l'hellénisme italiote a joué un rôle modeste mais décisif⁵¹ ». Tout est

question d'échelle : rapporté à la population du temps, à la diffusion de la culture écrite dans le monde du haut Moyen Âge, on peut estimer que ce rôle n'est pas si modeste. Bref, la culture grecque est chez elle en Sicile.

C'est un tableau analogue que présente Rome, peuplée de Grecs et de Syriques cultivés, auteurs de livres en grec, en particulier des Vies de saints – saint Grégoire évêque d'Agri-gente, saint Grégentius de Téphar, évêque des homérites en Arabie au VI^e siècle. Ils ont aussi traduit des ouvrages du grec en latin : hagiographies, chroniques, actes officiels, « rien qui dépasse les horizons d'un moine ordinaire », estime C. Mango⁵², mais ce travail a contribué à diffuser l'hellénisme intrin-sèque à la pensée religieuse byzantine. Les monastères grecs de Rome, comme celui des Arméniens à Renati, ou celui des Syriens à Saint-Sabas, contribuèrent de leur côté à l'approfon-dissement de la théologie en Italie⁵³.

Rome était ainsi le point d'arrivée et de rencontre de réfugiés du Proche-Orient et de l'Empire byzantin. Que l'on songe à la venue, dès le VI^e siècle, des frères Anthémios et Alexandre de Tralles : le premier, grand mathématicien et architecte de premier plan – il construisit Sainte-Sophie en 537 –, le second, médecin. Il y eut donc à Rome un fort milieu hellénophone qui assura le maintien vivant d'une culture gréco-chrétienne. Grâce à ces Grecs et à ces Syriques, la ville sortit de son isolement provincial, à tel point que des visiteurs étrangers sont surpris de l'atmo-sphère qui règne dans l'entourage des papes. Un clerc alle-mand constate, lors du concile de 704, que le haut clergé est bilingue : les prélats parlent latin dans les assemblées et grec entre eux⁵⁴...

Les livres grecs s'accumulent à Rome, en particulier dans la très riche bibliothèque du Latran, alimentée par les papes successifs. L'illustre théologien que fut le patriarche Méthode y entama sa carrière comme copiste⁵⁵. De là, on expédie des textes dans tout l'Occident, le Latran servant ainsi de centre de redistribution des œuvres grecques⁵⁶. Les fonds sont suffi-samment étoffés pour que, nous l'avons vu, le pape Paul I^{er}

(757-767) puisse satisfaire la demande de livres en tous genres que lui adressa Pépin le Bref⁵⁷. L'épisode montre à la fois la richesse des réserves du Latran, la générosité du pape – les livres sont rares, précieux, on ne se défait pas aisément de ses manuscrits... – et la curiosité du père de Charlemagne, dont la démarche, en l'occurrence, est la même que celle que l'on attribua aux califes de Bagdad un siècle plus tard.

Certaines figures sont originales, tel Anastase, dit « le Bibliothécaire », candidat malheureux au trône pontifical en 855, et qui mourut en 886⁵⁸. Réputé pour sa connaissance du grec, il était chargé de la correspondance et des relations diplomatiques avec l'Empire byzantin. La tâche de la traduction en latin des canons du concile de Constantinople de 869-870 lui fut confiée. Il rédigea des commentaires des œuvres d'Érigène et les envoya à Charles le Chauve – nouvelle preuve de l'intérêt des souverains carolingiens pour la culture grecque.

De Rome, on l'a dit, des hommes partirent en direction des différentes contrées d'Europe. Parmi eux des Grecs, tel Théodore de Tarse dont l'activité en Angleterre fut d'une réelle importance. Il a transmis le grec à plusieurs disciples, au témoignage de Bède le Vénérable, qui lisait lui-même en grec les Actes des apôtres. Une chaîne de transmission assure ensuite la connaissance du grec dans l'île britannique. Un certain Hadrien, d'origine nord-africaine, accompagnait Théodore : il enseigna le grec à l'abbé Aldelm d'York (640-709), un des plus grands lettrés de son temps. Celui-ci l'apprit à son tour au moine qui christianisa une grande partie de l'Allemagne du VIII^e siècle, saint Boniface, « l'Apôtre de la Germanie » (680-754). L'historien C. Mango parle ainsi d'une véritable « école de Cantorbéry », qui n'a toutefois pas entraîné la formation d'une bibliothèque.

Restons dans les régions nordiques. L'Irlande fut un autre important foyer de culture grecque du haut Moyen Âge. Dès 1912, l'historien allemand L. Traube avait mis en évidence ce phénomène, particulièrement dense au début et au milieu du IX^e siècle. Or les Irlandais voyagent beaucoup,

sillonnent l'Europe, évangélisant, réformant l'Église, diffusant leur culture. Ils sont présents à Liège, Laon, Milan⁵⁹... Le plus grand de leurs penseurs, Jean Scot Érigène, a lu les Pères grecs : Denys, Maxime le Confesseur, Grégoire de Nysse. Après lui, Sedulius Scottus fut un autre représentant de la culture grecque entre 848 et 865, influençant par exemple les Irlandais de Milan. L'attitude de ces clercs prit la forme d'une « grécomanie » qui frisait parfois le snobisme et permit aux Irlandais de se déclarer supérieurs aux Francs – l'archevêque Hincmar de Reims, régent du royaume de France en 877, reprocha ainsi à son neveu Hincmar de Laon de cultiver des amitiés irlandaises, ce que son oncle voyait comme une preuve d'orgueil...

L'Empire ottonien ne fut pas en reste : selon son biographe Ruotger, l'archevêque de Cologne, Brunon, frère d'Otton le Grand, « souvent s'asseyait parmi de très savants Grecs et Latins et discutait avec eux en docte interprète de l'excellence de la philosophie ou de toutes les subtilités qui fleurissent dans cette discipline⁶⁰ ». Brunon fit venir à la cour impériale le célèbre grammairien italien Gunzon de Novare, qui apporta la centaine de livres de sa bibliothèque, parmi lesquels se trouvaient des ouvrages de Platon, Aristote, Cicéron et Martianus Capella. A la cour d'Otton séjourna aussi en 956 un savant espagnol, l'évêque Recemundo d'Elvira, auteur d'un traité d'astronomie. Plusieurs femmes lettrées savaient le grec : la moniale Hrotsvitha de Gandersheim connaît et utilise la logique d'Aristote, comme le montre son emploi du binôme *dynamis/energeia*, tandis que son abbesse, Gerberge (940-1001), enseigne le grec dans l'abbaye. Vers 990, l'abbé Fromon de Tegernsee (960-1006/1012) compose au monastère Saint-Pantaléon de Cologne une grammaire grecque⁶¹.

Si l'on se dirige plus au sud, dans les terres espagnoles, on observe du temps de la royauté wisigothique (569-711) quelques traces de culture grecque, mais, somme toute, d'une assez faible importance. La plus grande figure intellectuelle, l'évêque Isidore de Séville (570-636), auteur d'une

encyclopédie des connaissances de son temps (les *Étymologies*), est peu familier du monde grec. La culture wisigothique est essentiellement latine.

Ce n'est plus vrai trois siècles plus tard en Catalogne. Plusieurs lettrés ou membres des élites catalanes ont au moins des rudiments de grec. C'est le cas de Miro Bonfill, évêque de Gérone (971-984) et ami de Gerbert, ou de Césaire, abbé de Sainte-Cécile de Montserrat. M. Zimmermann a montré que, sur dix-huit glossaires contenus dans le fonds des manuscrits de Ripoll, six contiennent des gloses grecques, soit au total plus de deux mille mots⁶². Ces glossaires gréco-latins ont assuré « l'irrigation permanente de culture grecque », sans pour autant dépasser un niveau culturel élémentaire⁶³. Les notaires catalans utilisent des mots grecs, mais ne maîtrisent pas la langue et ignorent la culture, qu'ils ne relient d'ailleurs pas à Byzance. Toutefois, si la présence de ce vocabulaire grec ne suffit pas à posséder et transmettre un authentique savoir, elle en est une condition nécessaire et elle permettra, plus tard, la redécouverte de textes savants.

En attendant, celle-ci était préparée par la survivance, au sein des monastères, des textes néoplatoniciens et de la *Logique* d'Aristote, dont la présence est attestée dans nombre de bibliothèques catalanes des X^e et XI^e siècles. Les traités logiques d'Aristote font ainsi partie de « l'équipement de base d'une communauté religieuse », et l'abbé du grand monastère de Ripoll les fait parvenir au petit prieuré de Montserrat, qui ne compte pourtant alors que quatre moines⁶⁴... On ne peut parler d'un désert culturel absolu, ni d'une ignorance totale de la philosophie grecque.

Une culture utile : la médecine grecque Constantin l'Africain et l'école de Salerne

La médecine grecque fut au cœur des intérêts manifestés par les Latins pour le savoir antique. Elle bénéficia d'un immense effort de traduction : l'Occident n'a pas attendu les

croisades pour la découvrir, mais en reprit connaissance dès le VI^e siècle. Grâce à Cassiodore, on avait conservé le traité de gynécologie de Soranos⁶⁵, au moins six ouvrages d'Hippocrate, dont *Airs, eaux et lieux*, *Aphorismes*, *Maladies des femmes*, plusieurs livres de Galien, le traité de Dioscoride et l'encyclopédie médicale d'Oribase. De même, dans le monastère de Bobbio, à 15 km au nord de Gênes, on traduisit au VII^e siècle des textes de Galien et de Dioscoride. Les médecins des VI^e et VII^e siècles ont aussi composé leurs propres livres, notamment un traité de chirurgie. Ce travail d'interprétation et de compilation des textes médicaux anciens s'est poursuivi à Ravenne, restée byzantine de 568 à 752, si bien que les Carolingiens ont pu bénéficier des connaissances médicales présentes dans l'exarchat de Ravenne, après la victoire de Charlemagne sur les Lombards et l'annexion de l'Italie du Nord.

À Salerne, à la fin du XI^e siècle, l'évêque Alfano (1058-1085) traduisit du grec en latin le *De natura hominis* de Némésios, évêque d'Émèse (Syrie, fin du IV^e siècle)⁶⁶, ainsi que le traité hippocratique *Airs, eaux et lieux* comme l'a montré une récente découverte⁶⁷. Il assura ainsi la diffusion d'une partie du savoir philosophique et naturaliste de la Grèce antique. La maîtrise du grec est par ailleurs attestée à Salerne tout au long du Moyen Âge. De la sorte, la tradition thérapeutique des Grecs a été maintenue même si ce fut sous la forme d'un « savoir éclaté ». Ce caractère n'empêcha toutefois pas sa diffusion dans le nord de l'Europe⁶⁸.

Les manuscrits médicaux parviennent jusqu'en Angleterre dès le VIII^e siècle où fut copié un codex renfermant une partie de l'*Ars medica* (ou *Tegni*) de Galien⁶⁹. Dans la France des IX^e-X^e siècles circulèrent de nombreux textes médicaux de tous les médecins grecs, Galien, Hippocrate, Alexandre de Tralles, Rufus d'Éphèse, Soranos, Oribase, Dioscoride⁷⁰. On rencontre même des traités d'art vétérinaire, dont la présence en Occident est donc elle aussi antérieure aux croisades⁷¹.

Par ailleurs, Salerne produisit sa propre école de médecine⁷². Si on en ignore la date de fondation, de même que le

fonctionnement interne, on en connaît les productions et l'on sait quelle fut sa réputation dans toute l'Europe. Son activité commença dès la fin du VIII^e siècle et les archives du royaume de Naples donnent des noms de ses médecins à partir de 846⁷³. Adalbéron, évêque de Verdun, vient s'y faire soigner de la maladie de la pierre en 984; l'abbé Didier du Mont-Cassin, devenu le pape Victor III, Pierre Damien, au milieu du XI^e siècle, sont traités par le célèbre Gariopontus (mort vers 1050). Au XII^e siècle, une femme, Trotula (née en 1097), y pratique la gynécologie et l'obstétrique, et rédige un traité sur ces sujets. L'école de Salerne est indépendante du monde arabo-musulman : la région ne fut jamais occupée et les œuvres de Gariopontus – le *Passionarius* – et de Petrocelsius – la *Practica* – sont antérieures aux traductions en arabe de la médecine galiénique⁷⁴. Avec ces derniers, Salerne, jusqu'à fidèle à l'inspiration méthodique des Romains, s'ouvrit à la médecine hippocratico-galiénique qui n'était donc pas ignorée du monde latin.

À la charnière des entreprises de traduction et des efforts d'innovation, se situe le personnage quelque peu mystérieux de Constantin dit « l'Africain ». L'homme est un chrétien originaire d'Afrique du Nord, né au début du XI^e siècle et mort vers 1087, qui a sans doute appris la médecine à Kairouan, à moins que ce ne fût au Caire. Vers 1075, il s'établit dans le grand monastère italien du Mont-Cassin. Il dispose d'immenses connaissances, en particulier en médecine : on lui doit la traduction latine des traités médicaux rédigés par l'arabe chrétien Hunayn ibn Ishaq (809-873), le plus grand savant du Proche-Orient au IX^e siècle. À peine arrivé en Italie, où il est accueilli par le duc normand Robert Guiscard (1059-1085), Constantin entre en relation avec l'abbé Didier du Mont-Cassin (1058-1086) et l'archevêque de Salerne, Alfano. Il se serait auparavant rendu en Éthiopie – voire en Inde. L'un de ses biographes, Pierre Diacre, dit qu'il « s'est formé aux disciplines des Éthiopiens », donc aux connaissances médicales et scientifiques grecques conservées dans le royaume chrétien de la corne de l'Afrique⁷⁵. Il est assurément très

savant en médecine mais aussi en arithmétique, géométrie et astronomie. Ses traductions ont constitué la base du savoir médical en Italie du Sud, avant de se répandre dans le monde occidental chrétien et le Mont-Cassin bénéficia avec lui d'un apport scientifique inestimable. Si la tradition médiévale lui attribue nombre d'ouvrages, en y adjoignant parfois des textes dus à ses disciples, on ne peut nier la variété et l'importance de son travail, qui fut un relais essentiel de la science grecque et syriaque en Occident.

Constantin était capable de traduire en latin à partir de l'arabe comme du grec. Il fournit une version du *Pantegni*, ce traité de Galien traduit par le médecin persan Al-Majusi au X^e siècle, sous le titre *Kamil al-malakî* (« Livre princier »). Constantin propose également une version séparée de la *Pratique*, l'une des parties du *Pantegni*. De l'immense œuvre médicale d'Hunayn ibn Ishaq, il apporte au Mont-Cassin les plus beaux bijoux : le *Livre des degrés*, *De la méthode thérapeutique* – sous le titre de *Megategni* – ainsi que les *Questions sur la médecine*, sous le titre *Isagoge ad Tegni Galeni* (« Introduction à l'art de Galien »), qui servait de manuel de référence aux étudiants du Caire au XI^e siècle. L'*Isagoge* devint le livre de base pour l'apprentissage de la médecine dans le monde latin, la « colonne vertébrale de la science médicale médiévale »⁷⁶.

On suit l'influence de Constantin, d'abord en Italie, puis dans le reste de l'Europe. Plusieurs médecins salernitains ont utilisé ses travaux, notamment Barthélemy, Maurus ou Ursus, au point que les professeurs de l'école de Salerne ont sélectionné un certain nombre de petits traités médicaux, des livres de poche en quelque sorte, qu'ils diffusèrent largement. Ils constituaient ce que l'on appelait le « Petit Art » (*Articella*), en vogue durant tout le Moyen Âge. L'*Articella* était composé de traductions effectuées aussi bien à partir du grec que de l'arabe de l'*Isagoge* d'Hunayn ibn Ishaq, des *Aphorismes*, des *Pronostics* et du *Régime des maladies aiguës* d'Hippocrate, de l'*Art médical* de Galien. Des versions atteignent le royaume de France dès la fin du XI^e siècle⁷⁷ : Chartres abritait plusieurs

manuscrits médicaux des X^e-XII^e siècles, hélas détruits lors de la Seconde Guerre mondiale⁷⁸, et le philosophe et théologien Guillaume de Conches (mort en 1154), qui enseigna à Chartres et à Paris, utilisa l'*Isagoge* d'Hunayn ibn Ishaq.

Une culture recherchée : les entreprises de traduction des textes scientifiques et philosophiques grecs (VI^e-XII^e siècle)

À la présence des Grecs en Occident, aux efforts des différents souverains et prélats, aux conséquences de l'exil d'élites cultivées, il faut ajouter un grand mouvement de traduction, visant à retrouver la culture profane du monde grec. Ce processus a débuté avant que l'on prenne connaissance des traductions en arabe effectuées par les chrétiens syriaques ; il commence en effet dès le VI^e siècle, dans un Occident pourtant déséquilibré par la chute de l'Empire romain, grâce à l'acquisition d'ouvrages de philosophie et de médecine. Selon J. Irigoien, « plutôt qu'une expansion tardive de l'hellénisme byzantin, il faut voir ici la réponse à une demande occidentale », autrement dit le fruit d'une quête volontaire⁷⁹.

Les traductions directes du grec en latin se poursuivirent ensuite sans interruption durant le Moyen Âge, favorisées par une réelle circulation, hélas mal connue, de manuscrits religieux, philosophiques, voire scientifiques, entre Byzance et l'Occident. La constance du phénomène démontre l'importance qu'on lui accordait dans la chrétienté médiévale. L'Europe doit beaucoup à ces traducteurs, demeurés souvent anonymes.

L'un des premiers initiateurs de cet immense travail fut le Romain Cassiodore qui avait fréquenté la grande école philosophique, mathématique et médicale de Nisibe – aujourd'hui Nisibin, ville turque à la frontière de la Syrie, à environ 100 km d'Édesse – où enseignaient les savants syriaques et dont il voulut créer l'équivalent en Occident. Il forma, à partir de 550, dans son école du Vivarium, en Calabre, une

équipe de traducteurs et de copistes qui favorisa la circulation de manuscrits grecs en Occident du VII^e au X^e siècle, notamment les traités d'arithmétique, de géométrie et de médecine, que l'on retrouva dans une armoire à sa mort.

Le mouvement de traduction a ensuite touché tous les domaines de l'activité intellectuelle, encore que, si les auteurs chrétiens se sont tournés vers le « nectar sacré des Grecs », comme l'écrit Érigène, il s'agisse surtout de littérature patristique et théologique, produite par des auteurs également nourris de philosophie classique⁸⁰.

Cette philosophie fit d'ailleurs elle-même l'objet de traductions. Avant l'an mil, la moisson que l'on peut faire d'œuvres grecques traduites en latin est certes mince, mais non nulle⁸¹. Boèce avait ainsi traduit les *Catégories* et le *De interpretatione* d'Aristote, et on devait à Cicéron les *Phénomènes* et les *Pronostics* d'Aratos. L. Minio-Paluello a montré qu'une accélération de la redécouverte de la culture grecque et en particulier de l'œuvre d'Aristote se produisit au tournant du premier millénaire, entre 970 et 1040⁸² : on améliore les traductions de Boèce – celle des *Catégories* notamment –, et des savants comme Gunzo de Reichenau puis Abbon de Fleury (mort en 1004) s'illustrent dans ce travail. Le mouvement continue au début du XII^e siècle, grâce à un homme curieusement oublié, Jacques de Venise, qui passa une partie de sa vie au monastère du Mont-Saint-Michel (il mourut entre 1140 et 1150). On lui doit la traduction de la quasi-totalité de l'œuvre d'Aristote.

Le XII^e siècle se caractérise par un grand nombre de traductions faites directement de l'arabe ou du grec en latin. Le phénomène des traductions de Tolède, exemplaire, fut un maillon central de la chaîne. Il procédait d'une démarche active et volontaire : les souverains ayant réclamé des manuscrits, les évêques et les clercs allèrent visiter les bibliothèques pour y recueillir la science antique. Un premier groupe de traducteurs fonctionna dès la reprise de la ville par Alphonse VI en 1085, puis, grâce aux efforts de Pierre le Vénérable (abbé de Cluny de 1122 à 1155) et des archevêques Raymond (1125-1152) et Jean, l'activité de

traduction battit son plein. Robert Ketton, Hermann de Carinthie, qui avaient auparavant œuvré à Tudèle, associés à Pierre de Tolède et Pierre de Poitiers traduisirent le Coran en latin⁸³, Jean de Séville (un juif converti au christianisme) et Marc de Tolède des ouvrages scientifiques dans les années 1130-1180. La Tolède de la deuxième moitié du XII^e siècle fut une capitale culturelle à l'échelle de l'Europe⁸⁴.

En Italie du Nord, Burgundio de Pise (1110-1193), vers le milieu du XII^e siècle, a traduit dix livres de Galien – dont le *Des complexions* –, et donne une nouvelle version du traité de Némésius d'Émèse, *De la nature de l'homme*⁸⁵. Aristippe de Catane, envoyé en ambassade à Byzance auprès de Manuel Comnène (1143-1180) en compagnie d'autres sujets du roi de Sicile, Roger II (1130-1154), revint avec plusieurs textes précieux, dont la *Grande Syntaxe*, le célèbre traité de mathématiques et d'astronomie de Ptolémée, souvent désigné sous le nom arabe d'*Almageste*⁸⁶. Il proposa aussi une partie du *Timée* et le *Phédon* de Platon (1156), le livre IV des *Météorologiques* d'Aristote et une version de l'*Optique* d'Euclide et de la *Mécanique* d'Héron de Syracuse. Sa lettre-préface à sa version du *Phédon* donne de « précieuses indications sur les bibliothèques siciliennes (*Siracusam et Argolicam bibliotecam*) mentionnant en particulier des ouvrages de philosophie et de science qu'on retrouvera quelques décennies plus tard chez les souverains souabes et qui, à la suite d'une donation de Charles d'Anjou après la victoire remportée à Bénévent sur Manfred (1266) intégreront pour une large part la bibliothèque pontificale⁸⁷ ».

Un autre savant du milieu du XII^e siècle, Hermann de Carinthie, traduisit les *Données*, l'*Optique* et les *Catoptriques* d'Euclide. Dans sa préface à la traduction qu'il fit, après Aristippe, de la *Grande Syntaxe*, il tient à montrer qu'il connaît mieux le grec que les Arabes :

De cette science [l'astronomie], le très savant astronome Claude Ptolémée, ce polisseur des Anciens et miroir des

modernes, a exposé à fond en XIII livres la partie qui considère le mouvement des astres. On appelle cet ouvrage chez les Grecs la *Syntaxe mathématique* ou la *Grande Syntaxe*, mais les Arabes ont corrompu ce titre en *Almageste*⁸⁸.

Adélarde de Bath (1090-1150), originaire d'Angleterre, décide, de son propre chef, de se rendre en Italie du Sud et d'y apprendre l'arabe afin de traduire des textes scientifiques. On lui doit des versions latines des *Éléments* d'Euclide, de la *Grande Syntaxe* de Ptolémée et de plusieurs tables astronomiques⁸⁹. Il écrit également un traité sur l'astrolabe. Ses traductions, faites mot à mot, ne sont pas exemptes de défauts mais elles témoignent de cet appétit de science qui caractérise les Européens du XII^e siècle.

Des livres circulaient donc directement de Byzance vers la Sicile et l'Italie méridionale, mais aussi vers la France ou l'empire. Ces flux, mal connus, mériteraient une enquête systématique. On en perçoit les effets par des indices isolés, par la mention de telle traduction ou de tel voyage. La recherche historique met au jour régulièrement de nouveaux témoignages de ces liens entre les deux chrétientés. Signalons l'exemple de Guillaume le Mire, abbé de Saint-Denis (1173-1186), arrivé à l'abbaye à la fin de l'abbatit de Suger, qui effectua plusieurs voyages en Orient⁹⁰. En 1167, il rapporta de Constantinople plusieurs manuscrits grecs.

Tout permet de supposer que les relations entre l'Europe latine et l'Empire grec étaient plus importantes qu'on ne le devine à travers les sources actuellement disponibles ou exploitées. Un champ de recherches s'ouvre là aux historiens, dont F. Braudel avait souligné l'opacité: « La plupart des transferts culturels s'accomplissent sans que l'on connaisse les camionneurs⁹¹. »

3. CONSÉQUENCE : L'ESPRIT DES RENAISSANCES MÉDIÉVALES, IX^e-XII^e siècle

Les siècles réputés obscurs du Moyen Âge européen furent en réalité animés par de multiples renaissances intellectuelles, mises en lumière par les historiens depuis près d'un siècle : renaissance carolingienne puis ottonienne, « grandeurs de l'an mil », renaissance du XII^e siècle enfin. Elles témoignent d'une inlassable curiosité intellectuelle, d'une quête ininterrompue du savoir, dont on doit créditer les chrétiens médiévaux. Cette quête aboutit à une récupération des œuvres antiques, à leur introduction dans la pensée médiévale et à leur assimilation⁹². L'ensemble a contribué à l'éclosion d'un savoir nouveau.

L'accord précoce entre la foi chrétienne et le savoir antique

Du II^e au début du V^e siècle, les chrétiens débattent avec les païens, puis polémiquent vigoureusement contre eux, mais, vers 430, ils vont prendre en considération l'héritage antique et se l'approprier. Le christianisme réussit de la sorte à intégrer la culture antique au cadre biblique dont il était issu. Il n'a ainsi pas été fait table rase du passé ; la culture classique fut préservée. Ce qui était païen est désormais considéré comme profane, donc acceptable. Et l'historiographie chrétienne de s'insérer dans la continuité historique gréco-romaine : les chrétiens étaient les héritiers conscients du patrimoine antique et les créateurs d'une nouvelle culture, comme l'a montré H. Inglebert⁹³.

Cette attitude ne semble pas avoir disparu au Moyen Âge : l'Europe, en l'an mil, de toute évidence, n'était pas très avancée dans les domaines philosophique et scientifique, mais elle eut, avant même cette date, le souci de se rapprocher du savoir

antique. Cette quête a d'abord été menée pour en proposer une lecture religieuse. Mais la nature du christianisme et la force d'attraction exercée par le savoir antique ont peu à peu orienté ce volontarisme et cette curiosité intellectuelle vers des objectifs moins attachés à la seule piété et ont provoqué l'«*éveil de la conscience*» de la civilisation médiévale⁹⁴. Au terme d'un long processus, le savoir antique et l'univers chrétien se sont rapprochés, jusqu'à ce que naissent, au XIII^e siècle, les débuts de la science moderne.

Les historiens du Moyen Âge ont pris l'habitude de qualifier du terme de «*renaissance*» plusieurs vagues d'essor culturel successives de l'époque de Charlemagne au XII^e siècle. Toutes présentent leurs caractéristiques propres, qui les individualisent et les différencient les unes des autres. Mais elles possèdent également des traits communs, qui permettent de voir en elles les étapes d'un même processus. L'existence de ce mouvement séculaire se prolonge dans l'humanisme du XV^e siècle, dans la Renaissance du XVI^e siècle et encore au-delà dans l'aventure des Lumières et l'apparition de la science moderne. On peut lire le développement intellectuel de l'Europe comme celui d'un mouvement continu, de très longue durée, qui s'effectua par une série d'étapes enclenchées les unes dans les autres.

Toutes ces renaissances furent soutenues, sinon lancées, par les élites politiques, impériales, royales ou princières ainsi que par celles du monde ecclésiastique, évêques ou abbés des grands monastères de France, d'Italie, d'Angleterre ou d'Allemagne. Elles se sont tournées vers le passé antique, cherchant à renouer le lien avec les mondes disparus de la Grèce et de Rome. Toutes ont partagé la même soif de manuscrits, de textes originaux et non corrompus. Si elles se sont développées au sein d'un univers chrétien, dont elles n'entendaient pas se séparer, et qui les a bornées, parfois freinées, elles y ont toutefois trouvé de réelles marges de manœuvre qu'elles ont aussi contribué à élargir. L'Église ne pouvait se passer de la culture antique, au sein de laquelle elle était née, et dont elle avait repris le patrimoine, à l'instar de Grégoire d'Agrigente

utilisant à foison Aristote pour commenter L'Ecclésiaste. En outre, le dogme chrétien avait besoin d'une expression intellectuelle pour exposer clairement les mystères de la foi.

L'appétit de savoir qui se manifeste à travers ces siècles présente ainsi à la fois continuité, progression – chaque époque prenant appui sur les acquis antérieurs – et élargissement, non seulement des méthodes ou des moyens mis en œuvre, mais aussi des perspectives. La liberté de penser s'est accrue, en dépit des obstacles, des critiques ou des interdits, et avec elle l'ensemble des connaissances au point de reconstituer un savoir, mais pas encore une science. Le mouvement est en effet plus littéraire, théologique et philosophique que scientifique : nul ne pratique alors d'expériences et la redécouverte des mathématiques des Anciens se fait à pas lents.

Est-ce forcer le trait que penser que cette aspiration de l'esprit européen à une pensée libre et à un examen critique du monde trouve, au moins en partie, ses racines dans les enseignements du Christ, conciliés avec la curiosité universelle de la Grèce antique ? La foi sert en effet de point de départ à la réflexion : comme l'écrivit saint Anselme (1033-1109), « la foi recherche l'intelligence » (*fides quaerens intellectum*). La formule est demeurée célèbre : le croyant a besoin de l'intelligence pour appréhender les mystères et réfuter les hérésies. Mais le développement de l'intelligence et l'accroissement du savoir, une fois lancés, ne s'arrêtent plus. Nous ne prétendons pas broser un tableau complet de l'histoire culturelle de l'Europe médiévale⁹⁵, mais dégager ses lignes de crêtes et montrer leur constante orientation vers l'acquisition d'un savoir toujours plus vaste et plus précis.

La renaissance carolingienne

Ce que l'on a coutume de nommer « renaissance carolingienne » désigne un projet culturel porté par Pépin le Bref, et surtout par Charlemagne et les lettrés qui l'entouraient⁹⁶. Le terme a été forgé en 1839 par Jean-Jacques Ampère, par

analogie avec la Renaissance du XVI^e siècle ; il entendait indiquer ainsi que le projet carolingien était tourné vers la culture antique et touchait l'ensemble des domaines des lettres et des arts, au point que l'on a pu parler d'« humanisme carolingien⁹⁷ ». La part de l'élite politique est certaine dans ce processus qui participe de la volonté générale de *renovatio* affirmée par Charlemagne, déterminé à retrouver la gloire passée de l'Empire romain chrétien. Cette renaissance culturelle est avant tout chrétienne et on ne saurait y voir une volonté de se tourner vers la philosophie païenne. Mais ce choix conscient d'un christianisme cultivé amène à fréquenter le monde de la culture profane, en laquelle on voit une propédeutique, une initiation à la religion du Christ.

Les Carolingiens ne partaient pas de rien. Même aux « âges sombres » de l'époque mérovingienne, la culture romaine avait survécu ici et là, en particulier dans le Sud de la Gaule. De plus, cette culture romaine, reprise par l'Église – ne serait-ce qu'à travers l'usage du latin –, avait impressionné les peuples germaniques et restait un objet d'admiration. Certes, il n'en subsistait que des bribes, l'usage du grec s'était raréfié et les difficultés matérielles étaient immenses (manque de livres, de bibliothèques, de copistes...). Des foyers aux marges de l'empire avaient, nous l'avons vu, préservé une partie de la culture antique : l'Irlande, l'Espagne wisigothique – avant que la conquête arabe ne provoque « une lente asphyxie⁹⁸ » –, les cités épiscopales du Nord de l'Italie.

Pourvu de ce modeste héritage, Charlemagne développa un authentique projet de « retour aux sources » assorti d'une véritable politique. Lui-même voulut apprendre à lire et à écrire – et réussit la première étape. Il assura à ses enfants une éducation élémentaire, qui servit la réputation de Louis le Pieux, une fois arrivé au pouvoir en 814. Sans être des princes lettrés, les souverains carolingiens s'entourent d'intellectuels, clercs et laïcs, et valorisent leurs compétences. La législation, à plusieurs reprises, porte la marque de leur souci culturel : l'*Admonitio generalis* de 789 et l'*Epistola generalis* de 800 soulignent la nécessité de disposer de textes exacts pour la

pratique religieuse et l'exercice du droit. Une académie du palais se constitue à Aix-la-Chapelle autour d'Alcuin et de Théodulf, évêque d'Orléans, etc. Sans doute la culture de cour l'emporte-t-elle sur les autres activités et la dominante purement littéraire aboutit-elle à des joutes érudites et parfois pédantes entre lettrés qui s'amuse à prendre les noms de poètes ou d'écrivains latins. Mais ces hommes assurent aussi la rédaction des textes législatifs impériaux, l'argumentation des débats théologiques ou politiques, la formation des clercs et des officiers envoyés dans les provinces administrer l'empire ou diriger les abbayes. Si l'image de Charlemagne visitant les écoles date du début du X^e siècle, elle n'en illustre pas moins l'idée que l'on se fait à cette époque du rôle joué par le grand empereur dans la promotion d'une culture élémentaire⁹⁹ afin de constituer une culture chrétienne, commune à tous les peuples de l'empire. Le projet avait une dimension politique et sociale.

Le désir d'obtenir des manuscrits non corrompus et bien écrits concernait d'abord la liturgie, dont la fonction n'était pas seulement religieuse. À travers une liturgie efficace, il s'agit en effet d'assurer le salut des peuples de l'empire, dont Charlemagne était garant. Autrement dit, se réaliserait un objectif religieux dont le pouvoir politique portait la responsabilité. Cette volonté de retrouver et de diffuser les textes exacts va se maintenir en Europe jusqu'au XVI^e siècle, en s'élargissant à des domaines profanes.

Après la liturgie, le droit était le deuxième domaine jugé alors essentiel. Les Carolingiens cherchèrent à se doter de collections canoniques complètes et cohérentes, afin de remplacer celles, trop disparates, qu'ils possédaient et qui avaient été forgées aux VI^e et VII^e siècles¹⁰⁰. Le droit canon devait assurer le bon fonctionnement de l'Église et, par là, l'encadrement efficace de la société. Cette vaste réforme nécessitait non seulement la détention de manuscrits mais leur copie et leur diffusion à travers tout l'empire. En définitive, l'expansion de la culture écrite fut le pilier essentiel de la renaissance

carolingienne, une des constantes aussi du développement culturel de l'Europe chrétienne¹⁰¹.

Il fallait donc conserver et transmettre la culture. Le projet, à une telle échelle, était neuf. Il reposait d'abord sur l'existence d'une communauté de lettrés, cosmopolite, associant les Italiens Pierre de Pise et Paul Diacre, l'Anglo-saxon Alcuin, le Wisigoth Théodulf, les Francs Éginhard, Angilbert, etc. Beaucoup sont des clercs, quelques-uns des laïcs, tel Éginhard, le biographe de Charlemagne¹⁰². Les Anglo-saxons sont majoritaires et imposent leur langue de culture, ce latin savant, forgé de toutes pièces en Angleterre. La renaissance carolingienne reposa ainsi sur un latin érudit qui facilitait l'arrimage dans le monde antique et justifiait le thème de la *translatio studii*, ce transfert de la culture et du savoir qui, parti d'Athènes, avait fait halte à Rome et parvenait maintenant à Aix-la-Chapelle. Certes, le contenu scientifique et philosophique des connaissances était mince¹⁰³, mais la volonté d'une continuité avec l'univers des Anciens qui s'exprime alors joue un rôle essentiel dans la formation de l'identité européenne.

Autre pilier de cette réforme, la transmission du savoir, assurée par l'enseignement. Des écoles monastiques et cathédrales se forment, les lettrés écrivent des manuels pédagogiques, par exemple sous la forme de dialogues, pour donner un caractère plus attractif à des matières *a priori* rébarbatives, comme la grammaire. Cette transmission s'effectue aussi au sein du monde des lettrés, par le biais de discussions, de correspondances et même d'échanges de manuscrits. La circulation des livres est un phénomène essentiel, prouvant la curiosité intellectuelle de ces lettrés, qui prennent à l'occasion des risques réels : les livres sont chers, longs à copier et par conséquent difficiles à remplacer en cas de perte ou de vol. On n'en admire que davantage les prêts consentis aux uns et aux autres par les détenteurs de ces objets rares. L'abbé Loup de Ferrières (805-862) apparaît comme l'un des premiers humanistes médiévaux, à la curiosité sans cesse en éveil.

Le monde carolingien s'est donc doté d'un vaste corpus de

textes, dont la validité était reconnue par l'examen auquel les savants l'avaient soumis. Alcuin et Théodulf revoient le texte latin de la Bible ; les sources liturgiques et juridiques font l'objet d'une attention scrupuleuse, et, dès 790, Charlemagne demande au monastère du Mont-Cassin le texte exact de la Règle de saint Benoît, ensuite diffusé dans tout l'empire. Dans tous les domaines, on souhaite disposer d'un texte non corrompu et conforme à l'original ; ce souci est la première étape d'un esprit critique¹⁰⁴.

La culture écrite suppose la maîtrise impeccable du latin, et donc son apprentissage¹⁰⁵. La formation est assurée dans les écoles monastiques, à partir de textes religieux ; peu à peu, la grammaire devient une discipline à part entière, qui assure la compréhension de la langue écrite, habitue l'esprit à débusquer les erreurs et à suivre des règles logiques. La diffusion d'une culture écrite fut enfin assurée par la création d'une nouvelle écriture, acte culturel de première importance : la minuscule dite « caroline ». Cette écriture plus lisible, plus facile à tracer, aux lettres bien identifiées a sans doute été forgée en Picardie, au monastère de Corbie à la fin du VIII^e siècle. Nos propres caractères d'imprimerie en descendent directement car elle fut choisie comme modèle de lettres par les imprimeurs du XV^e siècle. L'invention des moines picards survit ainsi de nos jours partout où l'on use de l'alphabet latin...

Le travail des copistes carolingiens en était facilité. Au total, au sein des *scriptoria* des monastères, plus de huit mille manuscrits ont été copiés qui nous sont parvenus. Plusieurs bibliothèques du temps comportent des centaines de codex : deux cent soixante en 831 à Saint-Riquier dans la Somme, près de deux cent quatre-vingts à Saint-Gall en Suisse alémanique au début du X^e siècle, plus de six cents (peut-être huit cents) à Bobbio, au nord de Gênes, à la même époque. Les livres circulent ; les lettrés également. Un véritable réseau associe les écoles carolingiennes, dont la plupart sont inscrites dans un vaste polygone qui a pour sommets Ferrières-en-Gâtinais, Saint-Riquier, Corvey-en-

Saxe, Saint-Gall et Lyon. À l'est de cet espace s'affirment les centres culturels des abbayes de Fulda, de la Reichenau ou des églises cathédrales de Liège et de Metz.

Certes, il demeure des imperfections et les textes législatifs reviennent sans cesse sur la nécessité de créer des écoles ou d'assurer leur bon fonctionnement (*Admonitio generalis* de 789, capitulaire de Francfort de 794, instruction aux *missi dominici* de 802)¹⁰⁶. À plusieurs reprises, au cours du IX^e siècle (en 829, 855 et 859), les évêques font d'ailleurs appel au souverain pour que celui-ci crée lui-même des écoles dites « publiques », et dont la plupart des élèves sont destinés à devenir moines. Ils y apprennent par étapes la grammaire, la logique, puis l'arithmétique et la musique.

La production littéraire des temps carolingiens est néanmoins peu originale. Les œuvres répondent aux grandes préoccupations des élites : écrits pédagogiques, hagiographiques ou historiques, documents législatifs ou idéologiques destinés à assurer l'ordre politique, social et religieux dans l'empire. Mais déjà apparaissent les commentaires, autour des ouvrages de grammaire dans un premier temps. Smaragde, abbé de Saint-Mihiel, développe en quinze volumes un vaste commentaire de la grammaire latine de Donat. La grammaire réglait l'expression, elle donnait en outre à la pensée une structure et véhiculait une théorie du sens, visible dans les écrits de Smaragde ou de Sedulius Scottus : grâce à elle, on pouvait comprendre la signification de tel terme ou tel verset des Écritures. Elle constituait une introduction à la compréhension du dogme, par conséquent à la spiritualité. Elle devenait aussi un savoir critique, une science, et par son truchement, comme par celui de la discussion théologique, la logique entrait en force dans l'univers culturel européen.

Dans la deuxième moitié du IX^e siècle commencent à émerger des penseurs plus indépendants, ceux que l'on pourrait qualifier – pour reprendre une expression de D. Urvoy forgée à l'intention du monde islamique – de « penseurs libres ». Jean Scot Érigène en est le meilleur représentant. Ouvert aux sciences, il commente l'œuvre de Martianus Capella, il traduit

les Pères grecs comme Maxime le Confesseur et Grégoire de Nysse et dresse enfin, en 864-866, avec son *Periphyseon*, aussi intitulé *De divisione naturae*, la « première cathédrale d'idées échafaudée en Occident¹⁰⁷ ».

Peu scientifique, à peine philosophique, cette culture carolingienne n'en est pas pour autant creuse ni indigente. Une réflexion politique s'élabore notamment autour de la défense et l'illustration du projet impérial. Les lettrés fourbissent des arguments qui auront une longue fortune. On écrit pour la gloire de l'empereur et de l'empire, d'un empire chrétien, mais on trouve, pour affirmer sa légitimité face à Byzance, de solides arguments, qui aboutissent à une réelle élaboration doctrinale dans les années 790-800. De même, la défense de l'orthodoxie religieuse, tant en réponse à la querelle des images venue de Byzance, que contre des déviations jugées hérétiques de certains clercs autour de la prédestination ou de l'adoptianisme, oblige l'intelligence à se développer au moyen des outils de la logique antique¹⁰⁸. Les débats autour des positions de Gottschalk sur la double prédestination¹⁰⁹, au milieu du IX^e siècle, ont ainsi mobilisé les esprits. Devant l'impossibilité de réduire à néant l'argument selon lequel les élus étaient prédestinés à la vie éternelle et les méchants à l'éternelle damnation, l'archevêque de Reims, Hincmar, fit appel à Jean Scot Érigène. Celui-ci argumenta à l'aide de la raison et introduisit en quelque sorte la philosophie dans le débat théologique.

On doit enfin à la renaissance carolingienne d'avoir conservé un patrimoine antique, à travers la copie des manuscrits. Même si elles n'en firent pas usage, les élites ecclésiastiques du IX^e siècle ont préservé de la disparition un grand nombre d'œuvres dont se nourrira la réflexion des siècles suivants. Réciproquement, ce qui n'est pas parvenu jusqu'aux Carolingiens a été perdu. Le terme de « renaissance » apparaît donc parfaitement justifié, même s'il doit être nuancé en raison de la faiblesse des progrès scientifiques, et de la prédominance des aspects religieux. Cela dit, si le but relevait de la foi, le moyen appartenait à un univers culturel non chrétien. L'accord était possible car le christianisme est pétri de culture

antique. Du temps de Charlemagne, un mouvement s'est donc amorcé en Europe, qui se développa ensuite sans discontinuer. Le souci de l'exactitude des textes et de la clarté de l'expression écrite, d'abord nécessaire à l'expression et à l'encadrement de la foi, se communiqua au droit puis contamina tout le monde de l'écrit et de la culture.

Les « grandeurs de l'an mille¹¹⁰ »

« Troisième renaissance carolingienne », selon l'expression de P. Riché, le mouvement culturel de la fin du X^e siècle présente de nombreux points communs avec celui entamé deux siècles auparavant par l'entourage de Charlemagne et poursuivi au IX^e siècle sous Louis le Pieux et Charles le Chauve. Trois étapes d'un même processus marqué par la culture livresque et le développement progressif des arts libéraux. La continuité entre ces différents moments ne fait pas de doute, même si elle n'exclut pas des évolutions¹¹¹. Les auteurs de l'Antiquité sont recherchés car l'on voit en eux les sources d'une sagesse indispensable à la foi chrétienne. On redécouvre Aristote et les lettrés se débattent avec la technique du « syllogisme », selon la formule de Thangwar, bibliothécaire et écolâtre d'Hildesheim à la fin du X^e siècle¹¹². La grammaire latine et la rhétorique sont toujours au cœur de l'enseignement des écoles monastiques et cathédrales, mais désormais la dialectique – la logique empruntée à Aristote – fait une percée remarquable. Elle s'enseigne à Fleury-sur-Loire, à Reims, à Chartres, à Magdebourg... Gerbert écrit un traité, dédié à l'empereur Otton III, dont le titre est éloquent : *Sur le rationnel et l'usage de la raison*¹¹³. Il y déploie une forte érudition, plus qu'il n'est nécessaire d'ailleurs, pour résoudre le problème posé par l'affirmation : « Tout ce qui est rationnel use de raison¹¹⁴. »

Les livres de la *Logica vetus*, auxquels on ajoute les traités de Boèce sur le syllogisme (*Les Syllogismes catégoriques* et *Les Syllogismes hypothétiques*), sont recopiés et utilisés dans une

large partie de l'Europe du Nord¹¹⁵. La dialectique structure davantage encore la pensée que la grammaire au siècle précédent. L'acuité intellectuelle s'affine et les débats trouvent un écho certain : celui entre Gerbert et Otric de Magdebourg sur la classification des sciences et leur hiérarchie, tenu en présence de l'ensemble de la cour d'Otton II, en 981, dure toute une journée... La théologie est alimentée par la logique, et les écrits d'Odon, abbé de Cluny (927-942), dénotent un niveau d'abstraction élevé et une intelligence hors du commun¹¹⁶.

L'essor des bibliothèques et des écoles se poursuit, dans tous les pays. L'empire et la Lotharingie se distinguent : à Hildesheim et Magdebourg en Saxe, dans les cloîtres de Saint-Gall et de Saint-Emmeram de Ratisbonne, dans les écoles de Trèves et de Liège (surnommée l'«Athènes du Nord» du temps de l'évêque Notger au X^e siècle !), de Metz et de Toul, etc. Le royaume de France n'est pas en reste : Reims où enseigne Gerbert, Chartres où le moine et historien Richer de Reims apprend la médecine grecque :

Je me mis à étudier attentivement les aphorismes d'Hippocrate [...]. Mais comme je n'avais pu y trouver que le diagnostic des maladies et que la simple connaissance des maladies ne suffisait pas à ma curiosité, je lui demandai [il s'agit du clerc Héribrand] de lire le livre intitulé *Concordances d'Hippocrate, de Galien et de Soranos*. J'obtins ce que je désirais, car les propriétés de la pharmacie, de la botanique et de la chirurgie n'avaient pas de secret pour un homme aussi versé que lui dans la science¹¹⁷.

Voilà qui confirme la diffusion de manuscrits de médecine grecque dans la France du Nord au X^e siècle. À Fleury rayonne l'abbé Abbon, authentique savant, qui maîtrise la grammaire et la dialectique, le comput et l'astronomie, la musique et le droit. L'un de ses élèves, Constantin, fut aussi le disciple de Gerbert et entretint avec le futur pape une correspondance scientifique.

Curieusement, ce mouvement, qui a les yeux tournés vers le passé, progresse dans les domaines scientifiques, ceux du

quadrivium, en particulier la géométrie et l'astronomie. Mais ces progrès sont lents. Gerbert s'intéresse aux nombres et s'éloigne de l'arithmétique spéculative et symbolique de Boèce pour une arithmétique plus mathématique. Les chiffres indo-arabes sont parvenus en Europe depuis la Catalogne dès 976¹¹⁸. Leur usage est fluctuant : on les trouve dans les textes de Fulbert, évêque de Chartres (960-1028). Gerbert les a appris mais ne les emploie pas dans sa correspondance. Toutefois, il construit un abaque permettant multiplications et divisions, qui utilisait neuf chiffres et le système de numération de position à base décimale¹¹⁹. G. Beaujouan souligne que cet abaque ne se trouve dans aucun texte arabe et qu'il s'agit donc bien d'une invention de Gerbert combinant les chiffres indiens et le boulier romain. Gerbert écrit en outre un traité sur l'abaque, de même que ses élèves Hériger de Lobbes et Bernelin. Si le traité de géométrie, inspiré d'Euclide, qui circule sous son nom est sans doute apocryphe, sa correspondance montre cependant qu'il connaît la géométrie euclidienne¹²⁰. Il se distingua aussi en astronomie : il construisit des sphères de bois pour étudier la révolution des planètes et des étoiles ainsi qu'un tube optique – vraisemblablement un nocturlabe, un appareil permettant de connaître l'heure la nuit¹²¹. Toujours dans ce domaine, Byrtferth, moine de l'abbaye de Ramsey en Angleterre, détermine la durée de l'année solaire, explique comment calculer épactes et réguliers et s'attache enfin à calculer la durée des révolutions de Mars et de Saturne. Son traité est accompagné de figures et de diagrammes propres à éclairer une matière aussi complexe¹²². Bien plus au sud, en Catalogne, on étudie l'astronomie et l'arithmétique au monastère de Ripoll, dont les moines sont en contact avec des chrétiens mozarabes et des juifs de la péninsule¹²³. À Bobbio en Italie l'exceptionnelle bibliothèque du monastère abrite, à la fin du X^e siècle, au moins six cents manuscrits, où dominant les textes religieux, mais où figurent néanmoins près de cent cinquante ouvrages antiques, dont les *Catégories* d'Aristote, trois livres

d'arithmétique et un ouvrage d'astronomie de Boèce. Des livres d'astronomie et de dialectique se trouvent dans les bibliothèques épiscopales, à Reims, Laon ou au Puy, etc. Les livres demeurent des objets de cadeaux, que l'on se procure, dit Gerbert dans une lettre à l'abbé Evrard de Saint-Julien de Tours, «à prix d'or¹²⁴».

Ce long X^e siècle se situe donc dans le prolongement de l'œuvre carolingienne, et la dépasse aussi, notamment dans son «exceptionnel enthousiasme» pour le *quadrivium* et l'univers des sciences, qui annonce le tournant du XII^e siècle¹²⁵.

La «renaissance du XII^e siècle»

L'étudiant avisé écoute volontiers chacun ; il lit tout, et ne dédaigne ni un livre, ni une personne, ni une doctrine. Il cherche indifféremment chez tous ce qu'il voit lui manquer, et il ne considère pas l'étendue de son savoir, mais celle de son ignorance [...]. Tu l'emporteras en sagesse sur chacun si de chacun tu acceptes d'apprendre : ceux qui reçoivent de tous sont plus riches que tous¹²⁶.

Ces propos extraits du *Didascalicon* d'Hugues de Saint-Victor (mort en 1141) résument l'état d'esprit du XII^e siècle, fait d'appétit de savoir et de curiosité universelle. En 1927 l'historien américain C. Haskins publiait un ouvrage pionnier, *The Renaissance of the Twelfth Century*, réhabilitant la vie intellectuelle de ce temps¹²⁷. La thèse se propagea à l'ensemble de la communauté des historiens et fait désormais partie des éléments que l'on ne remet plus en cause, même si on l'affine¹²⁸. La richesse de la vie intellectuelle de ce temps est une évidence, de même que l'essor d'un humanisme chrétien qui offre plusieurs éléments de parenté avec celui du XV^e siècle. Les contemporains ont bien senti qu'ils vivaient une *renovatio*, une époque de renouvellement, puisant à la source de la culture antique, exagérant d'ailleurs ce qui les séparait de leurs ancêtres des IX^e-X^e siècles.

Dès le XI^e siècle, la réforme grégorienne, en mettant l'accent sur le droit et en portant le débat sur la nature du

pouvoir politique, avait provoqué une vive réflexion intellectuelle, souvent polémique, où la dialectique se mêlait à la théologie. Au XII^e siècle, la culture quitte l'univers des cloîtres pour celui des villes dont la vitalité culturelle entame alors un essor pluriséculaire. Dans le cadre des écoles épiscopales, dans le monde des clercs séculiers, des chanoines, les idées et les techniques nouvelles trouvent un environnement favorable. Le nombre des maîtres et des élèves se multiplie et la quantité croissante des écoles urbaines témoigne de l'importance de la demande de formation. À Paris, l'enseignement est dispersé en de multiples foyers qui se complètent et se concurrencent. Les écoles de Reims, Chartres ou Salerne, déjà brillantes au XI^e siècle, deviennent de véritables centres de formation intellectuelle. Le droit s'épanouit à Bologne, la médecine trouve une nouvelle terre d'accueil à Montpellier et la théologie conquiert les écoles d'Oxford, Laon et Paris. Parallèlement, la vie de cour des Plantagenêts, des ducs de Saxe ou des comtes de Champagne offre aux arts et aux lettres un terreau favorable et de nouvelles conditions de formation et de diffusion. La renaissance européenne du XII^e siècle est un mouvement endogène.

La primauté du latin demeure et sa qualité augmente, au point d'atteindre une « troublante perfection », qui doit plus à l'imitation des auteurs classiques qu'au texte de la Bible¹²⁹. Les textes des grands auteurs du temps ne sont guère inférieurs à ceux des scolastiques du siècle suivant, et pourraient parfois leur en remonter. On manie alors la langue avec science. La grammaire conserve son importance et permet de dégager en théologie quatre degrés d'interprétation, ces « quatre sens de l'Écriture » que mit si bien en valeur M.-D. Chenu¹³⁰. La dialectique poursuit quant à elle son essor et s'affirme comme l'art de la construction du raisonnement, capable de résoudre les contradictions existant entre les diverses autorités. Discipline reine, elle permet de renouveler et d'approfondir la compréhension des textes sacrés. Les commentaires nourrissent les commentaires et de leur confrontation naît une émulation profitable à tous.

La résolution des contradictions se fait à l'occasion de débats, de disputes publiques, où les maîtres répondent aux questions des élèves. Abélard (1079-1142) s'illustre dans ce genre avec le *Sic et non*, écrit en 1134, où il procède par démonstrations enchaînées. L'association de la grammaire et de la dialectique et l'application de ces disciplines à la théologie aboutissent à la formation d'une pensée logico-linguistique, première étape d'un esprit critique, dont Abélard est l'un des meilleurs représentants¹³¹.

Parallèlement, les connaissances scientifiques s'élargissent. On continue à lire Martianus Capella, Macrobe et le *Timée* de Platon, glosé avec passion à Chartres, et dont s'inspire un auteur aussi original que Gilbert de la Porée. Grâce aux traductions gréco-latines et arabo-latines, on progresse en astronomie et en mathématiques. On demeure étonné de l'ampleur du mouvement des traductions effectuées à Palerme, Tolède comme au Mont-Saint-Michel, mais aussi à Rome, Pise, Venise. Il doit de toute évidence son existence à l'appétit de savoir qui anime les élites du temps. Tout le monde, en effet, réclame des textes en latin : les papes (Eugène III, Alexandre III), les rois, les évêques, les maîtres des écoles...

Les traducteurs étaient aussi des penseurs. Jacques de Venise rédige des gloses sur les œuvres d'Aristote qu'il est le premier à traduire directement du grec en latin avant 1127. Hermann de Carinthie, qui a donné une traduction de la *Grande Syntaxe* de Ptolémée vers 1150, revendique une liberté intellectuelle vis-à-vis du cadre normatif dressé par la théologie et dresse un plaidoyer en faveur des sciences¹³². Le mouvement des traductions du XII^e siècle répond à un puissant volontarisme, doublé d'une curiosité scientifique.

Une conscience nouvelle à l'égard du savoir se fait jour, comme en témoigne la réorganisation pédagogique à laquelle se livre Hugues de Saint-Victor dans le *Didascalicon*¹³³. Au lieu de reprendre la partition habituelle des arts libéraux au sein du *trivium* et du *quadrivium*, il met en place un classement distinguant la théorie (philosophie, mathématiques), la pratique (éthique), la mécanique (techniques humaines) et la

logique (où se retrouve l'ancien *trivium*). La mise au point d'une nouvelle taxinomie des sciences est la preuve de leur individuation et d'une prise de conscience des élites à ce sujet. Or nous sommes avant le milieu du XII^e siècle : le phénomène est précoce et riche d'avenir. Des travaux d'Hugues de Saint-Victor se dégagent une impression d'audace, d'ouverture et de liberté d'esprit, où l'appétit de savoir se double d'une nouvelle compréhension de l'organisation de ce savoir. Classer, c'est penser.

L'ensemble de ces phénomènes aboutit à la constitution d'un humanisme spécifique au XII^e siècle, dont la démarche et le contenu rappellent à l'historien celui du XV^e siècle. Un auteur comme Cicéron est redécouvert et l'on s'inspire de ses œuvres morales et philosophiques au Bec-Hellouin, à Cluny, à Reims ou en Rhénanie. La théologie connaît notamment un profond bouleversement. Elle quitte le monde des cloîtres, de cette méditation raisonnée à partir des données de l'Écriture, pour s'épanouir dans une théologie spéculative. Dans ce domaine, Abélard est le disciple de saint Anselme et de sa formule *fides quaerens intellectum*. Une forme de pensée originale se développe : une théologie rationaliste, très éloignée de celle pratiquée à Byzance et dans tout l'Orient chrétien. On cherche à donner à la raison humaine les moyens de s'élever jusqu'aux mystères de la foi. Si elle n'est pas une science, la théologie est une pensée¹³⁴ et elle représente un effort d'investigation rationnelle des mystères de la foi et de la divinité ; en cela, d'ailleurs, elle semble être propre au monde chrétien.

On rencontre chez Abélard comme chez les maîtres de l'école de Chartres un certain optimisme dans les capacités de la raison, qu'ils disent capable de percer les secrets de la nature. Les clercs de Chartres ne sont pas les scientifiques des temps modernes, mais leur état d'esprit les annonce. Si l'esprit humain peut dégager les mécanismes de la nature, il s'affranchit en partie de la domination divine et de l'idée d'un monde qui doit toute sa structure à l'acte créateur originel. Dès lors, on étudie l'univers des plantes, des animaux et des

astres et l'œuvre de l'abbesse rhénane Hildegarde de Bingen illustre une telle démarche¹³⁵. Ce naturalisme cherche à mettre en lumière les *causes* des phénomènes : le XII^e siècle délaisse l'explication symbolique, comme celle qui structurait au XI^e siècle l'analogie microcosme/macrocosme, pour l'argumentation physique et la recherche des lois auxquelles obéit le monde. Tel est le sens des travaux de Guillaume de Conches, de Gilbert de la Porée, et dont l'origine se trouve dans la réflexion théologique de saint Anselme s'interrogeant, dans son *Cur Deus Homo*, sur l'Incarnation et la place que tient Dieu dans le monde¹³⁶. L'idée platonicienne d'harmonie cosmique n'a pas engendré la stérilité scientifique : au contraire, elle a poussé les esprits à découvrir les lois de cette harmonie, à rendre compte de l'univers autrement que comme un décor où se joue l'histoire du salut. La nature s'impose à la réflexion et ne cessera plus désormais d'être au cœur des enquêtes scientifiques : le fil avec l'esprit de la Grèce antique, celle d'Aristote ou d'Archimède, est renoué. Comme l'écrivit Guillaume de Conches : « Ignorer les forces de la nature oblige à demeurer dans une croyance sans intelligence¹³⁷. »

Il ne manque à cette démarche que la pratique expérimentale pour s'ériger en science. Le seul outil critique est celui de la dialectique, et on assimile le savoir comme on l'élabore, à travers la pratique du commentaire de textes, y compris dans le domaine médical. Mais ce commentaire est source de réflexion car on y procède de manière contradictoire, tant en droit qu'en théologie : chaque auteur confronte ses « sentences » à celles de ses prédécesseurs et se livre à des débats oraux ou écrits. On ne craint pas la « dispute », c'est-à-dire la discussion. De cette pratique à la fois pédagogique et heuristique, se dégage la formule de la « question »¹³⁸, la *questio* chère aux scolastiques, par laquelle on soumet les textes étudiés non seulement à une analyse fouillée, mais aussi à une réorganisation totale, visant à en faire ressortir le plan et la structure. Cet exercice intellectuel, « stupéfiant », écrit J. Paul, forme les esprits à l'art de la synthèse

et atteint des résultats prestigieux dans la réflexion et l'abstraction. Cette démarche aboutit au XIII^e siècle à la constitution des sommes théologiques. L'Écriture sainte est toujours une référence, elle n'est plus un canevas, encore moins une camisole...

La notion d'humanisme trouve donc ici sa pertinence, faite de curiosité universelle et d'innovation dans les méthodes de réflexion. Une immense soif de savoir donne au XII^e siècle son originalité et sa place essentielle dans le développement de l'Europe : souci pédagogique, recherche de l'autorité des auteurs antiques, ces « géants » sur les épaules desquels se dressent les lettrés, selon la formule de Bernard de Chartres, et, enfin, curiosité exemplaire, tous azimuts. Ainsi, loin d'être rejetée, la mythologie païenne est-elle l'objet d'un véritable engouement, puisque, grâce à la méthode allégorique, il est possible de mettre en évidence son sens caché. Les lettrés du XII^e siècle sont les disciples des auteurs antiques et les précurseurs des anthropologues modernes.

De nombreuses femmes écrivent du X^e au XII^e siècle : les noms des abbesses Hrotsvitha de Gandersheim, Hildegarde de Bingen ou Héloïse – qui cite le *De republica* de Cicéron –, renvoient à autant de personnalités extraordinaires, qui purent s'exprimer et développer des talents littéraires voire scientifiques ou philosophiques¹³⁹.

S'il est trop tôt, à l'aube du XIII^e siècle, pour parler de « rationalisme » au sens où les Lumières l'entendirent, l'esprit du temps a néanmoins fait place à la raison, à cette *ratio* médiévale qui est d'abord la faculté de tenir des raisonnements construits et argumentés. Elle ne se détache pas de la foi, qu'elle entend au contraire servir, mais elle se tourne déjà vers le monde de la nature, objet de la science naissante, la *scientia*, qui tient encore davantage du savoir antique que de notre science moderne, mais qui pose les fondements de celle-ci.

Nombreux sont les hommes qui ont fait circuler la culture grecque dans l'ensemble d'un bassin méditerranéen, sillonné

de multiples mouvements : Grecs de Sicile, d'Italie du Sud ou de l'exarchat de Ravenne se rendant à Jérusalem pour prier ou à Constantinople pour faire des études ; Grecs de Byzance attirés par les tombeaux des apôtres à Rome ou chassés par les persécutions ; Grecs de toutes les régions de l'empire, d'Hellade comme de Sicile, transférés comme esclaves dans les anciennes provinces byzantines d'Égypte ou de Syrie, Syriaques du Proche-Orient, etc. Cette diaspora, forcée et volontaire, a tissé la trame d'une diffusion de la culture antique. Grâce aux chrétiens d'Orient ou aux liens entretenus avec Byzance *via* la Sicile, l'Italie du Sud ou l'exarchat, le monde latin a conservé ou retrouvé une partie du savoir des Anciens, bien avant les croisades. La culture grecque a ensuite rencontré ceux qui l'attendaient.

Au début du processus des « renaissances » médiévales, soit à partir de Charlemagne, on ne chercha pas à rationaliser la foi. L'objectif des élites fut de former de bons chrétiens. Par conséquent, il fallut, pour la messe et la liturgie, des textes corrects, puis, pour assurer le bon fonctionnement de l'Église, on chercha des textes de droit canon exacts, enfin, pour formuler correctement les mystères de la foi, à défaut de les percer – et pour réfuter les hérétiques –, on eut besoin non seulement de textes non corrompus, mais également de commentaires précis et rigoureux qui, dans un premier temps, furent grammaticaux. Pour disposer de textes exacts, on devait maîtriser le latin. Cela entraîna un essor de la grammaire, laquelle pose non seulement des questions d'ordre, de logique mais aussi de sens, ce qui força les lettrés à élaborer des commentaires logiques et herméneutiques. La *Logique* d'Aristote fut alors mise à contribution. Enseignée sous le nom de « dialectique », elle initia un nombre croissant de clercs à l'art du raisonnement, leur permit de débusquer les erreurs logiques et les aida à construire des discours argumentés, solidement charpentés et cohérents.

La dialectique cherchait à fonder des vérités universelles, reposant sur des propositions vraies et irréfutables. On pouvait, à partir d'elle, fonder un savoir scientifique, c'est-à-dire

à la fois vrai et universel. Toute cette démarche était partie de réflexions sur la portée de propositions aussi simples que « Socrate est un homme », ou « Socrate est debout » : en s'exerçant à distinguer les degrés de véracité des prédicats associés aux noms, on apprenait à penser. De la dialectique est née la célèbre querelle des Universaux, qui perdura jusqu'au XIV^e siècle : un concept comme celui d'homme n'était-il qu'un mot sans réalité, un simple « souffle de la voix » (*flatus vocis*) – position des nominalistes – ou bien la réalité du mot se retrouvait-elle dans la chose – ce que soutenaient les réalistes ? La question n'est pas futile : peut-on justifier l'attribution collective d'un concept à une multitude d'êtres distincts ? Au départ simple problème de logique, la querelle des Universaux débouchait sur un débat métaphysique, celui de la nature et de l'essence des êtres, débat qui a des prolongements religieux et politiques évidents. Derrière cette joute intellectuelle se profile une question encore posée aux XX^e et XXI^e siècles : l'« Homme » en soi existe-t-il ou n'y a-t-il que des êtres humains ¹⁴⁰ ?

La religion n'était en rien menacée par ce processus intellectuel, qui put donc se dérouler sans heurts majeurs. L'introduction de la *Physique* et de la *Métaphysique* d'Aristote risquait en revanche d'ébranler les fondements du dogme chrétien. Pourtant on s'en empara, dès la première moitié du XII^e siècle, au Mont-Saint-Michel et en France du Nord, ainsi qu'en Angleterre...

La marche en avant de la culture européenne se fit donc les yeux tournés vers le passé antique dont on subissait de plus en plus l'influence, d'autant que la religion chrétienne elle-même en était issue. Ce processus apparaît toujours lié à des projets, à des politiques, à un réel volontarisme. À cette quête du savoir antique, l'Europe doit un esprit critique dont les textes des Anciens furent les premiers à subir l'épreuve. Héritière d'un passé qu'elle redécouvre peu à peu, et qu'elle juge précieux, l'Europe veut également le transmettre, éviter qu'il ne se perde à nouveau, d'où l'importance accordée à la conservation des documents et à l'enseignement, à l'école.

Ce n'est pas un hasard si les universités naissent au début du XIII^e siècle en France, en Angleterre et en Italie. L'Europe a donc progressé de renaissance en renaissance.

L'ensemble de ce processus, dont chaque étape est une conséquence nécessaire des acquis antérieurs, montre que, en dépit des oppositions de certains ecclésiastiques, le christianisme n'est pas, en soi, une religion hostile à la raison. De ces données dérivent le progrès de la conscience européenne, de la connaissance de l'homme et du monde et, en fin de parcours, l'élaboration d'une société « ouverte » pour reprendre l'expression de K. Popper¹⁴¹.

Survie et diffusion du savoir grec autour de la Méditerranée : Byzance et les chrétientés d'Orient

L'Europe latine a donc entretenu le souvenir et poursuivi la quête d'un savoir grec qui, ailleurs, était encore bien vivant. Au sein de l'Empire byzantin, une fois passées les épreuves liées aux invasions des V^e-VII^e siècles, lettrés et savants eurent de nouveau recours à la culture antique. D'autre part, dans le monde des chrétientés d'Orient, soumises à la domination perse puis arabo-musulmane, les monastères syriaques procédèrent à une vaste entreprise de traduction et de diffusion des œuvres philosophiques et scientifiques de l'Antiquité, au cours d'un temps étonnamment long, du VI^e au X^e siècle. Ce double phénomène a permis l'éclosion, dans le *Dar al-Islam*, d'une culture de langue arabe, héritière – sous bénéfice d'inventaire – de la culture grecque, et, dans l'Europe latine, la transmission de pans du savoir antique qui en avaient disparu. Dans les deux mondes, chrétien et musulman, ce savoir ne fut pas soumis au même filtre, et n'engendra pas les mêmes résultats.

1. LES GRANDS CENTRES DU MAINTIEN DE LA CULTURE ANTIQUE

Byzance n'avait pas oublié

Le savoir grec gagna en partie l'Occident depuis le monde byzantin grâce aux échanges directs entre Grecs et Latins, par la Sicile, l'Italie du Sud, Rome, Venise, etc¹. Indispensable

à cette transmission, un sauvetage de la culture antique avait été entrepris à Byzance, héritier conscient et volontaire du savoir grec qui, jusqu'à sa chute, accorda à la culture une valeur positive². Plus précisément, la survie et l'étude du savoir antique firent l'objet d'une attention ininterrompue, qui remonte aux débuts de l'empire chrétien d'Orient.

Dès le IV^e siècle, la pensée d'Aristote nourrit les commentateurs³. À Byzance, Thémistios (317-388) étudie la *Physique*, les *Seconds Analytiques* et la *Métaphysique*, ainsi que le *De anima* et le *De caelo*. Des travaux identiques sont ensuite menés, notamment à Alexandrie, par plusieurs lettrés. Jean Philopon (490-567/574), auteur de traités sur la *Logique*, la *Physique*, les *Seconds Analytiques*, rédige en 529 un ouvrage sur *l'Éternité du monde* où il s'attaque d'ailleurs aux positions d'Aristote, en prenant parti pour un monde créé⁴. Il est suivi par Syrianos, qui critique la *Métaphysique* en s'appuyant sur l'œuvre de Platon. Au VI^e siècle s'illustrent aussi Simplikios, qui compose ses traités à partir de 533 (commentaires sur les *Catégories*, la *Physique*, le *De caelo* et le *De anima*) et s'efforce de concilier les positions platoniciennes et aristotéliennes, et Stephanos (550-620), dont les commentaires ont porté sur le *De anima*, le *De caelo*, ainsi que sur les *Aphorismes* d'Hippocrate et la *Thérapeutique* de Galien.

Un débat essentiel a notamment opposé les tenants d'un monde éternel, fidèles à Aristote – Hiéroklès et son élève Énée de Gaza au V^e siècle – aux partisans d'un univers créé – Syrianos, Philoppon –, compatible avec les données des Écritures. Simplikios développait de son côté des vues originales en émettant, dans son commentaire de la *Physique*, l'hypothèse de la conservation de la matière⁵.

Byzance n'a ainsi jamais entièrement perdu de vue l'enseignement de Platon ni celui d'Aristote. Lorsqu'elle en retrouve des composantes négligées, elle le doit de toute évidence à ses propres efforts, jamais à autrui. Ainsi, au milieu du X^e siècle, l'empereur Constantin Porphyrogénète, auteur de plusieurs ouvrages politiques, veut rendre

accessible l'héritage des Anciens grâce à une réorganisation des écoles de Constantinople.

Certes, les copies intégrales des œuvres des philosophes sont rares : copier un manuscrit prend beaucoup de temps et coûte très cher⁶. Aussi, une grande partie des connaissances était-elle diffusée sous la forme de florilèges, de morceaux choisis, souvent bien sélectionnés.

La réflexion et la pensée étaient en outre nourries par les débats religieux. Les Pères grecs du IV^e siècle étaient pétris de rhétorique antique et leurs ouvrages formèrent le soubassement de la culture ultérieure de l'empire. Les historiens ont souligné combien les querelles théologiques des IV^e-IX^e siècles, autour du monophysisme, du monothélisme, du monoénergisme ou de l'iconoclasme furent imprégnées de logique et de dialectique. La crise iconoclaste entre 717 et 843 a ainsi provoqué un bouillonnement intellectuel : dans les débats, les catégories de la philosophie antique nourrirent la réflexion théologique pour trancher sur le caractère licite ou non de la représentation de Dieu. On rivalisa de subtilité pour justifier ou interdire le culte des images, en particulier dans les rangs des iconodoules tels Jean Damascène ou les patriarches de Constantinople, Taraise et Nicéphore, lequel maîtrisait les catégories d'Aristote. L'élite culturelle byzantine était chrétienne mais aussi grecque.

Byzance a aussi produit des savants. Parmi eux, Léon le Mathématicien (deuxième moitié du IX^e siècle), dont le surnom signifie « le savant » (équivalent du terme grec *ta mathemata*), qui écrivit des traités de mécanique, de géométrie et d'astronomie ; il inventa un télégraphe optique qui liait la frontière du Taurus, menacée par les raids arabes, à Constantinople. L'homme connaissait Ptolémée, Archimède, Euclide et a diffusé leur pensée⁷ ; il fit de même pour Porphyre et plus encore Platon. Il assura seul sa formation, dans les bibliothèques de Constantinople, et dirigea ensuite l'« université » de la Magnaure à partir de 863⁸. Ses compétences mathématiques lui auraient valu, selon un récit jugé suspect par les historiens, d'être appelé à Bagdad par Al-Mamûn qui avait

eu connaissance de ses travaux grâce à l'intermédiaire d'un de ses anciens élèves, fait prisonnier par les Arabes. Prudent, Léon le Mathématicien déclina l'invitation...

Un autre intellectuel du IX^e siècle atteste la vitalité byzantine, le patriarche Phôtios (820-891) qui domine toute la fin du siècle. Issu d'une bonne famille, il accomplit une brillante carrière administrative et s'entoura d'un petit cercle de disciples. En 858, il devint patriarche de Constantinople et élabora alors une œuvre remarquable où l'on trouve non seulement de très nombreux ouvrages théologiques de haute tenue, mais aussi des livres d'érudition : un *Lexique* de huit mille rubriques et une *Bibliothèque*, c'est-à-dire un inventaire et une analyse des livres qu'il a le plus appréciés, deux cent soixante-dix-neuf ouvrages au total, dont cent vingt-et-un sont profanes. Il s'intéressa aux débats philosophiques, trancha en faveur d'Aristote contre Platon, et sut utiliser la culture païenne à des fins chrétiennes. L'homme est d'une grande stature et fut à l'origine du classicisme byzantin qui rayonnera jusqu'à la chute de la ville en 1453. Il promut un aristotélisme chrétien, que reprit son élève Zacharias de Chalcédoine⁹.

Moins connu que Phôtios, le lettré Nicéτας, chargé – au plus tard en 855 – par Michel III (842-867) de composer un traité réfutant les accusations portées par les musulmans contre le christianisme, est également un disciple d'Aristote. Il reprend du Stagirite non seulement la logique, mais aussi la psychologie, la cosmologie, la théorie sur les causes, le devenir, l'acte et la puissance ainsi que les arguments sur l'existence de Dieu¹⁰.

Au X^e siècle, Aréthas de Césarée est un éditeur infatigable qui a transmis plus de la moitié de l'œuvre de Platon et presque toute celle d'Aristote. Il se proclame lui-même aristotélien : « J'ai été jusqu'à présent un fervent admirateur d'Aristote et j'ai examiné ses écrits avec enthousiasme », écrit-il¹¹. La vie culturelle s'intensifie encore au XI^e siècle, marquée par un essor de la réflexion et de la création qui anime les sciences, la philosophie et la théologie. Une

illustration en est fournie par l'œuvre de Michel Psellos (1020-1079), néoplatonicien mais qui connaît les écrits d'Aristote : il a commenté la *Physique* pour le fils de Constantin Doukas, le futur empereur Michel VII.

Le personnage de Jean l'Italien (1025-1082) présente un autre cas de lettré attaché à la pensée d'Aristote¹². Il s'installe à Constantinople en 1049, où il devient l'élève de Michel Psellos avant de polémiquer contre lui. Il lui succède d'ailleurs à la charge de consul (*hypathos*) des philosophes, aidé en cela par l'empereur Michel VII. Tombé en disgrâce sous Alexis I^{er}, il fut condamné dans un procès en 1082 pour hérésie et paganisme – chefs d'accusation qu'il rejeta – mais refusa d'abandonner la moindre référence à la pensée antique. Des accusations identiques avaient été lancées contre lui vers 1075 et Psellos l'avait alors défendu. Il semble pourtant avoir été tout à fait orthodoxe et avoir adopté des positions philosophiques assez nuancées : davantage que son intérêt pour Aristote, c'est son caractère tranché qui semble être à l'origine de son éviction.

Jean l'Italien a discuté et débattu avec ses contemporains de questions philosophiques essentielles : l'éternité du cosmos, l'existence des universaux, celle de la matière et de la nature. D'après ses adversaires, il était favorable aux thèses de l'éternité de la matière, du ciel et de la terre. Son élève, Théodore de Smyrne, écrit un traité sur *Les Principes physiques et la Physique des Anciens*.

L'engouement pour Aristote se poursuit au XII^e siècle. Autour de la princesse Anne Comnène, fille de l'empereur Alexis I^{er}, qui révèle dans son *Alexiade* toute l'étendue de l'enseignement dont elle a bénéficié¹³, se développa un cercle d'érudits, soucieux d'étudier les philosophies de Platon et d'Aristote : Eustrate de Nicée, Michel d'Éphèse, Jean de Venise. Les autres femmes de la famille Comnène ne furent pas en reste : Irène Doukas, impératrice et mère d'Anne, rassembla à ses côtés de nombreux lettrés – Nicolas Kalliklès, Théodore Prodrome, Théophylacte, archevêque d'Ochrida, Nicolas Katasképénos, Manuel Straboromanos.

Marie d'Alanie, la veuve de l'empereur Michel VII (mort en 1090), entretenait des relations avec Eustrate de Nicée et Théophylacte d'Ochrida, entre autres.

Ces lettrés n'étaient pas des courtisans, mais d'authentiques penseurs. Eustrate de Nicée et Michel d'Éphèse ont chacun commenté l'*Éthique à Nicomaque* et Eustrate s'est de plus livré à des commentaires d'un grand nombre d'ouvrages d'Aristote, dont la *Politique*, la *Physique*, le *De caelo* et les *Seconds Analytiques*¹⁴. Théodore Prodrome (1100-1170) s'intéressa de son côté à l'*Organon* – il rédige des traités sur les *Catégories* et les *Seconds Analytiques*. À la fin du XII^e siècle, Nicolas le Mésarite dépeint l'église des Saints-Apôtres comme un véritable bouillon culturel, où de nombreuses personnes débattent de la nature de l'âme, des mécanismes physiques de la sensation, ou de la théorie des nombres. C'est au même moment que le savant Jean Kamatéros devient patriarche de Constantinople (1198-1206). Bref, Byzance n'a jamais perdu le fil qui la liait aux auteurs et aux savants classiques; mieux encore, elle a conservé leur curiosité intellectuelle et leur attitude envers le savoir.

Ce phénomène explique que les contacts entre Byzance et l'Occident, par l'intermédiaire des migrations personnelles ou par le biais des relations avec les Occidentaux qui séjournaient sur place – marchands italiens, ambassadeurs de la cour impériale allemande, clercs ou laïcs venus s'instruire –, aient permis de diffuser en Europe des éléments d'une culture antique que les Grecs de l'empire entretenaient. Les Latins furent nombreux à Byzance du temps de Manuel I^{er} Comnène (1143-1180), donc bien avant la prise de Constantinople par les croisés en 1204: on peut notamment citer, vers 1136, Burgundio de Pise, Moïse de Bergame, Pascal de Rome, puis, vers 1160, Hugues Éthérien (ou Hugues de Pise) et Léon Toscan – tous deux proches de l'empereur, Léon parce qu'il était son interprète officiel et Hugues en sa qualité de théologien participant aux nombreux débats du temps entre clercs latins et grecs¹⁵.

Les chrétiens syriaques, dépositaires et transmetteurs du savoir antique

L'ensemble de la culture grecque fut aussi préservé dans les anciennes provinces de l'empire, tombées aux mains des « cavaliers d'Allah » aux VII^e et VIII^e siècles. Lorsque l'on parle de « culture arabo-musulmane » pour les VII^e-X^e siècles, on commet un anachronisme – ou l'on se livre à un tour de passe-passe – car cette culture ne fut alors guère musulmane et ne fut arabe que par ricochet. Elle était, en revanche, très largement, chrétienne et syriaque. Le syriaque – une des branches de l'araméen, parlée dans la région d'Édesse – était la langue pratiquée par l'ensemble des populations chrétiennes de l'ancien Empire perse et des confins de l'Empire byzantin, soit des terres allant de nos jours du Nord de l'Arabie au Sud de la Turquie, en passant par la Jordanie, la Syrie, l'Irak et l'Ouest de l'Iran ; le terme désigne habituellement la langue comme les populations qui en usaient.

Il y avait eu aussi, en plein cœur de l'Arabie, des chrétiens jacobites – notamment dans la ville-oasis de Najran, avec lesquels Mahomet passa la première convention (*dhimma*)¹⁶. La christianisation se poursuivit dans cette terre même après l'arrivée de l'islam, sous l'action de l'évêque Georges des Arabes (devenu évêque des tribus arabes monophysites en 686 et mort en 724) qui fut, nous l'avons vu, un traducteur et un commentateur d'Aristote, notamment de l'*Organon*.

Ces chrétiens se partageaient en mouvements divers. Les melkites, groupés autour des trois patriarchats d'Antioche, Jérusalem et Alexandrie, étaient, comme l'Église byzantine, fidèles au concile de Chalcédoine de 451 qui définissait la foi chrétienne par opposition aux options nestoriennes ou monophysites jugées hérétiques. Ils adhéraient à la définition orthodoxe du Christ, que partageaient aussi les Églises latines : une seule personne – Jésus tel que le virent ses contemporains –, deux natures et deux volontés, humaine et divine. En simplifiant, on parle de la double nature du

Christ, humain et divin à la fois, qui exprime le mystère de l'Incarnation.

Par opposition, les monophysites, tels les jacobites – du nom de Jacques de Barradée, évêque d'Édesse au VI^e siècle –, majoritaires dans la région d'Édesse, ou les coptes d'Égypte, n'admettent dans le Christ que l'aspect divin et le définissent par une triple unicité : une personne, une nature, une volonté, toutes divines. Une attitude diamétralement opposée est revendiquée par les nestoriens qui admettent dans le Christ deux personnes, un Jésus homme et un Christ Dieu, deux natures, humaine et divine, et une seule volonté, divine. Les maronites, enfin, sont monothélites : le Christ, selon eux, n'a qu'une personne, une seule volonté mais deux natures.

Étaient à part les sabéens, aujourd'hui en voie d'extinction en raison des persécutions sunnites. Ils constituaient une secte judéo-chrétienne, dont les membres étaient parfois désignés par l'appellation « chrétiens de saint Jean-Baptiste ». On les trouvait dans le Sud de l'Irak parmi ceux que l'on a appelés les « Arabes des marais ». Ils parlaient le mandéen, un dialecte araméen¹⁷.

Si toutes ces Églises avaient un caractère régional fortement marqué, aucune ne se limitait à une seule zone géographique. Un patriarcat copte et un patriarcat melkite coexistaient ainsi à Alexandrie. La Syrie et l'ancienne province romaine de Palestine, berceau du christianisme, profondément chrétiennes au moment de la conquête arabe, abritaient trois Églises, melkite, jacobite et maronite ; Jérusalem était alors une ville dominée par les juifs et les chrétiens. En Haute-Mésopotamie et en Irak, jadis provinces de l'Empire perse, la forte implantation chrétienne était partagée entre les jacobites et les nestoriens. On comptait cinquante évêques jacobites à la fin du VIII^e siècle et soixante-quatre au X^e siècle. Au XII^e siècle encore, les chrétiens étaient très nombreux à Édesse. Les nestoriens étaient particulièrement présents en Irak, autour du patriarcat de Séleucie. Ayant rompu les ponts avec Byzance, ils avaient pu se développer sans être inquiétés par les autorités

sassanides. Ils résistèrent longtemps à l'islamisation et s'accommodèrent même du pouvoir musulman : le chef de l'Église nestorienne, le catholicos, fut un des personnages de la cour de Bagdad jusqu'au XI^e siècle. En Iran aussi on rencontre les nestoriens, notamment au Khûzistan où se développa un important foyer de culture syriaque. D'autres noyaux chrétiens se situaient dans le Fars avec la ville de Shiraz, dans le Khûrasan avec celle de Marw. Toutefois, leur nombre ne cessa de diminuer du VIII^e au XI^e siècle.

À l'époque précédant la conquête islamique, le centre religieux le plus important était l'évêché nestorien de Ctésiphon – non loin de l'actuelle Bagdad – en Mésopotamie. On doit y ajouter le monastère de Qennesré – Qinnasrûn – en Haute-Mésopotamie, non loin d'Édesse et de Harran, l'« Helléno-polis » des Pères grecs... Au sein de l'Empire perse, le christianisme nestorien avait en effet pu vivre tranquillement à partir de 468, date à laquelle il fut légalisé. De toutes les obédiences chrétiennes, les nestoriens furent ceux qui développèrent le plus les activités culturelles dans de nombreux secteurs fort variés, mais les monophysites ou les maronites furent loin de les délaissier pour autant¹⁸.

Les Églises syriaques, nestorienne, monophysite ou maronite, étaient structurées autour de monastères, dont l'importance culturelle et religieuse fut immense, en dépit de l'extrême diversité des règles propres à chaque établissement¹⁹. Ces monastères vivaient de leurs biens, des dons, du commerce des produits de leurs domaines. Au moment de la conquête arabe, ils sont très nombreux : plusieurs centaines en Égypte – mais leur nombre tombe à cent cinquante au XII^e siècle –, cent trente dans la seule Palestine, plus de quatre-vingts en Syrie du Nord. Leur rôle culturel et religieux s'affirma dans la diffusion des doctrines « hérétiques » et on les trouve aux VIII^e et IX^e siècles à la pointe de la lutte contre l'iconoclasme des empereurs byzantins, notamment celui de Saint-Sabas en Palestine. Ils furent enfin des viviers d'évêques et de patriarches, d'autant plus que dans l'Église jacobite, ces derniers sont toujours d'anciens moines.

L'accès à la culture grecque était immédiat pour ces moines, puisque l'ensemble des chrétiens de ces régions connaissait le grec et que leurs élites le parlaient et l'écrivaient. La langue grecque était répandue au nord de la Mésopotamie du IV^e au X^e siècle et on a peine à imaginer de nos jours que dans les montagnes de Syrie du Nord ou en plein cœur de l'Anatolie, d'Ancyre à Théodosiopolis – c'est-à-dire d'Ankara à Erzerum –, des populations étaient d'idiome et de culture grecs. Les invasions arabes puis turques ont relégué dans l'oubli ce passé qui, par la langue et par l'esprit, était l'héritier du monde gréco-romain. Aux premiers temps de la domination musulmane, le grec resta d'ailleurs la langue de l'administration, en particulier en Égypte et en Syrie jusqu'au règne d'Abd al-Malik (685-705).

Le grec était aussi la langue des Écritures saintes, de la liturgie – rôle qu'il partageait avec le syriaque – et de la culture. Les œuvres des philosophes, médecins et savants grecs constituèrent le socle culturel des élites chrétiennes, avec celles des Pères de l'Église. Les chrétiens syriaques se passionnèrent notamment pour Aristote et Galien, ce qui explique la diffusion de leurs écrits au temps de la domination musulmane.

La culture ne vivait pas que dans les monastères. Les écoles nestoriennes étaient aussi particulièrement florissantes au VI^e siècle. On en trouvait une dans chaque métropole ainsi que dans les principales villes épiscopales : à Ctésiphon, à Arbèles dans le Kurdistan, à Hira, la capitale du royaume chrétien des Lakhmides (et patrie d'Hunayn ibn Ishaq), à Balad au sud de Nisibe, à Marw dans le Khûrasan (avec Ibrahim al-Marwasi, dont le nom indique qu'il est originaire de Marw), à Basra au sud de la Syrie, etc.²⁰. Toutes les cités épiscopales encourageaient donc les sciences, épaulées par les monastères, à tel point que l'on voit même se fonder de nombreuses écoles de villages²¹ ! Bien plus tard, en 1318, le concile de Timothée II rappelait encore la nécessité d'entretenir des écoles pour toutes les églises.

2. L'ŒUVRE SCIENTIFIQUE DES SYRIAQUES

Ceux qui étudiaient les sciences n'avaient besoin que de connaître l'écriture et la langue arabes. Car les autres langues avaient disparu et n'intéressaient plus personne²².

Le syriaque, langue de culture

La plupart des chrétiens d'Orient usaient communément de deux langues, le grec, langue de culture et de l'administration impériale byzantine, et le syriaque. Ce dernier s'étendit dans toute la Mésopotamie, parce qu'il était devenu la langue de la liturgie chrétienne. Le terme « syriaque » désigne ainsi tous les Araméens chrétiens, où qu'ils vivent (Syrie, Irak, Iran, Mésopotamie...). Les nestoriens parlaient le syriaque oriental et les monophysites usaient du syriaque occidental. Par sa structure, le syriaque est une langue proche de l'hébreu et de l'arabe, ce qui facilitera la tâche des traducteurs lorsqu'ils feront la transcription en arabe des œuvres grecques déjà traduites dans leur langue. Les Syriaques furent en effet les intermédiaires essentiels de la transmission en arabe des textes savants de l'Antiquité grecque.

Comme le rappelle R. Le Coz :

Il faut bien se rendre compte que tous les savants de l'Islam n'ont jamais eu accès aux textes anciens originaux, tous leurs travaux ayant été effectués à partir de traductions²³...

De fait, jamais les Arabes musulmans n'apprirent le grec, même Al-Farabi, Avicenne ou Averroès l'ignoraient : peut-être ne jugeaient-ils pas utile d'apprendre cette langue, alors qu'ils étaient détenteurs de la plus belle des langues, celle qui, d'une manière inimitable, avait transmis l'éternelle Parole de Dieu. Ils n'abordèrent donc les œuvres grecques qu'au travers des traductions en arabe effectuées par les chrétiens syriaques, tant et si bien que connaître l'état du savoir

syriaque revient à connaître l'héritage dont les musulmans se sont trouvés dotés²⁴. Les chrétiens syriaques, nestoriens ou monophysites, furent donc à la source de la culture écrite arabo-musulmane.

Rappelons un premier point : l'écriture arabe, dite « coufique », fut elle-même forgée par des missionnaires chrétiens au VI^e siècle. Cette écriture ressemble beaucoup à l'estrangelo syriaque comme l'attestent les inscriptions découvertes datant de 512 et 568. Les spécialistes hésitent seulement entre deux origines géographiques : Basra au sud de la Syrie, capitale du royaume des Ghassanides (Arabes chrétiens jacobites), ou Hira la blanche en Arabie, capitale des Lakhmides nestoriens qui étaient – avec les Ghassanides –, l'une des tribus arabes chrétiennes installées aux frontières de l'empire de Byzance²⁵. Des auteurs musulmans comme Al-Baladuri ou Ibn Hallikân (mort en 1182) le reconnaissent d'ailleurs sans sourciller. Notons que les plus anciennes traces de signes diacritiques viennent d'être datées de la moitié du VI^e siècle ou du début du VII^e siècle²⁶. Ces tribus arabes chrétiennes étaient plus intégrées qu'on ne le croit en général à la civilisation grecque : on a ainsi retrouvé un papyrus à Pétra, attestant que les Ghassanides usaient du droit privé byzantin²⁷ ; le document montre un de leurs chefs jouant un rôle de conciliation dans une affaire de droit privé dans le village de Sadaqa, à 25 km au sud-est de Pétra.

L'œuvre de traduction fut d'autant plus aisée à conduire que les chrétiens avaient été obligés de s'arabiser (en dehors bien sûr de ceux des royaumes lakhmide et ghassanide) à la suite des décisions des califes Abd al-Malik (685-705) et Walid I^{er} (705-715) qui imposèrent l'arabe comme langue administrative. Ce phénomène d'arabisation, indépendant de la conversion à l'islam, fut lent mais irréversible, même si les langues copte et syriaque se sont maintenues malgré la diminution de leur pratique à partir du X^e siècle. Ces mesures ne furent pas immédiatement efficaces car l'arabe ne possédait pas le vocabulaire nécessaire, mais Walid I^{er} accéléra les choses en décidant d'exclure les non musulmans des postes

de l'administration : il forgeait ainsi l'identification entre islam et arabité. Umar II (717-720) acheva le processus.

La contamination de l'arabe fut facilitée par sa parenté avec le syriaque et le copte. Ce phénomène linguistique eut des conséquences religieuses : arabisation de la liturgie en Syrie, traduction de la Bible et des Pères de l'Église en arabe. L'arabisation se lit aussi dans l'onomastique : les chrétiens prennent de nouveaux noms, qui sont souvent la forme arabisée de noms bibliques comme Yusuf, ou des noms « neutres », c'est-à-dire non coraniques. En somme les chrétiens se sont coulés dans un espace culturel qu'ils ont largement contribué à construire. L'arabisation eut toutefois ses limites et, de nos jours encore, les Églises sont nombreuses à utiliser les langues traditionnelles de la liturgie : le grec pour les melkites, le syriaque pour les nestoriens ou le copte.

Les traductions du grec en arabe par les chrétiens : une œuvre gigantesque et méconnue²⁸

Les Syriaques avaient entrepris de traduire dans leur langue, dès la fin du IV^e siècle, les écrits logiques d'Aristote, dont ils avaient besoin pour comprendre les Pères grecs et lutter contre les arguments des hérétiques. L'un des centres les plus importants fut la ville de Nisibe, qui appartenait à l'Empire perse depuis 363. Du IV^e au VI^e siècle, ses savants ont traduit du grec les œuvres de Galien, Hippocrate, Ptolémée, Aristote... Le plus célèbre traducteur du VI^e siècle s'appelait Sergius de Res'ayna (mort en 536). Il traduisit vingt-six ouvrages de Galien ainsi que, entre autres, les *Catégories* d'Aristote²⁹. Aux VII^e et VIII^e siècles, sous l'occupation musulmane, l'œuvre de traduction du grec en syriaque se poursuivit grâce à l'activité de Sévère Sebokt (mort en 667), et de Jacques d'Édesse (mort en 708) : l'*Organon*, les *Premiers Analytiques* furent traduits. Nisibe maintient son activité intellectuelle jusqu'au XII^e siècle : elle possède alors

encore une riche bibliothèque de mille ouvrages, que détruisit Nur al-Dîn, prince d'Alep³⁰.

Les traductions en arabe apparaissent à partir du VII^e siècle pour atteindre leur apogée au IX^e siècle. C'est alors que les ouvrages philosophiques, médicaux et scientifiques les plus importants de la Grèce, ont été transposés en arabe, ce qui explique que l'œuvre scientifique des Arabes musulmans n'apparaisse qu'au X^e siècle³¹.

Ces traductions furent à l'origine largement spontanées, mais quelques mécènes musulmans, à partir du IX^e siècle, en commandèrent. Les écrits médicaux et mathématiques seuls étaient recherchés, pour d'évidentes raisons pratiques. Il faut souligner que les chrétiens n'étaient guère pressés de mettre aux mains de leurs maîtres musulmans les éléments de leur science : ils risquaient d'y perdre leur place privilégiée dans l'entourage des califes.

L'un des problèmes les plus délicats posés par la transcription en arabe était l'absence totale de termes scientifiques dans cette langue : les conquérants étaient des guerriers, des marchands, des éleveurs, non des savants ou des ingénieurs. Il fallut donc inventer un vocabulaire scientifique et technique.

Des chrétiens ont ainsi forgé, de A à Z, le vocabulaire scientifique arabe. Telle fut notamment l'œuvre d'Hunayn ibn Ishaq (809-873), le véritable créateur de la terminologie médicale arabe, dont le génie consista non seulement à décalquer des mots grecs et à les « arabiser » en leur donnant une sonorité arabe (*philosophia* devenant *falsafa*), mais aussi à inventer des équivalents arabes en prenant appui sur le sens des mots : le mot « pylore » en grec, qui veut dire « gardien », a par exemple été rendu par le mot arabe *barwâb* (« portier »)³². Il fallait pour cela admirablement maîtriser les trois idiomes, grec, syriaque et arabe. Qui-conque a jamais dû faire œuvre de traducteur mesurera le talent d'Hunayn ibn Ishaq. Ajoutons qu'il travailla seul, du moins sans le soutien de lettrés musulmans, plus attirés par

la rédaction d'ouvrages historiques, de traités juridiques et militaires ou de commentaires du Coran.

Les traducteurs étaient issus du milieu des savants melkites, nestoriens et monophysites, aux compétences variées. Souvent médecins eux-mêmes, ils traduisirent des livres de médecine, mais aussi de philosophie et de mathématiques. Les melkites traduisaient directement du grec en arabe, les nestoriens et les jacobites traduisant du syriaque en arabe. Parmi les melkites, se distinguèrent Qusta ibn Luqua, philosophe, médecin, astrologue et historien, Istifan ibn Basil qui fut le premier traducteur de la *Materia medica* de Dioscoride³³, Abu Yahya al-Bitriq et son fils Yahya al-Bitriq, traducteurs de Galien. Parmi les traducteurs nestoriens ou jacobites, retenons Ayyub al-Abrash d'Édesse, Ibn Shahdi de Bagdad ou Yusif al-Khuri.

Au total, cent trente-neuf livres de Galien et d'Hippocrate et quarante-trois livres de Rufus d'Éphèse furent traduits. Malgré son ampleur, cette œuvre de traduction est incomplète : nul ne transposa en arabe les anatomistes Érasistrate et Hérophile, pas plus qu'Arétée de Cappadoce et son exceptionnelle description des maladies et des symptômes, ni Soranos d'Éphèse et son ouvrage de gynécologie. On sait que ce dernier était connu et utilisé en Italie, mais la gynécologie ne semble pas avoir intéressé le monde musulman.

Les traductions d'ouvrages philosophiques allaient également bon train. Nous avons mentionné l'œuvre de Sergius de Res'ayna et de l'évêque Georges des Arabes, qui traduisirent et commentèrent Galien et l'*Organon* d'Aristote. Sur soixante-et-un traducteurs connus de textes philosophiques grecs en arabe aux IX^e et X^e siècles, quarante-huit étaient syriaques, dont trente-huit nestoriens. La science mathématique des Grecs fut aussi traduite, souvent par les Sabéens de Harran. À cette œuvre purement intellectuelle, les chrétiens ajoutèrent une action pratique, en particulier dans le domaine médical.

La gloire de la médecine gréco-chrétienne

La médecine syriaque et chrétienne est l'héritière directe de la médecine grecque, celle d'Hippocrate et de Galien, enrichie par les découvertes dues à des initiatives personnelles et par les apports des médecines indienne et iranienne, facilités par la fréquence et l'intensité des liaisons entre les mondes indien, iranien et grec avant la domination arabomusulmane. Les contacts entre Grecs et Indiens remonteraient au V^e siècle avant Jésus-Christ³⁴... On a souvent du mal à imaginer que, avant les conquêtes d'Alexandre le Grand, et plus encore après, les univers de l'Inde et de la Grèce étaient en relation : des chrétiens nestoriens s'en allèrent en Inde, et poursuivirent leur route jusqu'en Chine où se trouvent encore les descendants de ceux qu'ils convertirent. En sens inverse, des marchands indiens, des adeptes du yoga, des praticiens de la médecine indienne ou des représentants des nombreuses philosophies engendrées par le génie hindou parcouraient les routes menant de l'Inde du Nord aux provinces de l'Empire perse, en traversant la Bactriane, la Sogdiane, les hauts plateaux iraniens³⁵...

Les médecins syriaques avaient ainsi hérité non seulement des connaissances des Grecs mais aussi – comme le confirme un manuscrit tel que le *Livre des médecines*³⁶ – de celles des Égyptiens ou de leurs contemporains perses et indiens (lesquels pratiquaient la médecine ayurveda, célèbre notamment pour ses compétences en chirurgie, ophtalmologie et obstétrique). Leurs ouvrages traitent de dissection, des hémorragies internes ou de l'anatomie de l'œil. Les conquérants arabes bénéficieront de ces structures et de cette science médicale.

Cette médecine eut longtemps pour cœur l'école d'Alexandrie dont les racines plongent loin dans le passé : au III^e siècle avant notre ère, Hérophile et Érasistrate avaient mis en lumière la distinction entre les veines et les artères, établi l'existence et la fonction des nerfs et souligné le rôle du cœur

dans la circulation du sang³⁷. Aux IV^e-VI^e siècles, le rayonnement de la médecine d'Alexandrie couvre toute l'aire orientale de la Méditerranée. Oribase en est l'un des représentants les plus connus. Il rédigea à la demande de son ami l'empereur romain Julien l'Apostat (361-363), une encyclopédie médicale en soixante-dix livres, reprise en syriaque.

Les médecins venus à Alexandrie faire leur apprentissage repartent ensuite diffuser leurs nouvelles connaissances dans leur pays ; ils commencent aussi à traduire en syriaque les livres d'Hippocrate ou de Galien. Au VI^e siècle, par ailleurs, l'enseignement d'Aristote s'impose à Alexandrie, grâce à Ammonios, Simplikios et Jean Philipon (que les Arabes surnomment Yahya al-Nawhi, c'est-à-dire « Jean le Grammairien »). Alexandrie voit donc se constituer un nouveau type de savant : le médecin-philosophe, qui sera pendant des siècles le modèle des savants syriaques³⁸.

Hunayn ibn Ishaq nous apprend dans sa lettre³⁹ qu'à Alexandrie un groupe de médecins avait mis au point une sélection de seize livres de Galien et de quatre livres d'Hippocrate : l'ensemble, connu sous le nom de *Summaria Alexandrinorum*, constituait la base de la médecine alexandrine. Il fut vite traduit en syriaque puis en arabe par les Syriaques et servit de fondement à la médecine arabo-musulmane, dont l'enseignement comportait aussi des éléments de mathématiques et de philosophie. En particulier, on rendit obligatoire l'étude de l'*Organon* d'Aristote, en insistant sur les *Catégories* et les *Seconds Analytiques* – soit la pratique du syllogisme et l'art de la démonstration.

Après la conquête arabe en 642, l'école de médecine d'Alexandrie se maintint un temps (activité de Paul d'Égine, 625-690) et les premiers califes de Damas firent appel à des médecins grecs et chrétiens d'Alexandrie. Mais Umar II ferma l'établissement entre 717 et 720. L'enseignement de la médecine et de ses bases philosophiques et mathématiques fut alors transféré à Antioche où il bénéficia de l'appui du patriarche et du grand centre de traduction que fut le monastère de Qennesré, avant de s'établir à Bagdad :

c'est ainsi que le nestorien Yûhannâ ibn Quaylan fit notamment découvrir la philosophie d'Aristote au musulman Al-Farabi (872-950), dont les deux autres maîtres furent également nestoriens (Ibrahim al-Marzawi et Abu Bishr Matta ibn Yunus).

La médecine alexandrine s'est développée d'abord au sein de l'Empire perse. Nisibe abrita une université regroupant les études de philosophie, de théologie et une école de médecine réputée dans tout l'Empire byzantin du V^e au X^e siècle, et qui survécut à sa prise par les musulmans en 639⁴⁰. Le centre le plus célèbre demeure toutefois Jundîshâbûr, au cœur du Khûzistan iranien, non loin du golfe Persique, à l'opposé de Nisibe, au sein des frontières de la Perse. La ville fut peuplée entre 256 et 260 de populations grecques déportées par l'empereur Shâpûr I^{er} (dont la femme était une princesse grecque) : ces Grecs y développèrent leur héritage scientifique et culturel. De nos jours, on reste toutefois sceptique au sujet de la fondation par Shâpûr I^{er} d'un établissement d'enseignement où il aurait fait venir des médecins indiens et iraniens, contribuant ainsi à la transmission de la médecine indienne au Proche-Orient et à sa rencontre avec la médecine grecque. Rien ne prouve ce fait qui n'est peut-être qu'un mythe, et fut rapporté très tardivement, par des chroniqueurs musulmans du XIII^e siècle et par un prêtre jacobite, le chroniqueur syriaque Bar Hebraeus.

L'école de médecine de Jundîshâbûr est entièrement redevable, semble-t-il, à l'Église nestorienne de la ville⁴¹. Ses médecins sont tous syriaques, et le syriaque y est la langue des études. L'école commença à se développer au VI^e siècle, s'épanouit aux VII^e et VIII^e siècles et resta active jusqu'à la fin du IX^e siècle. Ses médecins innovèrent et améliorèrent les techniques grecques, iraniennes et indiennes, à en croire le témoignage du chroniqueur musulman Ibn al-Qifti au XIII^e siècle. Au milieu du VIII^e siècle, leur réputation est telle qu'Al-Mansur fait venir à sa cour Jurjis ibn Bakhtîshu, premier d'une lignée multiséculaire de médecins nestoriens installés dans l'entourage des califes de Bagdad.

Autre point important pour notre propos, les traductions des médecins de Jundîshâbûr ont servi directement les grands médecins arabes : Al-Razi (865-932) a puisé sa science dans le *Kunnash al-Khûz*, « l'abrégé du Khûzistan » et a largement recouru à *Aqrâbadin*, un ouvrage de pharmacopée syriaque, dont se servit également Avicenne, traduit en arabe par un chrétien de Jundîshâbûr, Sâbûr ibn Sahl, qui vivait à l'époque d'Al-Mutawakkil (847-861)⁴². L'œuvre d'Ibn Sahl resta en usage jusqu'au XII^e siècle où elle fut remplacée par celle d'un autre chrétien, Ibn al-Tilmidh. L'apport de l'école de Jundîshâbûr constitua donc le socle de la pharmacopée arabo-musulmane.

Les chrétiens médecins des musulmans

L'essor de la médecine syriaque illustre à merveille le lent processus d'acculturation qui s'imposa aux conquérants musulmans, amenés par pragmatisme à intégrer le savoir grec. Les califes de Bagdad s'entourèrent pendant plus de trois siècles, du VIII^e au milieu du XI^e siècle, de médecins, nestoriens pour la grande majorité, accompagnés de quelques jacobites ou sabéens.

À Damas, sous les Umayyades, exercèrent de nombreux médecins arabes chrétiens, tels Ibn Athal, Abu Hakam qui soigna le premier calife Umayyade, Mu'awiya, et le célèbre Tayadhuq, mentionné par Al-Razi – de son vrai nom Théodokos, un chrétien melkite ou nestorien issu de Kufa. Théodokos enseigna son art au juif Furat ibn Shahnata qui soigna le rude gouverneur de l'Irak, Al-Hajjaj ibn Yusuf (mort en 714). Ce dernier fut l'un des personnages majeurs du triomphe de l'islam à la fin du VII^e siècle, l'homme fort d'Abd al-Malik, lequel imposa son propre codex du Coran, fit interdire les autres, et n'hésita pas à faire bombarder la Ka'ba de La Mecque pour déloger le calife ennemi Abd-Allah ibn al-Zubayr. C'est dire la qualité reconnue au médecin juif pour qu'on acceptât de lui confier la santé d'un

personnage aussi important. On connaît même, en 750, un médecin chrétien martyr de sa foi : un certain Isra'il, selon l'annaliste nestorien Sliwa.

Sous la dynastie abbasside de Bagdad, les médecins nestoriens régnèrent en maîtres de leur discipline. Ils réitérèrent à Bagdad ce qu'ils avaient accompli à Nisibe, Jundîshâbûr ou Ctésiphon, créant des écoles liées aux couvents et enseignant la philosophie, la médecine et la théologie, ce qui ne fut pas toujours du goût des autorités.

Politiquement et démographiquement minoritaires, ces chrétiens se valorisèrent en exerçant des professions qui leur assuraient estime et protection de la part des califes mais attisaient aussi la haine du peuple contre eux. Plusieurs familles se consacrèrent à la carrière médicale, de génération en génération : les Sarâfiyûn, dont le plus célèbre est Yuhanna ibn Sarâfiyûn⁴³, les Bakhtîshu, les Masawayh, etc. Ces dynasties constituèrent une riche aristocratie, jalousée des musulmans mais indispensable aux califes en raison de leurs compétences. Al-Mansur, en 765, utilisa la science de Jurjis ibn Bakhtîshu ; c'est un ophtalmologue chrétien, Jibra'il al-Kahhal, qui soigna le calife Al-Mamûn (813-833).

Reprenant une longue tradition, peut-être à partir d'un prototype datant de Justinien à Constantinople, mais en l'améliorant considérablement, les nestoriens diffusent le système de l'hôpital – *nosokomeion* en grec⁴⁴. Ils en avaient implanté partout où ils avaient essaimé : Nisibe, Jundîshâbûr, Damas, Alexandrie, Jérusalem. Aussi est-ce tout logiquement que le premier hôpital du monde musulman, fondé par le calife Al-Rashid, ait été confié à Jibra'il ibn Bakhtîshu, petit-fils de Jurjis, devenu en 806 médecin favori du calife. La nouvelle fondation reçut le nom persan de *bimaristan*, traduction littérale de *nosokomeion*.

La plus illustre de ces familles est celle des Bakhtîshu qui furent, durant trois siècles, les médecins officiels des califes de Bagdad. Cette longévité – huit générations au bas mot – est exceptionnelle, celle de la fonction plus encore ! Leur nom est on ne peut plus chrétien : il signifie en effet « Jésus

a délivré » (*bokht* = « a délivré » ; *isha* = « Jésus »). Leur présence et leurs succès suscitèrent la vindicte d'Al-Jâhiz (776-868/869), auteur d'une violente diatribe contre les chrétiens, dirigée notamment contre le milieu des nestoriens de Bagdad⁴⁵. Le dernier grand représentant de la dynastie meurt en 1058 : il s'agit d'Abu Saïd, médecin, théologien et philosophe, commentateur d'Aristote, qui se refusait à utiliser les commentateurs musulmans. Les Bakhtîshu ont dirigé les hôpitaux de Bagdad, écrit des traités de médecine, d'ophtalmologie, pratiqué la philosophie et la théologie tout en défendant constamment leur foi chrétienne.

Masawayh – le nom est d'origine perse et la famille vient de Jundîshâbûr –, ses deux fils et son petit-fils constituèrent aussi une des familles de médecins chrétiens qui exercèrent à Bagdad au IX^e siècle, notamment en ophtalmologie. Yuhanna ibn Masawayh, le fils cadet, connu en Occident sous le nom de Jean Mésué (776/780-855 ?) fut le maître d'Hunayn ibn Ishaq et un médecin très en vogue à la cour du calife ; il fut également théologien et philosophe. Lui firent confiance plusieurs califes, Al-Mamûn (813-833), Al-Mutasim (833-842), Al-Wathîq (842-847) et surtout Al-Mutawakkil (847-861). Il dirigea aussi l'hôpital de Bagdad et enseigna la médecine. On sait qu'il était partisan de la dissection des cadavres mais qu'il se heurta à l'interdiction formelle des califes et des juristes – les *fuqahâ*, spécialistes du *fiqh*, le droit musulman⁴⁶.

C'est cette même médecine gréco-chrétienne que transmet en Occident Constantin l'Africain et que pratiquent d'ailleurs les Byzantins. Certains marchands italiens, venus d'Amalfi, Venise ou Pise, qui installent leurs comptoirs dans l'Empire byzantin, apprirent aussi à la connaître dès le XI^e siècle, tandis que son efficacité aurait été éprouvée par les mercenaires flamands au service de Constantinople dans la seconde moitié du XI^e siècle, tel le fameux Roussel de Bailleul. C'est elle encore qu'introduisent en Espagne musulmane les sabéens et les juifs. Dès la fin du X^e siècle, arrive à Tolède un sabéen originaire de Bagdad, Al-Harrani, qui crée aussitôt une école de médecine. Selon les dires mêmes des chroniqueurs

musulmans, les grands médecins d'Al-Andalus du X^e siècle sont des chrétiens mozarabes ou des juifs : Jawâd, Khâlid ibn Yazid ibn Ruman, le chirurgien Ibn Maluka, Ishaq⁴⁷. Et c'est bien cette médecine gréco-syriaque que découvrent les croisés. En effet, aux XII^e et XIII^e siècles, s'il y a désormais, et en nombre, des médecins musulmans, ils sont considérés par leurs coreligionnaires comme des praticiens de second ordre, les meilleurs étant toujours réputés être les chrétiens⁴⁸.

3. LES GRANDS HOMMES DE LA SCIENCE GRÉCO-CHRÉTIENNE

Au premier rang des savants syriaques figurent trois hommes qui méritent d'être présentés plus en détail : Hunayn ibn Ishaq, Théodore Abu Qurra et Jean Mésué.

Le « prince des traducteurs » : Hunayn ibn Ishaq⁴⁹ (803-873)

Hunayn ibn Ishaq (appelé «Johannitius» durant tout le Moyen Âge), né à Hira, était un Arabe nestorien parfaitement trilingue : l'arabe est la langue de sa ville, le syriaque celle de sa mère et il a appris le grec à Alexandrie. Il fut à ce titre un authentique passeur de culture, tout en demeurant farouchement fidèle à la sienne puisqu'il défendit avec ardeur la foi chrétienne. Médecin, traducteur, philosophe et théologien, il atteignit la célébrité en guérissant le calife Al-Mutawakkil (847-861).

On lui attribue une centaine d'ouvrages dans les domaines les plus variés, y compris la philologie : il composa un dictionnaire gréco-syriaque et un manuel de traduction du grec en arabe⁵⁰. Les deux principales branches de son activité furent la médecine et la philosophie. Une grande partie de ses livres de médecine a été rédigée en syriaque. Abordant toutes les

disciplines, il s'est particulièrement illustré en ophtalmologie et dans le soin des dents : il rédigea trois ouvrages d'ophtalmologie, dont *Les Dix Traités sur l'œil*, véritable encyclopédie qui comporte un guide détaillé de l'opération de la cataracte⁵¹. Il écrivit aussi un traité dentaire, repris par Al-Razi, et qu'Avicenne pilla dans son *Canon*, sans jamais le citer. À la fois auteur original et traducteur-commentateur de Galien et d'Hippocrate, il fut le plus grand transmetteur de la médecine grecque aux Arabes.

Cet homme surpasse tous les autres traducteurs, d'où son surnom de « prince des traducteurs » : il a traduit cent quatre ouvrages de Galien, dont les traités de dissection (muscles, artères, veines, utérus) et les écrits sur l'anatomie de l'œil⁵². Ayant formé une école de traduction, il s'entoura de nombreux collaborateurs dont presque tous étaient nestoriens : Hubaysh ibn al-Hasan al-A'sam (qui traduisit le serment d'Hippocrate, ouvrage utilisé par Al-Razi); Ishaq ibn Hunayn, son propre fils, auteur d'ouvrages de philosophie et de mathématiques; Isa ibn Yahya ibn Ibrahim, Ibn Shadhi, Yusif al-Khuri, Ibrahim ibn Salt, etc. Notons qu'Ishaq ibn Hunayn s'associa à Théodore Abu Qurra pour fournir une version arabe correcte des *Éléments* d'Euclide, dont seul un résumé avait été élaboré à partir d'un texte syriaque sous le califat d'Harun al-Rashid⁵³.

En philosophie, Hunayn ibn Ishaq a traduit la quasi-totalité des œuvres d'Aristote ainsi que les *Lois*, le *Timée* et la *République* de Platon ! C'est plus de deux cents ouvrages qu'il a fait connaître de la sorte⁵⁴.

À la quantité, Hunayn ibn Ishaq associa la qualité. Avant lui, les traductions du grec en arabe étaient très défectueuses. Il est vrai que l'extrême différence des deux systèmes linguistiques rendait la tâche ardue, aussi les traducteurs se contentaient-ils d'un mot à mot qui n'aboutissait dans la plupart des cas qu'à des phrases incompréhensibles. Les Syriques étaient moins encombrés par ce problème car leur langue était proche de l'arabe, et ils avaient déjà l'expérience du passage du grec au syriaque. Passer de celui-ci à l'arabe

offrait peu de réelles difficultés. Mais surtout, Hunayn ibn Ishaq semble bien avoir été le premier à prendre en charge les phrases dans leur ensemble, à se soucier de comprendre et de restituer leur sens global⁵⁵.

Théodore Abu Qurra (836-901)

Ce Sabéen, philosophe et mathématicien remarquable, fut l'auteur de trente-quatre livres de mathématiques, d'une trentaine d'astronomie, de huit d'astrologie ainsi que de cinq de météorologie⁵⁶. Il fait assurément partie des meilleurs mathématiciens du Moyen Âge. Lui aussi est absent de nos manuels scolaires... Il rencontra dans sa jeunesse l'aîné des frères Banu Musa, Muhammad, mathématicien et astronome. C'est à ses côtés qu'il apprit les bases de ces deux disciplines. Ces trois frères, musulmans, avaient eu un maître qui semble avoir été un Arabe chrétien. Théodore leur succéda à la tête de l'école qu'ils avaient créée et fonda à son tour une dynastie de savants parmi lesquels le mathématicien Ibrahim ibn Sinan, son petit-fils (mort en 946).

Abu Qurra fut à la fois traducteur et chercheur. Parmi ses très nombreuses traductions figurent le *De sphaera et cylindro* d'Archimède, les livres V et VII de la *Cronica* d'Apollonius, l'*Introduction à l'arithmétique* de Nicomaque de Gerasa. Il a également revu les traductions faites par d'autres savants chrétiens des ouvrages d'Euclide et de Ptolémée.

Son œuvre mathématique est particulièrement novatrice en géométrie, en algèbre et en théorie des nombres. On lui doit ainsi plusieurs résultats brillants : il est l'auteur du premier théorème sur les nombres amiables⁵⁷ et il a réussi à calculer l'intégrale de la fonction « racine de x », en trouvant l'une des primitives de « racine de x », $\frac{2}{3}x^{\frac{3}{2}}$.

Enfin, il s'est particulièrement intéressé au calcul infinitésimal et parvint à déterminer la surface d'un segment de parabole par une méthode distincte de celle d'Archimède⁵⁸. De

même, il calcula la surface d'un parabololoïde en s'écartant des techniques inventées par Archimède dans son traité sur les conoïdes et les parabololoïdes.

On se rendra compte de sa méthode en examinant la façon dont il a estimé la superficie d'une ellipse et celle d'un cylindre. Prenons l'exemple de l'ellipse. Pour trouver la mesure de la surface, il procède à un calcul de limite : il assimile la surface de l'ellipse à la limite de la somme des surfaces des polygones inscrits dans l'ellipse, c'est-à-dire qu'il calcule, d'une part, la somme des surfaces des polygones inscrits et de l'autre, celle des surfaces des polygones exinscrits – les polygones tangents extérieurement à l'ellipse –, reprenant une méthode élaborée par les Grecs pour calculer la surface d'un cercle. La différence entre les deux sommes lui donne une bonne approximation de l'erreur commise sur la surface de l'ellipse⁵⁹. Certes, il ne sort pas du cadre des méthodes géométriques mais le passage à la limite relève néanmoins de l'analyse. Personne ne fera mieux dans le domaine du calcul infinitésimal avant Leibniz au XVII^e siècle, qui construisit rigoureusement cette branche de l'analyse.

Jean Mésumé/Yuhanna ibn Masawayh (776/780-855 ?)⁶⁰

Né sous le calife Harun al-Rashid, ce chrétien nestorien fut le maître d'Hunayn ibn Ishaq, et l'auteur d'une œuvre colossale. À la fois médecin, philosophe et logicien, il s'intéressa aux fondements des mathématiques. Il se serait également livré à une importante activité de traduction, dont nous n'avons plus aucune trace et que les spécialistes mettent en doute⁶¹. Il fut en tout cas le premier médecin nestorien à avoir écrit directement en arabe et il aurait composé une quarantaine voire une soixantaine de traités⁶², dont *Le Livre de la dissection*. Sous le titre *L'Altération de l'œil*, il rédige le premier ouvrage d'ophtalmologie arabe, ainsi que *Le Livre de la propriété des aliments*, premier texte de diététique arabe, et

le premier traité arabe de minéralogie⁶³. Il écrivit enfin les *Raretés médicales/Aphorismes*.

Il serait toutefois réducteur de limiter l'univers des savants juifs et chrétiens à ces trois noms. Bien d'autres hommes s'illustrèrent dans les domaines de la médecine, des mathématiques et de l'astronomie. La philosophie ne fut pas oubliée : l'ensemble des commentaires de la *Logique* d'Aristote, œuvre d'une dynastie de lettrés syriaques, est ainsi préservé dans un manuscrit du XI^e siècle conservé à Paris⁶⁴. Si l'on s'en tient aux seuls nestoriens la liste est impressionnante. L'énumération serait fastidieuse, mais taire leur activité fausserait les perspectives historiques, aussi trouvera-t-on dans l'annexe en fin de volume, dont les données ont été empruntées aux travaux des spécialistes de la question, comme R. Le Coz, une rapide analyse de l'immense œuvre culturelle des nestoriens.

Il faudrait ajouter à cette liste plusieurs savants juifs, en particulier Masarjawayh, qui vivait sous Umar II au début du VIII^e siècle (il serait né vers 636 dans le Sud de l'Irak, à Basra). Il est connu pour être l'auteur du premier traité médical en arabe, une traduction du *Kunnash*⁶⁵ d'Ahrun (médecin d'Alexandrie contemporain de Justinien). Ses deux fils et son petit-fils sont tous les trois auteurs de plusieurs ouvrages de médecine (ophtalmologie, diététique) et de pharmacopée. Quant à Masa'allah, astrologue et astronome originaire de Basra, il servit les califes de Bagdad à la fin du VIII^e siècle et au début du IX^e (il mourut en 815). Cet homme qui pratiquait le persan, l'indien et le grec, fut à l'origine de l'astrologie arabe.

Si le savoir et la science grecs ont été conservés dans les territoires frontaliers de l'Empire byzantin, ils le doivent donc à l'effort séculaire de ces communautés chrétiennes – auxquelles on doit joindre les coptes égyptiens. Vaincues et dominées, ces communautés n'en ont pas moins continué à entretenir et transmettre leur culture. C'est en fin de compte envers elles que le monde occidental a une dette – immense.

Ces savants chrétiens, arabisés par nécessité politique et administrative, se sont en effet livrés à un vaste travail de traduction des œuvres scientifiques et philosophiques grecques, mais aussi à de remarquables innovations. Écrivant d'abord pour eux, ils diffusèrent la science grecque dans des textes en syriaque, avant d'élaborer une colossale œuvre de traduction en arabe et de créer à cette occasion le vocabulaire scientifique de cette langue⁶⁶. Pendant plus de trois siècles, du VII^e au X^e siècle, la « science arabo-musulmane » du *Dar al-Islam* fut donc en réalité une science grecque par son contenu et son inspiration, syriaque puis arabe par sa langue. La conclusion est claire : l'Orient musulman doit presque tout à l'Orient chrétien. Et c'est cette dette que l'on passe souvent sous silence de nos jours, tant dans le monde musulman que dans le monde occidental.

Les moines pionniers du Mont-Saint-Michel : l'œuvre de Jacques de Venise

Liminaire : traduire Aristote au Moyen Âge

L'histoire de la réception des œuvres d'Aristote en Occident est en général présentée selon un schéma linéaire qui laisse de côté certaines étapes importantes.

Dans l'Antiquité, une grande partie des textes de Platon et d'Aristote n'avaient pas été traduits en latin, puisque les Romains lisaient le grec. Les hommes du Moyen Âge se retrouvaient donc face à un savoir écrit dans une langue qu'ils ne maîtrisaient plus. L'Occident avait conservé une faible partie de l'œuvre de Platon, dont le *Timée* et sa cosmologie. D'Aristote, il détenait quelques livres de l'*Organon* ou *Logique* – appelée au Moyen Âge *Logica vetus* – où figuraient les *Catégories*, *De l'interprétation*, les *Premiers Analytiques*, mais dont les *Seconds Analytiques* étaient absents, c'est-à-dire ce qui relevait de la théorie de la démonstration et du syllogisme. En somme, la *Logica vetus* était moins une logique qu'une grammaire philosophique¹. Les principales versions de ces textes étaient celles de Boèce (470/480-525), auquel on a en outre attribué, à partir de quelques notes manuscrites, une traduction de la *Métaphysique* mais dont aucune trace n'a été conservée. Les spécialistes jugent que ce livre n'a sans doute jamais été composé, même si Boèce en a eu le projet². L'Europe ne disposait pas non plus des deux œuvres majeures qu'étaient la *Physique* et la *Métaphysique*, ainsi que

plusieurs opuscules dont les *Météorologiques* ou les *Petits Traités d'histoire naturelle*.

Une première et timide redécouverte d'Aristote se produisit à partir de 970 environ, sans que les traductions aient alors été très nombreuses. Mais, ainsi que le note R. Lemay, la réputation d'Aristote changeait, et conduisit au XII^e siècle les «physiciens» et les naturalistes à s'intéresser à ses œuvres scientifiques. Jouèrent alors un rôle pionnier des hommes comme Jean de Salisbury, Guillaume de Conches, Raimond de Marseille, etc. C'est en partie par le biais de sa philosophie naturelle qu'Aristote conquiert les esprits latins entre 1130 et 1180. Mais pour cela, il fallait disposer de traductions. Celles-ci vinrent d'Orient et des chrétiens syriaques, et d'autres furent aussi effectuées directement du grec par des clercs latins³.

Les Syriaques avaient traduit dans leur langue puis en arabe la quasi-totalité de l'œuvre d'Aristote, donc l'ensemble des ouvrages qui manquaient en Occident. Une partie de la *Logique* – appelée au Moyen Âge la *Logica nova* –, les œuvres scientifiques et la *Métaphysique* sont ensuite parvenues en Occident grâce à leur travail, une fois leurs versions traduites en latin en Espagne, sous l'impulsion de l'archevêque Jean de Tolède (1152-1166). Gérard de Crémone (1114-1187) multiplia ainsi les traductions des livres d'Aristote⁴. Plus tard, vers 1220-1235, Michel Scot, membre de la cour de l'empereur Frédéric II, traduisit d'autres œuvres du Stagirite, dont l'*Histoire des animaux*.

L'Europe ne découvre qu'au XIII^e siècle les ouvrages que le monde musulman avait ignorés ou délaissés, c'est-à-dire les traités politiques et moraux d'Aristote, le *Politique*, l'*Éthique à Nicomaque*, incompatibles avec le contenu du Coran⁵. Avec la *Réthorique* et la *Poétique*, ils furent traduits à partir du grec par Guillaume de Moerbeke, chapelain du pape (1215-1286). Ce dernier revit aussi l'ensemble des traductions faites en Espagne.

Ce scénario montre que l'Europe a pris connaissance des textes grecs parce qu'elle les a recherchés, non parce qu'on

les lui a apportés⁶. Il est toutefois fautif sur un point. Tolède ne fut pas la première pépinière de traducteurs : deux autres centres très importants, et fort éloignés l'un de l'autre, la précédèrent de plusieurs dizaines d'années : Antioche et le Mont-Saint-Michel.

Des travaux récents ont montré toute l'importance d'Antioche dans la diffusion du savoir grec en Europe dès la fin du XI^e siècle, avant la première croisade et dans son sillage immédiat, lorsque de nombreux Latins fréquentèrent la ville. Plusieurs traducteurs d'œuvres grecques y travaillèrent, ainsi qu'à Tripoli, au Liban, et à Jérusalem. La richesse culturelle d'Antioche était directement liée à son long passé gréco-byzantin⁷. Objet de vives rivalités et de nombreuses guerres entre Byzantins et Arabes, Antioche demeura jusqu'au début du XIII^e siècle une véritable métropole culturelle. Un de ses archevêques, Aimery de Limoges (1139-1196), connaissait le grec et l'hébreu⁸. Il correspondit avec le traducteur Burgundio de Pise, le savant archevêque de Tolède, Raymond, ainsi qu'avec plusieurs lettrés byzantins. Le savant anglais Adélarde de Bath séjourna à Antioche plus de six ans, entre 1110 et 1116 ; son contemporain, Étienne de Pise, traduisit dans le deuxième quart du XII^e siècle (en 1127 ou en 1154?) un traité de médecine d'arabe en latin. Il ne fut pas le seul Pisan à se rendre en Syrie : pendant près de deux siècles, ses compatriotes vinrent recueillir des manuscrits grecs ou arabes et les rapportèrent en Italie. Traduits en latin, leurs ouvrages circulèrent dans le reste de l'Europe. On connaît aussi un Picard, Rorgo Fretellus, venu à Antioche en 1119, qui resta quelque temps en Galilée où il noua de nombreux contacts avec des hommes de lettres grecs. En outre, des chrétiens d'Orient firent le voyage en sens inverse dès le XII^e siècle⁹. Antioche, Tripoli, Jérusalem furent des centres de culture grecque en contact direct avec le monde latin dès le début du XII^e siècle. Ils jouèrent un rôle aussi important que Tolède ou Palerme et viennent s'ajouter à la liste des centres de renaissance culturelle de l'Europe du début du XII^e siècle.

Quittons l'Orient pour la Normandie. La magnifique abbaye du Mont-Saint-Michel est connue pour avoir été, entre les X^e et XIII^e siècles, un centre de savoir. Son atelier de copie, le *scriptorium*, dont on peut encore apprécier aujourd'hui la taille, produisit des centaines de manuscrits, dont une grande partie concernait la culture littéraire et scientifique de l'Antiquité¹⁰. Or c'est en son sein que, au début du XII^e siècle, les œuvres d'Aristote furent traduites directement du grec en latin par plusieurs hommes, hélas presque tous demeurés anonymes. Ces traducteurs furent, plusieurs décennies avant leurs collègues venus à Tolède, les pionniers de la diffusion de la philosophie aristotélicienne en Europe. Autre élément d'importance, ils ne se contentèrent pas de traduire mais se livrèrent également aux premiers commentaires de l'œuvre du Stagirite.

Parmi eux, un certain Jacobus Veneticus Graecus, appelé de nos jours, par commodité, «Jacques de Venise¹¹». Ce clerc italien, qui vécut à Constantinople et travailla au Mont-Saint-Michel, réalisa une œuvre immense, d'une portée considérable. C'est donc à une révision de la connaissance historique communément acceptée que l'on invite ici le lecteur¹².

1. JACQUES DE VENISE, PREMIER TRADUCTEUR D'ARISTOTE AU XII^e siècle

Jacques de Venise est le chaînon manquant dans l'histoire du passage de la philosophie aristotélicienne du monde grec au monde latin. L'homme mériterait de figurer en lettres capitales dans les manuels d'histoire culturelle. Si les philosophes ont reconnu son importance, grâce aux travaux de L. Minio-Paluello, les historiens ne lui consacrent guère d'attention¹³. Or, grâce à son labeur, les plus grandes figures du monde occidental ont eu accès aux textes d'Aristote, par le biais de traductions élaborées directement à partir du texte

grec, en un temps où l'on n'avait pas encore entamé à Tolède les traductions à partir des versions en arabe. Les enseignements de la chronologie sont décisifs. Jacques de Venise a commencé ses traductions avant 1127, et les a poursuivies jusqu'à sa mort vers 1145-1150; Gérard de Crémone n'a réalisé les siennes qu'après 1165. Il traduit par exemple la *Physique* en 1187, soit quarante ans après Jacques de Venise.

Un clerc vénitien de Constantinople...

On ne sait presque rien de Jacques de Venise, sinon que, originaire de la cité des Doges, il résida une partie de sa vie au Mont-Saint-Michel, sans doute à la fin des années 1120, où il vécut longtemps et où il élaborait toutes ses traductions. L'appellation « Jacques de Venise le Grec » ne permet pas d'établir avec certitude ses origines. Son style en latin est en tout cas farci d'expressions grécisantes, qui peuvent être autant des traces de sa nationalité, que des indices d'une méthode de traduction encore inachevée.

Peut-être faut-il entendre qu'il s'agissait d'un Vénitien établi à Constantinople? Depuis 1082, les sujets de la cité des Doges disposaient de privilèges importants délivrés par l'empereur Alexis I^{er} Comnène et s'étaient installés dans la capitale impériale: c'étaient pour la plupart des marchands, mais des clercs et des lettrés leur avaient emboîté le pas. Un indice sérieux pourrait confirmer cette hypothèse. L'évêque Anselme d'Havelberg qui, en 1136, est envoyé en mission à Constantinople, y rencontre trois érudits, « trois hommes savants, experts dans les deux langues et très bons connaisseurs des Lettres¹⁴ ». L'un de ces hommes capables de parler grec est « Jacques, que l'on appelait le Vénitien, à cause de sa nation¹⁵ ». Or l'emploi du terme de nation est très souvent utilisé pour désigner des hommes installés dans un pays qui n'est pas le leur, comme c'était le cas des Vénitiens implantés à Constantinople.

Ses compétences linguistiques expliquent sans doute que Jacques de Venise fut dépêché à Constantinople par la papauté pour être témoin d'un débat théologique entre Anselme d'Havelberg et l'archevêque de Nicomédie, Nicé-
tas, qui se déroula le 3 avril 1136 dans le quartier pisan de Constantinople¹⁶.

On a émis l'hypothèse qu'il ait momentanément servi l'empereur de Byzance; il aurait ainsi forgé sur place sa méthode de traduction dont le caractère littéral et presque rigide correspond en effet au style de la chancellerie byzantine¹⁷. Il n'est pas impossible – ce n'est cependant pas avéré – qu'il ait étudié la philosophie à Constantinople, à une époque où les études d'Aristote étaient relancées, à la suite de l'enseignement du grand maître Jean l'Italien (1025-1082).

Qu'il se soit trouvé un temps à Constantinople est donc certain. Mais c'est en Italie qu'il s'est formé au droit canon, discipline qu'il domine suffisamment pour que l'on fasse appel à ses talents afin de résoudre certains problèmes. Une lettre de sa main, datant de 1148 et adressée à l'archevêque Moïse de Ravenne, où il se qualifie au passage de « philosophe », fait la preuve de solides compétences juridiques. Il y donne des conseils au prélat à propos de la manière de faire valoir ses droits en matière de protocole quant à savoir si l'archevêque peut prendre place immédiatement à la droite du pape dans les assemblées, et en l'occurrence précéder l'archevêque de Crémone qui réclame le même privilège¹⁸:

À Moïse, archevêque de Ravenne par la grâce de Dieu, Jacques de Venise, dit le Grec, philosophe.

De même que j'ai lu chez les Grecs, et que j'ai souvent discuté avec des Grecs réunis en chapitre, de même je ne rougis pas de discuter chez les Latins et avec vous en chapitre [...]. Et j'estime, après avoir lu ces choses et bien d'autres chez les Grecs, qu'elles doivent être connues et utilisées par les Latins.¹⁹

Jacques de Venise a donc reçu sa science à Constantinople et il en savait assez pour discuter devant l'archevêque et son

chapitre. Les sources canoniques qu'il a lues chez les Grecs ne semblent pas être disponibles au même moment en Italie. Il se réfère notamment aux *antique consuetudines* des conciles de Nicée de 325 et de Constantinople en 381. Le texte de sa lettre est écrit dans ce latin hellénisé que l'on retrouvera dans ses traductions d'Aristote, où l'on remarque son emploi du terme de *kephalaio* (« tête ») pour *capitulum* (« chapitre ») qu'il a par conséquent transcrit et non traduit ; par ailleurs, certaines phrases ne se comprennent que si on les restitue en grec. On ne sait rien d'autre de sa vie, en dehors de son activité de traducteur au Mont-Saint-Michel.

Les traductions de Jacques de Venise

Jacques de Venise a traduit un nombre considérable de livres d'Aristote, directement du grec en latin, faisant ainsi figure de pionnier. L'œuvre physique et métaphysique a principalement retenu son attention, autrement dit tout ce qui faisait alors défaut en Europe et qui servit ensuite de base au développement scientifique du monde latin. Plusieurs manuscrits conservés à Avranches comportent l'ensemble de son œuvre.

On lui doit la première traduction intégrale des *Seconds Analytiques* (ou *Analytiques postérieurs*)²⁰, réalisée vers 1128, des traités *De l'âme* et *De la mémoire*²¹, d'une grande partie des *Petits Traités d'histoire naturelle* (*Parva naturalia*²²), de la *Réfutation des sophistes* (*Elenchus Sophistici*²³), de la *Physique*²⁴ vers 1140 (version appelée *Physica vetus* par ses éditeurs), des huit livres des *Topiques* (autre partie de la *Logique*²⁵) et de l'intégralité de la *Métaphysique*²⁶.

De cette dernière traduction, on n'a conservé que les livres I à IV, mais l'analyse du vocabulaire employé par saint Thomas d'Aquin montre qu'il se sert, pour *tous* les livres de la *Métaphysique* d'Aristote, de la même traduction. Or il a incontestablement utilisé, pour les quatre premiers livres, celle de Jacques de Venise. Ce dernier a par conséquent traduit entièrement le texte original²⁷.

Il a également traduit le *De longitudine et brevitae vitae*²⁸, le *De generatione et corruptione* et l'*Ethica vetus*²⁹, nom donné aux livres II et III de l'*Éthique à Nicomaque*, dont il livre donc aussi la première traduction gréco-latine. L. Minio-Paluello a démontré que toutes ces œuvres étaient du même homme, grâce à une méticuleuse comparaison de la manière dont les termes grecs sont rendus en latin³⁰. On possède par ailleurs des fragments de traductions d'autres livres d'Aristote, fragments dont L. Minio-Paluello a établi qu'ils étaient de Jacques de Venise³¹. Ainsi les ouvrages les plus importants d'un point de vue scientifique, théologique ou philosophique ont été traduits par ce clerc italien qui fréquenta les écoles de Constantinople. Son œuvre se démarque ainsi nettement de ses rares devanciers (Boèce) ou contemporains (Aristippe).

Deux manuscrits datant du XII^e siècle contiennent la majeure partie de ces traductions. Ils sont conservés à la bibliothèque d'Avranches et portent les numéros 221 et 232. Le manuscrit 221, qui a été copié au Mont-Saint-Michel³², renferme la *Physique*, le *De anima* et le *De memoria*; il constitue donc la plus ancienne traduction du *De anima*, la première introduction à la psychologie d'Aristote dans le monde latin. Le manuscrit 232, originaire du Nord de la France, contient la *Physique*, la *Métaphysique*, le *De longitudine et brevitae vitae*, le *De generatione et corruptione* et l'*Ethica vetus*.

Témoignages contemporains sur les activités de Jacques de Venise

Robert de Torigny, le grand abbé du Mont-Saint-Michel (1154-1186), a laissé dans sa *Chronique* un témoignage qui concerne l'activité de traducteur de Jacques de Venise. Le manuscrit, conservé à la bibliothèque municipale d'Avranches, contient une glose intercalée dans les lignes consacrées aux années 1128/1129, qui signale les traductions et les commentaires effectués par Jacques de Venise,

« quelques années auparavant », ce qui les situerait vers 1125. La glose, qui est très vraisemblablement de la main même de Robert de Torigny, date des années 1154-1157. L'abbé a donc éprouvé le besoin de faire ce rappel, preuve de l'importance qu'il accordait au phénomène. Étonnante activité, à porter au crédit de l'hôte du Mont-Saint-Michel. Robert souligne que Jacques de Venise s'est livré à cette tâche « bien qu'il ait eu à sa disposition une ancienne traduction de ces livres ». On ne sait qui était l'auteur de cette traduction plus ancienne. Les livres en question excluent en tout cas, au moins en partie, Boèce. Ce témoignage de l'abbé du Mont-Saint-Michel est un signe supplémentaire de la précocité des chrétiens d'Europe dans les entreprises de traduction des textes d'Aristote.

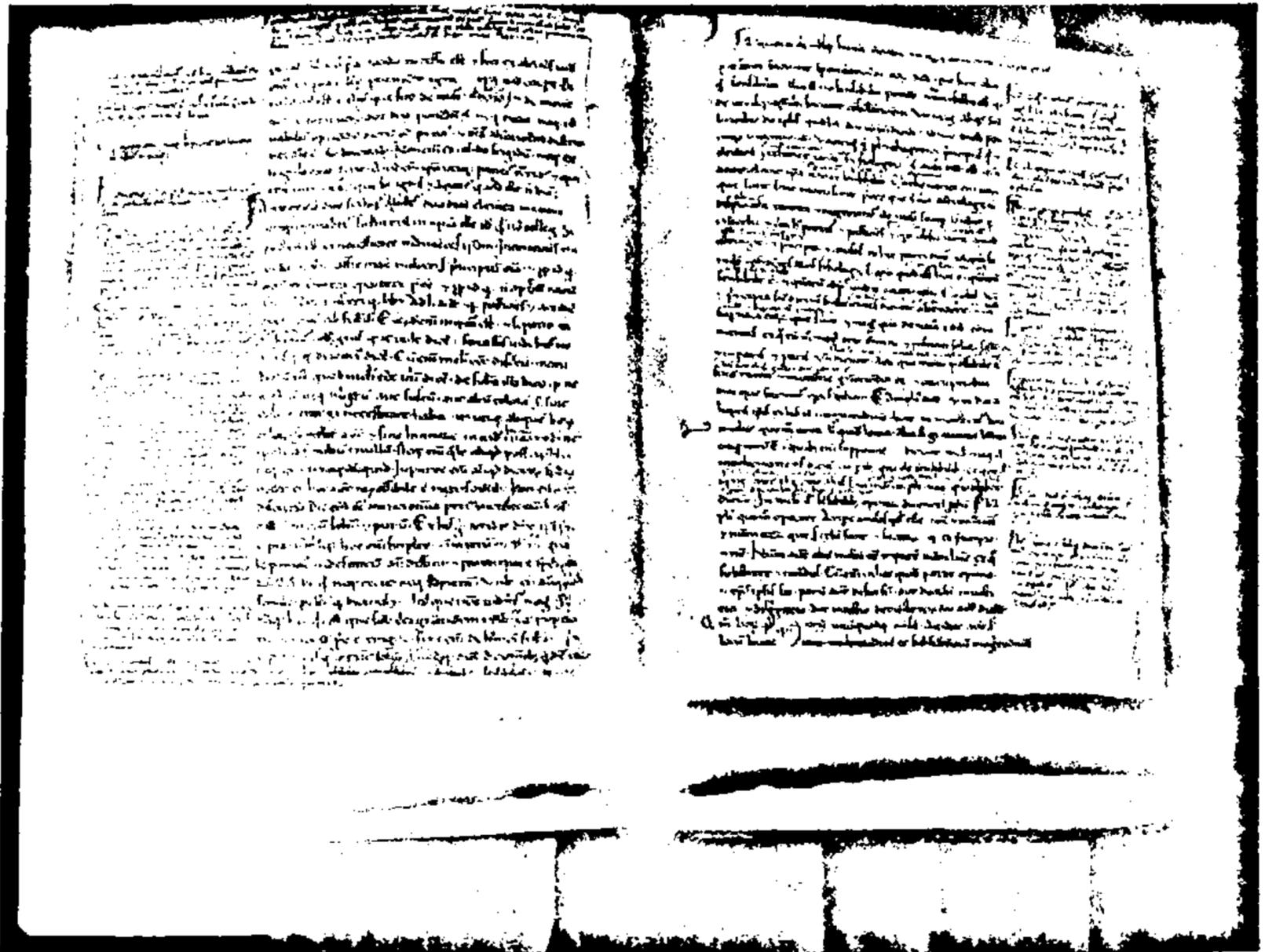
Jean de Salisbury, évêque, théologien et philosophe, fut le premier savant à commenter en Europe la *Logique* d'Aristote, y compris les *Seconds Analytiques*, dans son *Metalogicon*, rédigé en 1159. Il ne pouvait se livrer à cette tâche qu'en disposant d'une version complète de l'*Organon*, ce qui implique l'existence d'une traduction avant celles entreprises à Tolède³³. Or, si Jean de Salisbury ne cite pas nommément Jacques de Venise, le texte qu'il utilise est bien le sien, même s'il connaît aussi une autre traduction, anonyme, des *Seconds Analytiques*.

Le prélat anglais est sensible à la qualité des versions en sa possession. Dans une lettre adressée sans doute vers 1167 à son ami Richard, archidiacre de Coutances (et futur évêque d'Avranches en 1170), lui-même ami de Robert de Torigny, Jean de Salisbury demande qu'on lui copie les œuvres d'Aristote, et qu'on lui fasse aussi des gloses quand le texte est difficile. Il avait en effet quelques doutes sur l'exactitude des traductions :

Je renouvelle les prières que j'ai déjà faites il y a longtemps : faites-moi coucher par écrit les livres d'Aristote que vous avez, ainsi que les gloses sur saint Marc et dans cette affaire je vous prie de ne pas regarder à mes dépenses, quelle qu'en soit la raison. Je vous prie et vous supplie de nouveau de faire des gloses là où les

passages des œuvres d'Aristote sont particulièrement difficiles, d'autant que je considère avec quelque méfiance le texte de mon traducteur, car bien qu'il fût éloquent, il était cependant, comme on me l'a souvent dit, moins compétent en grammaire³⁴.

Il est d'ailleurs avéré que Jacques de Venise a commis quelques erreurs dans son travail, et qu'il n'avait pas une connaissance très étendue de la mythologie grecque³⁵. L'étude des manuscrits prouve enfin que Jacques de Venise avait en sa possession des ouvrages grecs d'autres auteurs qu'Aristote, car il leur emprunte des commentaires qu'il traduit dans les marges ou entre les lignes de son texte. C'est en particulier le cas des manuscrits d'Avranches 221 et 232, et d'un troisième, conservé à Oxford³⁶. Tous les trois datent du XII^e siècle et contiennent un grand nombre de ces gloses, qui attestent le savoir de Jacques de Venise et la variété des livres grecs à sa disposition dans le premier tiers du XII^e siècle.



Gloses sur la *Métaphysique* d'Aristote dans la traduction de Jacques de Venise. (Ville d'Avranches, Bibliothèque municipale, Ms 232, f° 208v-209, XII^e siècle)

L'étonnante diffusion des traductions de Jacques de Venise

Les traductions de Jacques de Venise ont connu un succès stupéfiant. Rappelons que certaines chroniques médiévales ne nous sont connues que par trois ou quatre manuscrits, voire un seul³⁷. Il en est de même pour de nombreux écrits universitaires. Or les traductions de Jacques de Venise présentent un profil remarquable. Qu'on en juge avec les cas de la *Physique*, de la *Métaphysique* et des *Seconds Analytiques*, qui sont les contributions majeures du traducteur du Mont-Saint-Michel.

Pour le texte de la *Physique*, hormis les deux manuscrits d'Avranches du XII^e siècle, on a dénombré environ cent manuscrits pour le seul XIII^e siècle, auxquels il faut ajouter une quinzaine d'autres datant de la fin du XIII^e ou du début du XIV^e siècle³⁸. Ces textes sont dispersés à travers toute l'Europe occidentale, principalement en France et en Angleterre³⁹.

La *Métaphysique* se trouve dans trois manuscrits du XII^e siècle, qui ne comportent que le texte de Jacques de Venise, ceux d'Avranches, Bologne et Oxford⁴⁰. Le manuscrit d'Oxford pourrait bien être celui dont Jean de Salisbury disposait; son existence confirme en tout cas les liens entre l'œuvre de Jacques de Venise et les théologiens anglais du XII^e siècle. Ensuite, au XIII^e siècle, on dénombre trente-neuf manuscrits qui reprennent la traduction de Jacques de Venise en l'associant à une autre traduction, dite *Composita*, œuvre d'un auteur anonyme⁴¹. Parmi ces manuscrits du XIII^e siècle, de nouveau, l'Europe du Nord domine, même si le Vatican se signale⁴².

Quant à la traduction des *Seconds Analytiques*, sa diffusion est spectaculaire: deux cent quatre-vingt-neuf manuscrits, dont cent cinquante pour le seul XIII^e siècle. Ces nombres sont étonnants, surtout pour une œuvre aussi complexe que celle d'Aristote. Pour le XII^e siècle, on dispose d'un manuscrit conservé au Vatican⁴³, dont l'existence prouve la diffusion

rapide, depuis le Mont-Saint-Michel, du texte de Jacques de Venise, nouvel indice du précoce intérêt suscité par Aristote. Un manuscrit du XII^e siècle existait aussi à Chartres, mais il fut brûlé entre 1942 et 1944⁴⁴. Parmi les cent cinquante copies du XIII^e siècle, la France du Nord est encore une fois particulièrement bien représentée⁴⁵ ; les deux copies les plus au sud sont à Toulouse (XIII^e siècle) et à Lyon (XIII^e siècle également). Signalons pour mémoire que la traduction des *Réfutations des sophistes* se trouve, quant à elle, dans dix manuscrits⁴⁶.

Il apparaît donc que la France, l'Angleterre et la curie pontificale ont été les centres majeurs de la diffusion des traductions gréco-latines d'Aristote. Il n'est plus possible, à la lecture de ces nombres, d'affirmer que l'Occident n'a pas porté son attention sur la philosophie grecque, ni que les traductions effectuées du grec en latin dès le XII^e siècle aient été un phénomène mineur.

Les traductions gréco-latines de Jacques de Venise ont circulé dans toute l'Europe. En Angleterre, un proche de Jean de Salisbury, Herbert de Boseham, fait une claire allusion au premier moteur d'Aristote dans son *Liber melorum* qui date du milieu du XII^e siècle et se réfère aux livres VIII et X de la *Physique*⁴⁷. Le texte de Jacques de Venise a probablement été utilisé à Salerne : Barthélemy s'y réfère dans les années 1150-1160, puis, vers 1170, deux autres médecins salernitains, Urso de Lodi et Mauro, s'en servent⁴⁸.

En 1179, le clerc impérial Hugues de Honau rédige un traité philosophico-théologique, le *Liber de homoysion et homoeysion*, qui reprend les premières lignes de la traduction de la *Physica* de Jacques de Venise et emprunte de nombreux autres passages à ce texte – au total une quarantaine de lignes, ce qui indique qu'il avait un exemplaire de la *Physica* entre les mains⁴⁹. Or Hugues de Honau a fait plusieurs séjours à Byzance au service de l'empereur Frédéric Barbe-rousse en 1170/73 et 1179. Il a fréquenté des lettrés latins installés à Constantinople, comme Hugues de Pise, ainsi que des traducteurs de la cour impériale. Il était par ailleurs

grand admirateur des Grecs en qui il voyait la « source de toute sagesse⁵⁰ ».

Vers 1200, le naturaliste Alexandre Neckham loue les *Seconds Analytiques* d'Aristote, en citant un texte qui est celui de la traduction de Jacques de Venise⁵¹. Plus tard, le théologien et philosophe anglais, Robert Grosseteste (1170/1175-1253) utilise et commente les *Seconds Analytiques* devant ses étudiants de l'université d'Oxford vers 1230. P. Rossi, qui a édité ce texte, a établi « avec certitude » que le théologien franciscain avait travaillé à partir de la version de Jacques de Venise, et de ses gloses⁵². En outre, le très beau manuscrit de l'*Éthique à Nicomaque* conservé à la bibliothèque d'Avranches comporte un grand nombre de gloses marginales, à l'écriture très fine et très lisible, que l'on doit attribuer à Robert Grosseteste, lequel était donc en relation avec l'abbaye du Mont-Saint-Michel⁵³. À la fin du XIII^e siècle, Guillaume de Moerbeke, enfin, s'est soucié de réviser la traduction des *Seconds Analytiques* du clerc vénitien⁵⁴.

Les deux plus grands noms de la réflexion théologique et philosophique du XIII^e siècle, Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin, ont aussi utilisé des traductions gréco-latines de la *Physique*, de la *Métaphysique* et des *Seconds Analytiques*. Albert le Grand a eu entre les mains la traduction des *Seconds Analytiques* de Jacques de Venise. Il parle, certes, de la « traduction de Jean⁵⁵ », mais L. Minio-Paluello constate qu'à de très fréquentes reprises les termes grecs sont traduits comme seul Jacques de Venise l'a fait. Il a par ailleurs été démontré que saint Thomas d'Aquin avait utilisé un manuscrit contenant la traduction de Jacques de Venise et la *Composita*⁵⁶. On trouve encore des traces des traductions de Jacques de Venise jusqu'à la fin du XIV^e siècle et, si l'on en croit L. Minio-Paluello, on lui devrait une bonne part de notre vocabulaire philosophique.

2. LES AUTRES TRADUCTIONS GRÉCO-LATINES ET LEUR DIFFUSION

Jacques de Venise ne fut pas le seul à effectuer un travail de traduction des œuvres d'Aristote. La *Physique*, la *Métaphysique*, les *Seconds Analytiques*, et même les *Topiques*⁵⁷, ont aussi retenu l'attention d'autres traducteurs, demeurés anonymes, mais dont l'entreprise confirme l'importance des transcriptions effectuées directement à partir des textes grecs.

La *Physique* a connu une autre traduction, publiée sous le nom de *Translatio vaticana* car le seul manuscrit conservé repose aux archives du Vatican⁵⁸. A. Mansion, son premier éditeur, soutenait que cette version était encore plus ancienne que celle de Jacques de Venise car celui-ci s'en serait inspiré et l'aurait corrigée à plusieurs reprises⁵⁹. Toutefois les éditeurs plus récents, F. Bossier et J. Brams, avancent au contraire que le texte de Jacques de Venise a influencé l'auteur de la *Vaticana*, sans que l'on puisse prétendre que celui-ci se soit livré à une révision du premier⁶⁰. Quoi qu'il en soit, on retiendra que la cour pontificale fut bien un centre d'études de la pensée d'Aristote dès le XII^e siècle. Par ailleurs, l'analyse du vocabulaire utilisé montre qu'Albert le Grand a eu entre les mains le texte de la *Physique* dans la traduction *vaticana*⁶¹.

Les *Seconds Analytiques* ont aussi connu une autre traduction effectuée à partir du texte grec, et attribuée à un inconnu, sans doute nommé « Jean », qui répondait en l'occurrence à une demande d'un savant, un « docteur », comme il l'indique dans son prologue⁶². Le nom de « Jean » figure en toutes lettres dans un manuscrit parisien de la traduction de Jacques de Venise, dans une glose corrigeant celle-ci à l'aide de la *Translatio Iohannes*⁶³.

L'œuvre de « Jean » doit dater d'avant 1159 car Jean de Salisbury y fait une rapide allusion en la comparant à celle de Jacques de Venise et en la qualifiant de plus récente

(*novam*)⁶⁴. Il en existe un seul manuscrit, dans le prologue duquel l'auteur explique son projet :

En effet la traduction de Boèce ne nous est pas parvenue dans son intégralité, et ce qui en a été conservé est obscurci et corrompu⁶⁵. En outre, les maîtres de Francie témoignent par leur silence que la traduction de Jacques est enveloppée dans les ténèbres de son obscurité, eux qui n'osent diffuser la connaissance de ce livre, alors qu'ils l'ont en leur possession, ainsi que les commentaires de ce même Jacques⁶⁶.

La mention des « maîtres de Francie » – la France du Nord – fait penser aux deux grands centres intellectuels du milieu du XII^e siècle : les écoles de Chartres et de Paris. Or, à Chartres, Guillaume de Conches (mort en 1154), qui eut pour élève Jean de Salisbury, disposait de plusieurs traductions d'Hunayn ibn Ishaq – en particulier celle de l'*Isagoge* de Porphyre – et, vers 1140, Thierry de Chartres possédait une collection complète des œuvres logiques d'Aristote, à l'exception toutefois des *Seconds Analytiques*. Cela confirme l'importance de l'intérêt accordé à Aristote dans la partie septentrionale du royaume au milieu du XII^e siècle. « Jean » a bien, comme il le dit lui-même, traduit à partir du grec :

Alors que j'étais occupé par de nombreuses activités, votre choix s'est porté sur moi et m'a poussé à traduire du grec en latin les *Seconds Analytiques*, ce à quoi je me suis d'autant plus volontiers livré que je savais que ce livre recélait une science abondante, et qu'il était évident que sa connaissance ne devait plus à notre époque être cachée aux Latins⁶⁷.

L'existence de cette œuvre de commande, effectuée à la demande sans doute d'un abbé ou d'un évêque, prouve que l'on trouvait en France du Nord des gens connaissant le grec et que l'on disposait aussi dans cette région de manuscrits grecs de certaines des œuvres d'Aristote, celles-là mêmes dont on pensait que l'Occident ne les avait connues que grâce aux versions transcrites à Tolède. On voit aussi que le contenu des *Seconds Analytiques* intéresse parce qu'il renferme

beaucoup de « science » et que l'on a par conséquent le souci de diffuser ce que les « Latins ne doivent pas ignorer ».

Cette traduction nouvelle des *Seconds Analytiques* eut plus de succès que l'existence d'un seul manuscrit complet ne pourrait le laisser croire. En effet, elle est mentionnée dans des annotations marginales portées dans des copies de la version de Jacques de Venise et on l'utilise pour amender cette dernière. Ainsi, le manuscrit de Salamanque⁶⁸ lui emprunte cent cinquante corrections. Une glose d'un manuscrit d'Oxford recourt à la traduction de Jean pour compléter un terme manquant dans celle de Jacques de Venise, dont on comprend à l'occasion qu'elle est la traduction de référence⁶⁹... Une cinquantaine d'autres manuscrits y recourent également pour corriger le texte de Jacques de Venise, combler une lacune, insérer une note⁷⁰. Tout cela démontre, bien que l'on n'ait conservé qu'un seul exemplaire de la traduction de « Jean », l'abondance de sa diffusion, et le souci des copistes comme des utilisateurs de disposer des meilleures traductions possibles, exigence dont nous avons signalé plus haut l'importance dans l'histoire culturelle du Moyen Âge européen.

On connaît deux traductions supplémentaires de la *Métaphysique* datant du XII^e siècle. L'une est appelée par les spécialistes *media* ou *anonyma*, l'autre est dite *composita*.

La traduction *anonyma*, datée par les érudits de la deuxième moitié du XII^e siècle, a elle aussi été effectuée directement à partir du grec⁷¹. Il ne s'agit donc pas d'une œuvre de Gérard de Crémone, dans le catalogue des traductions duquel ne figure d'ailleurs pas la *Métaphysique*, encore moins de celle de Michel Scot réalisée dans le premier tiers du XIII^e siècle. G. Vuillemin-Diem, par une étude très précise des techniques de traduction et des choix de vocabulaire, a montré que son auteur était également celui de la *Translatio vaticana* de la *Physique*⁷². Sa traduction de la *Métaphysique* devait être complète : sur les quatorze livres du texte d'Aristote, il ne manque que la traduction du livre XI. Les manuscrits de cette traduction de la *Métaphysique* sont eux aussi étonnamment

nombreux : vingt-quatre datent des XIII^e et XIV^e siècles, parmi lesquels seize sont certainement du XIII^e siècle⁷³. Il est dommage que l'histoire ne nous ait pas conservé le nom de cet homme capable de traduire à la fois la *Métaphysique* et la *Physique* d'Aristote – un second Jacques de Venise en somme...

La traduction dite *composita* reprend celle de Jacques de Venise et date aussi de la deuxième moitié du XII^e siècle⁷⁴. L'auteur demeure également inconnu. Il n'est pas meilleur en grec que Jacques de Venise, mais son style latin est plus fluide et plus pur⁷⁵. On ne saurait dire s'il a travaillé à partir d'une version grecque, en s'aidant de la traduction de Jacques de Venise ou si, solution plus simple pour lui, il a repris le texte de Jacques de Venise et l'a, ici et là, amendé en fonction de ses goûts. Autrement dit, il est difficile de savoir s'il s'agit d'une simple révision ou d'une composition originale, mais la maîtrise du grec ne semblant pas parfaite chez cet auteur, il est plus probable que son œuvre soit une révision. Ce point incite encore davantage à penser que Jacques de Venise avait bien réalisé une traduction intégrale de la *Métaphysique*. L'œuvre a connu un réel succès puisqu'on en a une trentaine de manuscrits pour le XIII^e siècle.

Ces premières traductions de la *Métaphysique* sont utilisées par Pierre Lombard : l'auteur des *Sentences*, dans une glose marginale portée dans un de ses manuscrits, dit en effet avoir étudié le texte d'Aristote en 1175⁷⁶. En 1220, Guillaume le Breton signale que, dix ans auparavant, « on lisait à cette époque à Paris certains livres d'Aristote, que l'on appelait "composites" et qui enseignaient la *Métaphysique* ; ces livres avaient été récemment apportés de Constantinople et traduits du grec en latin⁷⁷ ».

Il est vraisemblable que l'introduction de ces livres doit être liée à la prise de la ville par les croisés en 1204. La remarque de Guillaume le Breton montre que non seulement des manuscrits grecs continuaient à parvenir en Occident, mais que les entreprises de traduction du grec en latin se poursuivaient. La filière grecque de transmission directe à l'Occident des œuvres d'Aristote (ou de Platon) existe bien.

En 1210, la lecture des livres naturalistes d'Aristote fut interdite par la papauté mais non celle de la *Métaphysique*, qui fut toutefois victime de la même sanction en 1215⁷⁸. Ces mesures n'eurent en réalité aucune portée et les textes incriminés sont encore enseignés à Toulouse en 1229.

Premiers commentaires de l'œuvre d'Aristote : le rôle du Mont-Saint-Michel

La place du Mont-Saint-Michel apparaît essentielle dans le processus de diffusion de la pensée d'Aristote, mais les destructions de la Seconde Guerre mondiale ont considérablement endommagé le patrimoine de l'abbaye. Le meuble qui abritait les livres a toutefois conservé quelques-unes des traductions gréco-latines d'Aristote dans des manuscrits contemporains de ces transcriptions – ou légèrement postérieurs⁷⁹. En dehors d'un manuscrit du X^e siècle aujourd'hui disparu, qui contenait un résumé des *Catégories*, plusieurs de ces sources remontent au milieu du XII^e siècle, à l'époque de Robert de Torigny. Toutes ces traductions ont été faites à partir de l'original grec.

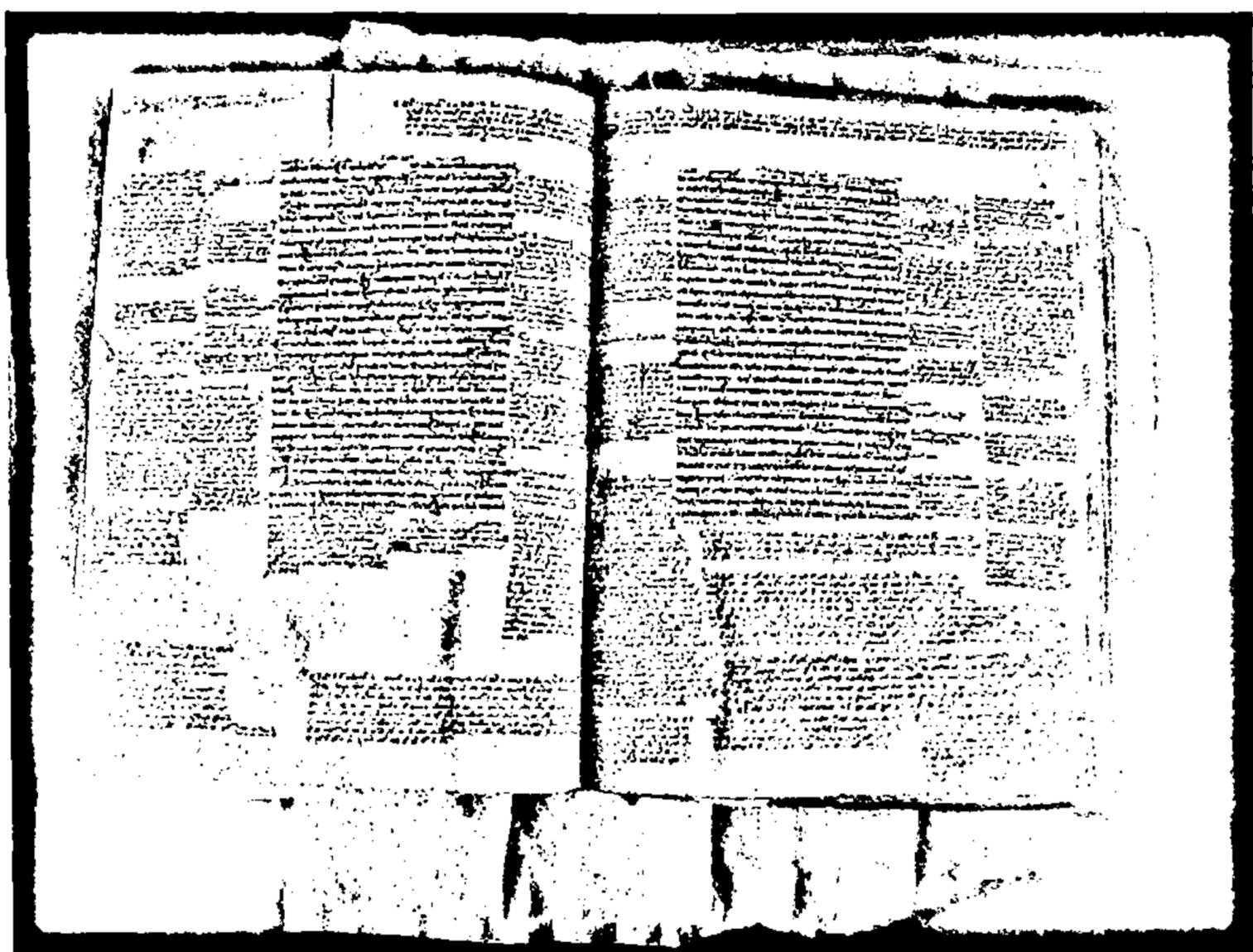
La bibliothèque municipale d'Avranches a conservé neuf manuscrits des œuvres d'Aristote en latin, qui contiennent les traductions gréco-latines de trente et un textes du philosophe⁸⁰. Le plus vieux date des X^e et XI^e siècles : il réunit des copies d'ouvrages de la *Logique*, notamment les *Catégories*, et démontre l'ancienneté de l'intérêt porté par les moines de l'abbaye aux livres d'Aristote. Il est sans doute l'œuvre d'un moine grec, Anastase le Vénitien, attiré par la réputation du Mont et par la proximité du monastère du Bec-Hellouin et de son savant abbé Lanfranc, futur archevêque de Cantorbéry⁸¹. C'est au Bec que se forma saint Anselme, dont on sait qu'il emprunta à Aristote le concept de nécessité qui devient une notion fondamentale de sa théologie rationnelle⁸². C. Viola avance que, « même si Anselme ne mentionne le nom d'Aristote qu'exceptionnellement, l'influence

scientifique de celui-ci ne peut faire aucun doute⁸³ ». L'abbaye du Bec possédait d'ailleurs toutes les traductions élaborées par Boèce, comme le montre un inventaire de sa bibliothèque⁸⁴. Robert de Torigny qui fut moine au Bec et y fit ses études, avant d'être élu abbé du Mont-Saint-Michel, le 27 mai 1154, a pris connaissance de l'œuvre d'Aristote dès ses jeunes années. Il fonda ensuite au Mont un *scriptorium* qui permit de constituer une très importante bibliothèque, laquelle comportait, d'après ses propres dires, cent quarante volumes⁸⁵. On comprend aisément qu'il ait eu le souci, vers 1157, de modifier sa *Chronique* en insérant une glose relative à l'activité de Jacques de Venise.

C'est au Mont-Saint-Michel qu'ont été copiés les manuscrits 221 et 232 d'Avranches, dont les marques de provenances attestent qu'ils viennent du Mont⁸⁶. Le manuscrit 232 a sans doute servi de modèle aux copistes pour la diffusion des œuvres d'Aristote. Trois des traités aristotéliens qu'il renferme, la *Métaphysique*, le *De generatione et corruptione* et l'*Ethica vetus*, se retrouvent dans un manuscrit du XII^e siècle de la bibliothèque d'Oxford, lui-même originaire du Nord de la France⁸⁷. À part peut-être le *De generatione et corruptione*, dont la copie d'Oxford semble plus ancienne, tous les textes conservés dans les manuscrits d'Avranches constituent les documents les plus anciens que nous possédions de ces premières traductions latines d'Aristote.

Les sept autres manuscrits d'Avranches contenant des œuvres d'Aristote ou d'autres auteurs grecs ont tous appartenu au Mont-Saint-Michel et figurent dans l'inventaire de l'*armarium* de l'abbaye. L'ensemble spectaculaire de manuscrits d'Aristote originaires du Mont-Saint-Michel que détient la bibliothèque d'Avranches montre l'intérêt des moines pour la philosophie et la science grecques, dans la première moitié du XII^e siècle.

D'ailleurs, on ne se contente pas de traduire Aristote, mais on le commente : de très nombreuses gloses marginales et interlinéaires se retrouvent dans la plupart des manuscrits d'Avranches. Elles couvrent souvent l'intégralité des marges,



Gloses accompagnant la traduction des *Réfutations des sophistes* d'Aristote.
(Ville d'Avranches, Bibliothèque municipale, Ms 227, f° 104v-105, XIII^e siècle)

sur certains aussi le haut et le bas des folios au point de constituer un texte plus long que celui qu'elles commentent⁸⁸. Ces gloses, parfois d'une écriture très soignée, représentent la plus ancienne exégèse latine des ouvrages d'Aristote ; elles mériteraient d'être éditées et traduites.

Qui rédigea ces brefs commentaires ? En ce qui concerne la *Metaphysica*, Jacques de Venise en est indiscutablement l'auteur : la technique de traduction employée pour ces gloses est identique à celle qui permit l'élaboration du texte latin d'Aristote. Cela confirme le propos de Robert de Torigny qui le qualifiait non seulement de traducteur mais aussi de commentateur. Notons en outre qu'un manuscrit de Tolède parle explicitement de « la traduction et des commentaires traduits par ce même Jacques⁸⁹ ». On ne sait pas si les autres annotations sont des traductions de commentaires

grecs anonymes eux-mêmes portés en marge des manuscrits grecs, ou si l'on est en présence de gloses effectuées par les traducteurs. Dans ce dernier cas, leurs auteurs pourraient être les membres de l'entourage de Richard, l'archidiaque de Coutances, auquel Jean de Salisbury a demandé d'ajouter des notes explicatives aux textes d'Aristote.

C'est donc au Mont-Saint-Michel, dans la première moitié du XII^e siècle que, pour la première fois en Occident, furent commentés, à l'aide de textes grecs, les *Premiers* et les *Seconds Analytiques*, le *De anima*, le *De generatione et corruptione*, l'*Ethica vetus*, le *De memoria*, la *Physica* et la *Metaphysica vetustissima*. Rien de moins.

Par conséquent, les traductions de Jacques de Venise, de «Jean», de celui que l'on peut appeler l'anonyme du Vatican et d'un autre anonyme auteur de la *Metaphysica Composita* ont précédé les traductions venues d'Espagne et ont connu un énorme succès.

Ces traducteurs n'auraient pas œuvré autant sans la demande issue du milieu des abbés ou des théologiens du Nord de la France ou d'Angleterre. Au fil des manuscrits, des correspondances, des gloses, on voit s'accumuler une série d'indices qui attestent l'existence d'un noyau important d'intellectuels, non seulement intéressés par la philosophie de Platon, ce que l'on savait déjà, mais aussi par celle d'Aristote : Jacques de Venise, Jean de Salisbury, Herbert de Boseham, etc. Un point est donc irréfutable : dans la première moitié du XII^e siècle, dans le Nord de la France et en Angleterre, au Mont-Saint-Michel, à Coutances, Chartres, Paris, Oxford, une vaste entreprise de traduction des œuvres philosophiques et scientifiques d'Aristote s'initia, relayée par des commanditaires et des lecteurs, un riche milieu de théologiens et de philosophes, passionnés par le *logos* grec.

Les activités de traduction et de réflexion philosophique qu'il a inaugurées, avérées par la présence actuelle des manuscrits, font du Mont-Saint-Michel l'un des tout premiers foyers de l'essor intellectuel du Moyen Âge. Un front

pionnier de la culture européenne s'est ainsi ouvert autour de la grande abbaye, dès la première moitié du XII^e siècle. L'Europe y plonge certaines de ses racines, sans doute davantage que sur les rives de l'Euphrate.

Islam et savoir grec

Notre religion et notre empire sont arabes et jumeaux [...]. Les sciences de tous les pays ont été traduites en arabe et, de ce fait, embellies [...]. Je préférerais être injurié en arabe que loué en persan¹.

Doit-on déduire du flot de traductions effectuées par les Syriaques que l'esprit du rationalisme grec s'est diffusé dans l'univers musulman ? Maintes fois abordée, la question a souvent été résolue dans le même sens, celui de l'hellénisation de l'Islam. Avec l'arrivée au pouvoir des Abbassides en 751, se serait produite, selon plusieurs historiens, une mutation de grande ampleur : l'Islam se serait ouvert avec enthousiasme au savoir antique dans lequel il aurait largement puisé, puis lui aurait donné une dimension nouvelle². Si l'on ne trouve guère de références explicites à la science iranienne ou indienne chez les auteurs musulmans, en revanche l'héritage grec est en effet mentionné – quitte à être discuté –, mais il est tenu en haute estime par des savants : Avicenne s'inspire de Platon – à vrai dire, surtout des néoplatoniciens –, et Averroès se consacre à un immense commentaire de l'ensemble de l'œuvre d'Aristote. Cela confirme-t-il la thèse d'un « Islam des Lumières », avide de science et de philosophie, guidé par des califes éclairés, dont Al-Mamûn (813-833) fournit le prototype, ou la réalité est-elle plus nuancée ?

Parler de « monde musulman » est, du reste, peu satisfaisant : en son sein, dans bien des activités que nous appelons

scientifiques (astronomie, mathématiques, médecine), s'illustrèrent des non musulmans : chrétiens, juifs, sabéens. L'idiome employé par les lettrés fut l'arabe mais la réalité qui s'abrite derrière ce terme est complexe et nuancée. Si beaucoup de savants étaient arabes (Hunayn ibn Ishaq) ou arabisés (Yuhanna ibn Masawayh), les Persans convertis à l'islam s'illustrèrent aussi comme mathématiciens, médecins, philosophes (Avicenne) ou historiens (Tabari, Baladuri). Il faut alors distinguer les attitudes des musulmans et des non musulmans face à l'héritage antique afin d'évaluer l'importance, la nature et les limites de l'hellénisation du monde islamique, conçu comme l'univers politique et civilisationnel où l'islam-religion domine, où la langue commune est l'arabe, mais où les savants relèvent de peuples et de croyances divers.

Enfin, pas plus à Damas ou à Bagdad qu'à Byzance, le nombre des lettrés, des « lisant-écrivants », n'était, aux VIII^e-XII^e siècles, très élevé. L'analphabétisme était majoritaire, comme il l'était à la même époque en Occident³. S'interroger sur la diffusion d'un savoir, c'est donc s'intéresser à un nombre restreint de personnes, difficile d'ailleurs à estimer faute de sources suffisantes. En tout état de cause, savaient lire et écrire au sein du *Dar al-Islam* les juristes, les ulémas, les imams chargés de diriger la prière, une partie des officiers supérieurs, les fonctionnaires chargés de prélever les impôts, voire des paysans instruits... Parmi eux, combien s'occupaient de sciences, de mathématiques ou de philosophie ? Pas plus qu'à Byzance à la même époque, peut-être moins, pour des raisons culturelles ou politiques ; l'étude du Coran et de ses commentaires (*tafsîr*) ou les recherches sur les hadiths et leurs chaînes de transmetteurs accaparaient nombre d'esprits.

1. L'ISLAM FACE AU SAVOIR GREC : ACCUEIL, INDIFFÉRENCE OU REJET ?

En présence du savoir antique, l'attitude des nouveaux maîtres du Proche-Orient pouvait être quadruple : adoption, rejet, indifférence, emprunts sélectifs au moyen d'un filtre culturel ou religieux. L'indifférence l'emporta souvent mais il y eut aussi de nombreux rejets radicaux. On retint en général de l'héritage grec ce qui ne venait pas contredire l'enseignement coranique. La réception positive fut ultra-minoritaire, bien qu'elle ait concerné des hommes d'exception tels qu'Al-Farabi, Avicenne, Abu Ma'shar, Averroès. Toutefois, cette adhésion ne se fit pas sans adaptation.

La Grèce : un univers étranger

Les chrétiens d'Europe ne pouvaient que se sentir peu ou prou les héritiers de la Grèce ; ils en connaissaient – même mal – quelques figures historiques, les monastères avaient ici et là abrité des résumés de *Illiade*⁴ et l'on n'ignorait pas totalement les Pères grecs. La culture romaine, quant à elle, n'avait jamais été oubliée dans les cloîtres où l'on conservait, recopiait et lisait Virgile, Ovide, Cicéron, Lucain, Sénèque.

Au contraire, la Grèce – comme Rome – représentait un monde radicalement étranger à l'Islam, pour des raisons religieuses, mais aussi politiques, l'Empire byzantin continuant, au fil des siècles, à faire obstacle à l'expansion musulmane, tant en Méditerranée qu'en Asie Mineure. D'une manière générale, les musulmans ne s'intéressèrent pas aux langues des peuples conquis. À cela plusieurs raisons logiques. D'une part, l'arabe était la langue sacrée par excellence, celle de la révélation. C'était donc aux autres peuples de se tourner vers elle et non aux Arabes d'apprendre les idiomes des païens ou des « gens du Livre ». Ensuite, la langue grecque était le

support de conceptions chrétiennes, voire païennes si l'on remontait aux philosophes de l'Antiquité. Or, dès sa prédication, Mahomet mettait vivement les musulmans en garde contre tout ce qui pouvait les éloigner de la vraie foi qu'il leur avait prêchée. À ce titre, l'univers des Grecs de l'Antiquité était autant à rejeter que celui de la *Jabiliyya* arabe, l'époque où le paganisme régnait à La Mecque et dans le Hijaz. Enfin, les conquérants, nouveaux maîtres de vastes espaces, entreprirent de les arabiser progressivement, pour des raisons d'efficacité administrative, militaire et politique⁵.

S'ils n'apprenaient pas le grec, les califes ou les émirs étaient entourés de traducteurs d'origine hellène, copte ou syriaque. Le phénomène a traversé le temps. Nous en avons un témoignage au X^e siècle, dans une lettre de l'humaniste byzantin, le métropolitain de Césarée, Aréthas, qui écrit à l'émir de Damas. Il emploie alors non pas le grec classique, mais le grec du quotidien, appelé « démotique », afin, dit une note marginale, que les Sarrasins le comprennent⁶. Les interprètes de l'émir, chrétiens probablement, ne connaissent sans doute pas le grec classique, dont la pratique s'effiloçait alors en Syrie.

Comme les juristes, les imams ou les ulémas musulmans ne se soucièrent pas d'apprendre le grec : sa maîtrise est donc restée l'apanage des chrétiens. Demeurant étrangères à la langue, les élites musulmanes n'avaient qu'un accès indirect à la pensée et à la science grecques.

Des Umayyades aux Abbassides : la pratique d'un tri sélectif envers le savoir grec

À l'époque umayyade (661-751), le domaine des sciences profanes ne fut guère encouragé⁷. Des raisons politiques, militaires et religieuses l'expliquent. Le souci majeur des califes Umayyades, après le terrible choc de la *fitna*⁸ et des guerres intestines entre partisans et adversaires d'Ali (656-

680), fut de fixer le texte coranique et d'éviter toute déviation qui aurait porté atteinte à la lettre éternelle du Livre de Dieu. Accepter l'introduction d'une pensée grecque rationalisante à un moment où il fallait conforter l'orthodoxie religieuse eût été de mauvaise stratégie. Ainsi le règne d'Abd al-Malik (685-705), assisté d'Al-Hajjaj, fut-il une période clé pour la constitution des textes coraniques, le renforcement de la position du savoir islamique, et l'arabisation linguistique⁹.

La conquête d'une partie de l'Empire byzantin (Syrie-Palestine, Égypte, Maghreb) mit les Arabes musulmans au contact d'un monde dont ils se méfièrent : les vainqueurs s'installèrent à l'écart des villes, dans des camps fortifiés et n'eurent pas de contact avec les élites culturelles de l'Empire grec, dont plusieurs avaient d'ailleurs pris la fuite¹⁰. S'il n'est pas sûr qu'Amr ibn al-As, dont les sceaux portaient l'image d'un taureau chargeant¹¹, général aux ordres du calife Umar, incendia la bibliothèque d'Alexandrie en 646 – il est plus probable qu'il laissa un feu accidentel se propager –, la parole qu'on lui prête à cette occasion, même apocryphe, entend refléter l'état d'esprit des conquérants : « Si ces livres contiennent déjà ce qui est dans le Coran, ils sont inutiles. S'ils contiennent des choses qui lui sont contraires, ils sont nuisibles. » Dans les deux cas, les ouvrages pouvaient brûler.

Le rejet – ou l'indifférence – au savoir grec se manifeste encore à travers la destruction des centres culturels qu'étaient les monastères, les musulmans n'agissant pas différemment des Vikings. Le mont Athos lui-même fut victime d'attaques violentes : dans la « montagne sacrée » des orthodoxes, le couvent de Vatopédi – le plus important après celui de la grande Laure impériale de Lavra, tout comme le monastère géorgien d'Iviron – aurait été à moitié pillé en 862. Les raids lancés à travers l'Anatolie par les califes – le célèbre Harun al-Rashid conduisit plusieurs vastes expéditions armées dans tout le nord de l'Asie Mineure en 782, 805, 806, notamment en Paphlagonie et en Bithynie, jusque sous les murs de Nicée – n'avaient pas pour objectif de s'emparer des manuscrits enfermant la science grecque, mais de se fournir en butin

aux dépens des grands domaines fonciers détenus par les monastères ou les riches propriétaires byzantins. D. Jacquart parle à ce sujet d'« épisodes de tri destructeur dans les bibliothèques¹² ».

En Méditerranée, les raids furent annuels ou peu s'en faut. Les îles tombèrent les unes après les autres, Rhodes en 807, la Crète en 825-827, les Cyclades en 826-828. L'Italie du Sud fut attaquée à plusieurs reprises : prise de Brindisi en 838, prise de Capoue en 840 et constitution d'un émirat arabe à Bari. La Sicile, cible prioritaire (prises de Palerme entre 830 et 834, de Messine en 839), fut occupée dans sa quasi-totalité à partir de 854 ; Syracuse tomba en 878. Les lieux les plus prestigieux de l'Occident ne furent pas épargnés par ces expéditions. En 846, une attaque soudaine incendia la basilique Saint-Pierre de Rome, à la suite de quoi la papauté fit ériger la muraille de la célèbre cité léonine. En 881, les moines de Saint-Vincent au Vulturne furent égorgés, tandis que, deux ans plus tard, les grandes abbayes de Farfa et du Mont-Cassin étaient dévastées. Les razzias étaient récurrentes et l'insécurité perdura à tel point que Saint-Vincent au Vulturne ne fut réoccupé qu'en 914 et le Mont-Cassin, l'un des plus importants monastères d'Occident, ne put de nouveau accueillir des moines qu'en 949. La liste des églises et monastères détruits par les musulmans en Italie du Sud et en Italie centrale, comme celle des populations réduites en esclavage en Sicile, dans les Pouilles, en Calabre, en Dalmatie... serait longue.

Si les razzias en Méditerranée entraînaient bien des destructions, dans certains cas les expéditions se soldèrent par la prise de butin sous forme de livres. Ce fait est rapporté par plusieurs auteurs musulmans : Al-Masudi (mort en 956), Al-Qifti (1172-1248) ou Ibn Abi Usaybi'a (1194/1203-1270)¹³. Le livre d'Al-Qifti (*Kitab Ikhbar al-ulama bi akhbar al-hukama*, consacré « aux savants et aux sages ») est celui qui comporte le plus de renseignements sur l'histoire de la tradition grecque dans l'Islam ; mais, écrit au XIII^e siècle et relatant des faits qui

s'étaient déroulés aux VIII^e-X^e siècles, il doit être utilisé avec prudence.

Les juristes musulmans ne s'accordaient pas sur l'usage qu'il convenait de faire de ces prises. En général, on considérait qu'il fallait détruire les ouvrages religieux mais examiner les textes scientifiques. Dans de rares cas, des livres ont fait partie du tribut imposé par les Arabes aux Byzantins vaincus; le fait est rapporté par Saïd al-Andalusi (1029-1070) au sujet d'Al-Mamûn qui se procura ainsi des ouvrages philosophiques et médicaux¹⁴. Mais Saïd al-Andalusi écrit dans le but de valoriser les Abbassides et de dénigrer leurs prédécesseurs Umayyades. En ce qui concerne l'arrivée au pouvoir des premiers, il écrit: « Les esprits sortirent de leur apathie et les intelligences de leur somnolence¹⁵. »

Toujours est-il qu'en dehors de ce calife, aucun autre souverain abbasside ne semble avoir pratiqué cet usage¹⁶. Quelques mécènes s'intéressèrent à la traduction d'œuvres médicales et furent les commanditaires d'Hunayn ibn Ishaq: ceux qui demandèrent des traductions en syriaque étaient tous chrétiens, ceux qui voulaient des versions arabes étaient des fonctionnaires ou des lettrés persans, soucieux, écrit F. Micheau, d'accéder à un savoir dont les chrétiens avaient le monopole¹⁷. Parmi ces derniers figuraient les trois frères Banu Musa, davantage connus pour leur recherche de manuscrits mathématiques grecs¹⁸.

Quelques califes ont aussi cherché à faire venir de Byzance des manuscrits scientifiques. Le fait est attesté pour Al-Mahdi (775-785) qui demanda au catholicos nestorien Timothée de lui fournir une copie des *Topiques* d'Aristote¹⁹. Il semble l'être pour Al-Mamûn, du moins à en croire des auteurs malheureusement tardifs comme Al-Nadim (mort vers 995-998) et Ibn Abi Usaybi'a. Ceux-ci évoquent une mission dépêchée dans ce but à Byzance vers 815. Mais pour qui d'autre? Il n'y avait d'ailleurs guère besoin de faire appel aux empereurs byzantins pour se procurer des ouvrages puisqu'il suffisait de se servir dans les bibliothèques monastiques des territoires intégrés au *Dar al-Islam*. Hunayn ibn Ishaq raconte ainsi

comment, désireux d'obtenir un livre de Galien, il se rendit en Syrie, en Palestine et en Égypte²⁰...

Si le savoir grec se voit reconnaître son importance, c'est parfois dans le but de montrer que le monde musulman a su se hisser à son niveau. Une telle démarche n'est en outre pas exempte d'arrière-pensées polémiques, liées aux conflits internes du *Dar al-Islam*. L'œuvre de Saïd al-Andalusi en donne un bel exemple. Al-Andalus est présenté comme le point d'aboutissement de la science grecque ; si les sciences sont universelles, les autorités en la matière restent les Grecs (Aristote, Galien, Ptolémée). Al-Andalusi développe l'idée que les sciences ont été transmises d'une civilisation à une autre comme un legs culturel. Il fait l'éloge des Grecs qui ont développé toutes les sciences et dont le savoir fut utile à « tous les gens ». Cet éloge le conduit à décrier le déclin des sciences en Islam dès le IX^e siècle – « On ne cessa de dédaigner les sciences, les troubles étant continuels » –, puis à célébrer un renouveau qui se produisit à la fin du X^e et au début du XI^e siècle, la relève de l'Orient musulman ayant été assurée par Al-Andalus. Saïd cite ainsi soixante-neuf noms de savants à l'époque des taïfas²¹.

On n'adopte d'ailleurs pas en Al-Andalus la classification distinguant sciences traditionnelles – ou religieuses – et sciences rationnelles – ou étrangères – qui existe en Orient, chez Al-Khwarizmi par exemple ; sans doute parce que les musulmans n'y avaient pas, face à eux, de forte culture scientifique étrangère – en dehors de la médecine – et qu'ils n'éprouvèrent donc pas le besoin de se protéger ou de filtrer. Ce sentiment de supériorité va très loin. Ibn Abi Usaybi'a méprise Avicenne et rapporte que le médecin Abu al-Ala Zuhr (mort en 1130) à qui on a apporté un exemplaire du *Qanun*, le traité de médecine d'Avicenne, l'exclut de sa bibliothèque et en utilise les marges pour écrire ses prescriptions²² !

L'esprit de la Grèce dans la « Maison de la Sagesse » ?

Selon plusieurs auteurs, les Abbassides ont créé au IX^e siècle un *Bayt al-Hikma*, une « Maison de la Sagesse », qui aurait regroupé des savants de toutes confessions et de toutes disciplines²³. Cette maison aurait assuré toutes les traductions des textes grecs sous la direction d'un triumvirat : un Persan musulman, un juif et un chrétien (Yuhanna ibn Masawayh). À la base de cette histoire se trouve un récit inséré par Al-Nadim dans son *Fihrist*, qui raconte qu'Al-Mamûn, ayant vu Aristote en songe, aurait alors décidé de faire traduire la science grecque en arabe²⁴... Quel crédit accorder à l'auteur, libraire de profession et amoureux des livres, dont le texte est postérieur de plus de cent cinquante ans aux faits relatés ?

S'appuyant sur Al-Nadim et sur le passage où Saïd al-Andalusi fait l'éloge d'Al-Mamûn, M. Arkoun associe la venue des ouvrages grecs à l'édification du *Bayt al-Hikma* décrite en ces termes²⁵ :

Astronomes, mathématiciens, penseurs, lettrés, traducteurs, travaillent et se réunissent dans la Maison de la Sagesse [...]. Les collections de cette bibliothèque princière ouverte à l'élite éclairée s'enrichissent des textes grecs récemment traduits. Lieu de consultation, de copie, de rencontre le *Bayt al-Hikma* assura la diffusion du savoir antique : Aristote, Platon, Hippocrate, Galien, Ptolémée, Dioscoride, Euclide tous les grands noms de la philosophie et de la science grecques sont désormais introduits en terre d'Islam. Entrée en force qui suscita des curiosités nouvelles et provoqua une promotion spectaculaire de la raison comme moyen et garant de la connaissance.

Des études plus précises ont corrigé cette vision, dont l'enthousiasme doit être tempéré par un retour aux sources contemporaines des faits. Il est significatif à cet égard d'étudier l'éloge que dresse Saïd al-Andalusi du calife Al-Mamûn. Il montre un souverain entouré de « savants », qui les

« admettait dans son intimité, les recevait en audience particulière, aimait à les consulter, se plaisait à leurs entretiens ». Saïd al-Andalusi précise de quels savants il s'agissait :

Telle fut jusqu'à la fin la manière d'être de ce calife avec tous les érudits, les jurisconsultes, les traditionnistes, les théologiens rationalistes, les lexicographes, les annalistes, les métriciens et les généalogistes²⁶.

On reconnaît sans peine dans cette énumération les savants au sens musulman du terme, ulémas, juristes, historiens. Les traditionnistes sont les spécialistes du hadith, ce récit rapportant des propos ou des faits de Mahomet et attesté par une longue chaîne de témoins, de « garants » ; les théologiens rationalistes représentent le courant mu'tazilite, ce sont donc des exégètes coraniques. La science des lexicographes leur permet de maîtriser la lecture du Coran, tandis que celle des généalogistes leur sert à rédiger les *Tabaqat*, ces biographies si répandues en Islam. C'est du monde du 'ilm, l'ensemble des sciences coraniques, qu'Al-Mamûn s'est entouré et qu'il a honoré, non celui de la science spéculative grecque. Ni philosophes, ni mathématiciens, ni physiciens ne sont évoqués.

La réputation du *Bayt al-Hikma* est par conséquent en grande partie une légende, forgée par les admirateurs des Abbassides, notamment les mu'tazilites, dans le piège desquels l'historien doit s'efforcer de ne pas tomber. Il faut, selon les mots de R. Marchand, « détecter la réalité derrière le vernis de l'histoire recomposée²⁷ ».

À quel besoin répondait le *Bayt al-Hikma* et quelle était sa nature ? À ces questions, M.-G. Balty-Guesdon a apporté des réponses précises et solidement étayées²⁸. Sous Harun al-Rashid, cette Maison est une bibliothèque privée à l'usage du calife et de ses proches. Elle ne s'ouvre aux savants qu'avec Al-Mamûn, mais elle est alors réservée à des musulmans spécialistes du Coran et d'astronomie, tels Yahya ibn Abi Mansur, Al-Khwarizmi et les frères Banu Musa. Elle n'a jamais accueilli ni chrétiens ni juifs. Loin d'être un lieu de rencontre entre les religions ou d'élaboration d'un savoir

philosophique, on y réfléchissait sur la nature du Coran, au moment où s'affirmait le courant mu'tazilite : une réunion entre traditionnistes, juristes, lexicographes et théologiens mu'tazilites s'y serait tenue, selon le témoignage du *Kitab al-Hayda* d'Abd al-Aziz al-Kinani²⁹.

Des traductions y furent aussi réalisées, sans doute dès l'époque d'Harun al-Rashid, en particulier sous l'égide du persan Salm, qui traduisit des ouvrages perses en arabe et fut le premier directeur du *Bayt al-Hikma*. Mais la Maison de la Sagesse fut loin de centraliser l'ensemble des traductions effectuées sous les Abbassides, lesquelles, comme l'enseignement de la médecine ou de la philosophie, se pratiquaient presque toujours de manière dispersée, en privé, dans les maisons des lettrés. Le pouvoir califal interféra peu dans ce domaine même si Al-Mamûn chargea Hunayn ibn Ishaq de vérifier les corrections des autres³⁰. Jamais, en tout cas, on ne voit les grands traducteurs chrétiens ou sabéens associés au *Bayt al-Hikma*. Hunayn ibn Ishaq n'en parle nulle part et rien ne permet d'étayer une affirmation, souvent reprise, selon laquelle il aurait dirigé cette institution³¹. Cela confirme que celle-ci n'a joué aucun rôle dans le travail de traduction des textes scientifiques et philosophiques grecs, encore moins dans une quelconque et imaginaire collaboration entre savants des trois monothéismes.

De même, la Maison de la Sagesse ne fut pas un lieu d'enseignement, encore moins une université : seuls les trois frères Banu Musa, confiés au calife après la mort de leur père, y trouvèrent refuge et y firent leur éducation scientifique. Après l'arrivée au pouvoir d'Al-Mutawakkil en 847 et l'interdiction définitive de discuter de la nature du Coran, la Maison de la Sagesse redevint une simple bibliothèque et son activité sembla s'évanouir dès le X^e siècle³². Le *Bayt al-Hikma* est à l'origine d'un conte, très séduisant, mais qui reste un conte.

Systèmes linguistiques et modes de pensée : la barrière de la langue

Pour une civilisation, hériter de l'univers culturel et scientifique d'une autre civilisation suppose une communauté de langue, ou un immense effort de traduction. Or il ne suffit pas de traduire pour s'approprier une pensée étrangère : il faut encore que la traduction permette la transposition non seulement du sens des mots mais des structures de la pensée afin que, par la suite, ces structures demeurent fécondes, même transplantées dans un autre univers linguistique.

Dans le cas du transfert du grec à l'arabe, l'une des plus grandes difficultés pour les traducteurs résidait dans le passage d'une langue sémitique à une langue indo-européenne, et réciproquement. L'obstacle était plus redoutable que celui de l'absence d'un vocabulaire approprié dans l'une des langues car il oblige à se heurter à la syntaxe et à la morphologie des systèmes linguistiques en présence, eux-mêmes constitutifs de certains schémas mentaux d'expression et de représentation, comme l'a récemment souligné D. Urvoy³³. Notamment, dans une langue sémitique, le sens jaillit de l'intérieur des mots, de leurs assonances et de leurs résonances, alors que dans une langue indo-européenne, il viendra d'abord de l'agencement de la phrase, de sa structure grammaticale. Cette distinction s'avérera essentielle pour la philosophie. Ce n'est pas un hasard si, à l'époque précédant l'Islam, la péninsule arabe fut une terre de poètes et de poétesses. Par sa structure, la langue arabe se prête en effet magnifiquement à la poésie : chaque mot y est composé à partir d'une racine de trois consonnes, que l'on peut compléter à l'aide d'autres consonnes et de trois voyelles. Ce système facilite les répétitions de sons, procure des effets d'harmonique, amplifiés par le rythme que produit un système consonantique de fortes et de faibles. La langue arabe est une langue de religion, au sens étymologique du terme : elle relie, et ce d'autant plus que, au système des temps

indo-européens (passé/présent/futur), elle oppose celui des aspects (accompli/inaccompli), qui facilite l'arrimage aux origines. En somme, les différences entre les deux systèmes linguistiques sont telles qu'elles défient presque toute traduction, tant le signifié risque de changer de sens en passant d'une langue à l'autre.

Les contemporains étaient conscients de cette difficulté, comme le montre l'anecdote de la célèbre controverse amicale qui opposa, en 1026, l'évêque Élie de Nisibe et le vizir Abu l-Qâsim au sujet du statut respectif des sciences, dans l'islam et dans le christianisme. Le prélat argumentait en faisant état de l'insuffisance de la langue arabe pour exprimer des notions abstraites³⁴... Certes, son intention était apolo-gétique, il défendait sa culture et son droit à l'existence mais l'argument n'avait pas été choisi au hasard. En faisant porter le débat sur la langue, donc sur les structures mentales qu'elle sous-tend, l'évêque de Nisibe avait mis le doigt sur l'une des différences les plus importantes entre les deux civilisations.

2. L'ISLAM ET LE SAVOIR GREC : LE CRIBLE MUSULMAN

Les musulmans, désireux d'apprendre les sciences des autres nations, se les approprièrent par la traduction, les adaptèrent à leurs propres vues³⁵...

L'Islam soumit le savoir grec à un sérieux examen de passage où seul passait à travers le crible ce qui ne comportait aucun danger pour la religion. D. Jacquart le souligne :

Était essentiellement recherché ce qui pouvait aider à comprendre le monde et à forger une pensée philosophique en accord avec les options musulmanes³⁶.

Le problème pouvait-il se poser pour les sciences ? Tout est d'abord une question de mots et du sens qu'on leur attribue.

Les termes de « science », de « philosophie », de « savant », qui paraissent aller de soi, revêtent, suivant les civilisations, des contenus et des significations parfois radicalement différents. De nouveau, il faut éviter toute approche ethnocentrique qui réduirait abusivement des divergences essentielles. Le sens des mots doit être fixé de près. Ce que nous appelons « science » et « philosophie » a-t-il un équivalent dans le vocabulaire arabe médiéval ?

Le filtre des mots : la notion de science en islam

« L'encre des savants est préférable au sang des martyrs », dit un hadith. Le Prophète Mahomet aurait même recommandé de « chercher la science jusqu'en Chine ». Une lecture rapide de ces propos célèbres conduirait à y voir l'éloge de la recherche scientifique au sens où l'Occident l'entend : science détachée de la religion, goût du savoir pour le savoir, expression d'une civilisation fondée sur des valeurs humanistes. En réalité, une telle lecture est européocentrique. Elle suppose que le terme arabe présent dans ces extraits de hadiths correspond à notre mot « science », et au concept que nous lui associons. Or ce terme est celui de *'ilm*, qui a un sens bien précis³⁷.

'Ilm désigne les « sciences coraniques » : la psalmodie du Coran, la grammaire de la langue coranique, les circonstances des révélations des versets, la vie de Mahomet, etc. Ces disciplines constituent le domaine du savant par excellence, *âlim*, terme mieux connu sous sa forme plurielle d'ulamâ/ulémas. S'y ajoute l'étude du *fiqh*, le droit musulman. Significativement, lorsque l'on parle de *la* science – *al-'ilm* –, il s'agit de celle du hadith, d'où sont absentes la médecine, la philosophie, les mathématiques³⁸. Ce ne sont donc pas ces disciplines, explicitement qualifiées par les auteurs musulmans d'« étrangères » à l'islam, c'est-à-dire extérieures à cette révélation coranique³⁹ – ce qui est exact –, que Mahomet recommande de cultiver et d'aller

chercher jusqu'en Chine, mais bien tout ce qui est susceptible d'éclairer la révélation⁴⁰. Les textes parlent de la « pérégrination à la recherche de la science », expression qui désigne principalement la recherche de hadiths.

La grammaire est, à cet égard, une discipline quasi religieuse car elle fixe la langue exacte du texte sacré du Coran. De même, l'astronomie s'avère indispensable pour déterminer la date du début du Ramadan. Un savant est, avant tout, un homme qui étudie le Coran⁴¹. Comment pouvait-il en être autrement, alors que le livre saint des musulmans est l'authentique incarnation de la Parole même de Dieu et donc le lieu de toute vérité ?

L'univers des conquérants arabes était donc très éloigné de celui des populations qu'ils soumettaient.

Le filtre des mots : raison et rationalisme en Grèce et dans le monde musulman

On loue les Grecs du V^e siècle avant notre ère pour avoir usé de la raison, à travers la démonstration mathématique et la réflexion philosophique. Cette pratique, qu'illustrent les dialogues socratiques, les œuvres d'Euclide ou les travaux d'Archimède, était menée à l'écart de l'univers religieux. L'invention de la démonstration rigoureuse qui procède par enchaînements nécessaires permet – avantage considérable – de se passer du support de la mémoire, écrite comme orale. Il n'est dès lors pas besoin de se souvenir, il suffit d'avoir acquis la technique pour être capable de retrouver le résultat. Comme le notent J. Brunshwig et G.E.R. Lloyd : « pis, lorsqu'il démontre, l'ignorant se trompe s'il s'efforce de se souvenir », ou encore : « la géométrie reste même quand brûlent les librairies »⁴². La Grèce créa l'esprit scientifique dont nous sommes les héritiers.

Il n'en existait pas moins une Grèce à l'esprit « dionysiaque », où la *métis* continuait d'exercer ses ruses⁴³. En revanche, la révélation coranique se meut dans un autre

univers, indifférente à l'origine à toute perspective scientifique. Cette extériorité à la raison est d'autant moins étonnante que l'islam est fondé sur une révélation, laquelle suppose et se contente de l'adhésion de la foi. La vérité religieuse se prouve par elle-même, par sa manifestation – en l'occurrence, la descente (*tanzil*) des versets coraniques révélés au Prophète. Ajoutons cet élément important, que souligne D. Urvoy : le vocable arabe *'aql*, qui désigne le mot « raison », ne figure pas comme substantif dans le Coran où l'on ne trouve que des dérivés de la racine *'-q-l* connotant le fait de comprendre⁴⁴.

Au contraire du christianisme, dans lequel la part des miracles du Christ n'est pas négligeable – en premier lieu, celui de la Résurrection –, l'islam affirme la rationalité de sa foi, en arguant du fait qu'il n'y eut rien de miraculeux ni de surnaturel dans l'œuvre de Mahomet. Religion révélée, donc, mais aussi naturelle⁴⁵, « évidente », et par là, aux yeux des musulmans, parfaitement logique. Il en ressort que l'islam, pour ceux qui y adhèrent, offre une conception rationnelle du monde. Mais ce rationalisme n'est pas celui des Grecs ; le même mot désigne ici deux choses différentes. Je ne peux suivre Alain de Libera qui crédite l'Islam d'avoir effectué la « première confrontation de l'hellénisme et du monothéisme » – oubliant les Pères grecs ! – et estime que c'est à l'Islam que l'Occident doit la raison et la rationalité : « La raison, improprement dite "occidentale", telle la lumière, vient aussi de l'Orient⁴⁶. » Si l'exercice de la raison est universel, la pratique du raisonnement démonstratif est née en Grèce.

L'Islam a développé la notion de *kalâm* dès le VIII^e siècle, que l'on a parfois traduit par « philosophie islamique ». Comme le rappelle M. Arkoun, le terme désigne la Parole, le Verbe, et donc, par dérivation, l'interrogation sur la Parole de Dieu : l'expression *Kalâm Allah* peut désigner soit la Parole de Dieu, soit le Coran lui-même⁴⁷. Du concept de parole s'ensuivent ceux d'idée et d'argument, ce qui explique que le terme de *kalâm* ait servi à traduire celui de *logos*, bien

qu'il n'y ait pas équivalence entre eux. Dans la pratique, les textes du *kalâm* relèvent du sermon ou de la dispute religieuse, très liée aux procédés du *fiqh*⁴⁸. Partout y domine l'idée que la raison est au service de la foi, et non un outil d'investigation de celle-ci. Les controverses tournent autour des aspects essentiels de la doctrine islamique et en particulier de sa conception d'un Dieu unique, increé et créateur : existence et nature des attributs divins – tels les quatre-vingt-dix-neuf noms de Dieu –, distinction entre la Parole de Dieu et Dieu, possibilité ou non de concilier déterminisme et liberté de l'action humaine, établissement d'une hiérarchie entre la logique et la grammaire, dont la place éminente se justifie par le caractère sacré de la langue arabe, véhicule du livre increé.

La théologie était très liée au droit : l'école sunnite fondée par Ash'ari (mort en 935), un juriste shaf'ite, combattit le mu'tazilisme tout en s'opposant au courant juridique hanbalite. Ses aspects rationalistes se limitaient à l'usage du syllogisme, emprunté à la logique d'Aristote. Les autres tendances théologiques étaient plus conservatrices, émanant des traditionnistes du hadith, et ne voulaient s'appuyer que sur le Coran et le hadith. Parmi elles, l'école hanbalite s'imposa avec Ibn Taymiyya (1263-1328), qui rejetait toute possibilité d'atteindre à la connaissance de Dieu par des voies rationnelles.

Au reste, comme l'avait théorisé Al-Ghazali (1058-1111), il n'est pas permis d'interpréter le Coran : on peut seulement expliquer (*tafsîr*) et commenter le contenu, comme le fit brillamment Tabari au X^e siècle, sans jamais peut-être avoir été dépassé⁴⁹. Bien plus tard, Ibn Khaldûn exprimera la même idée avec le talent qui est le sien : « La théologie dialectique (*'ilm al-kalâm*) est la science des arguments rationnels pour la défense des dogmes et la réfutation des innovations⁵⁰. » Il visait là l'un des péchés majeurs en islam, la *bid'a* – ou « innovation » – dont on peut sans peine faire un équivalent d'hérésie (« Quiconque apporte à notre religion une nouveauté qui n'en provient pas, celui-là est à repousser »),

dit un hadith⁵¹). On comprend fort bien que toute innovation soit suspecte dès lors que le livre de Dieu, le Coran, est incréé. Puisqu'il est éternel, il contient toute vérité et prétendre innover ne peut que relever du sacrilège. Ibn Khaldûn réfutait toute prétention de la raison, non seulement à s'élever au-dessus de la foi, mais même à en éclaircir les mystères. Ceux-ci ne peuvent être expliqués que par celui qu'il appelle le Législateur, le spécialiste du droit⁵². On ne saurait mieux montrer que l'islam est d'abord une Loi.

L'ardent défenseur de l'orthodoxie islamique, Al-Ghazali, allait dans le même sens en écrivant : « Le but du *kalâm* est de conserver la foi orthodoxe et de la préserver des perturbations des innovateurs⁵³. » La raison gardienne du dogme. On a attribué à Al-Ghazali la responsabilité de ce que l'on appelle la « fermeture des portes de l'*idjtihâd* » et on y a vu la fin du libre exercice de la raison dans le domaine religieux ou métaphysique. C'est en fait un contresens, car l'*idjtihâd*, que l'on traduit par « raisonnement indépendant », s'inscrit uniquement dans la sphère du droit et ne désigne que la possibilité d'émettre des avis juridiques inédits⁵⁴. Une éventuelle « réouverture des portes de l'*idjtihâd* » ne concernerait donc que le domaine juridique, nullement celui de la libre spéculation intellectuelle.

Adaptation et réorientation en fonction des besoins de la foi : le cas de la médecine et de la science astronomique grecques

Une adaptation de la science et de la philosophie grecques était nécessaire – certains historiens ont parlé de « naturalisation de la science grecque⁵⁵ ». Si les mathématiques et la logique aristotélicienne pouvaient être adoptées sans trop d'accommodations – encore que plusieurs lettrés musulmans cherchèrent à prendre leurs distances avec la logique grecque⁵⁶ –, en revanche, tel ne pouvait être le cas de la *Physique* ou de la *Métaphysique*, dont les orientations ne

s'accordaient pas avec la lettre du Coran. Aristote propose, comme le rappelle R. Lemay, les fondements d'une « théodicée naturelle » qui ne pouvait qu'inspirer aux musulmans l'« horreur » provoquée par toute forme d'idolâtrie⁵⁷. Aussi les lettrés s'écartent-ils souvent des théories d'Aristote, voire en prennent le contre-pied, à l'instar de l'alchimiste Geber⁵⁸.

Le cas de la médecine a fait l'objet de débats entre spécialistes. Selon R. Le Coz, il est difficile d'admettre l'existence d'une « médecine coranique », ni même que le Coran donne des « conseils de santé » sous prétexte qu'il conseille les ablutions avant les prières (d'autant qu'on peut remplacer l'eau par du sable). « En vérité, ajoute-t-il, nous ne trouvons pas grand-chose dans le Coran qui ait un quelconque rapport avec la véritable médecine⁵⁹. » D. Jacquart et F. Micheau défendent au contraire l'idée d'une médecine musulmane, dont le Coran et les hadiths donneraient un aperçu ; cette « médecine du Prophète » (*Al-tibb al-nabawi*) qui concurrença la médecine grecque est encore en circulation de nos jours dans quelques pays d'Islam :

Les Arabes n'étaient pas sans tradition médicale. Le hasard et l'observation, l'instinct et le raisonnement les avaient conduits à la découverte de quelques remèdes. Le Coran et la tradition islamique imposent des règles d'hygiène. L'interdiction des boissons alcoolisées et de la viande de porc, le jeûne prolongé pendant le mois de Ramadan, les conseils de modération alimentaire, ont une valeur diététique reconnue⁶⁰.

Il n'est cependant pas établi, d'un point de vue médical, que l'interdiction de la viande de porc – consommée sans dommage par les chrétiens des rives de la Méditerranée – et le jeûne du Ramadan aient un effet bénéfique sur l'organisme. S. Ammar note de son côté que l'on trouve dans le recueil de hadiths d'Al-Bukhâri (milieu du IX^e siècle) « peu de notions de médecine, de chirurgie, de thérapeutique dans le sens que nous donnons de nos jours à ces mots. La majeure partie concerne la consolation spirituelle, les talismans, le mauvais œil et les règles hygiéno-diététiques⁶¹ ». À partir du X^e siècle,

peut-être en réaction à l'influence des médecins chrétiens auprès du calife, la « médecine du Prophète » reprend le dessus, tandis que les juristes ou les théologiens placent les acquis de la médecine grecque « sous l'égide de la révélation⁶² ».

En somme, la médecine grecque, pratiquée par les chrétiens, fut reprise par des musulmans (Al-Razi, Avicenne), sans que l'on élimine pour autant des pratiques traditionnelles, considérées comme plus conformes à l'enseignement du Prophète.

Le cas de l'astronomie offre un deuxième exemple du filtre à travers lequel on fit passer le savoir grec. Cette science avait été développée par les Grecs dans un esprit rationaliste, et elle intéressait au premier chef les musulmans qui en avaient besoin pour déterminer la date du début du mois de Ramadan, soumise, en raison du calendrier lunaire, à des changements annuels⁶³. Mais, au-delà des éléments techniques, il était impossible de concilier le texte coranique et les théories astronomiques ou cosmologiques grecques, telle celle du « premier moteur » d'Aristote. Dès lors, l'astronomie, pourtant largement inspirée de la *Grande Syntaxe* de Ptolémée, traduite en arabe au début du IX^e siècle, fut tirée vers l'astrologie, sous la pression des influences persanes présentes à Bagdad dès la fin du VIII^e siècle et jusqu'au XI^e siècle. En 775, la visite de savants indiens à la cour d'Al-Mansur (754-775) montrait déjà l'attraction que l'Orient exerçait sur le monde abbasside. L'influence de l'astronomie persane est ainsi sensible chez Al-Khwarizmi dont la *Table du Sindbind*, rédigée vers 830, reprend le modèle indien du calcul de la position des planètes.

À l'époque d'Al-Mansur, un astrologue juif, Masha'allah (ca. 740-815) – par ailleurs auteur de plusieurs traités d'astronomie et d'astrologie –, fut appelé pour déterminer le moment le plus favorable à la construction de Bagdad (30 juillet 762)⁶⁴. On retrouve chez lui les influences astrologiques et astronomiques des Grecs, sans doute, d'ailleurs, *via* la tradition sassanide. Mais là s'arrête son emprunt à la

science grecque et il n'entre dans sa démarche aucun souci philosophique ou épistémologique.

À l'époque d'Al-Mamûn, l'astrologie suscita des controverses entre ses partisans, comme le mu'tazilite An-Nazzam (mort vers 845), et ses détracteurs tels Abu l-Hudayl (mort en 840/841) ou Al-Jâhiz, mais, à partir du milieu du IX^e siècle, la croyance en l'influence des astres sur la destinée humaine se généralisa. Cette orientation est très présente dans l'œuvre d'Al-Kindi (796/801-866) qui prit ses distances avec la *Métaphysique* d'Aristote ou sa *Physique*, en particulier avec la théorie du premier moteur. Abu Ma'shar – Albumasar pour les Latins – (mort en 886), rival d'Al-Kindi, a de même détourné les théories aristotéliennes sous l'impact de la croyance astrologique. Il exprime un fatalisme et un déterminisme absolus, très éloignés de la compréhension des concepts de nécessité et de contingence chez Aristote. Abu Ma'shar, convaincu que l'action des astres était irrésistible, voulait le déduire de la philosophie naturelle d'Aristote, dont il ne suivait donc pas le fondement rationnel.

Même le grand mathématicien sabéen Théodore Abu Qurra respectait les amulettes astrologiques dont il attribuait la légitimation à Aristote. Il écrivit un traité sur ce sujet, *Maqala di al-tilasmat*, et revendiquait l'efficacité des amulettes fabriquées sous certains signes astraux. On peut donc être mathématicien et superstitieux... Ces amulettes étaient très en vogue à la cour d'Al-Mamûn, et bien plus encore auprès du peuple de Bagdad. La même croyance est partagée, des années après, par le juif Maimonide (1135-1204), dans *Le Guide des égarés*, puis par Averroès dans la *De substantia orbis* où s'exprime, selon R. Lemay, une « apologie à peine voilée du rôle des astres dans l'opération de l'entendement humain⁶⁵ ». Juifs et musulmans s'en remettaient ainsi à un déterminisme astral que les Grecs avaient refusé et que l'Église chrétienne dénonçait sans cesse : un tel déterminisme annihilait tout libre arbitre, lequel était indispensable au salut⁶⁶.

Cette orientation vers l'astrologie divinatoire s'explique en partie par l'aggravation des troubles politiques qui incitaient à chercher tous les moyens de connaître l'avenir : le meurtre d'Al-Mutawakkil en 861 par son propre fils ; la guerre civile sous les règnes d'Al-Muntasir (861-862) et d'Al-Musta'in (862-866) ; les meurtres et la succession rapide de califes entre 866 et 870 ; la révolte des Zanj de 869 à 883 ; les invasions dévastatrices des Qarmates qui brisèrent une partie de la Ka'ba, etc.

Les musulmans ont procédé de même avec la cosmologie grecque, tel l'Égyptien Abu Gafar ibn Yusuf (mathématicien et astrologue mort en 942), l'une des personnalités les plus éminentes de la société intellectuelle du X^e siècle. Il rédigea, en l'attribuant à Ptolémée, un ouvrage traduit plus tard en latin sous le nom de *Centiloquium* (« cent propositions astrologiques »), qui connut une grande fortune dans le monde arabe puis latin. Il propose une vision déformée de l'héritage grec tant en épistémologie qu'en médecine ou en astronomie (nature des astres, interprétation des comètes). Si le *Centiloquium* reprend la définition de la nature des comètes donnée par Aristote dans ses *Météorologiques*, il étend leur signification par rapport aux événements humains, sujet sur lequel ne s'avança jamais le philosophe grec. Il confère aussi à l'âme une espèce originale de connaissance qui lui serait impartie par les influences célestes. Cette doctrine ne se trouve ni chez Ptolémée ni chez Aristote. La faculté ici attribuée à l'âme va bien au-delà de l'intuition puisqu'elle lui permettrait de connaître des faits particuliers. Le *Centiloquium* s'écarte aussi d'Hippocrate et de Galien en leur imputant des croyances astrologiques marquées⁶⁷.

En somme, dans les domaines de l'astronomie et de la cosmologie, l'Islam a passé au tamis l'héritage grec au bénéfice d'orientations religieuses. En dépit de l'invocation des noms de Ptolémée et d'Aristote, on est en présence de conceptions éloignées de celles des penseurs antiques⁶⁸. Cette orientation plus spiritualiste que scientifique s'est diffusée en Europe où, longtemps, astronomie et astrologie

vont aller de pair. Le filtre islamique a donc opéré avec efficacité, freinant et limitant ce qui aurait pu être une hellénisation profonde et durable.

La philosophie (*falsafa*) suspectée

Le *kalâm* est l'exégèse des paroles coraniques, ou des hadiths. À partir du milieu du VIII^e siècle, il eut recours à la logique grecque pour bâtir ses argumentations, mais, tout au long de son histoire, ce courant ne cesse d'utiliser l'héritage antique comme un simple outil. La rigueur du discours grec permettait en quelque sorte d'étayer la vérité universelle proclamée dans le Coran.

Au contraire, à partir de la première moitié du IX^e siècle, le mouvement qui prit le nom de *falsafa* – le terme est directement translitéré du grec – se réclama ouvertement des penseurs grecs, auprès desquels il cherchait une vérité autonome, de type philosophique. C'est en son sein que se recrutèrent les penseurs musulmans les plus proches de l'esprit grec. Leur philosophie s'inscrit dans le prolongement de celle des Grecs, sans d'ailleurs apporter de mutation substantielle, laquelle ne se produisit en Europe qu'avec Descartes. Néanmoins, la grande majorité de ces *falâsifa* eux-mêmes conservèrent avec la pensée grecque une certaine distance, liée à leur foi.

Les théologiens du *kalâm* et les juristes des VIII^e-XII^e siècles firent, quant à eux, preuve d'une réelle réticence vis-à-vis de la philosophie de l'Antiquité, en raison de son imprégnation païenne, ou de ses prolongements chrétiens. Ils la jugeaient dangereuse pour l'intégrité de l'*imân*, la foi. L'orthodoxie sunnite des ulémas a ainsi donné à la *falsafa* une orientation assez éloignée de la science naturelle d'Aristote. En revanche, les mathématiques, qui ne présentent guère de risque sur le plan religieux, bénéficièrent d'une latitude bien plus grande.

Ce n'est que lors du califat d'Al-Mamûn que sa philosophie grecque pénétra plus avant le monde islamique. Son

influence fut alors réelle, mais éphémère⁶⁹. On assiste en effet à un retour en arrière dès le règne d'Al-Mutawakkil (848-861), et cette réaction ferma la porte à tout infléchissement de la pensée musulmane dans le sens du *logos* grec. Par la suite, la *falsafa* fit l'objet d'une forte suspicion : on lui préférait, au sein des élites abbassides, l'*bikma*, la « sagesse », qui reposait sur la maîtrise des sciences coraniques⁷⁰. On reprochait même aux chrétiens de diffuser les traductions de Platon et d'Aristote dans le but de porter atteinte au Coran⁷¹. Les grands penseurs, émerveillés par les philosophes grecs et attachés à les commenter ne furent qu'une minorité – Al-Kindi, Al-Farabi, Avicenne, Averroès ou Ibn Bagga en Espagne. Ces lettrés ne plaçaient d'ailleurs pas la philosophie ou les philosophes au-dessus de la révélation ou des prophètes⁷². Celui qui va le plus loin est peut-être Al-Farabi : il refuse d'admettre que la religion transcende la raison et son effort de synthèse est marqué par d'exceptionnelles exigences rationnelles⁷³. Il semble que, à ses yeux, la révélation et la formation de la raison soient, sur le fond, identiques et ne diffèrent que par leurs modalités. De même, il considère que le philosophe et le prophète reçoivent tous les deux l'inspiration de Dieu par l'entremise de l'« intellect agent » : le philosophe en bénéficie dans son intellect, le prophète dans sa « puissance imaginative ». Malgré tout, Al-Farabi estime que le prophète représente le « rang le plus achevé » de l'humanité et détient « la première condition requise du chef » : connaître tout acte capable de procurer le bonheur. On retrouve là l'image du beau modèle figurée par Mahomet⁷⁴.

Par ailleurs, et tel est sans doute l'élément explicatif le plus important pour comprendre la situation marginale de la *falsafa*, celle-ci ne disposait pas des relais institutionnels, que ce soit le soutien du pouvoir sur la longue durée ou l'existence d'écoles, nécessaires à la transmission de ses idées au sein des élites politiques ou administratives de l'Empire abbasside.

L'enseignement élémentaire consistait à apprendre par cœur le Coran, ainsi que des séries de hadiths ; puis on

passait au *fiqh* et à la *Sira*. Après cela, on pouvait suivre les cours dispensés dans les *madrasas*, ces écoles supérieures consacrées à l'étude des sciences dites musulmanes, à l'exclusion des disciplines «étrangères». Le cadre en était très informel et les aspects institutionnels restreints.

Au reste, la philosophie n'était pas un métier pour ses représentants – ils étaient juristes ou médecins – mais une sorte de «violon d'Ingres», ce qui rend d'ailleurs encore plus admirable l'ampleur de leurs travaux.

Les musulmans et les Arabes qui se sont intéressés à la philosophie grecque (les *falâsifa*) ont en outre souvent préféré le néoplatonisme, plus mystique, et dont les références à l'unité créatrice pouvaient s'accorder avec leur foi. Ce fut notamment le cas d'Avicenne. Son œuvre philosophique, conservée en particulier dans le *Kitab al-Insaf* – «Livre de l'arbitrage équitable» –, tout en étant fermement attachée à la logique, est d'inspiration néoplatonicienne, alors même que le savant persan a connu les traductions de la *Métaphysique* d'Aristote⁷⁵. Bien qu'il reprenne Aristote, et confère une prodigieuse rigueur logique à ses raisonnements, il cherche moins à introduire la raison dans la sphère religieuse qu'à accorder sa foi aux conceptions mystiques unitaires des néoplatoniciens. Encore doit-on être prudent lorsque l'on parle de néoplatonisme, car cette doctrine elle-même est en quelque sorte «islamisée» : l'accent n'est pas mis sur l'unité du principe suprême mais sur l'unicité d'Allah⁷⁶. Enfin, l'un des objectifs du philosophe persan était de s'opposer aux lectures contemporaines d'Aristote auxquelles se livraient les chrétiens nestoriens de Bagdad.

L'intervention la plus importante pour la pratique de la philosophie fut celle d'Al-Ghazali⁷⁷. Ce juriste, surnommé «l'argument de l'Islam», auteur de trois à quatre cents ouvrages, légittima l'usage de la philosophie tout en le restreignant : la *falsafa* ne pouvait être pratiquée que par un penseur au cœur inébranlablement attaché à la Parole d'Allah⁷⁸. Al-Ghazali, dans *La Réfutation des philosophes*, procédait à la distinction entre sciences utiles et blâmables – toutes celles qui

sont inutiles à la vie d'ici-bas et dans l'au-delà. Il reprochait aux philosophes de nier la connaissance divine des choses particulières et la résurrection des corps, et d'affirmer l'éternité du temps et du monde⁷⁹. Cette direction religieuse imposée à l'héritage grec devint la norme⁸⁰.

Au XIV^e siècle, Ibn Khaldûn, qui se sert pourtant de certaines catégories de la philosophie d'Aristote pour analyser l'histoire des sociétés, juge contraires à la loi religieuse les sciences qu'il qualifie de «rationnelles» ou de «philosophiques»; il estime même que leur influence sur l'islam a été néfaste et intitule l'un de ses chapitres : « Réfutation de la philosophie et fausseté de ses vues⁸¹ ». Il va jusqu'à condamner l'étude de la physique qui n'est, écrit-il, d'aucune importance du point de vue de la religion⁸². En définitive, les sciences «rationnelles» peuvent être utilitaires, comme les mathématiques et la médecine. Sinon, elles sont inutiles, voire dangereuses.

L'histoire du dialogue entre Frédéric II et le juriste soufi de Ceuta, Ibn Sab'în (1217-1269/1272), est révélatrice de la distance prise dans le monde islamique vis-à-vis des thèses métaphysiques d'Aristote. Frédéric II, dans le premier tiers du XIII^e siècle, interroge le calife Al-Kamil sur l'immortalité de l'âme, l'éternité du monde, les attributs divins, et, devant son absence de réponse, se tourne alors vers Ibn Sab'în. Ce n'est pas l'empereur qui a rédigé les questions en arabe mais un clerc de sa chancellerie. Et le soufi de Ceuta de s'emporter avec une certaine hauteur contre le manque de précision et de correction des termes employés : les clercs de la chancellerie impériale n'étaient pas de bons arabisants, au contraire de ce que l'on écrit parfois. Dans ses réponses, le juriste musulman réfute les thèses d'Aristote sur l'éternité du monde et donc sur l'absence de création divine, et déclare l'âme humaine immortelle. Si Frédéric II n'avait sans doute pas de position tranchée sur les questions qu'il posait, la vive réaction du soufi contre leurs orientations rationalistes témoigne de l'inquiétude qu'elles lui inspiraient⁸³.

3. UNE HELLÉNISATION LIMITÉE

L'Islam des Abbassides compte de grands penseurs, médecins ou juristes de profession, qui se consacrèrent à commenter les néo-platoniciens ou Aristote. Ces hommes développèrent une forme de philosophie, que l'on peut appeler « islamique », à la fois parce qu'elle prit naissance au sein du monde musulman, et parce que ces auteurs ne renièrent jamais leur foi. Si la pensée d'Al-Farabi, Avicenne et Averroès est admirable, doit-on faire d'eux des esprits rationalistes, au sens où nous l'entendons ? Il est peut-être plus juste de comparer leur démarche à celle d'un saint Anselme.

La *falsafa* se heurtait en effet à une difficulté immense : l'idée de causalité développée par les Grecs ne permettait pas de rendre compte de celle de création, à la base du Coran⁸⁴. La conciliation entre l'usage de la raison, tel que l'avaient pratiqué les philosophes antiques, et la prophétie était quasi impossible, en dépit des efforts et de l'habileté d'auteurs comme Al-Kindi ou Al-Farabi. Si les idées des néoplatoniciens pouvaient être accommodées, les conceptions métaphysiques d'Aristote ne pouvaient s'accorder avec le contenu de la révélation coranique, et, l'islam étant plus qu'une simple religion, le rationalisme grec ne put pénétrer dans le monde politique et social du *Dar al-Islam*.

Le mu'tazilisme : un mouvement rationaliste inspiré de la Grèce ?

Les commentateurs et historiens contemporains s'appuient souvent sur le phénomène mu'tazilite pour montrer que l'Islam s'imprégna de la culture grecque⁸⁵. Ce courant intellectuel bien particulier mérite que l'on s'y attarde un instant car un quiproquo en déforme de nos jours le sens authentique : on transforme en courant rationaliste ce

qui était un mouvement profondément religieux qui se voulait le plus orthodoxe de l'islam...

Le mouvement des *mu'tazila* apparaît au début du VIII^e siècle de notre ère, sous les Umayyades⁸⁶ et s'épanouit sous le califat d'Al-Mamûn, devenant même religion officielle en 827. Il le demeura sous ses deux successeurs, Al-Mutasim (833-842) et Al-Whatiq (842-847). L'épisode mu'tazilite fut toutefois de courte durée. Triomphants sous Al-Mamûn, créateurs vers 833 d'une inquisition (*mihna*) chargée d'évincer leurs adversaires, les mu'tazilites furent éliminés par les tenants de l'orthodoxie sunnite dès le règne d'Al-Mutawakkil. La *Mihna* forçait à abandonner ouvertement la doctrine de l'éternité du Coran, et les mu'tazilites refusaient même de faire libérer les prisonniers musulmans des Byzantins, s'ils ne renonçaient pas à cette croyance ! Ce rigorisme explique sans doute la résistance à laquelle leur mouvement se heurta et qui causa sa perte, au point d'ailleurs que l'on utilisa aussitôt la *Mihna* contre ses représentants. Aux Xe et XI^e siècles, le mu'tazilisme retrouva un second souffle, sous la protection des émirs chiites Bouyides. C'est alors que vécut et enseigna le dernier de leurs théologiens, Abd al-Jabbar (935-1025).

Le terme de *mu'tazila* dérive du verbe *i'tazala* qui signifie «mettre de côté, s'éloigner». Peut-être faut-il y voir une origine politique, les mu'tazilites refusant de prendre part aux conflits du temps. Une étymologie philosophique est toutefois plus probable : les mu'tazilites entendaient se séparer du faux, conformément à ce que recommande le Coran. Abd al-Jabbar reprend ainsi un hadith déclarant que l'*Umma* (la Communauté des croyants) se divise en soixante-treize sectes, dont la plus croyante est celle de la *mu'tazila*, celle qui veut s'éloigner de tout ce qui est faux. Au fondement du mouvement mu'tazilite s'inscrit donc une revendication de stricte orthodoxie islamique. Leurs adversaires sunnites ont déformé le sens du terme en proclamant que la *mu'tazila* consistait à se séparer non du faux, mais de l'orthodoxie : les mu'tazilites passaient ainsi pour des hérétiques. Shahrastani (1086-1153)

dans son *Milalwa Nihal* (« Livre des religions et des sectes ») définit avec plus de justesse les *mu'tazila* comme les « tenants de la justice et de l'attestation d'unité », en se fondant en effet sur ses deux principes essentiels⁸⁷. On leur donna également le sobriquet de *qadariyya*. Ce dernier courant, apparu au début de l'époque umayyade, dans la deuxième moitié du VII^e siècle, consistait à nier que le bien et le mal puissent procéder du divin (*al-qadar*); il prônait donc le libre arbitre de l'homme⁸⁸. La filiation entre les deux mouvements, sans être impossible, ne paraît pas prouvée, même si Shahrastani les associait.

Les mu'tazilites surnommèrent Abd al-Jabbar, leur dernier maître à penser, Qadi al-Qudah, « le juge des juges »⁸⁹. On notera, sans s'en étonner, le caractère juridique de l'éloge. Originaire de Basra, ce dernier avait la réputation d'en être le plus grand théologien, maître « incomparable en matière de questions subtiles et grandes du *kalâm*⁹⁰ ». Du *kalâm*, non de la *falsafa*...

Parmi ses nombreuses œuvres figure l'immense encyclopédie du *Mughnî*, rédigée entre 970 et 990, qui donne sans doute la présentation la plus complète de la conception mu'tazilite⁹¹. Ses vingt livres s'articulent autour de deux grandes parties, la première consacrée à l'unicité de Dieu, la deuxième à sa justice. Le terme *Mughnî* n'est que le premier mot du titre complet de l'ouvrage : *Al-Mughnî fi abwâb al-tawhîd wa al-'adl* (« ce qu'il est indispensable de connaître en matière d'unicité de Dieu et de justice »). Il est possible que l'articulation autour des deux thèmes de l'unicité et de la justice divines ait été conçue pour s'opposer aux chrétiens, suspectés de polythéisme en raison de leur croyance en la Trinité, et aux juifs, à cause de leur conception anthropomorphique d'un Dieu vengeur. La tonalité polémique du *Mughnî*, où l'on retrouve l'esprit de la dispute du *kalâm*, tendrait à confirmer cette thèse.

Les mu'tazilites se revendiquaient comme de parfaits monothéistes : la croyance en l'unicité de Dieu est au cœur de leur démarche, ce qui les conduit à refuser toute

ressemblance entre le divin et l'homme, et, par conséquent, à les dissocier totalement. Ils acceptent donc l'idée de libre arbitre. L'homme est créateur, et ainsi, responsable, de ses propres actes (*Mukallaf*) : tel l'a voulu Dieu. Du libre arbitre découle l'importance extrême accordée par le mu'tazilisme à la notion de justice, laquelle rend possible la liberté de l'homme.

La position la plus radicale divine, celle des mu'tazilites, consistait à rejeter l'idée d'un Coran incréé. Cette croyance reposait pourtant sur les versets du Coran proclamant que, aux côtés d'Allah, trônait la «Mère du Livre», dont le contenu, révélé par l'archange Gabriel à Mahomet, fut mis par écrit dans le Coran⁹². Les mu'tazilites y voyaient le risque du grave péché d'associationnisme (*shirk*) : admettre l'existence éternelle de la Mère du Livre ne revenait-il pas à poser l'existence d'un deuxième Dieu ? Comme l'écrit Abd al-Jabbar, «L'Éternel est l'Unique dans l'éternité et il n'a pas de deuxième⁹³.» L'unicité absolue d'un Dieu purifié de toute association extérieure amène à refuser l'éternité au Coran, par crainte de donner à la Parole de Dieu une éternité qui n'appartient qu'à ce dernier – on retrouve là un débat classique du *kalâm*. Le Coran «est la Parole de Dieu et sa révélation ; il est engendré et créé⁹⁴». Cette conception conduit aussi les mu'tazilites à dénier tout attribut à Allah, y compris les célèbres « quatre-vingt-dix-neuf noms de Dieu » qui leur paraissent autant de concessions à l'idolâtrie.

Contrairement à ce qui est parfois affirmé, le mu'tazilisme ne semble guère avoir été influencé par la philosophie grecque. D'une part, il apparaît au début du VIII^e siècle, donc avant les traductions effectuées par les Syriaques. On peut, à la rigueur, y retrouver une trace des conceptions platoniciennes, et surtout néoplatoniciennes, mais non l'empreinte des théories aristotéliennes ; il ne reprit de la pensée grecque que «les théories compatibles avec les principes coraniques⁹⁵», son but étant en définitive de rationaliser la doctrine créationniste du Coran, sans lui porter atteinte. Ainsi les mu'tazilites n'hésitent-ils pas à reprendre la théorie

atomiste, mais ils en font la preuve de l'intervention de Dieu dans la nature⁹⁶.

Ils accordent toutefois une place importante à la raison : cette faculté est à leurs yeux la seule qui permette à l'homme d'exercer son libre arbitre, de discerner le Bien du Mal et, finalement, de connaître Dieu. La moralité de l'homme, donc son obéissance aux préceptes coraniques, repose sur sa raison : « La prière à Dieu n'est bonne que si l'homme raisonnable sait l'unicité et la justice divines⁹⁷. » C'est parce que l'homme est raisonnable qu'il est responsable de ses actes, non seulement vis-à-vis de lui-même, mais aussi vis-à-vis de la Communauté des croyants et de la Loi divine. La raison doit permettre d'exercer en toute conscience son libre arbitre, et, en dernier ressort, de bien agir en respectant les commandements du Coran.

La raison apparaît au service de la révélation coranique, qui est révélation d'une vérité naturelle et intemporelle⁹⁸. Si la raison contredit le Coran, elle sort de la nature, du domaine du libre arbitre et de la responsabilité, elle quitte le monde de la morale ; elle devient déraisonnable, et s'autodétruit. Par conséquent, la raison n'est elle-même qu'en étant fidèle à la révélation. C'est dans cette perspective que sont magistralement déployées des réflexions philosophiques sur les notions de substance, d'accident, sur la finitude du monde, entre autres. Les mu'tazilites ont voulu rendre compte rationnellement de la doctrine créationniste exprimée par le Coran, sans conflit entre ce dernier et la raison : le texte coranique, par exemple sur les questions centrales de l'unicité et de la justice divines, confirme en effet les « évidences de la raison⁹⁹ ». On ne saurait mieux exprimer cette notion centrale en islam, celle de l'absolue rationalité du livre révélé.

On comprend donc que les mu'tazilites ne s'opposèrent pas au dogme d'un Coran incréé par réaction rationaliste, au sens occidental du terme, mais par piété. On se tromperait en voyant en eux des théologiens « thomistes » avant la lettre, des annonceurs du rationalisme cartésien, voire des

libres penseurs. Eux-mêmes se voulurent toujours parfaitement fidèles à la lettre du Coran.

Averroès : « un réformateur circonspect¹⁰⁰ »

Bien qu'Averroès soit toujours présenté comme un esprit rationaliste, son cas est en fait plus complexe¹⁰¹. Il fut avant tout un grand juriste de l'école malékite, un juge (*cadi*) de profession et un médecin. Ces éléments professionnels sont aussi importants pour le comprendre que son activité de philosophe. Averroès s'inscrit dans le monde des spécialistes du droit musulman – *fiqh* – et sa formation en ce domaine dresse le cadre au sein duquel on le voit prendre position sur tel ou tel sujet. C'est comme juriste qu'il prêcha le jihad contre les chrétiens à la grande mosquée de Cordoue et c'est en utilisant toutes les ressources du droit qu'il rappelle aux musulmans leur obligation de partir en guerre contre les chrétiens¹⁰². Son attitude était alors conforme à ce qu'il écrivait du jihad par ailleurs. Ainsi dit-il dans son commentaire de la *République* de Platon : « Il y a deux chemins qui conduisent vers Dieu : le premier passe par le discours, le second par la guerre », où l'on retrouve l'inspiration de plusieurs versets coraniques¹⁰³.

Il a certes cherché à concilier la révélation coranique et la pratique de la raison, mais entendait protéger ladite révélation des critiques de la seconde. Il lui importait de montrer la supériorité du Coran sur la raison, celle-ci ne pouvant en entamer ni la nature de livre incréé et éternel, ni le contenu – la Vérité suprême. Par conséquent, des esprits religieux pouvaient sans risque se livrer à l'étude de la philosophie. Son inclination pour celle-ci semble devoir être rattachée, en dehors d'un intérêt personnel, à l'exercice de son métier, non à une improbable critique de la religion. Il avait trouvé dans la philosophie grecque le moyen de s'affranchir du juridisme de l'école malékite qui régnait alors dans la société almohade

de Cordoue et dont l'hostilité aux influences grecques était connue.

Averroès connut la disgrâce vers 1195 : Al-Mansur le bannit à Lucène – la ville était également un lieu d'exil pour les juifs, ce qu'Averroès ne pouvait ressentir que comme une humiliation. Ses doctrines furent anathémisées et ses ouvrages de philosophie brûlés. Peut-être le calife, alors en situation difficile, cherchait-il à se concilier les bonnes grâces des juristes, très influents auprès du peuple, et féroce-ment opposés à la volonté d'autonomie d'Averroès. La disgrâce cessa en 1197 mais Averroès n'y survécut pas longtemps : rappelé par le calife à Marrakech, il y trouva la mort en 1198.

Averroès n'était pas plus le penseur athée ou agnostique que l'esprit tolérant qu'on imagine de nos jours. Dans toutes ses œuvres, on assiste au déploiement de l'intelligence d'un esprit profondément musulman, dont la croyance ne s'efface pas derrière sa recherche de la philosophie, mais que son expérience de médecin a convaincu de l'utilité de la raison pour dégager des lois universelles¹⁰⁴. Dans son *Discours décisif*, il présente la philosophie comme conforme aux prescriptions coraniques ; il n'a donc pas opéré de sécularisation du discours philosophique. En juriste, il donne à son livre la forme d'une *fatwa* pour déterminer si l'étude de la philosophie est « permise » par la Loi révélée (Coran), « interdite », ou « recommandée » ? Cette démarche s'explique tant par sa formation que par la nature profondément juridique de la civilisation musulmane où toute pensée, tout acte, est jaugé en fonction de sa conformité à la tradition établie par le Prophète, et précieusement conservée par le Coran, la *Sira*, les hadiths et le *fiqh*. Tout en se voulant philosophe, Averroès raisonne en *cadi*. Le droit est le fondement de la civilisation musulmane ; il est au cœur de l'attitude d'Averroès.

Celui-ci voulait répondre à ses adversaires qui entendaient interdire toute lecture et toute spéculation philosophiques, au motif qu'elles pouvaient engendrer des erreurs religieuses. Il leur rétorquait que cette attitude était aussi inepte qu'empêcher un assoiffé de boire sous prétexte qu'il risquait de se

noyer (on retrouve le bon sens du médecin). Son argumentation s'appuie sur la classification traditionnelle des actes interdits (*haram*), blâmables (*makrûh*), permis (*mubah*), méritoires (*mustahib*) et obligatoires (*wajib*), classification qui permet d'encadrer et de normer tous les comportements sociaux sans exception. Or il conclut que l'étude de la *falsafa* est obligatoire (*wajib*). Par conséquent, il est permis (*mubah*) d'étudier les textes grecs, à condition de ne jamais remettre en cause les principes de la *chari'a* – la Loi religieuse. Cette conclusion repose sur son analyse du Coran : c'est bien le Livre saint qui fonctionne comme instance suprême, comme source de toute légitimation¹⁰⁵. Ce n'est pas la raison qui vient fonder la foi, ni même la justifier, c'est le Livre de Dieu qui rend possible l'usage de la raison dans le cadre de la philosophie, afin de comprendre le sens du Coran lorsque celui-ci n'est pas évident.

En tout état de cause, le Coran étant vérité absolue, il ne pouvait y avoir de désaccord entre la philosophie et la révélation :

Nous, musulmans, nous savons de science certaine que l'examen par la démonstration n'entraînera nulle contradiction avec les enseignements apportés par le Texte révélé, car la vérité ne peut être contraire à la vérité, mais s'accorde avec elle et témoigne en sa faveur¹⁰⁶.

Si l'on se trouve en présence d'une contradiction entre le texte du Coran et un énoncé, il faut recourir au sens caché du Coran, « interpréter le sens obvie¹⁰⁷ ». Averroès se base ici sur l'opposition *zâhir/bâtin*, c'est-à-dire la dualité du sens du Coran entre sens apparent et sens profond), qui nécessite une exégèse (*ta'wîl*), utilisant le « sens tropique » – figuré – du texte. D. Urvoy note que, lorsque Averroès parle d'interprétation du texte coranique, il recherche toujours le sens véritable des sourates, en suivant les règles de la grammaire¹⁰⁸. On est loin de l'exégèse chrétienne, attachée dès le XII^e siècle à déceler les quatre sens de l'Écriture.

Les livres de philosophie doivent enfin être « interdits au commun des hommes par les chefs de la communauté ». Beaucoup, en effet, n'ont pas les outils nécessaires pour les comprendre correctement et risqueraient donc de mal les interpréter. Averroès divise les hommes en trois catégories : les savants, les théologiens et le peuple. Cette distinction entre des niveaux de culture et de compréhension qui restreint l'étude de la philosophie permet ainsi de la préserver¹⁰⁹.

En somme, le Coran dit toujours la vérité, et si la philosophie donne accès à ses vérités cachées, seule une élite intellectuelle a le droit juridique de s'y soumettre. En contradiction avec leur attirance pour la philosophie grecque, l'élitisme d'Averroès et des autres *falâsifa* a empêché une réelle hellénisation des cadres de la société musulmane.

Des « penseurs libres¹¹⁰ » ?

L'Islam a-t-il favorisé, ou tout simplement toléré, l'expression d'opinions non conformes au Coran ? La simplicité du dogme islamique, en regard de celui de la foi chrétienne, n'est pas de nature à engendrer autant d'hérésies intellectuelles, ni à susciter des débats d'ordre théologique, en dehors de ceux relatifs aux problèmes engendrés par l'unicité et l'unité de Dieu ou les rapports entre son existence, sa substance et les diverses existences de la création¹¹¹. Mais y eut-il, dans un monde apparemment conformiste et enfermé dans le corset de la *cha'ria*, l'équivalent de penseurs hétérodoxes ? Ce thème constitue le fil directeur de l'ouvrage de M. Chebel. Celui-ci remarque que, « tout puissant, le dogme musulman ne laisse que peu d'espace à la pensée critique et en particulier à celle qui cherche à doter l'homme d'une propriété revitalisante, la liberté¹¹² ». D. Urvoy suggère de renverser les perspectives en s'intéressant autant aux penseurs « libres » de l'Islam qu'à la littérature des auteurs opposés à l'Église en Europe au XVIII^e siècle. Il constate que l'intérêt des historiens

fut inversement proportionnel non à la valeur des écrits de Diderot et de Voltaire, mais à leur nombre, très inférieur à celui des publications apologétiques en faveur de l'Église. Or les spécialistes de l'Islam ont fait le contraire : ils ont sous-estimé les penseurs marginaux au profit des auteurs orthodoxes, de fait bien plus nombreux¹¹³.

Il reste que, si l'on peut estimer plus novateurs les écrits contestataires, la société musulmane ne les a pas suivis, alors que les idées des philosophes des Lumières se sont imposées aux sociétés européennes. Il est par ailleurs significatif que D. Urvoy ait choisi le terme de « penseur libre » et non celui de « libre penseur ». Les figures, originales sans nul doute, qu'il exhume de l'oubli sont des chrétiens (Hunayn ibn Ishaq), des convertis tardifs à l'islam (le Persan Ibn al-Muqaffa, mort vers 757/759, et qui semble même être resté fidèle au manichéisme de ses origines), ou des musulmans adeptes de courants marginaux, comme le chiisme, voire tendant à l'hérésie. Ainsi Al-Warraq (mort vers 861/862), qui accorde foi à la crucifixion de Jésus en vertu de témoignages historiques et ose donc prendre le contre-pied du Coran, allant même jusqu'à « contester le caractère contraignant de la révélation¹¹⁴ », ou son disciple et ami Ibn al-Riwandi (mort entre 864 et 912), dont l'impiété est plus marquée encore. Tous se situent néanmoins à l'intérieur du fait religieux. Un auteur comme Al-Muhasibi (781-857) n'hésite toutefois pas à s'affranchir de certains versets coraniques ou à user librement des chaînes de garants des hadiths¹¹⁵. Le célèbre praticien Al-Razi (865-932) fait exception, lui qui se distingue par son opposition à toutes les religions prophétiques – ce que les manuels oublient souvent, ne retenant de lui que ses qualités de médecin. Al-Razi occupe une place à part : il affirme l'idée de progrès « contre tous les auteurs musulmans qui placent la perfection à l'origine¹¹⁶ » et se présentant comme le disciple d'un Socrate qu'il semble d'ailleurs bien connaître, alors que ses contemporains lui font en général « dire des choses qui sont propres à la civilisation arabe », note D. Urvoy¹¹⁷. Ces penseurs

originaux ne sont pas plus d'une douzaine, au cours d'une période d'environ cinq siècles. Malgré son intérêt, le phénomène reste marginal en raison du poids de l'orthodoxie, de l'orthopraxie et de la ferme association entre le politique et le religieux qui fonde la société abbasside¹¹⁸.

Le *logos* grec n'entre pas en politique

L'absence d'influence de la pensée politique d'Aristote sur l'État des Abbassides tient en partie au fait qu'un ouvrage comme le *Politique* ne fut pas traduit en arabe et demeura donc ignoré¹¹⁹. Faut-il estimer que, préjugant de son contenu, les califes ne tenaient guère à lire un texte dont ils devinaient qu'il serait inapplicable dans un État musulman ? Ou cette lacune est-elle le fait des traducteurs syriaques, peu portés vers la réflexion politique ? Quoi qu'il en soit, conformément à l'organisation de la première communauté islamique de Médine, le politique, le juridique et le religieux ne furent jamais dissociés. L'islam comme religion n'était pas séparé de l'Islam politique ni de l'Islam juridique. Les Abbassides n'ont pas transformé leur conception de l'État ni leur pratique de gouvernement, et entendirent rester fidèles au « Beau modèle » que furent le Prophète et la première *Umma*. Le théoricien politique musulman Al-Mawardi (975-1058) rappelle que l'*Umma* doit être gouvernée par un maître qui respectera la Loi divine et les droits de Dieu¹²⁰. Son influence s'exerça pendant des siècles pour céder face à celle, plus rigoriste, d'Ibn Taymiyya qui « prônait un retour pur et simple à la pureté primitive et à la théocratie mythiquement égalitaire de Médine¹²¹ ».

Au contraire, peut-être parce qu'ils cherchaient à se soustraire au pouvoir d'une papauté en plein essor, les rois occidentaux, et leurs juristes se tournèrent vers la pensée politique des Anciens, qui inspirait aussi les élites des Communes italiennes des XII^e-XIII^e siècles. À l'extrême fin du XIII^e siècle, les légistes de Philippe le Bel rédigent la lettre *Antequam essent*

clerici, posant l'extériorité et l'antériorité absolues du pouvoir laïc face à celui de l'Église et du Pape¹²². En terre d'Islam, où l'on disposait des œuvres d'Aristote depuis quatre cents ans, personne n'eut cette audace. Au XV^e siècle, Jean Gerson, chancelier de l'Université de Paris s'appuie, entre autres, sur la *Métaphysique* d'Aristote pour développer sa conception du pouvoir royal, dans son texte « Pour la réforme du royaume » (1403)¹²³. Il étaye aussi ses arguments en se référant à l'Ancien Testament, Homère et Platon, illustrant ce syncrétisme caractéristique de la culture européenne médiévale.

L'Occident a fait fructifier l'enseignement d'Aristote dans le domaine politique, quand l'Islam s'en est méfié ; nul saint Thomas musulman pour élaborer une vision laïque du pouvoir. Aristote a pu, un temps, féconder la pensée politique européenne, mais il n'a pas fait évoluer celle des Abbassides ni des Seldjoukides. La naissance, dans le monde chrétien, de ce que les historiens appellent l'« État moderne » est fruit de l'héritage politique et juridique des mondes romain et germanique et la pensée grecque. Les racines de cet État moderne plongent dans les Écritures saintes et le droit canon, avec la pratique de l'élection par exemple.

Il est significatif que jamais personne en terre d'Islam n'ait eu recours au système juridique gréco-romain, pas même Averroès¹²⁴. Le juriste de Cordoue Ibn Hazm (994-1063) tenta au contraire d'élaborer une nouvelle version de la *Logique* d'Aristote à partir des préceptes du droit musulman ! Le droit romain n'influença en aucune manière le système juridique islamique. Que l'on songe simplement qu'il n'y a pas, en arabe, de mot pour traduire ce que nous appelons « personne » et à l'importance de ce concept dans le droit occidental¹²⁵.

Le droit (*fiqh*) demeura une spécialité entièrement islamique dont les quatre écoles (hanbalite, malékite, chaféite et hanéfite) s'inscrivent dans les mêmes perspectives : demeurer dans l'orbite tracée par le Coran, la *Sira* et les hadiths et ne forger aucune jurisprudence qui s'en écarte, ou encore moins les contrarie. Le *fiqh* consiste à appliquer la *chari'a*, ce que

doivent accomplir les juristes en se référant sans cesse à la loi théorique, idéale, que celle-ci constitue, c'est-à-dire en dernier ressort les textes du Coran et des hadiths¹²⁶. Cela ne signifie évidemment pas que le droit musulman n'a pas su évoluer, mais il le fit dans de strictes limites, fixées dès l'origine. Il eût été absurde pour lui de se référer au droit romain, plus encore au droit canon. Le *fiqh* ne distingue pas entre le juridique et le religieux ou le cultuel : tous les faits et gestes des musulmans relèvent d'un même système normatif.

L'islam est d'abord une orthopraxie, une conformité aux règles et aux rites, que tout musulman doit respecter. Il suffit de lire la sourate IX, 71 : « Les croyants et les croyantes sont amis les uns des autres. Ils ordonnent ce qui est convenable, ils interdisent ce qui est blâmable ; ils s'acquittent de la prière, ils font l'aumône et ils obéissent à Dieu et à son Prophète¹²⁷. » Le *fiqh* est là pour rappeler ce qui est interdit, obligatoire, blâmable et la morale ne consiste pas à faire le Bien, au sens où le monde gréco-romain ou le christianisme l'entendent, mais à agir selon la Loi, c'est-à-dire à obéir à Dieu¹²⁸ : est moral celui qui se soumet à la Loi d'Allah.

Une civilisation se caractérise en partie par le système juridique qu'elle met en place et sur lequel repose son organisation sociale. À cet égard, les mondes chrétien et musulman médiévaux n'avaient rien en commun. La *chari'a* musulmane et les codes juridiques occidentaux s'opposaient sur bon nombre de principes et de dispositions.

L'hellénisation manquée de l'Islam

La pénétration en profondeur de la culture grecque au sein du monde islamique fut d'abord limitée par l'absence d'une connaissance directe de la langue grecque, qui était le premier véhicule de la pensée antique. En outre, les lettrés chrétiens et musulmans n'eurent pas la même attitude vis-à-vis du savoir grec. Le christianisme avait repris la culture antique, en sélectionnant ses emprunts – l'épicurisme fut

rejeté –, mais en intégrant son esprit. Même sans connaissance approfondie du savoir grec, les traditions juridiques et politiques du monde romain exercèrent une influence sur le droit médiéval, sur les pratiques politiques des communes italiennes ou sur l'idée d'empire¹²⁹. L'Islam reprit des Grecs ce qu'il jugea utile ; il en délaissa l'esprit. Ni la littérature ni la tragédie ou la philosophie grecques n'ont investi la culture musulmane. Seule la logique y a trouvé sa place, au sein de milieux fort variés, et avec quelques restrictions¹³⁰. Mais « le recours à la logique implique formalisation de l'argumentation et du raisonnement, nullement rationalisme » : ces mots d'A. Guerreau-Jalabert, appliqués à l'Occident médiéval des XII^e-XIII^e siècles, valent aussi pour l'Islam des Abbassides¹³¹.

L'héritage grec fut donc soigneusement trié et la part acceptée infléchie dans une direction religieuse, réorientée en fonction des exigences du Coran. Les deux civilisations, celle de la Grèce antique et celle de l'Islam classique ne se sont pas mélangées. Lorsque Aristote pénétra en Occident, celui-ci commença à développer un mode de civilisation que l'on sentait déjà émerger depuis la renaissance carolingienne, et qui, au fil du temps, renoua tant avec le contenu du savoir grec qu'avec son état d'esprit. À l'inverse, la *falsafa* fut « une somme de connaissances, et non une problématique¹³² ». Dans le monde chrétien, la philosophie a peu à peu investi la théologie en l'amenant à se modifier. En revanche, dans l'Islam médiéval, la *falsafa* n'influença jamais réellement le *kalâm* : philosophie d'inspiration grecque et théologie restèrent deux mondes distincts. En somme, au Moyen Âge l'Islam ne s'est pas hellénisé, pas plus que l'Occident ne s'est islamisé.

Le crible musulman fut très sélectif, et si des savants arabes ou persans ont produit des ouvrages de mathématique ou d'optique, la pensée islamique écarta de sa réflexion théologique, politique ou juridique le *logos* des Grecs. Après Avicenne, à l'exception d'Averroès, nul penseur musulman ne recourut aux textes d'Aristote : on travaille désormais sur ce

qu'en a dit Avicenne. R. Brague l'exprime en termes nets : « L'aristotélisme devint tout simplement l'avicennisme¹³³. »

Si, grâce aux Syriaques, la langue arabe s'est dotée d'un outil technique, l'univers culturel musulman est resté imprégné de religion. Aux XII^e et XIII^e siècles, lorsque l'Occident redécouvre Aristote, sa conception du monde, de la science et de la politique en est bouleversée. Or, au sein du *Dar al-Islam*, l'influence d'Aristote fut très différente : forte dans le domaine de la logique ou des sciences de la nature, faible, voire inexistante, sur le plan politique, moral ou métaphysique. Dans ces secteurs, les sourates éternelles et divines ont primé sur le *logos* grec. Aristote fut lu, commenté et loué, mais il n'échappa pas au filtre et ne se diffusa guère au-delà d'un cercle restreint de juristes ou de médecins amateurs de philosophie quand la philosophie grecque touchait de manière plus large les élites sociales latines.

Faut-il enfin attribuer au statut du Coran un rôle décisif, qui expliquerait que l'essor du rationalisme grec ait été entravé ? La pensée musulmane est en effet intimement liée à la révélation coranique, très différente en cela de la raison grecque. Ce que le mot « rationalisme » désigne de nos jours n'a pas de correspondant dans l'Islam médiéval et il n'était qu'en germe dans celle de la chrétienté contemporaine¹³⁴. Aux yeux des musulmans, il est déraisonnable de ne pas adopter la religion de Mahomet et de ne pas croire au contenu du Coran. Aussi, ce que l'Europe appelle « raison » est une faculté assujettie au caractère divin du Coran. La raison est, par ailleurs, en étroite corrélation avec la langue arabe, langue de la révélation coranique et donc identifiable avec l'intelligence absolue.

Il faut peut-être incriminer également l'élitisme des *falâsifa* et l'absence en Islam de structures institutionnelles – d'écoles – susceptibles de diffuser leur enseignement philosophique. Les califes n'assurèrent pas le relais indispensable du pouvoir politique et l'univers des juristes bloqua toute diffusion en direction d'une fraction plus large de la population. Le système scolaire des écoles coraniques ignora la

philosophie ou le savoir scientifique grec dont il n'avait pas besoin pour expliciter le Coran. Au contraire, le christianisme reprit le contenu du savoir antique tant pour remédier aux imperfections du cadre biblique que pour résoudre des problèmes théologiques.

Parler d'hellénisation paraît donc abusif, et dénature la civilisation musulmane en lui imposant – par ethnocentrisme ? –, une sorte d'occidentalisation qui ne correspond pas à la réalité, sauf – sous bénéfice d'inventaire – pour quelques lettrés. L'hellénisation fut circonscrite à ces *falâsifa*, lesquels prirent en outre des distances avec l'héritage grec : elle demeura un phénomène intellectuel, sans prise sur les mentalités collectives attachées à la foi, ni sur les structures politiques, sociales ou juridiques.

En dernière instance, on est donc renvoyé au contenu des deux religions et au statut de leurs livres saints pour comprendre la différence d'évolution entre les deux civilisations.

Problèmes de civilisation

La curiosité envers l'autre est une attitude typiquement européenne, rare hors d'Europe, et exceptionnelle en Islam¹.

Propos rude mais exact. On peut l'atténuer en rappelant les noms de Masudi (mort en 956) – l'auteur des *Prairies d'or*, dont les deux cinquièmes sont consacrés aux peuples non musulmans – ou d'Al-Biruni, seul auteur musulman à s'être intéressé au monde hindou². Néanmoins, à l'instar des autres grandes civilisations telle que l'Inde ou la Chine, l'Islam médiéval n'a pas développé de réelle curiosité pour les sociétés extérieures. Le rapport à l'autre y était-il d'emblée restreint, en fonction d'impératifs religieux, ou faut-il y voir le produit des circonstances historiques ? Ainsi *Les Mille et Une Nuits*, ce chef-d'œuvre de la littérature persane, furent tardivement traduites en Occident par Antoine Galland, entre 1704 et 1717, mais la réciproque n'est pas vraie en Orient – du moins à plus ample informé – pour l'*Iliade* ou l'*Odyssée*³.

Cette absence de curiosité explique en partie que le Moyen Âge offre un saisissant face-à-face de plusieurs siècles, plus souvent violent que pacifique, entre ces deux civilisations, que la commune croyance monothéiste séparait bien plus qu'elle ne rapprochait. Car, à partir d'une foi en un Dieu unique, christianisme et islam ont développé des systèmes de pensée et des pratiques sociales extrêmement éloignés.

Proclamer que chrétiens et musulmans ont le même Dieu et s'en tenir là, en croyant avoir mis un terme au débat

dénote une approche superficielle. Leurs Dieux ne tiennent pas le même discours, ne mettent pas en avant les mêmes valeurs, ne proposent pas à l'homme le même destin et ne se soucient pas de la même manière de l'organisation politique et juridique des sociétés humaines. La seule lecture comparée des Évangiles et du Coran montre combien les deux univers sont dissemblables⁴. Face au Christ qui refuse de punir et de faire lapider la femme adultère, se dresse Mahomet ordonnant, en de semblables circonstances, la mise à mort de la femme infidèle⁵. On ne peut à la fois suivre Jésus et Mahomet. La violence des polémiques médiévales entre chrétiens et musulmans ne fait que révéler une opposition perçue comme radicale. Cette altérité conflictuelle pose le problème des identités respectives des deux civilisations.

Ce type de réflexion est envisagé avec précaution par les historiens qui rechignent à porter des jugements d'ensemble, structurels, sur une civilisation donnée, de peur de paraître la doter d'une essence permanente sans tenir compte des changements et des ruptures. Les cabrioles à travers les siècles ou les continents sont le plus souvent néfastes à la connaissance scientifique. Le réel danger de l'« essentialisme » accompagne le pire piège dans lequel peut tomber l'historien, selon Lucien Febvre, l'anachronisme. Néanmoins, les permanences existent, ou, tout au moins, les phénomènes de longue, voire très longue, durée. Ce sont de tels phénomènes dont on tentera ici de déceler l'existence. Les civilisations ne sont pas immobiles, mais elles ne sont pas non plus prises dans d'incessants tourniquets, et l'historien n'est pas moins bien armé que le philosophe ou l'anthropologue pour les aborder. L'histoire, loin de se résumer à un ennuyeux catalogue de dates, est une réflexion d'ordre anthropologique qui tient compte du temps, porte attention aux questions de durée, de succession ou de simultanéité qui affectent les entreprises humaines. Si l'on veut comprendre l'être humain, il faut observer son déploiement dans le temps. On peut alors, comme y invitait F. Braudel, découvrir ce qui relève de l'accidentel, du

conjuncturel ou ce qui révèle des tendances plus lourdes, plus profondes – en un mot, essentielles.

1. IDENTITÉS EN QUESTION

Pour une civilisation, vivre, c'est à la fois être capable de donner, de recevoir, d'emprunter [...]. On reconnaît, non moins, une grande civilisation à ce qu'elle refuse parfois d'emprunter, à ce qu'elle s'oppose à certains alignements, à ce qu'elle fait un choix parmi ce que les échangeurs lui proposent, et souvent lui imposeraient s'il n'y avait des vigilances, ou tout simplement des incompatibilités d'humeur et d'appétit⁶.

Civilisation arabe ou civilisation musulmane ?

Une première confusion doit ici être démêlée. On l'a souvent dit, mais l'assimilation persiste, entretenue parfois de manière volontaire, sur les deux rives de la Méditerranée. La civilisation arabe n'est pas la civilisation musulmane : il y a, d'un côté, ce qui fut produit par des Arabes, de toutes confessions, en langue arabe, et, de l'autre, ce qui porte l'empreinte de la foi islamique. L'intersection de ces deux mondes est certes loin d'être vide, les penseurs musulmans s'étant exprimés en arabe ; mais la place prise par les Arabes chrétiens ou sabéens, dans la formation d'un socle culturel au sein du *Dar al-Islam*, entre les VII^e et X^e siècles, montre aussi la distinction de ces deux ensembles. Au Moyen Âge, l'islam fut la religion dominante, placée au sommet d'une stricte hiérarchie, et imposant ses valeurs dans le système politique, l'art figuratif, sur la place de la femme ou le statut des « gens du Livre ». Aussi importe-t-il de ne pas identifier civilisation musulmane et civilisation arabe. On ne peut éclipser le rôle crucial des Persans, convertis à l'islam tout en demeurant dépositaires de leur culture. Dans le même

temps, cette civilisation arabe était incluse dans l'espace politique de l'Islam⁷. Dans le rapport à l'Europe chrétienne, c'est ce dernier qui s'impose comme acteur principal. Les califes de Bagdad étaient entourés de médecins chrétiens, mais c'est en tant que musulmans qu'ils conduisaient leur politique étrangère vis-à-vis de Byzance ou des croisés. C'est pourquoi la question de la transmission culturelle est à envisager davantage sous l'angle des échanges entre l'Europe et l'Islam, qu'entre l'Europe et le monde arabe. Cela correspond à la division que l'Islam établit entre le *Dar al-Islam* et le *Dar al-Harb* (« territoire de la guerre »). On sait que cette théorie des « deux maisons » constituait l'axe majeur de la conception politique dans l'Islam classique. S'y ajoutait, en fait, une troisième maison, celle du « territoire du tribut », *Dar as-Suhl*, appellation réservée aux pays qui refusaient de se convertir à l'islam mais obtenaient une paix temporaire contre le paiement d'un tribut⁸.

La Méditerranée médiévale : carrefour ou conflit de civilisation ?

Toute civilisation repose d'abord sur un espace – un territoire – qui lui est propre, que les hommes ont peuplé, façonné, défendu. La Méditerranée du temps de Charlemagne ou de Frédéric II attend toujours son historien, qui accomplirait une œuvre analogue à celle de F. Braudel pour l'époque de Philippe II d'Espagne.

La Méditerranée, comme toute mer, n'est pas habitée mais seulement parcourue. Aucune civilisation ne peut se bâtir sur ses flots ; seuls ses îles et ses rivages peuvent abriter des sociétés et des cultures, qui, à l'occasion, se rencontrent, échangent ou se combattent. F. Braudel dit encore : « La Méditerranée est coupée de frontières culturelles, frontières majeures et frontières secondaires, toutes cicatrices qui ne guérissent pas et jouent leur rôle⁹. »

La Méditerranée médiévale ne fut pas l'espace d'une civilisation mais un espace partagé entre plusieurs civilisations. S'il

y a bien un monde méditerranéen, il n'y eut pas – une fois disparu l'Empire romain, après les dernières tentatives de Justinien – de civilisation méditerranéenne, mais plusieurs dont les rives de la Méditerranée constituèrent les frontières¹⁰. L'espace maritime fut, quant à lui, le théâtre de multiples opérations militaires comme de nombreux échanges marchands. Entre les civilisations, guerre et commerce ne cessèrent d'alterner, voire de coïncider, tant à l'époque des croisades que lors des quatre siècles de jihad qui les précédèrent.

Henri Pirenne affirmait que l'avènement de l'Islam aurait scindé l'espace méditerranéen, coupant l'Europe des rivages méridionaux de l'ancienne *mare nostrum* des Romains et séparant l'Occident de Byzance¹¹. Un recentrage forcé de l'Europe carolingienne autour d'Aix-la-Chapelle se serait ensuite réalisé, tandis que les Umayyades construisaient le premier Empire musulman depuis Damas.

À la suite des travaux de nombreux historiens et archéologues, on est en partie revenu sur cette vision¹². D'une part l'effondrement du commerce international en Méditerranée se produit avant l'arrivée des « cavaliers de l'islam », dès le début du VII^e siècle. En revanche la conquête arabe entraîna en effet la destruction du commerce maritime dans la deuxième moitié du VII^e siècle, avec, par exemple, les attaques d'Al-Mo'âwiya, le premier calife umayyade, contre Chypre en 649 et 653. Elle provoqua ainsi une atonie de la civilisation urbaine jusqu'au X^e siècle, en Asie Mineure, en Afrique du Nord et dans la partie méridionale de l'Italie¹³. Mais la Méditerranée ne devint pas pour autant un « lac musulman » : son espace, fractionné en une multitude de pouvoirs régionaux, fut parcouru par les raids de piraterie, auxquels ripostèrent peu à peu la flotte byzantine, dès le IX^e siècle, puis celle des villes d'Italie (Amalfi, Pise). Pirenne avait toutefois raison lorsqu'il voyait l'Europe se tourner vers le nord : de fait, les relations commerciales entre les territoires mérovingien puis carolingien de Neustrie et d'Austrasie, les îles anglo-saxonnes et le monde viking, ont pris une

vaste ampleur aux VIII^e et IX^e siècles. Mais ce que Pirenne avait sous-estimé était l'importance des circuits commerciaux du temps qui revêtaient une dimension « mondiale ». Les Scandinaves réinjectaient dans le monde carolingien des monnaies arabes échangées lors des transactions commerciales en particulier effectuées *via* le Dniepr, entre la Baltique et la Mer Noire ou la Caspienne¹⁴. Il existe alors, pour simplifier, une « route Bagdad-Birka »... Dans ce vaste circuit, la Méditerranée est à l'écart. Les forces vives du temps, du moins jusqu'au X^e siècle, sont en dehors de son espace. Au X^e siècle, alors que le pouvoir abbasside est secoué de crises multiples, la Méditerranée orientale est retombée sous la coupe de Byzance, tandis que sa partie occidentale est encore dominée par les flottes des différents émirats côtiers musulmans.

Voilà pourquoi il est peu convaincant de parler de « civilisation méditerranéenne » au singulier. Et on ne peut non plus affirmer que l'Europe soit méditerranéenne, ni au IX^e siècle, ni au XIII^e¹⁵. Géographiquement, l'espace européen qui touche à la Méditerranée est limité : la Grèce byzantine, la majeure partie de l'Italie, le Sud de la France, le Sud et l'Est de l'Espagne. Tout le reste en est loin : du Portugal à l'Angleterre ou à la Norvège, de la France à l'Empire germanique ou aux pays slaves sans parler du « monde de la Hanse » ou de la Russie d'Europe, celle des princes de Kiev et Novgorod. Dire que l'Europe est méditerranéenne n'est pas non plus vrai de ses productions artistiques ou intellectuelles : en quoi Abélard, Albert le Grand, Guillaume d'Ockham ou, plus tard, Érasme, Descartes, Copernic ou Leibniz seraient-ils « méditerranéens » ? En revanche, mais c'est différent, l'Europe a, dans le domaine de la pensée et de la religion, de fortes origines méditerranéennes : la Grèce et le christianisme. Mais elle n'a pas hérité de tout ce que les civilisations de la Méditerranée avaient créé. Le christianisme lui-même s'est modifié et forgé au contact de l'Empire romain puis de l'ensemble de l'Europe.

Racines grecques et identité européenne

Mettre en question la redécouverte du savoir grec par les Européens du Moyen Âge conduit naturellement à interroger la filiation entre la Grèce antique et la chrétienté médiévale. Le Moyen Âge européen peut-il à bon droit être considéré comme l'héritier de la Grèce antique et cette notion d'héritage, de racine, correspond-elle à une réalité historique ou n'est-elle que fiction ?

Ces deux questions sont l'objet de vifs débats. Des spécialistes du monde grec discutent de la continuité entre les civilisations grecque et européenne, tandis que quelques ouvrages récents remettent en cause l'idée de racine appliquée aux sociétés humaines. Une étude de l'ensemble des travaux publiés à ce sujet serait ici trop longue, aussi se contentera-t-on d'analyser les positions de l'helléniste et anthropologue M. Detienne. En 2003, celui-ci publia un petit traité consacré à l'autochtonie, où il critiquait le sentiment d'enracinement¹⁶. Deux ans plus tard, il revenait sur l'idée que la civilisation européenne aurait des « racines grecques », qu'elle serait l'héritière de celle de la Grèce¹⁷.

Nous ne devons rien aux Grecs...

La thèse défendue est double : les Européens ne doivent rien – ou peu – aux Grecs et ceux-ci perdent de leur originalité à la lumière de l'anthropologie comparée. M. Detienne nie par conséquent que notre histoire commence avec la Grèce, et considère cette théorie comme une mythologie de l'origine – une « mythidéologie » –, fondée par E. Lavisse et reprise par F. Braudel :

Il est de sens commun que la Grèce demeure la terre natale de l'Occident et des valeurs que défendent avec la même vigueur les conservateurs du monde entier¹⁸.

Il ajoute que rien de ce que les Grecs ont fait n'a été ignoré des autres civilisations. Ainsi les tribus africaines ont-elles eu

largement recours à la pratique des réunions et des discussions politiques¹⁹. La démocratie ne serait donc en rien une invention grecque :

Aux historiens assez libres pour ne pas s'embarrasser des contraintes de l'ordre qui les gouverne, les anthropologues ont appris que différentes cultures en Afrique et dans le monde slave ont mis en pratique, hier et aujourd'hui, des formes de « démocratie » dans des assemblées réunies pour débattre des « affaires communes » du groupe. Il n'y a pas davantage de miracle ochollo qu'il n'y a de miracle grec ou cosaque, qu'on se le dise²⁰.

De même les mythes des Polynésiens ou des Amérindiens valent en richesse, en beauté et en complexité ceux des Grecs. La pratique de l'anthropologie comparée permettrait donc d'échapper à une vision trop réductrice, enfermée dans notre Hexagone, et qui mépriserait les cultures autres que la nôtre.

Cette thèse ne résiste pas à la confrontation avec quelques éléments d'ordre historique. L'originalité de la pratique politique des Grecs ne se situe pas dans la tenue d'assemblées délibératives, ni dans l'utilisation de la procédure électorale. D'autres sociétés, non européennes, ont en effet procédé ainsi. Elles ont même ritualisé, voire institutionnalisé leurs pratiques politiques. En revanche, il y a bien une originalité grecque qui réside dans l'élaboration d'une réflexion écrite, argumentée et logique sur la politique, la cité, l'organisation des pouvoirs au sein de la société. Comme l'écrivent J. Brunshwig et G. Lloyd :

Il y a eu ailleurs qu'en Grèce, des institutions et des pratiques de pouvoir, des analyses politiques, des réflexions sur l'État, sur les relations entre gouvernants et gouvernés, sur la nature de l'ordre politique. Mais ce qui distingue la Grèce reste la formation et l'organisation de la cité, la pratique du débat public, les procédures de la décision en commun, l'écriture et la publicité des lois, et, sur le plan de l'analyse politique, un style de justification et d'argumentation qui ressemble à celui qui s'est dégagé dans les champs de la philosophie et de la science²¹.

C'est dans cette réflexion conceptuelle, menée de manière identique dans les domaines politique, philosophique et mathématique, que s'exprime la véritable spécificité des Grecs. Or elle s'est prolongée à travers les siècles, dans le monde romain tout d'abord, puis dans l'univers européen du Moyen Âge. La filiation est indéniable. La Grèce a inventé la politique, et l'Europe s'en est inspirée²².

On ajoutera que l'histoire et la géographie ont leurs contraintes : l'Europe n'a pu être influencée par des pratiques politiques propres à des sociétés avec lesquelles elle n'eut aucun contact. Quelle que soit la beauté des mythes « américains », les Européens ont eu accès à l'*Illiade*, non aux récits mythologiques des indiens des plaines ; ils ont plus été inspirés par les tragédies d'Eschyle ou les comédies d'Aristophane que par les débats des *loya jirga* afghanes.

La pratique politique de la Grèce ancienne s'est appuyée sur un certain nombre de valeurs, parfois différentes, voire contradictoires : Athènes, Sparte ou Thèbes sont loin d'avoir proposé les mêmes modèles de citoyenneté²³. Mais, parmi les idéaux prônés par les Grecs de l'Antiquité – du moins par certains d'entre eux –, on rencontre la liberté, la raison et la démocratie²⁴. À tout prendre, il vaut mieux ces « lieux communs de l'humanisme » que les originalités de la barbarie. Il est certes simpliste d'affirmer que les Grecs nous ont légué leurs valeurs, et M. Detienne souligne avec raison le caractère abusif de ce raccourci, qui ignore les différences entre époques et cités. En réalité, les Européens, au fil de l'histoire, ont choisi ce qu'ils préféreraient de l'univers antique. Ni la cryptie, ni l'homosexualité initiatique, pour prendre deux exemples expressifs, n'ont été retenues, et, dans la quête des ancêtres, l'Europe a choisi Socrate plutôt que l'Athènes qui le mit à mort...

L'anthropologie permet de nuancer le « miracle grec », en soulignant la diversité de la Grèce ancienne, et la part de ses éléments « sauvages ». Elle a aussi le mérite de rappeler l'existence de prestigieuses civilisations non européennes ou d'attirer l'attention sur d'autres formes de pensée religieuse.

Toutefois, affirmer que rien de ce que les Grecs ont élaboré n'a été ignoré par les autres civilisations est faux. Le seul cas des mathématiques apporte un contre-exemple suffisant. Admirer les mythes des Polynésiens n'empêche pas de constater, sans leur faire injure, que leurs mathématiques ne valent pas celles des Grecs. Et nulle part, y compris en Inde, le développement de cette discipline ne s'est fait de la même manière ni avec les mêmes résultats qu'en Grèce. Curieusement, dans un oubli trop surprenant pour ne pas être volontaire, M. Detienne laisse de côté Euclide, Thalès, Pythagore ou Archimède. Or les mathématiques laissent toute latitude à cette invention du génie grec qu'est le raisonnement. Il n'est pas de mathématiques sans l'enchaînement rigoureux de propositions démontrées et vérifiées. Dans ce domaine, les Grecs ont introduit deux innovations de portée remarquable : leurs raisonnements portaient sur des notions abstraites et non plus sur des objets réels, mais sans utiliser d'écriture symbolique. D'autre part, la validité du raisonnement n'était plus soumise à la vérification de l'expérience pratique, car elle ne dépendait plus que de la cohérence interne de la démonstration. C'était là accomplir un double et substantiel progrès dans l'abstraction.

Ce qui n'implique pas que seuls les Grecs ont su user de la raison humaine : celle-ci est universelle. Mais ils ont su en faire un instrument au service de la pensée et de la connaissance du monde, instrument qui a produit d'évidents résultats tant en philosophie que dans les mathématiques ou l'architecture. Cet usage de la raison se retrouve dans la pratique du débat politique, qui suppose l'existence dans la cité d'un véritable espace public où peuvent s'échanger des arguments et se développer l'art de persuader et de convaincre²⁵.

En découle une autre originalité de l'esprit grec, si présente encore de nos jours en Occident, l'esprit critique et l'exercice de l'autocritique. Cela nécessite un travail de réflexion sur soi, et assure le développement de la conscience de soi. La démarche critique est certes utile en politique, mais aussi dans la science, car elle permet de réfléchir sur les conditions

de production du savoir et sur la validité des résultats obtenus²⁶. La plus grande originalité des Grecs se situe peut-être dans cette volonté de réflexion vis-à-vis du savoir et du monde.

Le comparatisme est donc éclairant, comme peut l'être une analogie, mais il n'explique pas tout. En particulier, il ne permet pas de rendre compte des spécificités de chaque culture. Poussé trop loin, il conduit à niveler toutes les civilisations, et donc à esquiver la question du progrès dans des secteurs où il est pourtant mesurable, comme la production scientifique ou la condition juridique des hommes et des femmes²⁷.

Mais si les Grecs n'ont pas inspiré fondamentalement « l'esprit même de notre civilisation d'Occident²⁸ », qui d'autre l'aurait fait ? Il faudrait admettre qu'il n'y a pas de civilisation occidentale, ou que les civilisations n'ont pas de racines. Ce terme, dont le mésusage politique passé conduit aujourd'hui à lui refuser tout sens, au détriment de la connaissance, fait donc son retour.

La notion de racine et sa réalité

Le terme de « racine » est à l'origine une simple métaphore, que l'on peut trouver – à juste titre – trop imagée et imprécise pour servir d'outil à un discours scientifique. Néanmoins, il recouvre une réalité concrète : il existe, au sein des sociétés humaines et de leurs cultures, des permanences, des traits de longue durée. Le plus évident d'entre eux est sans doute la langue, dont on sait qu'elle évolue lentement. Elle constitue un trait distinctif essentiel, dont l'historien ne peut négliger l'importance. Or l'histoire des langues, comme le phénomène des héritages linguistiques, permet d'identifier des espaces de culture commune, des filiations entre ces espaces ou, au contraire, des discontinuités. Ce n'est pas insulter les Japonais que de dire que le français ne dérive pas de la langue nipponne, et réciproquement.

Par ailleurs, les échanges et les transmissions culturels reposent en partie sur des vecteurs institutionnels – donc politiques – qui permettent la conservation, la reproduction, la diffusion des savoirs. Les cultures ne naissent pas d'un coup, elles se développent dans la durée, et ont par conséquent une histoire et des origines. Elles ne se limitent pas non plus à la simple perpétuation de ces origines, puisqu'elles les prolongent, les détournent, voire s'en éloignent. Nier l'existence de racines revient à nier la prolongation des sociétés humaines à travers le temps, autrement dit le fait d'avoir une histoire. Rejeter l'idée contenue dans le terme « racine », aussi insatisfaisant soit-il, oblige à évacuer le temps... et conduit, semble-t-il, à une impasse scientifique.

Accepter ce terme ne doit pas en retour empêcher l'historien de distinguer entre des origines authentiques et celles que les sociétés se sont forgées et qui peuvent relever du mythe. Mais ces mythes des origines, même faux, prennent parfois une valeur vitale. Une nation n'existe qu'à la condition que ses membres aient – ou se reconnaissent – un passé commun, et acceptent donc, au-delà de toutes leurs différences, un avenir commun. Dans le cas contraire, cette nation éclate, parfois au prix d'une guerre civile. Que certaines racines soient des mythes aux yeux du scientifique ne les empêche pas d'avoir, auprès de ceux qui y sont attachés, une réelle influence. Les réalités psychiques, même fausses, n'ont pas moins d'importance que les réalités matérielles.

Refuser certaines racines aboutit aussi à faire table rase d'une série de traits spécifiques d'une culture ou d'une civilisation, ce qui peut conduire à y substituer d'autres éléments, pourtant extérieurs à cette culture. Il arrive que cette démarche procède d'une volonté idéologique, voire politique : elle tend à implanter une culture à la place d'une autre, donc à déformer le passé. Ce peut être un moyen de fabriquer l'avenir...

La notion d'identité culturelle

Le thème des racines vient ainsi rencontrer celui de l'identité. L'historien ne doit pas hésiter à distinguer ce qui fait la spécificité de telle culture, de telle civilisation. C'est peut-être même l'un des buts et des intérêts profonds de sa démarche : explorer, à travers les différentes constructions civilisationnelles, le potentiel d'inventions sociales, culturelles et religieuses de l'être humain, en tous lieux et de tous temps. L'identité est donc un objet légitime de l'enquête historique. Aucune société humaine n'a présenté d'identité éphémère ; toutes ont connu une certaine durée, qui leur a permis d'imprimer leur marque sur leurs territoires, de transmettre leurs valeurs, leurs mythes, leurs techniques. Toutes ont une histoire et un passé. Toutes se sont enracinées dans le temps et dans l'espace. Nier la notion d'identité – issue presque inévitable si l'on rejette les racines – introduit une confusion entre des phénomènes distincts et entrave la réflexion.

De nos jours, cette idée d'identité provoque de vives réactions, dont M. Detienne se fait le porte-parole :

Identité ? Pourquoi, plutôt qu'unicité ou essence ? D'évidence identité est un vide-poches. Crise d'identité de grands pays ? Mais comment peut-on définir une identité culturelle²⁹ ?

La question est pertinente, à condition de ne pas la considérer comme la preuve de l'impossibilité de sa résolution. Cela dit, en effet, comment définir une identité culturelle ? On peut s'interroger sur ce qui se passe si on ne la définit pas, ou si l'on proclame qu'elle n'existe pas. Alors, toute collectivité humaine n'est qu'un agrégat d'individus isolés qui n'ont rien en commun, pas même la langue maternelle puisque partager une langue crée des conditions d'échanges rapides, aisés, et donc une culture. Les identités culturelles sont, comme tous les autres objets d'étude de l'historien, à déceler, à établir, à construire à partir des sources, des traces, des témoignages laissés par les sociétés.

Il suffit de jeter les yeux quelques instants sur la peinture chinoise, la poésie japonaise, la théologie médiévale ou les récits de la *Bagavât Jita* pour prendre conscience d'une évidence : l'identité culturelle n'est pas une fiction. Et on ne saurait la nier sous prétexte qu'elle évolue au fil du temps. Cela reviendrait à soutenir qu'un phénomène n'existe pas, simplement parce qu'il se transforme. Dira-t-on que l'identité d'un homme est un leurre sous prétexte que le bébé qu'il fut à six mois n'offre guère de ressemblances avec le vieillard qu'il est à 90 ans ? L'identité n'est pas la permanence, mais nier l'identité risque d'empêcher de distinguer ressemblances et différences. Le vieil homme n'est plus l'enfant qu'il fut, mais il est encore moins un autre être humain... des identités et des séparations se créent entre les êtres comme entre les espaces ou les cultures. Et toute séparation n'est pas le fruit ou l'expression d'un rejet.

En somme, les progrès scientifiques ou sociaux sont mesurables, et ne peuvent être écartés de la comparaison des civilisations ; les héritages existent et le comparatisme a d'autant plus d'intérêt et de valeur qu'il évite de tout brouiller dans un relativisme généralisé. Refuser l'existence de racines, c'est ne pas admettre que les sociétés humaines se développent dans un espace qu'elles occupent et modifient dans la durée ; nier les héritages, réels ou imaginés, revient à rejeter la possibilité de transmissions culturelles. L'anthropologie a tout à gagner à intégrer l'histoire – comment l'homme agit dans le temps et subit ou non son emprise – et la géographie – comment l'homme s'approprie et transforme l'espace où il vit. Les êtres humains sont enracinés dans des espaces qu'ils constituent parfois en patrie ; ils sont aussi membres d'une même espèce, ce qui, peut-être, explique qu'ils soient mus par des schémas inconscients spécifiques de cette espèce. Le psychiatre et psychologue C.-G. Jung avait qualifié cela d'« inconscient collectif », idée dont on rendrait mieux compte en la qualifiant de « structures collectives de l'inconscient individuel ».

2. PERMÉABILITÉ ?

L'ampleur des échanges entre des civilisations différentes dépend à la fois de l'intensité de leur rayonnement, de leur degré d'acceptation des influences extérieures et des possibilités matérielles de transferts culturels. Peut-on mesurer ces éléments pour les deux grandes civilisations médiévales de l'Islam et de la chrétienté, et, puisque l'on est en présence de deux cultures à vocation universelle, peut-on notamment apprécier leur perméabilité aux apports étrangers ?

L'Islam, expansionniste et centripète

L'Islam n'est pas un espace que seraient venus occuper des peuples successifs et où ils se seraient fondus, mais, au contraire, une culture qui s'est constituée par conquêtes, à partir d'un point d'origine. Cette culture s'était d'emblée forgée autour d'un modèle, dont les composantes religieuses, politiques et juridiques étaient étroitement associées, même si elles n'étaient pas encore pleinement constituées du temps de la première communauté, à Médine. C'est pourquoi la religion musulmane a façonné une civilisation originale, à laquelle peut s'agrèger n'importe quel peuple, mais où la place laissée aux influences culturelles extérieures, certes possible, est soumise à des conditions. Il leur faut d'abord passer par le crible juridique et conceptuel issu du Coran. Les Persans ont pu y adapter leur art des miniatures, ou leur habileté à narrer l'histoire, et les grands historiens de l'époque abbasside, comme Tabari ou Baladhuri, sont persans, mais non, semble-t-il, les thèmes hérités du zoroastrisme. Le savoir antique a dû passer par un tamis plus étroit que celui que le christianisme lui imposa, ce qui ne devrait pas surprendre puisque la religion chrétienne est née dans un univers grec et qu'il lui était donc plus aisé qu'à l'Islam d'en recueillir

l'héritage. Surtout, au fil du temps, le crible ne s'est pas élargi mais resserré. L'Empire ottoman demeura imperméable à la Renaissance du XVI^e siècle, de même que le monde abbasside avait refusé de se laisser influencer par la métaphysique ou la politique aristotéliennes. La grandeur de la pensée d'un homme est une chose qui fait honneur à sa civilisation, elle n'implique pas pour autant de transformer cette civilisation : les livres d'Averroès furent brûlés, et ses disciples furent des juifs et des chrétiens³⁰.

En somme, la civilisation islamique a un caractère à la fois expansionniste et centripète – ce qui n'est pas contradictoire. Elle s'avère moins perméable que la chrétienté qui a pu assimiler un héritage païen dont l'Islam s'est méfié.

Une notion à reprendre : la « transmission culturelle »

Une civilisation transmet ses valeurs, ses idées, son droit ou sa science à une autre par le biais de la conquête, en imposant la vision du monde et le savoir du colonisateur. Elle peut aussi simplement léguer des textes, dépêcher ses savants, répondre aux questions qu'on lui pose. La transmission relève alors du dialogue. La civilisation peut enfin ne rien diffuser... et être l'objet de la curiosité de ses voisins, qui viennent lui dérober ses trésors intellectuels ou artistiques, ou s'en inspirer. Réciproquement, une civilisation accepte ou non de recevoir et d'assimiler des éléments extérieurs.

En ce qui concerne le passage du savoir antique à l'Occident, le monde arabe n'a pas agi comme un colonisateur puisqu'il n'a pas conquis l'Occident – à l'exception de la péninsule Ibérique et de plusieurs îles de la Méditerranée. Dans les terres qu'il a gagnées (Syrie, Égypte, Maghreb), il s'est trouvé au contact d'un savoir dont il a repris certains éléments, pour en ignorer ou rejeter d'autres. Par ailleurs, la longue durée des conflits qui opposèrent l'Islam à la chrétienté, depuis les premiers raids du milieu du VII^e siècle lancés contre l'Empire byzantin, jusqu'aux

impressionnantes attaques des VIII^e et IX^e siècles contre l'Espagne ou l'Italie, encore poursuivies au X^e siècle, n'a pu favoriser un dialogue scientifique. La contre-offensive lancée à travers la *Reconquista* espagnole, puis sous l'égide de la papauté avec les croisades, n'améliora pas les choses.

On ne voit donc pas que l'Islam ait proposé son savoir aux Occidentaux, ni qu'il ait envoyé ses mathématiciens ou ses ulémas dispenser leur science aux infidèles. En somme, ce que l'Occident a découvert, il est allé le chercher directement. Il a aussi profité des manuscrits rapportés par les élites mozarabes ou juives chassées par les Almohades, lorsqu'il n'a pas fait main basse à Saragosse et à Tolède sur des manuscrits en arabe. Il a enfin bénéficié des traductions faites à la demande d'abbés ou d'évêques par des clercs connaissant le grec comme Jacques de Venise. Les découvertes et les transmissions résultent chaque fois de la volonté de savoir qui animait les élites ecclésiastiques européennes.

Que l'Islam ait conservé, grâce aux chrétiens syriaques, arabes ou arabisés, une grande partie du savoir grec est indiscutable. Que l'Occident en ait bénéficié est exact, même si ce ne fut pas l'unique canal par lequel il redécouvrit ce savoir. Mais que les musulmans aient volontairement transmis ce savoir antique aux chrétiens est une vue de l'esprit. Ces temps de jihad et de croisade ignoraient les coopérations culturelles entre des mondes en guerre. Seul indice, un récit sans doute légendaire montre Al-Mansur cherchant à obtenir la coopération de Léon le Mathématicien, lequel refusa. En 1100, le juriste de Séville Ibn Abdûn met en garde contre la vente de livres de sciences aux juifs et aux chrétiens, qui pourraient ensuite en profiter³¹... L'Occident est allé chercher la science de sorte que la « transmission arabe » souvent évoquée ne fut que passive.

Non que le monde islamique soit resté passif face au savoir grec. Il le soumit à un filtre, l'orienta dans un sens religieux, le reprit, voire le prolongea dans certains aspects comme en mathématiques ou en médecine. Mais, passif, l'Islam le fut vis-à-vis de l'Occident. Les musulmans n'ont pas frappé à la

porte des chrétiens en leur apportant les œuvres d'Aristote, à charge de les traduire de l'arabe au latin. Ils n'avaient pas non plus l'intention de faire redécouvrir au monde chrétien ses propres racines culturelles, ni de le « civiliser ». Le monde européen a su trouver en lui-même les ressources nécessaires et suffisantes à la traduction des ouvrages grecs, puis à leur commentaire et à leur exploitation. Il est même possible que la répugnance à faire œuvre individuelle, caractéristique de la chrétienté médiévale, ait conduit certains penseurs du Moyen Âge à taire leur originalité et à attribuer leurs découvertes à autrui. Un passage d'Adélard de Bath est, de ce point de vue, assez étonnant :

Notre génération a ce défaut ancré qu'elle refuse d'admettre tout ce qui vient des modernes. Aussi, quand je trouve une idée personnelle, si je veux la publier, je l'attribue à quelqu'un d'autre et je déclare : « C'est un tel qui l'a dit, ce n'est pas moi. » Pour éviter l'inconvénient que l'on pense que j'ai, moi, ignorant, tiré de mon propre fonds mes idées, je fais en sorte qu'on les croie tirées de mes études arabes³².

Le propos mérite d'être médité.

Les traductions, une source de progrès ou d'erreurs ?

La transmission suppose la traduction, qui comporte à son tour ses propres écueils. Lorsque l'on parle de l'immense effort de transposition des textes grecs en syriaque, en arabe ou en latin, on est amené à s'interroger sur la qualité de ces versions et sur les inévitables déformations que les passages successifs d'une langue à une autre ont pu faire subir au texte original. Quel texte d'Aristote, d'Euclide ou d'Archimède obtient-on après l'avoir transcrit du grec en syriaque, puis du syriaque en arabe, enfin de l'arabe au latin ? Et les traductions directes du grec au latin, pour comporter moins d'étapes, donc moins de risques d'erreurs, n'ont pas toujours été correctes elles non plus. Jean de Salisbury ne se plaignait-il pas de

la qualité de celles de Jacques de Venise ? Les utilisateurs des traductions se trouvaient parfois confrontés à des problèmes insolubles. D. Jacquart a mis en lumière les obstacles que rencontre une science qui doit forger son vocabulaire à partir d'une, voire de plusieurs autres langues ; le médecin médiéval, écrit-elle, face à des versions différentes d'un même ouvrage, l'une tirée du grec, l'autre de l'arabe, devait se livrer à « une véritable critique textuelle³³ ».

Le lien entre traduction et transmission d'un savoir relève de compétences à la fois linguistiques – qui plus est dans des langues rares –, scientifiques et historiques. Autant dire que seule une équipe de chercheurs peut le résoudre. Mais les travaux de spécialistes donnent un avant-goût des résultats auxquels on pourrait parvenir. Ainsi M.-Th. d'Alverny pointe-t-elle quelques erreurs de traduction de Jacques de Venise³⁴. Là où Aristote écrit que la nature de l'homme est esclave, Jacques de Venise traduit : « la nature est la servante de l'homme »... Par ailleurs, il traduit toujours *logos* par *ratio*, en dépit des multiples sens du terme grec. Jacques de Venise traduit en réalité presque mot à mot, comme le faisaient bon nombre de médiévaux. M.-Th. d'Alverny signale aussi que les traducteurs arabes ou Gérard de Crémone n'ont pas proposé des versions beaucoup plus exactes³⁵.

Dans le même sens, les études menées par R. Lemay montrent que les traductions faites à Tolède, telle celle de la version arabe d'un texte astronomique grec par Jean de Séville et Hermann de Carinthie, regorgent de fautes, que ce soient des erreurs de lecture du texte arabe, des contresens, des confusions ou des interpolations d'ordre culturel³⁶. Les traducteurs latins ont ainsi atténué fortement le fatalisme astral présent dans le texte arabe – qui, d'ailleurs, ne correspondait nullement aux conceptions grecques. R. Lemay remarque en outre que les textes arabes n'étaient pas dépourvus de flottements dans leur manière de rendre l'original grec³⁷.

L. Minio-Paluello, de son côté, déplorait la « verbosité propre à la langue arabe », guère adaptée, selon lui, au

discours philosophique³⁸. Il constate en particulier ce défaut à propos de la traduction latine de Gérard de Crémone des *Seconds Analytiques*, dont le titre latin est, à partir du terme arabe lui-même, *De demonstratione*³⁹. On a pu en reconstituer le schéma de traduction : Hunayn ibn Ishaq a traduit du grec en syriaque, son fils Ishaq a produit une deuxième version en syriaque, à partir de laquelle, avant 960, l'arabe chrétien Abu Bishr Matta ibn Yunus a réalisé la première traduction du syriaque en arabe⁴⁰. Cette version fut suivie d'une autre traduction en arabe due à un auteur inconnu, plus ampoulée et alambiquée que la traduction syriaque et la première traduction arabe d'Abu Bishr⁴¹.

Ce sont ces deux traductions arabes que Gérard de Crémone a utilisées pour mettre au point son texte latin. On imagine le nombre de distorsions, d'erreurs ou d'imprécisions dues à ces quatre traductions successives, de qualité inégale. Cette crainte est confirmée par la confrontation du texte grec original et du texte latin définitif de Gérard de Crémone⁴². La traduction syriaque est fidèle au texte grec ; celle d'Abu Bishr s'en éloigne mais reste solide. En revanche, la traduction arabe anonyme, qui délaye la version d'Abu Bishr, est fort différente de l'original grec⁴³. Malheureusement, Gérard de Crémone l'a beaucoup suivie. Aussi, bien que plus proche d'une transcription mot à mot, le texte de Jacques de Venise est meilleur que le sien. À tous égards, il valait mieux partir du grec. Cette analyse se vérifie lorsqu'on sait que toutes les traductions réalisées à partir de l'arabe ont ensuite été systématiquement revues à partir des textes grecs, notamment grâce au travail de Guillaume de Moerbeke à la fin du XIII^e siècle⁴⁴.

Enfin, les traducteurs eux-mêmes pouvaient volontairement effectuer des travaux d'inégale qualité. Hunayn ibn Ishaq en est un très bon exemple : autant ses traductions en syriaque sont rigoureuses, autant celles en arabe sacrifient la précision à l'élégance du style et à la clarté⁴⁵. Dans sa *Risala*, il indique que la personne et l'âge du destinataire commandaient la qualité de sa propre traduction...

3. ANTAGONISMES

Échanges limités

Ce que pouvaient se transmettre les deux civilisations chrétienne et musulmane au Moyen Âge a donné lieu à une abondante bibliographie. Personne ne sous-estime la fréquence des relations commerciales ou n'ignore que ces deux civilisations rayonnèrent hors de leurs frontières, d'autant que toutes deux étaient animées d'une religion aux ambitions universelles.

Mais dans le domaine culturel, les transferts semblent très aléatoires; ils sont aussi les plus malaisés à percevoir par l'historien. Chrétiens et musulmans pouvaient se communiquer des techniques d'irrigation, des méthodes commerciales, des termes de vocabulaire sans renier leur identité: les mots arabes désignant les monnaies, *dinar* et *dirham*, proviennent respectivement de «denier» et «drachme». Ils pouvaient, à l'occasion, notamment entre guerriers, fraterniser, au moins quelque temps. Nous sommes dans le domaine des traits culturels, mobiles, facilement dispersables. Certains transferts scientifiques furent possibles, tels la numération de position et les chiffres arabes que, après tout, l'Islam les avait lui-même empruntés aux polythéistes hindous *via* l'intermédiaire syriaque⁴⁶. Quelques textes littéraires firent aussi l'objet d'adaptation, mais dans un seul sens. On reprend par exemple à Byzance les aventures persanes de Simbad le marin, transposées au XI^e siècle sous le nom grec de «Syntipas», devenu philosophe, par Michel Andreopoulos⁴⁷. En revanche, doit-on conclure du fait que l'Islam ne reprit aucune œuvre littéraire du monde chrétien à sa prééminence littéraire ou à son indifférence pour les autres cultures, voire, comme certains l'ont affirmé, à un complexe de supériorité⁴⁸? Les emprunts sont aussi faits de rejets: l'Islam adopta le système de repérage de la semaine,

en le purgeant de toute référence aux planètes comme aux dieux païens.

Dès que l'on aborde les visions du monde, les rites et conceptions religieux, le rapport au divin, les échanges deviennent bien plus difficiles. Ces éléments sont trop différents, et surtout trop contradictoires pour être assimilés par la civilisation extérieure, qui court le risque de se voir absorbée ou convertie. F. Braudel soulignait déjà que jamais « une civilisation n'arrive à mordre sensiblement sur le domaine d'une autre⁴⁹ ». Et il insistait sur l'impossibilité de fondre des religions dans un moule commun :

Il n'y a que les utopistes pour rêver de fondre les religions entre elles, les religions, ce qu'il y a justement de plus personnel, de plus résistant dans ce complexe de biens, de forces, de systèmes qu'est toute civilisation⁵⁰.

L'Islam ne pouvait se lancer dans l'art de la statuaire ou de la peinture sans contrevenir à ses fondements. De même, le monde chrétien rejetait la polygamie, et n'acceptait pas que Mahomet soit le « sceau des prophètes » de l'islam, et que, par conséquent, Moïse ou Jésus aient eux-mêmes été des prophètes musulmans. Derrière la violence des controverses médiévales, ce sont ces éléments de fond que l'on retrouve.

On peut abandonner une technique pour une autre, on ne se détache pas de ses conceptions de la famille ou du cosmos aussi aisément. On n'abandonne pas non plus ses systèmes politiques et juridiques, surtout lorsque, comme en Islam, une tendance centripète reconduit toujours les fidèles vers l'*Umma* originelle, qui fut bien réelle mais acquit une valeur mythique de fondation⁵¹. D'où l'aspect involutif souligné par certains commentateurs, qui ancre l'Islam à son centre originel dont il ne peut s'écarter sous peine du péché majeur d'innovation.

Les faits structurels, complexes et profonds, ne se transmettent pas ; à la rigueur, ils s'imposent à l'autre dans un processus d'acculturation, dont la lente conversion à l'islam des populations d'Égypte ou du Maghreb entre les VIII^e et

XI^e siècles donne une bonne illustration. En somme, chacune des deux civilisations était comme vaccinée contre l'autre.

Dialogue impossible

Si les emprunts ne pouvaient être que limités, un dialogue authentique, qui est bien plus et bien différent d'un emprunt, était impossible – même sans les épisodes militaires de l'expansion musulmane ou de la *Reconquista* : les deux mondes relevant d'une religion à vocation universelle n'avaient d'autre solution qu'appréhender l'autre comme un rival.

À vrai dire, seuls de rarissimes exemples de dialogues subsistent, faits de questions et de réponses, limités à des cas individuels, sans aucune portée politique ou sociale⁵². Le dialogue suppose en outre que chacun de ses participants voit en l'autre son égal, lui reconnaisse autant de facultés qu'il s'en attribue à lui-même, et accepte de le laisser librement s'exprimer : le dialogue nécessite entre ceux qui s'y livrent un fonds commun. Or le christianisme considérait l'islam comme une hérésie ou une forme de paganisme et l'islam avait le sentiment aigu de sa supériorité ; n'est-il pas dit dans le Coran, à l'adresse des musulmans : « Vous formez la meilleure communauté parmi les hommes⁵³ » ? On pouvait se faire la guerre sans vraiment se connaître, ni vouloir se connaître : le voisin était comme invisible⁵⁴.

Le fossé entre les deux civilisations médiévales ne cessa de se creuser. Il fut ouvert dès les origines de l'Islam. Bien avant les croisades, de violentes critiques s'élevèrent contre les chrétiens, principalement en raison du fait que, en vertu de ce que le Coran fait dire à Jésus, le christianisme est perçu comme un polythéisme qui admet l'existence de trois dieux : le Père, le Fils et Marie. Ce n'est certes pas la Trinité telle que les chrétiens la conçoivent, mais c'est celle que Jésus, dans le Coran, affirme ne jamais avoir enseignée à la place du strict monothéisme islamique⁵⁵. Par conséquent, en tant que vérité coranique, cette vision de la Trinité justifie

l'accusation de trithéisme lancée contre les chrétiens, laquelle relève du grave péché d'associationnisme (*shirk*), qui consiste à associer d'autres entités à Dieu. Les chrétiens se voient ainsi reprocher d'être des *mushrikîn*, des « associationnistes », c'est-à-dire des polythéistes.

De plus, l'Islam ne pouvait sans s'autodétruire reconnaître une quelconque validité aux Évangiles : leur texte devait avoir été falsifié par les chrétiens et la révélation de l'islam – la soumission au Dieu unique – qu'ils contenaient à l'origine supprimée pour que le message coranique fût authentique. De nombreux versets du Coran exposent ce grief à l'encontre des juifs et des chrétiens⁵⁶. On parla d'abord d'« altération » (*tabrif*) des Écritures, que les juifs et les chrétiens auraient sciemment lues de travers. Puis, avec Al-Jâhiz (776-868/9), apparut la critique – toujours actuelle – d'une falsification matérielle du texte⁵⁷. L'un des plus fameux reproches adressé aux chrétiens est d'avoir caché que Jésus aurait annoncé la venue de Mahomet⁵⁸. Si Jésus est le fils de Dieu, alors Mahomet ne peut être son Prophète. Cette vérité vaut pour les deux mondes.

Les premiers textes de polémique antichrétienne remontent à Dirar ben Amr (728-796) et Abu l-Hudayl (deuxième moitié du VIII^e siècle) tandis que, de leur côté, Jean Damascène (650-749?) et l'évêque de Harran, Théodore Abu Qurra (750-820/825), se livrent à une réfutation des principaux arguments opposés par les musulmans au christianisme sur l'Incarnation, la Résurrection et la Trinité, et dénoncent l'islam comme une hérésie et Mahomet comme un faux prophète⁵⁹. Parmi les textes musulmans les plus virulents, en dehors de plusieurs versets du Coran (« Que Dieu les anéantisse ! Ils sont tellement stupides⁶⁰ ! »), se trouve la diatribe d'Al-Jâhiz (IX^e siècle) qui affirmait que « l'infidélité des chrétiens est la plus répugnante car ils sont le peuple le plus malpropre ». Le *Discours sur les chrétiens* du juriste de Cordoue Ibn Hazm (994-1063), quant à lui, parle d'« absurdité », de « perversion », et qualifie le discours chrétien sur la Trinité d'« abject »⁶¹.

On comprend, dans ces conditions, que le régime juridique de la *dhimma*, appliqué aux juifs et aux chrétiens, ait davantage relevé d'une logique de discrimination que de tolérance, terme anachronique au Moyen Âge. Les *dhimmis*, étymologiquement des « conventionnés », étaient des citoyens de seconde zone, frappés de ségrégation⁶², soumis à de multiples incapacités et interdits. Ils devaient porter des pièces de couleur sur leurs vêtements ou une large ceinture extérieure – le *zunnâr* –, afin de se distinguer des musulmans. Un impôt spécial, la *djizya*, les frappait en échange de la protection du pouvoir, ce qui laisse supposer que des dangers pouvaient les menacer en tant que chrétiens⁶³. Ces *dhimmis* n'avaient pas le droit de détenir des armes ou des chevaux, ne pouvaient porter plainte en justice contre un musulman, ni épouser une musulmane et leur pratique religieuse n'était possible qu'à la condition de se faire dans la plus extrême discrétion. En somme, ils n'étaient pas maîtres de leur destin⁶⁴. Aussi cherchèrent-ils dans l'exercice de professions indispensables, comme la médecine, ou, au contraire, dans l'effacement, voire le dénigrement de leur culture, une réponse à la précarité de leur condition, une garantie face aux caprices du pouvoir⁶⁵.

Plusieurs spécialistes de l'Islam considèrent cependant cette condition avec optimisme et, à l'instar de Cl. Cahen, estiment que :

L'image du monde musulman, jusque vers le XI^e siècle, est donc d'une société multiconfessionnelle très remarquable [...] où subsiste sans peine une proportion considérable de fidèles d'autres professions, dans une symbiose dont on chercherait vainement alors les équivalents en d'autres sociétés⁶⁶.

Mais la proportion considérable de non musulmans en terre d'Islam n'est qu'une conséquence de la conquête islamique de terres chrétiennes. Il existe en outre une distance entre une « symbiose multiconfessionnelle » et la juxtaposition au sein d'un territoire abritant des communautés relevant de statuts juridiques différents et inégaux. On préférera

le jugement nuancé de M. Fierro : « Juifs et chrétiens sont l'objet de discriminations, mais pas, en principe, de persécution religieuse⁶⁷. »

Antagonisme des structures et discontinuité des civilisations

La confrontation entre les mondes chrétiens et musulmans peut être perçue comme un des cas de figure possibles des relations entre civilisations. On empruntera à J. Soustelle une typologie, sans doute amendable, mais efficace, qui a le mérite ici d'éclairer le débat⁶⁸. Chaque grande civilisation comporte des traits, des thèmes et des structures propres. Les « traits » sont les éléments les plus simples, les plus individualisés, ceux qui relèvent des coutumes vestimentaires, des pratiques culinaires, des formes de politesse, des techniques agraires, etc. À proprement parler, ces traits relèvent plus de la culture que de la civilisation. Pour être simples, ils n'en sont pas moins révélateurs, comme tout élément formel, de tendances plus lourdes et plus profondes. Les « thèmes » sont des éléments plus complexes. Ils concernent les représentations du monde et de la vie et les comportements qui en dérivent. Chacun de ces thèmes est, comme l'écrit J. Soustelle, un agrégat de traits culturels, qui modèlent en quelque sorte la physionomie de chaque civilisation. Enfin, les « structures » définissent « les relations institutionnelles, juridiques, mentales qui encadrent les traits et les thèmes culturels⁶⁹ ». Ce sont elles qui donnent à chaque civilisation sa dynamique propre.

Il est délicat de déterminer si les liens sont étroits entre ces ordres de phénomènes, voire s'ils présentent des caractères de nécessité, ou si leurs relations sont accidentelles, contingentes. Une civilisation est-elle un système solidement charpenté, cohérent et hiérarchisé, ou doit-on la voir comme un agrégat de manifestations qui, tout en interagissant, ne sont pas unies de façon nécessaire ? En d'autres

termes, les différents ordres de phénomènes, traits, thèmes et structures, sont-ils associés par des relations de causalité ou les unes – les structures – ne sont-elles que les conditions qui permettent aux autres de se développer, avec une certaine marge de liberté? Y a-t-il au cœur de chaque civilisation une nécessité mécanique, un déterminisme rigoureux, ou une place est-elle laissée à la possibilité de s'écarter des structures, des normes, donc à la liberté?

Dans le cas de la civilisation européenne, les cadres juridiques, religieux et politiques ne règlent pas tous les aspects culturels. Bien des traits de mentalité échappent à l'univers mental du christianisme, par exemple. La diffusion du droit romain n'empêche pas la très longue survie des coutumes, dont les origines remontent parfois aux peuples germaniques du haut Moyen Âge : la cohérence n'implique pas le déterminisme.

Au sein du monde islamique, les choses se présentent de manière différente. D'importantes différences économiques et sociales se font jour et on change de société en passant, au XII^e siècle, de Damas à Cordoue, ou de Bagdad au Caire. On sait aussi combien, dès la mort de Mahomet, les oppositions entre les factions religieuses et politiques furent vives, qui s'exprimèrent dans les guerres dites de la *rida*, menées par Abu Bakr contre les tribus arabes retournées au polythéisme ou au christianisme, ou la guerre de la *fitna* opposant Ali et ses partisans aux futurs Umayyades. Mais l'association intime, presque fusionnelle, entre religion, politique et droit donne au *Dar al-Islam* une plus forte cohérence interne et une structure globale plus compacte. Cette association si puissante, dont on ne voit guère d'équivalent ailleurs, provient en grande partie du caractère reconnu au Coran de Parole divine littéralement incarnée dans l'écrit, infalsifiable, inamendable et incorruptible. Les Évangiles ou l'Ancien Testament n'ont pas pour leurs fidèles cette essence divine. Une chaîne de nécessités dérive de cette position remarquable du Livre de Dieu et de l'Écriture divine, à laquelle l'ensemble de la société se soumet. Une chaîne équivalente, soutenue par la

structure de la langue arabe, associe les mots au sein du Coran, non par enchaînement syntaxique, mais par homophonie, résonance auditive et affective⁷⁰.

Pour les musulmans, Mahomet n'est qu'un homme, alors que Jésus, pour les chrétiens, est le fils de Dieu. Néanmoins, l'influence des faits et gestes du premier dans la vie quotidienne de ses fidèles est incommensurablement plus forte que celle du second, que ce soit en termes de pratiques guerrières, d'habitudes alimentaires ou hygiéniques, de comportement amoureux : tout, chez le Prophète, est un modèle de vie. Le christianisme est peu ritualisé, l'islam l'est à l'extrême : il en résulte des différences centrales dans l'organisation des sociétés. Des mots identiques n'ont donc pas le même sens. Ainsi, le terme de « piété » désigne chez un chrétien l'adoration intérieure, l'accomplissement des œuvres de miséricorde ou l'assistance à la messe, mais pour un musulman, la piété réside dans l'obéissance à la Loi. Les œuvres, en islam, sont des pratiques codifiées, collectives et communautaires ; la spiritualité musulmane consiste en premier lieu à se préserver de la moindre souillure, de toute impureté, en respectant les règles instituées dès les origines. L'islam est une orthopraxie.

De sorte que l'islam est une religion, mais il est bien plus aussi : un mode d'organisation de la société qui donne naissance à un droit, une politique et des normes de vie précises, spécifiques, et entrelacées. Sans doute est-ce parce que l'islam, et d'abord le Coran, sont dominés par une « idée essentielle, celle du Dieu unique » et donc par l'absolue nécessité de lui obéir⁷¹. Le message de Jésus était religieux mais affranchi de la loi (« Le Fils de l'homme est maître du sabbat⁷² »), celui de Mahomet, juridique, créateur d'une loi nouvelle, au respect de laquelle se mesure la valeur du croyant. On s'explique ainsi que l'on ne puisse changer de religion, sous peine de mort. On ne quitte pas l'islam, parce qu'on ne quitte pas l'*Umma*. C'est pourquoi une mesure comme l'excommunication, la mise à l'écart de la communauté des croyants – une peine majeure de l'Église, mais

rachetable au moyen de pénitences – serait inconcevable en Islam.

On retrouve dans l'opposition entre la chrétienté et l'Islam au Moyen Âge ce processus probablement universel selon lequel toute civilisation se constitue, en définitive, à partir d'un amalgame entre ce qu'elle produit, ce qu'elle a reçu en héritage et ce qu'elle accepte – ou refuse – de l'extérieur. Il y a une discontinuité des civilisations sans laquelle elles n'existeraient pas. Plus précisément, il y a une discontinuité de leurs structures, même si leurs traits, voire certains de leurs thèmes, sont échangeables. À la limite, une culture, entendue comme ensemble de comportements, de techniques, voire d'institutions, peut se transmettre ; en revanche, une civilisation ne peut que se substituer à une autre. On parle souvent, à notre époque, en Europe et aux États-Unis du moins, de « métissage culturel » en y voyant une nouvelle étape du progrès de l'humanité, qui passerait par l'abandon de l'unité de la civilisation occidentale au profit d'une nouvelle entité, encore mal définie. Si un individu peut adopter et pratiquer plusieurs cultures, plusieurs langues, voire opérer son propre syncrétisme religieux, il reste à déterminer si le phénomène est possible et s'il a du sens à l'échelle d'une civilisation. On peut choisir de manger des plats de tout pays, ou adopter les tenues vestimentaires les plus variées qui soient ; mais on ne peut guère envisager de « métisser » des systèmes juridiques opposés – certains pratiquant, d'autres excluant, les peines corporelles –, des croyances religieuses contradictoires, ne serait-ce que sur la nature des livres révélés, des pratiques matrimoniales antinomiques entre monogamie et polygamie...

Le changement d'échelle, de l'individu à la communauté et à la civilisation, est un saut qualitatif essentiel, qui rend improbable un métissage de cultures trop éloignées. Cela ne préjuge en rien de la possibilité de faire coexister au sein d'un même territoire des représentants de ces cultures. Mais les civilisations ne fusionnent pas. F. Braudel notait que la bigarrure des foules peuplant les ports méditerranéens

montrait justement que ces populations ne s'étaient pas fondues en une seule⁷³.

Les contemporains étaient conscients de la diversité des civilisations médiévales; en témoigne la sentence d'Al-Sadjâssi qui date du début du XIII^e siècle :

Quand la sagesse est descendue des étages du ciel vers le centre de la Terre, elle s'est établie en quatre gîtes et s'est installée en quatre demeures: dans le cerveau des Grecs, sur la langue des Arabes, dans la main des Chinois et dans le cœur des Perses⁷⁴.

Le soleil d'Apollon illumine l'Occident¹

L'Europe médiévale sur les traces du savoir grec

L'histoire des traductions des textes du savoir grec a été au cœur de notre enquête. La quasi-intégralité de ces œuvres fut traduite du grec en syriaque puis du syriaque en arabe par les chrétiens orientaux. De leur côté, les Européens se sont mis progressivement à la recherche de ces ouvrages sans que personne ne leur apporte ce savoir qu'ils se sont procuré eux-mêmes. La grande époque des traductions commença au début du XII^e siècle, d'abord directement du grec en latin, avant que des lettrés n'aillent traduire en Espagne ou en Sicile les versions arabes. Au XIII^e siècle, on procéda à des traductions complémentaires et à une révision générale des textes. Les lettrés musulmans avaient donc une dette vis-à-vis des traducteurs syriaques; le monde européen également, ainsi qu'envers ses propres lettrés, chrétiens ou juifs, qui traduisirent depuis le grec ou firent l'effort d'apprendre l'arabe.

En dehors de la circulation de textes antiques traduits, les échanges culturels entre l'Islam et la chrétienté furent minimes. À l'islam en tant que religion, la civilisation européenne n'a rien emprunté, ni référence textuelle, ni argument théologique. Il en est de même dans le domaine politique ou juridique, l'Europe demeurant fidèle à son droit ou à ses cadres institutionnels. Des clercs européens reprirent à plusieurs lettrés, arabes ou persans, musulmans,

juifs et chrétiens, des commentaires philosophiques, dont l'influence fut réelle, bien qu'ils aient fait l'objet d'un filtre et d'une réadaptation. Mais même à travers les commentaires d'Avicenne ou d'Averroès, nul ne peut affirmer que des notions spécifiques à la langue arabe ou des concepts propres à l'islam furent porteurs de la révolution culturelle des XII^e et XIII^e siècles.

Les prolongements ou les avancées effectués en mathématiques, en optique par des savants arabes, quant à eux, n'ont pas tous été connus de l'Europe, laquelle progressa par la suite de son propre chef. Par exemple, on n'arrive toujours pas à déterminer si Fibonacci réalisa au XIII^e siècle ses découvertes arithmétiques de manière autonome ou s'il utilisa des traités venus du monde islamique.

L'hellénisation de l'Europe médiévale fut le fruit des Européens. Loin d'avoir été un « âge sombre », l'époque qui va de Charlemagne à Abélard a été imprégnée de manière croissante par le savoir grec et animée par une dynamique volontaire de progrès intellectuel. Les Européens du Moyen Âge ont repris à l'Antiquité un état d'esprit, un rapport au monde et à la science qui furent l'une des caractéristiques de leur civilisation. Au-delà des profonds changements, religieux, politiques, techniques à l'œuvre au cours des siècles, un fil directeur part des cités grecques et unit les Européens à travers les âges. Cela n'exclut pas les modifications et les innovations. On a pu ainsi avancer que l'Occident devait une partie de son développement à la pratique de la confession qui favorisa l'introspection, les examens de conscience et donc les progrès psychologiques et cognitifs dans les domaines du rapport à soi et aux autres².

En tout état de cause, le processus de progrès culturel et scientifique qui anime l'Europe médiévale des VIII^e-XII^e siècles paraît de nature endogène. Il est fort probable que, bénéficiant de cette dynamique, de sa quête séculaire du savoir grec, qu'illustre le courant de traductions établi autour du Mont-Saint-Michel, l'Europe aurait suivi un chemin identique même en l'absence de tout lien avec le monde

islamique. L'intermédiaire arabe, sans être inexistant, n'eut sans doute pas la portée décisive qu'on lui attribue ; quant à parler d'Islam des Lumières, c'est occidentaliser à l'excès la pensée des *falâsifa* et leur attribuer plus d'influence qu'ils n'en eurent au sein de leur propre société.

Cet essai s'arrête volontairement à la fin du XII^e siècle ; au XIII^e siècle, l'Europe amorce une nouvelle étape de son histoire. On peut dater du temps de saint Thomas d'Aquin et de saint Louis les débuts de la science moderne, dont les Européens seuls sont à créditer. Des pas décisifs sont accomplis en mathématiques, en sciences naturelles – Albert le Grand rédige le *Traité des végétaux* et le *Traité des animaux* et pratique des dissections –, en astronomie, lorsque Campanus de Novare corrige certaines erreurs de Ptolémée et élabore le premier modèle d'équateur, en physique où Pierre de Maricourt étudie le magnétisme et en tire le *De magnete* en 1269, en optique – Witelo construit des miroirs paraboliques et calcule les angles de réfraction en fonction des angles d'incidence des rayons lumineux à travers l'eau, l'air et le verre... Déjà, certains prennent leurs distances avec Aristote, tel Roger Bacon et les franciscains d'Oxford, qui prônent les vertus de l'expérience. Mais le prestige des Grecs demeure : Paris est, à la fin du XIII^e siècle, la « nouvelle Athènes ».

Un point mériterait plus d'attention que nous ne pouvons lui en accorder ici : l'Occident a progressé en prenant connaissance de la *Physique* et de la *Métaphysique* d'Aristote. Il s'est aussi développé en affichant ses distances avec ces œuvres. L'esprit européen est ainsi fait qu'il adopte mais remet en cause tout aussitôt, sans doute en raison d'une longue habitude de l'exercice de la critique, liée à l'essor de la logique dès la fin du XI^e siècle. Comme l'écrit B. Sère en une formule profonde : « Aristote ne se confond pas avec la vérité, [...] l'*auctoritas* n'est pas la vérité³. »

Au XIV^e siècle, Jean Buridan (1295-1360) développe sa théorie de l'*impetus*, qui met en doute l'ensemble de la *Physique* d'Aristote, et tente d'expliquer à la fois la chute des corps et le mouvement des astres. Nicolas Oresme, commentant *Le*

Livre du ciel et du monde d'Aristote, lance les hypothèses du mouvement de la Terre et de la pluralité des mondes.

Grâce à Kepler et à Descartes – même si celui-ci doit plus à la scolastique qu'il ne l'admet – puis à Leibniz et à Kant, la pensée européenne se libère ensuite d'Aristote⁴. Ces philosophes ont proposé des systèmes qui sortaient du cadre de la métaphysique aristotélicienne, et engendrèrent la révolution scientifique de l'époque moderne. Il en est allé de même dans le domaine de la logique, même s'il fallut pour cela attendre plus longtemps : ce sont les mutations du XIX^e siècle, celles de la logique formelle, qui permirent de sortir de la logique aristotélicienne⁵.

L'hellénisation sépare plus qu'elle ne réunit l'Islam et la chrétienté

À l'époque abbasside, l'Islam n'était pas entré totalement dans Aristote et c'est en sortant d'Aristote, à partir du XVI^e siècle, que l'Occident développa la science moderne. Au contraire, les *falâsifa*, estimant que le Stagirite représentait le sommet de la réflexion humaine, malgré son infériorité par rapport aux prophètes, n'imaginaient pas qu'on puisse le critiquer⁶.

Durant le Moyen Âge, deux civilisations se firent donc face. L'une combinait l'héritage grec et le message des Évangiles, l'esprit scientifique et l'enracinement dans une tradition religieuse dont l'Église se voulait garante. L'autre était fille du Livre de Dieu, du Livre incréé. Elle était fondamentalement amarrée à son axe central, le Coran : tout ce qui se déroule dans le temps reconduit à la matrice originelle des sourates éternelles.

La révélation chrétienne est celle du Verbe incarné. Elle est présentée dans des textes qui *racontent des histoires* (Ancien comme Nouveau Testament). De cette importance du discours et du récit, de la Parole et de l'Esprit, naît la nécessité de comprendre et pas seulement d'obéir ou de croire. La

révélation est à déchiffrer et l'esprit est à distinguer de la lettre. C'est de cette structure intellectuelle propre à la foi chrétienne, où se combinent les héritages d'Athènes et de Jérusalem, que naît peu à peu le savoir européen⁷. Celui-ci s'est constitué à partir d'une recherche consciente de ses origines grecques. Le christianisme, dès le V^e siècle, avait repris le contenu de la science antique : de religion, il était ainsi devenu un système global de compréhension du monde. Ce savoir, quasiment disparu du monde latin au VI^e siècle, fut progressivement réintroduit grâce à une quête volontaire et opiniâtre. L'existence en Europe d'une tradition scolaire en assura la diffusion au sein des élites non seulement lettrées mais aussi politiques et juridiques.

Le savoir antique constituait au minimum une propédeutique indispensable à la compréhension du dogme ; le *logos* fut intégré à la foi. Puis il prit son indépendance. Fondamentalement, la civilisation européenne est restée d'inspiration gréco-romaine et judéo-chrétienne. Dans leur marche ultérieure, la philosophie ou la science européenne développèrent leurs propres créations originales. L'islam était, dès la rédaction du Coran, porteur d'un autre système global : de ce point de vue, le savoir grec ne pouvait être intégré que de manière partielle, limitée à certains secteurs ou à certains penseurs.

Les racines culturelles de l'Europe plongeraient ainsi, pour simplifier, dans la culture grecque, le droit romain et la Bible ; celles de l'Islam sont dans le Coran, la *Sira*, les hadiths et le droit qui en découle. Les arbres, les branches et les fruits qui en sortirent furent à l'image de ces racines. *Dark Ages* ? Telle était l'interrogation que nous posions au seuil de cet essai. À son terme, il me paraît clair que l'idée d'âges sombres ne convient pas à la période médiévale⁸.

L'amie d'Himmler et le « soleil d'Allah »

Comme, devant Théopompos [roi de Sparte], un étranger, qui voulait montrer sa sympathie pour les Lacédémoniens, disait que ses concitoyens l'appelaient l'ami des Laconiens: Ce qui serait beau, étranger, dit-il, c'est que tu sois appelé l'ami de tes concitoyens¹.

L'héritage de Sigrid Hunke

L'orientaliste allemande Sigrid Hunke (1913-1999) s'est rendue célèbre par un ouvrage paru en France en 1960, *Le soleil d'Allah illumine l'Occident*², où elle avance la thèse d'un monde occidental corrompu par le judéo-christianisme et qui ne doit sa science, sa civilisation et son art de vivre qu'au monde arabo-musulman. En particulier, rien du Moyen Âge chrétien ne trouvait grâce à ses yeux, s'il n'avait une origine arabe ou musulmane, réelle ou – le plus souvent – supposée par elle. S. Hunke avait d'ailleurs tendance à fondre les éléments arabes et les éléments musulmans, et à attribuer ainsi à l'islam ce qui venait des arabes chrétiens, des sabéens ou des juifs. Livre touffu, rempli d'exemples mais avare en références précises, *Le soleil d'Allah...* défend la thèse d'un Islam civilisateur, pionnier, au génie exceptionnel, auquel l'Occident devrait tout, philosophie, mathématiques, science expérimentale, tolérance religieuse, etc.

L'ouvrage mériterait d'être étudié page par page tant il déforme les faits, ment par omission, extrapole sans justifications et recourt au besoin à la tradition ésotérique. Mais il a été, et continue d'être, comme le montre une rapide enquête menée sur Internet, un livre de référence qui fait l'air du temps. Cet ouvrage, qui exalte la supériorité de l'islam sur le christianisme, est dû à une intellectuelle nazie.

À son origine se trouvent en effet les engagements politiques de Sigrid Hunke, qui adhéra au NSDAP (le Parti national-socialiste allemand) le

1^{er} mai 1937 et fut membre active de la section berlinoise de l'Association national-socialiste des étudiants (*Nationalsozialistischer Studentenbund*) dès 1938. Elle suivit à la Humboldt-Universität de Berlin les cours de Ludwig Ferdinand Clauss, théoricien racialisiste influent et soutint une thèse sous sa direction en 1941, consacrée à l'influence de modèles étrangers sur l'« homme allemand » (« *Herkunft und Wirkung fremder Vorbilder auf den deutschen Menschen* »). À partir de 1940-1941, sa sœur Waltraud et elle participèrent activement aux activités de la *Germanistischen Wissenschaftsteinsatz* de la SS et S. Hunke obtint une bourse de l'institut Ahnenerbe (« Héritage des ancêtres »), fondé le 1^{er} juillet 1935 par H. Himmler et W. Darré, et placé sous le patronage des SS et du ministère de l'Agriculture³. Bientôt membre de cet institut et collaboratrice de sa revue *Germanien*, elle entretint d'amicales relations avec H. Himmler qui la mit en contact avec le grand mufti de Jérusalem, Al-Husseini, admirateur des nazis. L'Ahnenerbe se voulait un institut scientifique voué, entre autres, à la perpétuation de l'Allemagne éternelle, celle que concevait l'idéologie national-socialiste⁴.

En matière de science historique, où comptent les faits et les sources, les opinions politiques ont un poids plus important qu'en philosophie : si Heidegger peut être à la fois un grand philosophe et proche des nazis, Sigrid Hunke ne pouvait être une bonne historienne. Animée par une violente hostilité envers le judéo-christianisme, qu'elle accusait d'avoir empoisonné l'Occident, elle a vu dans l'Islam son antithèse absolue, alliant énergie martiale et raffinement civilisationnel. Dès lors, son livre devenait un ouvrage politique et non plus scientifique.

Après la guerre, Sigrid Hunke vécut à Bonn et se fit mondialement connaître par son œuvre au titre éclatant. Elle fut alors admise au Conseil supérieur des affaires islamiques du Caire⁵. Tout au long de sa vie, S. Hunke rejeta l'influence du christianisme, jugé *artfremd* (« étranger à l'espèce allemande ») et *oriental*. Dans la ligne de la pensée national-socialiste, elle prônait le retour aux valeurs de la Germanie païenne et à une identité européenne, à laquelle elle associait l'Islam. Cette amie d'Himmler, demeure, par ses écrits, une figure de proue d'une certaine extrême gauche.

Un débat scientifique devient un enjeu politique... et y perd

La fable a séduit. De nos jours, toute une série de propositions non vérifiées, parfois assénées comme autant de vérités d'Évangile, s'engouffrent dans la brèche et expriment la supériorité de la civilisation arabo-musulmane des Abbassides sur l'Europe chrétienne médiévale. Curieusement, la thèse est affirmée sans nuances à une époque où on

proclame l'égalité de chaque culture et de chaque civilisation. Il s'ensuit parfois de véritables aberrations : Christophe Colomb aurait découvert l'Amérique grâce aux cartes de l'amiral ottoman Piri Reis – ce qui s'avère problématique puisque les premières de ces cartes datent de 1516, soit vingt-quatre ans après que le navigateur génois ait posé le pied sur le continent américain.

La question posée par Sigrid Hunke n'était pas neuve : on s'intéressait depuis le XIX^e siècle aux rapports entre l'Islam et le savoir grec⁶. L'actualité a rendu ce thème plus sensible. Ce qui fut longtemps un objet d'étude pour historiens ou philosophes a quitté les rayonnages où s'empoussièrent les livres érudits pour se diffuser auprès du grand public, par le biais d'un nombre croissant d'articles de journaux et de magazines, ou de conférences. On s'est avisé récemment, à l'échelle de l'Union européenne, que les manuels scolaires ne rendaient pas justice au rôle décisif tenu par l'Islam dans l'éveil de l'Occident. Ainsi, en 2002, le Conseil de l'Europe a publié un long rapport de M. de Puig, commandé à la suite des attentats contre les deux tours du World Trade Center de New York, le 11 septembre 2001⁷. Analysant l'évolution des relations entre l'Europe et le monde musulman, l'auteur appelle à une révision des manuels d'histoire jugés coupables de donner une vision caricaturale de l'Islam⁸. Les institutions politiques se sont approprié un débat à l'origine scientifique, et l'histoire est appelée à être écrite en fonction des décisions d'assemblées élues, ce qui l'expose à se voir sans cesse remaniée, non en raison de nouveaux résultats, mais au fil des changements de majorité... Curieux sort pour une discipline qui s'efforce d'être une science et dont la marge de manœuvre risque d'être politiquement – voire juridiquement – limitée.

Les effets et les méfaits de l'orientalisme

La thèse de la dette européenne s'insère dans un discours plus général, inséparable d'une certaine conception de l'histoire des civilisations. En parallèle avec l'affirmation de l'infériorité civilisationnelle de l'Europe chrétienne médiévale, se développe en effet une argumentation mettant en cause l'Europe actuelle. L'orientalisme condescendant qui la caractériserait, héritier de la colonisation du XIX^e siècle, l'empêcherait de reconnaître sa dette envers les autres civilisations. Cet orientalisme plongerait ses racines jusque dans le passé médiéval d'une Europe qui n'a pas compris l'Islam, n'en a jamais reconnu la valeur mais l'a, au contraire, calomnié et agressé en permanence⁹. Avec un curieux manque de logique, on se pose moins la question de la réciproque. Quelle image s'est fait l'Islam de l'Europe : fut-elle positive et amicale ? Qu'en est-il de

son exactitude ? On préfère en général s'en tenir à une critique sévère de l'orientalisme européen, défini à la suite des travaux d'E. Saïd comme l'expression d'un sentiment de supériorité, voire d'un pur et simple racisme. C'est alors un autre « orientalisme » qui se développe, convaincu de la supériorité de l'Orient sur l'Occident...

Attardons-nous un instant sur l'argumentation centrale d'E. Saïd¹⁰. Il dénonçait l'ethnocentrisme avec lequel l'Occident jugeait la civilisation arabo-musulmane, à l'étude de laquelle il réduisait un orientalisme européen pourtant également attiré par les civilisations d'Inde, de Chine et du Japon, et les arrière-pensées qui sous-tendraient les recherches des orientalistes : « L'orientalisme est un style occidental de domination, de restructuration et d'autorité sur l'Orient¹¹. » Cette thèse, polémique, ne tient pas compte du fait que le monde européen a inventé l'ethnologie pour répondre aussi, voire avant tout, à une réelle curiosité, celle-là même qui poussa Hérodote à écrire ses *Histoires*¹².

Que, aveuglés par leur ethnocentrisme, des orientalistes aient eu un sentiment de supériorité, ou qu'ils aient vu leur objet en chaussant les lunettes de leur propre univers mental, nombre d'études l'ont montré, mais l'inverse s'est produit également, et de façon plus fréquente, au vu du nombre des chercheurs fascinés ou « convertis » par leur objet d'enquête. On s'étonne d'une critique si sévère envers un monde européen qui a cherché à ériger en science l'étude des autres civilisations, alors qu'aucune d'entre elles ne paraît avoir manifesté la même envie. Il n'est pas assuré que le désir de connaître l'Autre procède systématiquement d'une volonté de le dominer. S'il est utile de dénoncer les clichés élaborés par les clercs du Moyen Âge qui ont encombré les travaux des orientalistes occidentaux des XIX^e-XX^e siècles, il serait bon de déceler également la part de vérité contenue dans leurs ouvrages, de même qu'il serait intéressant de relever les clichés colportés en terre d'Islam au Moyen Âge contre les chrétiens, comme ceux qui courent de nos jours dans les livres écrits, au Moyen-Orient ou ailleurs, à l'encontre de la civilisation occidentale et de son histoire.

Les savants arabes chrétiens du VIII^e au XI^e siècle

Les trois savants évoqués au chapitre II de notre ouvrage, Hunayn ibn Ishaq, Jean Mésué et Théodore Abu Qurra, ne figurent pas dans ce tableau.

<i>Nom, dates et origine</i>	<i>Fonction</i>	<i>Œuvres</i>
Théophile d'Édesse (fin du VIII ^e siècle)		Traducteur d'ouvrages d'Aristote.
Yahya ibn al-Batriq (fin du VIII ^e siècle)		Traducteur d'ouvrages d'Aristote.
Ishaq ibn Hunayn (Bagdad ; mort en 910) Fils d'Hunayn ibn Ishaq		Auteur d'ouvrages de philosophie et de mathématiques.
Sarafiyun (originaire du Nord-Est de l'Irak ; première moitié du VIII ^e siècle)	Médecin	Auteur d'un livre en syriaque sur les médicaments.
Yuhanna ibn Sarafiyun (règne d'Al-Mansur ; 754-775) Fils du précédent Les Latins le nomment « Jean Sérapion »	Médecin	Auteur d'un grand et d'un petit <i>Kunnash</i> en syriaque : on en a des fragments en arabe et le texte complet en latin dans la traduction de Gérard de Crémone (<i>Practica Joannis Serapionis dicta breviarium</i>).
Salmawayh ibn Bunan (VIII ^e siècle)	Médecin	Auteur de plusieurs livres disparus mais connus par le <i>Kitab al-Hawi</i> d'Al-Razi.

Jibra'il al-Kahhal (IX ^e siècle)	Ophtalmologue d'Al-Mamûn	
Jurjis ibn Bakhtîshu Nestorien (VIII ^e siècle)	Médecin d'Al-Mansur en 765 ; protecteur des nestoriens à Bagdad	Il aurait traduit en arabe de nombreux auteurs grecs antiques (non pas à la demande d'Al-Mansur, contrairement à la légende) mais on n'en a pas conservé de traces. Son livre le plus connu est un <i>Kunnash</i> médical écrit en syriaque.
Bakhtîshu ibn Jurjis (mort en 801) Nestorien	Médecin d'Al-Rashid	Auteur d'un <i>Kunnash</i> , véritable somme médicale.
Jibra'il ibn Bakhtîshu (mort en 828 ; enterré au couvent St-Serge d'Al-Mada'in, Ctésiphon)	Le plus célèbre de la famille. Médecin d'Al-Rashid puis d'Al-Mamûn, il organise le premier hôpital de Bagdad. Doté de compétences médicales exceptionnelles, c'est le seul médecin dont il soit question dans <i>Les Mille et Une Nuits</i> .	Auteur d'un <i>Kunnash</i> cité par Al-Razi où il compila Dioscoride, Galien et Paul d'Égine. Il laissa également un livre sur l'art des parfums ; un traité du coït, etc.
Jibra'il ibn Ubayd Allah (règne d'Al-Muqtadir ; mort à la fin du X ^e siècle)	Médecin	Auteur d'un traité sur le nerf optique.
Yûhannâ ibn Quaylan (IX ^e siècle)	Philosophe : il a enseigné Aristote à Al-Farabi à Bagdad.	

<p>Yuhanna ibn Bakhtîshu (fin du IX^e siècle, mort en 912)</p>	<p>Médecin et traducteur</p>	<p>Auteur du <i>Livre sur ce que le médecin a besoin de connaître de la science des astres</i>, le premier manuel d'astro-médecine écrit en arabe, qui fut utilisé par Ibn al-Salt – autre nestorien – pour son propre manuel d'astrologie médicale¹. Il correspondit avec Hunayn ibn Ishaq, Abu Yaqub Isha al-Kindi (mort après 870), Ishaq ibn Hunayn et Abu Isa Gabir.</p>
<p>Abu Bishr Matta ibn Yunus (mort en 940) Surnommé Al-Mantiqi, « le logicien » Moine du monastère de Dayr Qunna</p>	<p>Élève d'Ibrahim al-Marwazi. Médecin et philosophe, il fut le principal maître d'Al-Farabi.</p>	<p>Traducteur de plusieurs ouvrages d'Aristote : <i>Du ciel</i>, <i>Météorologiques</i>, <i>Poétique</i>, etc. Il rédigea aussi des commentaires personnels sur les <i>Topiques</i>, les <i>Premiers</i> et les <i>Seconds Analytiques</i>.</p>
<p>Abû' Uthmân Sa'îd ibn Ya'qûb (Damas, X^e siècle)</p>	<p>Médecin chrétien melkite, directeur du troisième hôpital de Bagdad</p>	
<p>Ibn al-Tayyib al-Iraki (mort en 1043)</p>	<p>Médecin, prêtre, traducteur, philosophe et théologien : le plus célèbre des médecins nestoriens du XI^e siècle</p>	<p>Commentateur de plusieurs ouvrages d'Aristote : <i>Métaphysique</i>, <i>Catégories</i>, <i>Topiques</i>, <i>Analytiques</i>, etc. Il entretenait une correspondance avec Avicenne.</p>

ARISTOTE AU MONT-SAINT-MICHEL

<p>Abu Said Ubayd Allah ibn Jibra'il (mort en 1058)</p>	<p>Médecin Ami d'Ibn Butlan</p>	<p>Auteur d'un livre de médecine dont on a un extrait : <i>Le Jardin médical</i>. Il utilisa Aristote, Platon, Pythagore, Galien mais pas les commentateurs arabes contemporains tels Al-Kindi ou Al-Farabi.</p>
<p>Ali ibn Isa al-Kahhal (XI^e siècle)</p>		<p>Auteur du <i>Mémento des oculistes</i>, le seul ouvrage d'oculistique arabe, très utilisé dans le monde arabe jusqu'à une époque récente.</p>
<p>Amin al-Dawla Connu sous le nom d'Ibn al-Tilmidh (1073-milieu du XII^e siècle)</p>	<p>Médecin, grammairien, philosophe</p>	<p>Auteur d'un traité de pharmacopée qui remplaça celui d'Ibn Sahl.</p>
<p>Ibn Butlan al-Mukhtar (mort en 1068)</p>	<p>Disciple d'Ibn al-Tayyib. Médecin et grand voyageur, il résida à Constantinople en 1054 où il rédigea un traité sur l'eucharistie à la demande de Michel Cérulaire.</p>	<p>Auteur de plusieurs ouvrages médicaux et notamment son <i>Almanach de la santé</i>, traité d'hygiène et de diététique. Il polémiqua contre Ibn Ridwan en 1049-1050.</p>

Le corpus latin d'Aristote

Textes d'Aristote conservés dans huit manuscrits d'Avranches¹

Ms 220 : XIII^e siècle ; parchemin ; 167 feuillets à deux colonnes ; 238 sur 175 mm ; rel. veau noir.

Il contient la *Métaphysique*, accompagnée d'un commentaire, dans une traduction arabo-latine.

Ms 221 : XII^e siècle ; parchemin ; 115 feuillets ; 245 sur 190 mm ; rel. veau noir.

Il contient les traductions de Jacques de Venise – *Physique* (f^o 25-88v), *De l'âme* (f^o 2-21), *De la mémoire* (f^o 21v-24v) –, la traduction de l'œuvre naturaliste de l'évêque Némésius d'Émèse, effectuée par Alfan, archevêque de Salerne (f^o 89-115²).

Ms 222 : XIII^e siècle ; parchemin ; 76 feuillets, 285 sur 200 mm ; rel. veau noir.

Il contient les dix livres de l'*Éthique à Nicomaque* dans une traduction gréco-latine. Le texte comporte de très nombreuses gloses, d'une belle écriture, propre et lisible, attribuées à Robert Grosseteste. De très belles miniatures ornent les f^o 1, 9, 23 et 45.

Ms 224 : XIII^e siècle ; parchemin ; 86 feuillets ; 235 sur 170 mm, rel. veau noir.

Il comporte les *Premiers* et *Seconds Analytiques* (f^o 49-86), dans la traduction de Jacques de Venise. Ces deux traités sont couverts de nombreuses gloses, en particulier aux f^o 4-8v (*Premiers Analytiques*) et f^o 49-86v (*Seconds Analytiques*).

Ms 227 : XIII^e siècle ; parchemin ; 200 feuillets, 255 sur 185 mm ; rel. veau noir.

Il contient plusieurs traductions gréco-latines d'œuvres d'Aristote : les *Catégories*, jusqu'au milieu du chapitre X (f° 10-28) dans une traduction qui n'est pas celle de Boèce, les huit livres des *Topiques* (f° 34-101v), la *Réfutation des Sophistes* (f° 102-118) – ces deux derniers textes sont de Jacques de Venise. Viennent ensuite une traduction des *Premiers Analytiques* (f° 118-164) et des *Seconds Analytiques* (f° 164-200) dans une traduction identique à celle du Ms 224, c'est-à-dire celle de Jacques de Venise. On trouve aussi l'*Isagoge* de Porphyre (f° 1-9). L'ensemble des traités d'Aristote est accompagné de gloses spectaculaires, couvrant les marges et parfois les bordures supérieure et inférieure. Voir par exemple les f° 2v, 12v, 13, 34, 102-106. Leur écriture révèle plusieurs mains différentes.

Ms 228 : XIII^e siècle ; parchemin ; 154 feuillets ; 168 sur 120 mm ; rel. veau noir.

Il comprend des opuscules d'Aristote et Boèce : les *Catégories* (f° 11-39) dans une traduction identique à celle du Ms 227 – une jolie miniature du f° 39 représente deux philosophes assis et discutant –, le *Periermenias* (f° 39v-54), le *De divisione* (f° 54-67), les *Topiques* (f° 68-112), une traduction de la *Réfutation des sophistes* (f° 124v-154v) semblable à celle du Ms 227. De très nombreuses gloses accompagnent les *Catégories*, le *De divisione* ou les *Topiques*.



Deux philosophes : Platon et Socrate. Miniature extraite des *Catégories* d'Aristote. (Ville d'Avranches, Bibliothèque municipale, Ms 228, f° 39, XIII^e siècle)

Ms 229 : x^e et xi^e siècles ; parchemin ; 230 feuillets ; 270 sur 205 mm, rel. parchemin.

Ce manuscrit est le plus ancien. Il comporte plusieurs œuvres de Boèce : la traduction des *Catégories* d'Aristote, des commentaires sur les *Catégories* et sur le *Periermenias*, ainsi que quelques lignes de vocabulaire philosophique écrites en grec (f^o 194).

Des phrases de conversation usuelle, dans des caractères du xi^e siècle, figurent également dans un autre manuscrit (Ms 236, f^o 97v) consacré aux œuvres de Bède le Vénérable et de Boèce, indice de relations entre le monde latin et l'Empire grec.

Ms 232 : xii^e siècle ; parchemin ; 225 feuillets ; 215 sur 155 mm ; demi-rel.

Ce manuscrit est l'un des plus importants pour notre propos. Il renferme plusieurs traductions de Jacques de Venise : *Physique* (f^o 141-196v), *Métaphysique* (f^o 201-225v), *Ethica vetus* (f^o 73-77 et f^o 82-89v), *De la génération et de la corruption* (f^o 1-63v), *De la longueur et de la brièveté de la vie* (f^o 199-200v). *De la génération* et la *Métaphysique* sont abondamment glosés (voir entre autres f^o 3, 7v, 21v, 22, 32v, 33, 207v, 208, 208v, 209, etc.).

Le corpus de l'Aristote latin

Les œuvres d'Aristote peuvent se regrouper en trois grandes catégories : la logique ou *Organon*, la philosophie théorique et la philosophie pratique.

Les traités de logique ou *Organon*

Catégories

De l'interprétation

Premiers Analytiques (deux livres)

Seconds Analytiques (deux livres)

Topiques (huit livres)

Réfutation des sophistes

Philosophie théorique

Physique (huit livres)

Traité du ciel (quatre livres)

De la génération et de la corruption (deux livres)

Météorologiques (quatre livres)

Traité de l'Âme (trois livres)

Petits traités d'histoire naturelle :

Du sens et des sensibles

De la mémoire et de la réminiscence

Du sommeil et de la veille
Des songes
De l'interprétation des songes
De la longévité et de la brièveté de la vie
De la jeunesse et de la vieillesse
De la vie et de la mort
De la respiration
Histoire des animaux (dix livres)
Des parties des animaux (quatre livres)
Du mouvement des animaux
De la marche des animaux
De la génération des animaux (cinq livres)
Problèmes (trente-huit livres)
Sur Xénophane, Mélissos et Gorgias
Métaphysique (quatorze livres)

Philosophie pratique

Éthique à Nicomaque (dix livres)
Grande Morale (deux livres)
Éthique à Eudème (quatre livres)
Politique (huit livres)
Économique (deux livres)
Rhétorique (trois livres)
Poétique
Constitution d'Athènes
Des vertus et des vices

Les éditions de l'Aristote latin

L'ensemble des versions latines de l'œuvre d'Aristote (*Aristoteles latinus*) a été édité sous la direction de L. Minio-Paluello et compte vingt-huit volumes. On trouvera ici la liste des textes auxquels il est fait référence de manière abrégée au chapitre III :

L. Minio-Paluello, *Analytica posteriora* : L. Minio-Paluello et B.G. Dod, *Aristoteles latinus*, IV, 1-4, *Analytica posteriora (translationes Iacobi, anonymi sive « Ioannis », Gerardi et recensio Guillelmi de Moerbeka)*, Bruges/Paris, Desclée de Brouwer, 1968.

–, *De sophisticis...* : B.G. Dod, *Aristoteles latinus*, VI, 1-3, *De sophisticis elenchis*, Leiden/Bruxelles, Desclée de Brouwer, 1975.

–, *Metaphysica Iacobi* : G. Vuillemin-Diem, *Aristoteles latinus*, XXV, 1-1a, *Metaphysica. Translatio Iacobi sive « vetustissima » cum scholiis et Translatio composita sive « vetus »*, Livres I-IV. 4, Leiden, Desclée de Brouwer, 1970.

–, *Metaphysica composita* : G. Vuillemin-Diem, *Aristoteles latinus*, XXV, 1-1a, *Metaphysica. Translatio Iacobi sive « vetustissima » cum scholiis et Translatio composita sive « vetus »*, Livres I-IV. 4, Leiden, Desclée de Brouwer, 1970.

–, *Metaphysica anonyma* : G. Vuillemin-Diem, *Aristoteles latinus*, XX, 2, *Metaphysica. Translatio anonyma sive « media »*, Livres I-IX, XII-XIV, Leiden, Desclée de Brouwer, 1976.

–, *Physica vetus* : F. Bossier et J. Brams, *Aristoteles latinus*, VII, 1-2 (*fasciculus secundus*), *Physica. Translatio vetus*, Leiden/New York, Desclée de Brouwer, 1990.

–, *Physica vaticana* : F. Bossier et J. Brams, *Aristoteles latinus*, VII, 1-1 (*fasciculus primus*), *Physica. Translatio vetus, Praefatio, et VII. 2, Physica. Translatio vaticana* (éd. A. Mansion, Bruges/Paris, 1957, réimp. anastatique, même pagination), Leiden/New York, Desclée de Brouwer, 1990.

Les traductions de Boèce

Contrairement à ce qu'il écrit lui-même, Boèce n'a pas traduit les *Seconds Analytiques*³. L. Minio-Paluello rejette l'existence de cette traduction que ne mentionnent ni Isidore de Séville, ni Cassiodore. Le traducteur appelé « Jean » signale avoir utilisé une version partielle (*non integra*) et, de surcroît, « corrompue » (*vitio corruptionis offuscatur*) des *Seconds Analytiques*, qu'il considère, sans preuves, comme la *translatio* de Boèce⁴. L. Minio-Paluello signale au sein de cette version des variantes de vocabulaire qui dénotent une technique de traduction différente de celle de Jacques de Venise ; il est impossible de dire s'il s'agit d'une traduction plus ancienne ou de modifications apportées à celle de Jacques de Venise⁵. On sait par ailleurs qu'Aristippe réalisa à partir du grec une traduction des *Seconds Analytiques* en Sicile en 1156. On a conservé une lettre de sa part à un ami anglais où il écrit : « Tu as l'Apodictique des principes des sciences d'Aristote⁶... » Quant à la traduction de la *Métaphysique* attribuée à Boèce par trois manuscrits du XIII^e siècle⁷, il s'agit en fait de la traduction dite *composita* ou *vetus* (deuxième moitié du XII^e siècle).

Notes

AVANT-PROPOS

1. M.-R. Menocal, *The Arabic Role in Medieval Literary History. A Forgotten Heritage*, Philadelphie, Pennsylvania University Press, 1987; A. de Libera, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1991, notamment p. 98-142.

2. L'autodénigrement n'est pas absent des critiques adressées à la chrétienté médiévale; on y trouve aussi parfois des éléments volontairement démoralisateurs, dont la diffusion est utilisée à des fins politiques plus mortifères que constructives.

INTRODUCTION

1. A. de Libera, *Penser au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 104.

2. A. Miquel, *L'Islam et sa civilisation*, Paris, Armand Colin, 1990, p. 156.

3. R. Mantran, *L'Expansion musulmane*, Paris, PUF, « Nouvelle Clio », 1969, p. 168 et 170.

4. B. Laurieux et L. Moulinier, *Éducation et cultures dans l'Occident chrétien. Début XI^e-milieu du XV^e siècle*, Paris, Messene, 1998, p. 24.

5. P. Benoît et F. Micheau, « L'intermédiaire arabe », in M. Serres (dir.), *Éléments d'histoire des sciences*, Paris, Bordas, 1989, p. 151-175.

6. Idée souvent exposée sans nuances, par exemple par J. Baschet, *La Civilisation féodale*, Paris, Flammarion, 2006, 3^e éd., p. 102-104.

7. M. Arkoun, *L'Humanisme arabe au IV^e (X^e) siècle. Miskawayh, philosophe et historien*, Paris, Vrin, 1982; *id.*, *Essais sur la pensée islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1984; M. Chebel, *L'Islam et la raison*, Paris, Perrin, 2005; H.L. Gottschalk, « Die Rezeption der antiken Wissenschaften durch den Islam », *Anz. Österreichischen Akademie der Wissenschaft, Phil-Hist. Klasse*, 102, 1965, p. 111-134; R. Rashed (avec la collaboration de R. Morelon), *Histoire des sciences arabes*, Paris, Seuil, 1997; J. Vernet, *Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne*, Paris, Sinbad, 1985.

8. L'article est disponible sur Internet: http://fr.articlesbase.com/article_134227.html.

9. Préface à F. Gabrieli *et al.* (dir.), *Histoire et civilisation de l'Islam en Europe. Arabes et Turcs en Occident du VI^e au XX^e siècle*, Paris, Bordas, 1983 (traduit de l'italien).

10. Comparer R. Mantran, *L'Expansion musulmane*, *op. cit.*, p. 168-175 ; D. Sourdel, *La Civilisation de l'islam classique*, Paris, Arthaud, 1983, p. 405-412 ; J.-Cl. Garcin (dir.), *États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval. X^e-XV^e siècle*, Paris, PUF, « Nouvelle Clio », 2000, t. II, p. 327-398 et t. III, p. 183-208 ; A.-M. Delcambre, *L'Islam des interdits*, Paris, Desclée de Brouwer, 2005, p. 71-75 ; D. Urvoy, *Histoire de la pensée arabe et islamique*, Paris, Seuil, 2006 (p. 144-170 : « L'assimilation du "savoir étranger" »).

11. M. Luís María de Puig, Rapport du 8 novembre 2002, commission de la Culture, de la Science et de l'Éducation, Assemblée européenne, Coopération culturelle entre l'Europe et les pays du Sud de la Méditerranée, document n° 9626.

12. B. Lewis, *Les Arabes dans l'histoire*, Paris, Flammarion, 1993, p. 165.

13. A. de Libera, *Penser au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 100-101.

14. L'un des premiers à développer cette théorie fut René Guénon (1886-1951). Il entre dans cette vision du monde une conception qui n'est pas sans rappeler, à l'envers, la célèbre thèse de S. Huntington du « choc des civilisations », alors qu'elle est de nos jours défendue par des adversaires de la pensée de l'universitaire américain... (S. Huntington, *Le Choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1997.)

15. Parmi maints exemples, l'historien américain M. Bonner (*Le Djihad*, Paris, Téraèdre, 2004, p. 167-168) parle, à propos des croisés, d'« orgie de massacres », d'« enthousiasme pour la violence et le sang versé » sans voir qu'il prend au pied de la lettre les envolées littéraires des chroniqueurs, et que les croisés aspiraient d'abord à verser leur propre sang, à subir le martyre là où le Christ avait subi sa Passion.

16. A. Miquel, *Ousamâ, un prince syrien face aux croisés*, Paris, Fayard, 1986, p. 86-88.

17. P. Mitchell, *Medicine in the Crusades. Warfare, Wounds and the Medieval Surgeon*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

18. On procède parfois à de rapides analogies et à des comparaisons superficielles, ainsi entre la littérature edificatrice musulmane des X^e-XII^e siècles, l'*adab*, et l'humanisme européen du XVI^e siècle, pourtant bien différents par leur vision de l'homme et du monde.

19. Sur ce point voir l'introduction de J. Brunschwig et G.E.R. Lloyd, *Le Savoir grec. Dictionnaire critique*, Paris, Flammarion, 1996, p. 17-23.

20. Une revue récente, *Anabases*, publiée depuis 2005 par l'université de Toulouse, se consacre aux traditions et à la réception de l'Antiquité. L'analyse de ses numéros montre que le Moyen Âge reste encore un domaine peu exploré.

21. C. Beaune, *Naissance de la nation France*, Paris, Gallimard, 1985.

22. Voir, pour le monde byzantin, H. Hunger, «Lire et écrire à Byzance», in O. Delouis (dir.), *Le Monde byzantin, du milieu du VIII^e siècle à 1204. Économie et société*, Paris, Hachette, 2006, p. 177-199; H. Hunger, *Schreiben und Lesen in Byzanz. Die byzantinische Buchkultur*, Munich, C. Beck, 1989; B. Mondrain, *Lire et écrire à Byzance*, Paris, CNRS, 2006.

23. P. Benoît, «Calcul, algèbre et marchandise», in M. Serres (dir.), *Éléments d'histoire des sciences, op. cit.*, p. 197-221.

CHAPITRE PREMIER

1. La première Bible entièrement en latin est attestée en 250 à Carthage (saint Cyprien en fait d'abondantes citations). Apparaissent ensuite les traductions distinctes regroupées sous le nom de *Vetus latina*, d'un usage courant jusqu'au VIII^e siècle, et qui furent élaborées à partir du texte grec de la Septante pour l'Ancien Testament. Saint Jérôme (mort en 420) réalisa ensuite une traduction presque intégrale de la Bible, à partir du texte hébreu, connue sous l'appellation de *Vulgate* et qui s'imposa au Moyen Âge, à travers les versions remaniées de l'époque carolingienne. Voir P.-M. Bogaert, «La Bible latine des origines au Moyen Âge. Aperçu historique, état des questions», *Revue théologique de Louvain*, 19, 1988, p. 137-159.

2. H. Inglebert, *Interpretatio christiana. Les mutations des savoirs dans l'Antiquité chrétienne (30-630)*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 2001. Pour un tableau récent de l'histoire culturelle de l'Occident médiéval: P. Riché et J. Verger, *Des nains sur des épaules de géants. Maîtres et élèves au Moyen Âge*, Paris, Tallandier, 2006.

3. H. Inglebert, *Interpretatio christiana, op. cit.*, p. 570. Nous empruntons à l'auteur les grandes lignes d'une évolution qu'il a dégagée. Voir en particulier p. 558-570.

4. A. Vernet («La transmission des textes en France», in *La Cultura antiqua nell'Occidente latino dal VII al'XI secolo*, Spolète, «Settimane di Studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo» [désormais «Settimane di Spoleto»], 22, 1975, p. 89-123) insiste sur le grand nombre des manuscrits de Martianus Capella, présents partout, à Chartres, Gorze, Metz, Nevers, Paris, Toul..., souvent en plusieurs exemplaires et accompagnés de commentaires.

5. Sur la survie des manuscrits grecs en Occident jusqu'en 1200, voir l'étude fondamentale de B. Bischoff, «Das griechische Element in der abendlandischen Bildung des Mittelalters», *Byzantinische Zeitschrift*, 44, 1961, p. 27-55 (rééd. in *Mittelalterliche Studien*, t. II, Stuttgart, 1967, p. 246-275).

6. A. Guillou, «L'école dans l'Italie byzantine», in *La Scuola nell'Occidente latino dell'alto Medioevo*, Spolète, «Settimane di Spoleto», 19, 1972, p. 291-311, p. 297. Voir S. Gennaro, «Influssi di scrittori greci nel

Commento all'Ecclesiaste di Gregorio di Agrigento », *Miscellanea di studi di lettere cristiana antica*, Catane, 1951, p. 169-179.

7. On retrouve les idées des philosophes grecs dans les écrits de leurs adversaires chrétiens, ainsi chez le polémiste Lactance, *Divinae institutiones (Lactancii opera omnia)*, éd. S. Brandt et G. Laubmann, Vienne, 1897, p. 244-269).

8. J. Irigoien, « L'Italie méridionale et la transmission des textes classiques », in A. Jacob, J.-M. Martin, G. Noyé (dir.), *Histoire et culture dans l'Italie byzantine*, Rome, École française de Rome, 2006, p. 5-20.

9. La *Vie de Grégoire* est due à Léonce, moine de Saint-Sabas à Rome, qui en acheva la rédaction après 680 (in *Bibliotheca hagiographica graeca*, n° 707).

10. Trop sévère, il fut déposé par les moines... Voir J.-M. Sansterre « Recherches sur les ermites du Mont-Cassin », *Hagiographica*, 2, 1995, p. 57-92.

11. Voir la lettre du moine Théodose à l'archidiacre Léon sur la prise de Syracuse par les Arabes en 879-880 (Paris, Bibliothèque nationale de France [désormais BnF], Ms gr. 3032).

12. Nil de Rossano quitta la Calabre en 981 à cause des musulmans et s'installa près du Mont-Cassin en 998. Il fit recopier des manuscrits grecs contenant des traités ascétiques et mystiques : trois d'entre eux sont à la bibliothèque du Mont-Cassin, un est conservé à Grotta-Ferrata où Nil fut enterré.

13. A. Guillou, « L'école dans l'Italie byzantine », *op. cit.* ; *id.*, « La Sicile byzantine. État de recherche », *Byzantinische Forschungen*, V, 1977.

14. C. Mango, « La culture grecque et l'Occident au VIII^e siècle », in *I Problemi dell'Occidente nel secolo VIII*, Spolète, « Settimane di Spoleto », 20, 1973, p. 683-721, ici p. 695 ; F. Burgarella, « Presenze Greche a Roma : Aspetti culturali e religiosi », in *Roma fra Oriente e Occidente*, Spolète, « Settimane di Spoleto », 49, 2002, p. 943-992.

15. Voici la longue série des dix papes grecs et syriaques à partir du milieu du VII^e siècle : Théodore I^{er} (né à Jérusalem), 642-649, Agathon (d'origine levantine), 678-681, Jean V (né à Antioche), 685-686, Serge I^{er} (né en Syrie), 687-701, Jean VI (né en Grèce), 701-705, Jean VII (également natif de Grèce), 705-707, Sisinnios (syriaque), 708, Constantin I (né à Tyr), 709-715, Grégoire III (né en Syrie), 731-742. Zacharie (d'origine grecque, né en Calabre) clôt le cycle, 741-752. Seul fait exception Grégoire II (715-731).

16. Livre officiel relatant les vies des papes successifs et composé par des clercs de la Curie romaine au fil du temps pendant le Moyen Âge.

17. C'est pour ce public grec que le pape Zacharie traduisit les *Dialogues* de Grégoire le Grand.

18. On discute de la qualité de ses études. C. Mango doute qu'il ait pu apprendre grand-chose dans l'Athènes du VII^e siècle, privée de son université au siècle précédent par Justinien. L'homme, pourtant, ne semble pas

dénué de culture. Voir A. Poncelet, « Vita et miracula Sancti Gisleni... auctore Rainero monacho », *Analecta Bollandiana*, V, 1886, p. 209-294.

19. Jean de Saint-Arnoul, *La Vie de Jean, abbé de Gorze*, éd. M. Parisse, Paris, Picard, 1999.

20. J.W. Thompson, « Introduction of arabic science into Lorraine in the tenth century », *Isis*, 12, 1929, p. 184-191 ; W.C. Melborn, « Lotharingia as a center of arabic and scientific influence in the eleventh century », *Isis*, 16, 1931, p. 188-199.

21. A. Bayer, « Griechen im Westen im 10. und 11. Jahrhundert: Simeon von Trier und Simeon von Reichenau », in A. von Euw et P. Schreiner (dir.), *Kaiserin Theophanu. Begegnung des Ostens und Westens um die Wende des ersten Jahrtausend*, I, Cologne, Schnütgen Museum, 1991, p. 335-343. On rencontre même des artisans grecs dans l'empire, tels ces maçons qui travaillent à l'église cathédrale de Paderborn en Saxe à l'époque de l'évêque Meinwerk (1009-1036) (*Vita Meinwerki*, MGH SRG, Bd. 59, p. 82).

22. Sa *Vita* fut rédigée par Eberwin de Saint-Martin de Trèves (mort en 1040).

23. Il y retrouve une relique (un vase des noces de Cana) qu'on lui aurait volée à Jérusalem. Il y a en fait de fortes chances pour que la *Vita* ait été rédigée afin de prouver l'authenticité de cette relique conservée à la Reichenau...

24. M. Zimmermann, « La connaissance du grec en Catalogne du IX^e au XI^e siècle », in M. Sot (dir.), *haut Moyen Âge. Culture, éducation et société. Études offertes à P. Riché*, La Garenne-Colombes, Éditions européennes Érasme, 1990, p. 493-516.

25. *Ibid.*, p. 498-499.

26. F. Burgarella (« Presenze greche a Roma... », *op. cit.*) estime que cette migration fut ininterrompue, illustrant une mobilité interne à l'Empire byzantin presque toujours silencieuse (*quasi sempre silente mobilita interna dell'Impero*).

27. Voir ainsi la *Vie de Saint Grégoire d'Agrigente* par Léonce le Presbyte, higoumène (abbé) du monastère de Saint-Sabas à Rome, éd. A. Berger, Berlin, « Berliner Byzantinische Arbeiten », n° 60, 1994.

28. G. Dedeyan, « Les Arméniens en Occident (fin X^e-début XI^e siècle) », in *Occident et Orient au X^e siècle*, actes du congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, Paris, Les Belles Lettres, 1979, p. 123-140.

29. F. Burgarella, « Presenze greche a Roma... », *op. cit.*, p. 969.

30. MGH, *Epistolae*, III, p. 529.

31. *Vita Ludowici*, chap. VII, MGH SS, 2, p. 592.

32. Paris, BnF, cod. grec. 437 ; H. Omont, « Manuscrit des œuvres de Denys l'Aréopagite envoyé de Constantinople à Louis le Débonnaire en 827 », *Revue des études grecques*, 17, 1904, p. 230-236.

33. MGH SRG, année 876 : « Méprisant toute l'habitude des rois Francs, il estimait que la gloire des Grecs était la meilleure. »

34. J.H. Burns (dir.), *Histoire de la pensée politique médiévale. 350-1450*, Paris, PUF, 1993 ; F. Collard, *Pouvoirs et Culture politique dans la France médiévale. V^e-XV^e siècle*, Paris, Hachette, 1999.

35. N. Staubach, « Graecae gloriae. Die Rezeption des Griechischen als Element spätkarolingisch-frühottonischer Hofkultur », in A. von Euw et P. Schreiner, *Kaiserin Theophanu...*, *op. cit.*, p. 343-368.

36. *Gerbert d'Aurillac, le pape de l'an mil*, trad. P. Riché, Paris, Fayard, 1987, p. 180-182.

37. Folcuin, *Gesta abbatum Lobienisium*, MGH SS, IV, chap. XXII, p. 64.

38. Kosmas le moine, *Vie de Jean Damascène*, *Acta Sanctorum, Maii II, App. II*, in *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, n° 884.

39. *Ibid.*, trad. A. Guillou, « L'école dans l'Italie byzantine », *op. cit.*, p. 298.

40. M. Zimmermann, « La connaissance du grec... », *op. cit.*, p. 493.

41. A. Guillou, « L'école dans l'Italie byzantine », *op. cit.*, p. 309.

42. Une collection entière leur est consacrée : « Corpus des actes grecs d'Italie du Sud et de Sicile », Rome, Citta del Vaticano.

43. J. Irigoin, « La culture grecque dans l'Occident latin du VII^e au XI^e siècle », in *La Cultura antiqua nell'Occidente latino dal VII al'XI secolo*, Spolète, « Settimane di Spoleto », 22, 1974, p. 425-456.

44. Par exemple celui conservé dans un manuscrit du XI^e siècle (Milan, Ambrosianus, A 45 sup.).

45. Messine, S. Salvat., Ms gr. 84. Originaire de Mésopotamie, Aetius apprit la médecine à Alexandrie avant de s'installer à Constantinople et de devenir médecin à la cour de Justinien.

46. Paris, BnF, Parisinus suppl. gr. 1297.

47. Paris, BnF, Ms gr. 2064. J. Irigoin estime aussi que le fragment des *Réfutations des sophistes* (Paris, BnF, Ms gr. suppl. 1362) pourrait être rattaché à l'Italie méridionale.

48. Voir P. Canart et S. Lucà, *Codici greci dell'Italia meridionale*, Rome, 2000.

49. J.-M. Martin, *Italies normandes, XI^e-XII^e siècles*, Paris, 1994 ; P. Bouet et F. Neveux, *Les Normands en Méditerranée*, Caen, 1994.

50. La Sicile produisit d'ailleurs des œuvres originales, ainsi dans le domaine de l'histoire, la *Chronique de Sicile* (manuscrit conservé au Vatican, gr. 1912).

51. J. Irigoin, « La culture grecque dans l'Occident latin... », *op. cit.*, p. 446.

52. C. Mango, « La culture grecque et l'Occident... », *op. cit.*, p. 709.

53. Y. de Andia, « Le monastère de Saint-Sabas à Rome : relations théologiques entre l'Orient et l'Occident aux VII^e et VIII^e siècles », *Proche-Orient chrétien*, L, 2000, p. 279-296.

54. J.-M. Sansterre, *Les Moines grecs et orientaux de Rome*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, 1982, t. I, p. 20 et 72 ; t. II, p. 79.

55. P. Canart, « Le patriarche Méthode de Constantinople copiste à

Rome», *Paleographica, diplomatica e archivistica. Studi in onore di Giulio Battelli*, I, Rome, 1979, p. 344-352. Le Latran avait recueilli la quinzaine d'ouvrages du *Vivarium* de Cassiodore: voir P. Courcelles, *Les Lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris, De Boccard, «Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome», n° 159, 1948, p. 342-388.

56. Parmi les documents partis du Latran et diffusés en Europe se trouve le célèbre florilège iconodoule du Ms gr. 1115 de la BnF (copie de 1278 mais dont l'original remonte à 774-775).

57. R. Devreesse, «Le fonds grec de la Bibliothèque vaticane des origines à Paul V», *Studi i testi*, 244, 1965.

58. Anastase, pourtant soutenu par l'empereur Louis II, échoua en face de celui qui devint pape sous le nom de Benoît III en 855. Il fut secrétaire et bibliothécaire du Latran sous le pape Nicolas I, puis secrétaire d'Hadrien II. Son frère, Éleuthère, avait enlevé la fille d'Hadrien, qui avait été marié avant d'être pape... Écarté, excommunié puis vite rentré en grâce, il fut très actif au service de Jean VIII (872-882).

59. Un Psautier latin-grec fut rédigé à Milan dans la deuxième moitié du IX^e siècle puis transféré dans le grand monastère impérial de Saint-Gall en 909.

60. *Vie de Brunon par Ruotger*, traduit à partir de l'édition de H. Kallfelz, *Lebensbeschreibungen einiger Bischöfe des 10-12 Jh.*, (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters), Bd. 20, Darmstadt, 1973.

61. W.J. Aerts, «The knowledge of greek in western Europe at the time of Theophano and the greek grammar fragment in Ms. Vindob. 114», in W.D. van Aalst et K.N. Ciggar (dir.), *Byzantium and the Low Country in the Tenth Century*, Hernen, A.A. Brediusstichting, 1985.

62. M. Zimmermann, «La connaissance du grec...», *op. cit.* Édition d'une partie de ces glossaires par J. Llauro, «Los glosarios de Ripoll», *Analecta Sacra Tarraconensia*, III, 1927, p. 331-389 et IV, 1928, p. 271-341.

63. M. Zimmermann, «La connaissance du grec...», *op. cit.*, p. 509.

64. *Ibid.*, p. 512.

65. Traduit par Coelius Aurelianus au VI^e siècle et résumé par Moschion.

66. D. Jacquart et F. Micheau, *La Médecine arabe et l'Occident médiéval*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1990, p. 214.

67. H. Grensemann, *Hippokrates, De aeribus, aquis, locis. Interlineare Ausgabe der spätlateinischen Übersetzung und des Fragments einer hochmittelalterlichen Übersetzung*, Bonn, 1996.

68. D. Jacquart, «La scolastique médiévale», in M. Grmek (dir.), *Histoire de la pensée médicale en Occident*, Paris, Seuil, 1995, p. 177-179.

69. Londres, BM MV (Add. 17, 156).

70. Voir par exemple Paris, BnF, Ms lat. 9332. Il comprend des œuvres d'Oribase, Alexandre de Tralles et Dioscoride et date de la fin du VIII^e siècle ou du tout début du IX^e.

71. A. Vernet, «La transmission des textes en France...», *op. cit.*

72. G. Baader, « Die Schule von Salerno », *Medizinhistorisches Journal*, 3, 1978, p. 124-145.

73. A. Beccaria, *I Codici di medicina del periodo presalernitano (secoli IX, X e XI)*, Rome, 1956.

74. D. Jacquart et F. Micheau, *La Médecine arabe...*, *op. cit.*, p. 120.

75. Pierre Diacre, *De viris illustribus*, in H. Bloch, *Monte Cassino in the Middle Ages*, t. I, Rome, 1986, Edizioni di Storia e Letteratura, p. 127-129. On connaît un autre biographe de Constantin, un maître de Salerne, appelé Matthieu.

76. D. Jacquart et F. Micheau, *La Médecine arabe...*, *op. cit.*, p. 102. Trad. anglaise, P. Ghalioungui, *Questions on Medicine for Scholars*, Le Caire, 1980; D. Jacquart, « À l'aube de la renaissance médicale des XI^e-XII^e siècles : l'*Isagoge Johannitii* et son traducteur », *Bibliothèque de l'École des chartes*, 144, 1986, p. 209-240.

L'œuvre de Constantin ne s'arrête pas là : il traduit la *Chirurgie* (extrait de la *Pratique*) et le *Livre de médecine oculaire*, le traité ophtalmologique d'Hunayn ibn Ishaq, qui exercera une influence considérable sur l'ophtalmologie occidentale jusqu'au XVII^e siècle, les aphorismes du savant chrétien Yuhanna ibn Masawayh et les traités médicaux d'Ishaq al-Isra'îlî, médecin juif qui, dans la première moitié du X^e siècle, fut au service du prince aghlabide Ziyâdat Allah II, et écrivit le *Régime des aliments*, le *Livre des fièvres*, le *Livre de l'urine*, etc.

77. La bibliothèque d'Avranches abrite par exemple deux manuscrits des œuvres de Constantin l'Africain, tous deux du XIII^e siècle : Ms 233, *Liber Pantegni a Constantino Affricano monacho* avec la reprise d'une dédicace à Didier du Mont-Cassin et Ms 234 avec le *Viaticum* de Constantin. Le Ms 232 contient la copie d'un traité de Galien (f^o126-138v) : *Liber Galieni de Secundum Ypocratem elementis*, accompagné de nombreuses gloses. Sur les manuscrits médicaux du haut Moyen Âge : E. Wickersheimer, *Les Manuscrits de médecine du haut Moyen Âge dans les bibliothèques de France*, Paris, CNRS, 1966.

78. D. Jacquart et F. Micheau, *La Médecine arabe...*, *op. cit.*, p. 128. Un manuscrit du X^e siècle (Ms 62, 109 f^o) contenait des textes de Soranos et de Galien ; un commentaire sur un traité d'Hippocrate se trouvait dans un autre manuscrit du X^e siècle (Ms 75, sur un feuillet de garde). Les huit premiers livres du *Pantegni* de Constantin l'Africain figuraient dans un manuscrit du XII^e siècle (Ms 160, f^o 34v-159v). Les trois livres de l'*Art médical* d'Alexandre de Tralles furent copiés au XII^e siècle (Ms 342, 140 f^o). Des œuvres de Galien se trouvaient encore dans des manuscrits du XIII^e siècle (Ms 284) et du XIV^e siècle (Ms 278, 286, 287 et 293).

79. J. Irigoin, « L'Italie méridionale... », *op. cit.*, p. 16.

80. P. Riché, « Le grec dans les centres de culture de l'Occident », in M.W. Herren (dir.), *The Sacred Nectar of the Greeks. The Study of Greek in the West in the Early Middle Ages*, Londres, King's College, 1988.

81. Une liste des ouvrages traduits avant 1350 a été fournie par

J.T. Muckle. Elle est assez consistante, bien que l'auteur ait volontairement délaissé les mathématiques et les sciences (J.T. Muckle, «Greeks works translated directly into latin before 1350», *Medieval studies*, IV, 1942 p. 33-42 et V, 1943 p. 102-114).

82. L. Minio-Paluello, «Nuovi impulsi allo studio della logica: la seconda fase della riscoperta di Aristotele e di Boezio», in *La Scuola nell'Occidente latino dell'alto Medioevo*, Spolète, «Settimane di Spoleto», 19, 1972, p. 743-766.

83. Voir les lettres de Pierre le Vénérable à saint Bernard (*The Letters of Peter the Venerable*, éd. G. Constable, Cambridge [Mass.], Harvard University Press, 1967, t. I, p. 294-295) et leur traduction par M.-Th. d'Alverny, «Deux traductions latines du Coran au Moyen Âge», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, t. XVI, 1948, p. 69-131, p. 72.

84. Voir R. Lemay, «Dans l'Espagne du XII^e siècle, les traductions de l'arabe au latin», *Annales ESC*, 18, 1963, p. 639-665; M.-Th. d'Alverny, «Translations et Translators», in R.L. Benson et G. Constable, *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1982, p. 421-462.

85. À la demande du pape Eugène III, il traduit également les textes de plusieurs Pères grecs: saint Basile, Grégoire de Nysse, Jean Damascène et Jean Chrysostome.

86. Néanmoins il semble que les Occidentaux aient préféré utiliser ce qu'ils avaient eux-mêmes traduit de l'arabe... (A. Bryer, «Cultural relations between East and West in the twelfth century», in D. Baker (dir.), *The Relations between East and West in the Middle Ages*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1973, p. 77-94, ici p. 80).

87. J. Irigoin, «L'Italie méridionale...», *op. cit.*, p. 16.

88. Voir sa préface, traduite par J.-P. Boudet, in P. Gilli, *Former, enseigner, éduquer dans l'Occident médiéval*, Paris, SEDES, t. I, p. 24-27.

89. Vers 1160, les *Éléments* d'Euclide ont également été traduits du grec en latin par l'amiral Eugène, au service de Roger II de Sicile, ainsi que par un anonyme sicilien, mais les mathématiques grecques demeurent encore en grande partie méconnues.

90. P. Gandil, «Les études grecques à l'abbaye de Saint-Denis au XII^e siècle», thèse de l'École des chartes, 2003.

91. F. Braudel, *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Armand Colin, 1982 (5^e éd.), t. II, p. 98.

92. R. Brague (*Au moyen du Moyen Âge*, Paris, Éditions de la Transparence, 2006, p. 190-199) parle d'«inclusion» pour caractériser l'attitude de la culture européenne vis-à-vis des emprunts auxquels elle procède: l'inclusion, au contraire de la «digestion», laisse intact le matériau emprunté, comme, à l'intérieur d'un morceau d'ambre transparent, reste visible l'araignée qui y a été prise. L'inclusion s'accompagne toujours d'une utilisation et aboutit à des transformations: la civilisation européenne ne s'est pas limitée à conserver les fossiles des cultures antérieures, elle les a fait fructifier. Sinon

nous n'aurions affaire qu'à une culture académique incapable d'innovations (R. Brague exprime un avis analogue, p. 201).

93. H. Inglebert, *Interpretatio christiana*, *op. cit.*

94. M.-D. Chenu, *L'Éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, conférence Albert le Grand, 1968, Paris/Montréal, Vrin/Institut d'études médiévales, 1969.

95. On trouve à ce sujet de nombreux ouvrages : J. Paul, *L'Église et la Culture en Occident*, Paris, PUF, « Nouvelle Clio », 1986 ; J.-P. Boudet, A. Guerreau-Jalabert et M. Sot, *Histoire culturelle de la France*, t. I, *Le Moyen Âge*, Paris, Seuil, « L'Univers historique », 1997.

96. A. Guerreau-Jalabert, « La "Renaissance carolingienne" : modèles culturels, usages linguistiques et structures sociales », *Bibliothèque de l'École des chartes*, 139, 1981, p. 5-35.

97. J.-J. Ampère, *Histoire littéraire de la France jusqu'au XII^e siècle*, Paris, 1839.

98. J. Paul, *L'Église et la culture...*, *op. cit.*, t. I, p. 124.

99. Cette scène est due à la plume du moine de Saint-Gall, Notker le Bègue (mort en 912).

100. Charlemagne obtient ainsi en 774 la célèbre collection dite « Dionysio-Hadriana ». En 816 et 817, les deux conciles successifs d'Aix-la-Chapelle fournissent des textes de droit canon et, en 827-829, Ansegise, abbé de Saint-Wandrille, réunit en un seul ensemble les différents capitulaires émis par Charlemagne et Louis le Pieux.

101. Ce phénomène, appelé par les spécialistes, *Literacy* ou *Schriftlichkeit*, a fait l'objet de nombreux travaux depuis une vingtaine d'années : R. McKitterick, *The Uses of Literacy in Early Mediaeval Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

102. On assiste sous le règne de Louis le Pieux à une « cléricatisation des élites lettrées ».

103. L'enseignement antique et médiéval reposait sur les arts libéraux, regroupés en deux domaines : le *trivium*, plus littéraire – logique ou dialectique, grammaire et rhétorique –, et le *quadrivium* à orientation scientifique – arithmétique, géométrie, astronomie et musique. On utilise Martianus Capella, Macrobe, Boèce, et les *Phénomènes* d'Aratos pour l'astronomie.

104. Dans le domaine de la liturgie, Chrodegang, évêque de Metz, fait copier le sacramentaire dit gélasien, qui s'avère trop touffu. On le remplace par un sacramentaire envoyé à Charlemagne par le pape Hadrien et qu'Alcuin modernise et complète.

105. La connaissance du latin est exigée dans plusieurs textes de loi (*Admonitio generalis* de 789, canons du concile d'Aix de 813, nombreux statuts synodaux).

106. À Attigny, en 822, les évêques font leur *mea culpa* et reconnaissent qu'ils n'ont pas rempli leur devoir à cet égard.

107. J. Paul, *L'Église et la culture...*, *op. cit.*, p. 154.

108. L'adoptianisme était une hérésie datant de l'Antiquité selon laquelle

Jésus n'était pas le Fils de Dieu mais avait seulement été adopté par lui. Cette hérésie réapparaît en Espagne sous l'impulsion de l'archevêque Élipand de Tolède (mort en 800) et de Félix, évêque d'Urgell. Élipand proposait de distinguer les deux natures du Christ : la partie humaine avait été adoptée par Dieu, tandis que la partie divine était son « fils propre » (*filius proprius*). C'était revenir à une doctrine fort proche du nestorianisme et, finalement, nier l'Incarnation. Ces positions furent condamnées lors du concile de Francfort en 794.

109. Ce moine de Fulda (mort en 866) élaborait une doctrine selon laquelle les hommes étaient, dès leur naissance, prédestinés au salut éternel ou à la damnation, d'où l'appellation de « double prédestination ».

110. Ph. Wolff, *L'Éveil intellectuel de l'Europe*, Paris, Seuil, 1971 ; D. Iogna-Prat et J.-Cl. Picard, *Religion et culture autour de l'an mil. Royaume capétien et Lotharingie*, Paris, Picard, 1990 ; P. Riché, *Les Grandeurs de l'an mille*, Paris, Bartillat, 1999.

111. M. Gibson, « The Continuity of Learning (850-1050) », *Viator*, VI, 1975, p. 1-13.

112. Thangmar, *Vita Bernwardi*, MGH SS, IV (voir P. Riché, *Écoles et enseignement dans le haut Moyen Âge*, Paris, Picard, 1989, p. 360).

113. Édition et traduction de ce traité dans D. Poirel, « L'art de la logique : le *De rationali et ratione uti* de Gerbert », in O. Guyotjeannin et E. Poulle, *Autour de Gerbert d'Aurillac, le pape de l'an mil*, Paris, École des chartes, 1996, p. 313-317. Voir aussi C. Frova, « Gerberto *philosophicus*. Il *De rationali et ratione uti* », in *Gerberto Scienza, Storia e Mito*, atti del Gerberti symposium, Bobbio, « Archivi Storici Bobiensi », 1985, p. 351-377.

114. Certains en effet rétorquaient que bien que doué de raison, l'homme n'en use pas lorsqu'il dort. L'argument est aisé à démontrer et ne nécessite pas la rédaction d'un court traité de logique, mais Gerbert tient à faire étalage de sa maîtrise de la dialectique. Il dresse la panoplie des arguments antérieurs à son propre exposé et les réfute ensuite un à un. On est là, comme le note D. Poirel (*op. cit.*), à la transition entre le jeu érudit et les questions « quodlibétales » des universités du XIII^e siècle.

115. Saint-Gall, Fleury-sur-Loire, Ripoll, Reims, Chartres, Würzburg, Trèves, Cologne et Magdebourg...

116. Sur la qualité intellectuelle des œuvres des abbés clunisiens du X^e siècle, voir D. Iogna-Prat, *Études clunisiennes*, Paris, Picard, 2002.

117. Traduction de P. Riché, *Les Grandeurs de l'an mille*, *op. cit.*, p. 177.

118. Cette date « étonnamment précoce », dit G. Beaujouan, est attestée par le codex Vigilanus, Ms de l'Escorial d.I. 2. Voir G. Beaujouan, « Les chiffres arabes selon Gerbert », in O. Guyotjeannin et E. Poulle, *Autour de Gerbert d'Aurillac...*, *op. cit.*, p. 322-328.

119. La description de l'abaque est donnée par Richer de Reims ; traduction du texte dans P. Riché, *Les Grandeurs de l'an mille*, *op. cit.*, p. 208. Sur ce thème : K. Vogel, « L'arithmetica e la geometria di Gerberto », in *Gerberto Scienza, Storia e Mito*, *op. cit.*, p. 577-617 ; M. Folkerts, « Frühe Darstellungen

des Gerbertschen Abakus», in R. Franci (dir.), *Itinera mathematica*, Sienne, 1996, p. 23-43.

120. Voir sa lettre à Adalbold, dont le contenu mathématique est repris par le Pseudo-Boèce auteur d'un traité de géométrie au début du XI^e siècle : G. Beaujouan, « Les Apocryphes mathématiques de Gerbert », in *Gerberto Scienza, Storia e Mito*, op. cit., p. 645-657.

121. L'appareil est décrit par le chroniqueur Thietmar de Mersebourg, qui le qualifie d'horloge. Voir E. Poulle, « L'astronomie de Gerbert », in *Gerberto Scienza, Storia e Mito*, op. cit., p. 597-617. Le texte sur l'utilisation de l'astrolabe attribué à Gerbert est sans doute dû à l'un de ses disciples (E. Poulle, « Naissance de la légende scientifique : note sur l'autorité des traités de l'astrolabe », in O. Guyotjeannin et E. Poulle, *Autour de Gerbert d'Aurillac...*, op. cit., p. 342-345).

122. A. Crépin, *Educations anglo-saxonnes*, Amiens, 1992, p. 13-18.

123. Un traité d'astronomie, originaire du monastère de Ripoll, est conservé dans le célèbre Ms 225 de la Bibliothèque de Barcelone.

124. *Gerbert d'Aurillac. Correspondance*, trad. P. Riché, Paris, 1993, lettre n° 44.

125. J. Paul, *L'Église et la culture...*, op. cit., t. I, p. 258.

126. Hugues de Saint-Victor, *Didascalicon*, trad. J.-P. Boudet, in P. Gilli, *Former, enseigner, éduquer...*, op. cit., t. I, p. 37.

127. C.H. Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge, Harvard University Press, 1927. Voir J. Verger, *La Renaissance du XI^e siècle*, Paris, Cerf, 1996.

128. R.L. Benson, G. Constable, C.D. Lanham, *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century Europe*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1982. Ce livre publie les actes d'un colloque qui commémorait le cinquantième anniversaire de la parution du travail de C. Haskins, dont on mesure ainsi la portée.

129. J. Paul, *L'Église et la culture...*, op. cit., t. II, p. 454.

130. M.-D. Chenu, *La Théologie au XI^e siècle*, Paris, Vrin, 1976. Ces quatre sens de l'Écriture sont quatre niveaux différents de signification donnés aux textes bibliques : littéral, typologique – les correspondances entre Ancien et Nouveau Testament – moral et spirituel – eschatologique, attendant aux fins dernières.

131. J. Jolivet, *Abélard ou la philosophie dans le langage*, Paris-Fribourg, Cerf, 1994 ; J. Verger, *L'Amour castré. L'histoire d'Héloïse et d'Abélard*, Paris, Hermann, 1996 ; M.-T. Clanchy, *Abelard. A Medieval Life*, Oxford, Blackwell, 1997, Paris, Flammarion, 2000.

132. Traduction de la préface d'Hermann de Carinthie par J.-P. Boudet, in P. Gilli, *Former, enseigner, éduquer...*, op. cit., t. I, p. 24-27. Sur Hermann de Carinthie, voir R. Lemay, « De la scolastique à l'histoire par le truchement de la philologie : itinéraire d'un médiéviste entre Europe et Islam », in *La Diffusione delle scienze islamiche nel Medio Evo europeo*, Rome, 1987, p. 433-439.

133. P. Sicard, *Hugues de Saint-Victor et son école*, Turnhout, Brepols, 1991.

134. P. Benoît, « La théologie au XIII^e siècle : une science pas comme les autres », in M. Serres, *Éléments d'histoire des sciences, op. cit.*, p. 177-195. On distingue dès le XII^e siècle la théologie naturelle, proche de la métaphysique, qui s'attache à connaître Dieu en faisant usage de la raison, et la théologie révélée qui doit expliciter les mystères de la foi.

135. S. Gouguenheim, *La Sybille du Rhin*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1996 ; L. Moulinier, *Le Manuscrit perdu à Strasbourg. Enquête sur l'œuvre scientifique d'Hildegarde de Bingen*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1995.

136. Anselme de Cantorbéry, *Pourquoi Dieu s'est fait homme*, texte latin, introduction et trad. par M. Roques, Paris, 1963.

137. Guillaume de Conches, *Philosophia mundi*, I, 23, in P. Migne (dir.), *Patrologie latine* (désormais PL), t. 172, col. 56. Le positivisme, le refus du surnaturel, imprègnent ce texte étonnant de Guillaume de Conches et en font un des esprits les plus éclairés du Moyen Âge.

138. « On doit rappeler que la *questio* naît de l'affirmation et de sa négation contradictoires », écrit Gilbert de la Porée (*Commemorandum est quod ex affirmatione et ejus contradictoria negatione questio constat*, cité par G. Paré, A. Brunet et P. Tremblay, *La Renaissance du XII^e siècle*, Paris/Ottawa, Vrin, 1933).

139. *Hrotsvita de Gandersheim. Œuvres poétiques*, éd. M. Gouillet, Grenoble, Jérôme Millon, 2000.

140. Des philosophes français ont, à la fin du XX^e siècle, écrit de nombreuses variations sur le thème de la « mort de l'homme », tout en défendant et développant celui des « droits de l'homme », sans se soucier de la contradiction.

141. K. Popper, *La Société ouverte et ses ennemis*, Paris, Seuil, 1979.

CHAPITRE II

1. Au XIII^e siècle, la Crète, Chypre et Rhodes s'affirmèrent comme de nouvelles plaques tournantes de ces échanges culturels.

2. G.E.R. Lloyd, *La Science grecque après Aristote*, Paris, La Découverte, 1990 ; H. Maguire (dir.), *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*, Washington, Harvard University Press, 1997 ; B. Flusin, « L'enseignement et la culture écrite », in J.-Cl. Cheynet (dir.), *Le Monde byzantin. L'Empire byzantin (641-1204)*, Paris, PUF, « Nouvelle Clio », t. II, p. 341-368.

3. Voir H. Hunger, *Die Hochsprachliche Profane Literatur der Byzantiner*, München, 1978, t. I, p. 25-37 et p. 57-58.

4. Cet ouvrage n'est connu que par les citations qu'en donne Simplikios. Il fut partiellement traduit en arabe dans le *Siwan Al-hikma* d'Abu Sulaiman as-Sigistani (912-985), voir J.-L. Kraemer, « A lost passage from Philoponus

contra Aristotelem in arabic translation», *Journal of American Oriental Society*, 85, 1965, p. 318-327. Les idées de Philoppon furent adoptées par Al-Kindi et Al-Razi, car elles convenaient évidemment à la cosmogonie musulmane.

5. Simplikios distinguait de la matière, qui se conservait, la « qualité » et le « volume » qui eux se modifiaient.

6. Un manuscrit d'Euclide a coûté à Aréthas de Césarée, en 888, la somme de 14 nomismata d'or, soit le prix d'environ 70 ha de terre de bonne qualité.

7. Sa bibliothèque contenait des traités de Kyrinos et Markellos, d'Apolonios et les écrits d'Euclide.

8. L'université de la Magnaure a été fondée en 863 par César Bardas, dans un palais situé au sein de l'enceinte abritant le Palais impérial. Byzance a connu le système de l'université dès Justinien mais il s'agissait en fait d'une forme d'enseignement supérieur limitée à quelques disciplines (celles du *quadrivium* – en grec, de la *tetraktys*), sans véritable institution dotée de statuts et de règlements comme ce sera le cas pour les universités européennes du XIII^e siècle.

9. Sur le renouveau des études aristotéliennes à Byzance au IX^e siècle : J. Irigoin, « Survie et renouveau de la littérature antique à Constantinople, IX^e siècle », *Cahiers de civilisation médiévale*, 5, 1962, p. 287-302 ; K. Oehler, « Aristote in Byzantium », *Byzantine and Modern Greek Studies*, 5, 1964, p. 133-146.

10. Voir A.-Th. Khoury, *Les Théologiens byzantins et l'islam. Textes et auteurs*, Leuven/Paris, Nauwelaerts, 1969. Les écrits de Nicéas ont été édités et traduits dans K. Förstel (dir.), *Niketas von Byzanz, Schriften zum Islam*, Corpus islamo-christianum, Series Graeca, Würzburg, 2000.

11. *Arethae Scripta minora*, éd. L.G. Westerink, I, Leipzig, 1968, p. 325.

12. Ses œuvres : *Opera*, éd. N. Kecakmadze, Tbilissi, 1966 ; *Quaestiones quodlibetales*, éd. P. Joannou, Ettal, Buch-Kunstverlag, 1956. Voir P. Joannou, *Christliche Metaphysik in Byzanz*, Ettal, Buch-Kunstverlag, 1956 ; P. Stephanou, *Jean Italos, philosophe et humaniste*, Rome, Pontificum Institutum orientalium studiorum, 1949 ; L. Clucas, *The Trial of John Italos and the Crisis of Intellectual Values in Byzantium in the Eleventh Century*, Munich, Institut für Byzantinistik, 1981.

13. Étude approfondie du grec, pratique de la rhétorique, lecture des grands philosophes Aristote et Platon (*tas Aristotelikas teknas eu analexamene kai tous Platonos dialogous*), auxquelles s'ajouta la *tetraktys* des sciences (Anne Comnène, *Alexiade*, éd. B. Leib, Paris, Les Belles Lettres, 1989, t. III, p. 218). On sait grâce à elle combien la culture dispensée aux élites à la fin du XI^e siècle était élevée.

14. Il a aussi livré des commentaires sur les *Parva naturalia*, les *Parties des animaux*, le *De generatione*, etc.

15. A. Dondaine, « Hugues Éthérien et Léon Toscan », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 19, 1952, p. 67-134.

16. R. Tardy, *Najran. Chrétiens d'Arabie avant l'Islam*, Beyrouth, 1999; J.S. Trimmingham, *Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times*, London, New York, Longman, 1979. Najran est située au Yémen, à la limite méridionale du massif du Hijaz.

17. À Harran (Haute-Mésopotamie) étaient réfugiés de pseudo-sabéens, en réalité des polythéistes grecs qui se font passer pour sabéens afin d'échapper à la mort, voir M. Tardieu, « Sabéens coraniques et sabiens de Harran », *Journal asiatique*, 247, 1986, p. 1-44.

18. Le Monastère de Saint-Maroun sur le mont Liban fut ainsi un vivant foyer de culture syriaque mais disparaît dans les sources après 823 (il fut détruit au X^e siècle).

19. P. Escolan, *Le Monachisme syrien du IV^e au VII^e siècle. Un monachisme charismatique*, Paris, Beauchesne, 1999. Il n'y a pas d'ordre religieux en Orient : chaque monastère suit une règle créée par son fondateur et inscrite dans la charte de fondation (à l'image des *typika* des monastères byzantins). Les règles adoptées au départ et reprises dans plusieurs monastères furent celles de saint Pacôme (mort en 346) et saint Basile (mort en 379). Le monde monastique admet donc des modes de vie très variés : ermites, cénobites qui vivent en commun, moines vivant dans des laures, partageant leur temps entre leurs cellules individuelles dispersées et une vie commune le samedi et le dimanche.

20. G. Troupeau, in A. Vauchez *et al.* (dir.), *Histoire du christianisme*, Paris, t. IV, p. 447-448; D. Urvoy, *Histoire de la pensée arabe...*, *op. cit.*, p. 153-154.

21. Ces écoles ont fourni le modèle des écoles coraniques : voir R. Le Coz, *Les Médecins nestoriens. Les maîtres des Arabes*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 273, note 22.

22. Ibn Khaldûn, *Muqqadima*, VI, 4, trad. R. Brague, *Au moyen du Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 199.

23. R. Le Coz, *Les Médecins nestoriens*, *op. cit.*, p. 90.

24. « L'étude du grec n'a jamais fait partie de la tradition pédagogique en pays d'Islam. » (*ibid.*, p. 263, note 7). Voir D. Jacquart (dir.), *La Formation du vocabulaire scientifique et intellectuel dans le monde arabe*, Turnhout, Brepols, 1994.

25. G. Troupeau, « Réflexions sur l'origine de l'écriture arabe », *Semitic Studies in Honor of Wolf Leslau*, II, Wiesbaden, 1991, p. 1562-1570; A.-L. de Prémare, *Les Fondations de l'islam*, Paris, Seuil, 2004, p. 442-443. On a également proposé le site d'Al-Anbâr, une autre ville du royaume lakhmide, sur la rive gauche de l'Euphrate, siège de deux évêchés, nestorien et jacobite, Hira ayant ensuite été le centre de diffusion de cette écriture grâce à sa fonction de capitale.

26. Voir O. al-Ghul, « An early arabic inscription from Petra carrying diacritic marks », *Syria. Revue d'art oriental et d'archéologie*, t. 81, 2004, p. 105-118.

27. Petra Roll 83.

28. S. Brock, «Towards a history of syriac translation technique», *Orientalis christiana analecta*, 221, 1983, p. 1-24; P. Tarrazi, *Haza' in al-kutubal-qadima fi l-hafiqayn*, Beyrouth, 1947, a insisté sur le rôle des chrétiens dans le mouvement des traductions scientifiques. S. Pinès, *Studies in Arabic Versions of Greek Texts and in Mediaeval Sciences*, in *The Complete Works of Shlomo Pines*, t. II, Jérusalem, Magnes, 1996, parle de l'« école chrétienne de Bagdad »; voir aussi S.Kh. Samir, «La transmission du savoir de Byzance à Bagdad», in N. Prouteau et Ph. Sénac (dir.), *Chrétiens et musulmans en Méditerranée médiévale, VIII^e-XIII^e siècles. Échanges et contacts*, Poitiers, CESH, 2003, p. 125-137. M. Hammam, («La contribution des chrétiens à la vie intellectuelle et scientifique dans l'Orient musulman entre le VIII^e et le X^e siècle», in G. Jehel et Ph. Racinet, *Orient et Occident du IX^e au XV^e siècle*, Paris, Éditions du Temps, 2000, p. 201-211) traite le sujet en n'utilisant que les sources musulmanes, en particulier le *Fihrist* d'Al-Nadim et les *Tabaqat al-Umam* de Saïd Al-Andalousi. Le résultat est dès lors incomplet. Il n'est par ailleurs pas certain que les chrétiens d'Orient, «gardiens de la culture et de la science ancienne furent séduits par la nouvelle dynamique créée par l'Islam...», comme il l'affirme (p. 203).

29. D. Urvoy rappelle qu'il fut formé à Alexandrie et qu'il rédigea deux traités d'introduction à la philosophie d'Aristote (*Histoire de la pensée arabe...*, *op. cit.*, p. 151); voir H. Hugonnard-Roche, «Comme la cigogne au désert. Un prologue de Sergius de Res'ayna à l'étude de la philosophie grecque en syriaque», in A. de Libera *et al.* (dir.), *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, Paris, Vrin, 1997, p. 79-97.

30. En 1395, Tamerlan ravagea la ville et massacra les chrétiens. Une petite communauté chrétienne chaldéenne se maintint malgré tout jusqu'en 1915, date à laquelle elle fut anéantie par les Turcs.

31. «Une fois le IX^e siècle écoulé, et l'ensemble de l'héritage antique traduit, une science proprement arabe se développe», D. Jacquart et F. Micheau, *La Médecine arabe...*, *op. cit.*, p. 54.

32. R. Le Coz, *Les Médecins nestoriens*, *op. cit.*, p. 190.

33. Ce traité de Dioscoride fut traduit en latin en Afrique du Nord dès le IV^e siècle et il est connu en Espagne au VI^e siècle: Isidore de Séville s'en inspire.

34. J. Filliozat, *La Doctrine classique de la médecine indienne. Ses origines et ses parallèles grecs*, Paris, 1949, 2^e éd., Paris, École française d'Extrême-Orient, 1975.

35. Voir les développements précis sur cet aspect souvent ignoré dans l'ouvrage stimulant de S.-C. Kolm, *Le Bonheur-liberté. Bouddhisme profond et modernité*, Paris, PUF, 1982.

36. E.A. Wallis (dir.), *Syrian Anatomy, Pathology and Therapeutics. The Book of Medicines*, Londres, Oxford University Press, 1913.

37. M. Meyerhoff, «Von Alexandrien nach Bagdad», *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Kl.*, 23, 1930, p. 389-429; N. Palmieri, «La théorie de la médecine des Alexandrins aux Arabes»,

in D. Jacquart (dir.), *Les Voies de la science grecque. Études sur la transmission des textes de l'Antiquité au XIX^e siècle*, Genève, Droz, 1997, p. 33-134.

38. W. Wolska-Conus, « Les commentaires de Stéphane d'Athènes au *Prognostikon* et aux *Aphorismes* d'Hippocrate : de Galien à la pratique scolaire alexandrine », *Revue des études byzantines*, t. 50, 1992, p. 8-9.

39. *Risala ila Ali ibn Yhaya* (lettre à Ali ibn Yahya ibn Abi Mansur) datée de 856 (éd. et trad. G. Bergsträsser, *Hunain ibn Ishaq über die syrischen und arabischen Galenübersetzungen*, Leipzig, 1925).

40. J. Labourt, *Le Christianisme dans l'Empire perse sous les Sassanides*, Paris, Lecoffre, 1904.

41. Voir *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle éd., Leiden/Paris, Brill/Maison-neuve et Larose, 1960-..., t. II, p. 1146, « Gondêshâpûr ».

42. Al-Razi utilise en fait la deuxième traduction due à un nestorien de Bagdad, Yuhanna ibn Sarafiyun. Al-Razi mentionne aussi fréquemment un autre ouvrage médical traduit du syriaque, composé au IX^e siècle par le chrétien Shim'ûn de Taybûthâ.

43. Les Latins, qui découvrent son œuvre médicale par les traductions de Gérard de Crémone à la fin du XII^e siècle, le nomment Jean Sérapion.

44. On a parfois attribué au réformateur Basile de Césarée l'invention de l'hôpital : en 374, dans son monastère modèle, un vaste complexe de bâtiments destinés aux soins porte le nom de « Basiliade » et fut rapidement imité dans le Proche-Orient grec.

45. Al-Jâhiz, *Al-Radd'alâ al-nasâra*, éd. et trad. I.S. Allouche, « Un traité de polémique christiano-musulmane au IX^e siècle », *Hespéris*, 26, 1939, p. 134-136.

46. Selon Ibn al-Qifti, *Ta'rîkh al-bukamâ* (*Histoire des savants*), éd. Lip-pert, Leipzig, 1913, p. 390.

47. Ibn Juljul, *Les Générations des médecins et des sages*, Le Caire, 1955.

48. L. Leclerc, *Histoire de la médecine arabe*, t. II, Paris, E. Leroux, 1896.

49. C'est l'une des grandes figures du Moyen Âge. Le congrès des orientalistes du Collège de France, en 1973, lui fut consacré mais il demeure toujours étrangement absent des manuels scolaires, de même d'ailleurs que les chrétiens syriaques. G. Bergsträsser, *Hunain ibn Ishaq und seine Schule*, Leyde, 1913 ; F. Rosenthal, « The technique and approach of muslimscholarship », *Analecta orientalia*, 24, Rome, 1947 ; R. Walzer, *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*, Oxford, B. Cassirer, 1962.

50. Il se serait même rendu à Byzance pour y chercher des manuscrits mathématiques pour le compte des frères Banu Musa, des Persans amateurs de mathématiques.

51. R. Le Coz, *Les Médecins nestoriens*, *op. cit.*, p. 158.

52. Hunayn donne la liste de ses traductions dans sa *Risala*. Voir R. Le Coz, *Les Médecins nestoriens*, *op. cit.*, p. 168-177. P. Benoit et F. Micheau (« L'intermédiaire arabe... », *op. cit.*, p. 246) dressent un tableau très utile : Hunayn a traduit en syriaque quatre-vingt-quatorze textes de Galien et en arabe vingt-neuf, dont certains dans les deux langues.

53. Il semble qu'Al-Mansur ait obtenu une version grecque des *Éléments*, restée inutilisée faute de traducteurs.

54. Voir P. Benoit et F. Micheau, « L'intermédiaire arabe... », *op. cit.*, p. 245-246.

55. Voir les remarques de S.Kh. Samir, « La transmission du savoir de Byzance à Bagdad », *op. cit.* L'auteur signale que l'on dispose de deux traductions du même texte (le *De natura hominis* de Némésius d'Emèse) : l'une selon l'ancienne méthode et l'autre due à Hunayn ibn Ishaq ; la comparaison permet de voir les améliorations fondamentales introduites par ce dernier.

56. R. Morelon, « Thabit ibn Qurra and Arab astronomy in the 9th cent. », *Arabic Science and Philosophy*, 4, 1994, p. 111-139.

57. On appelle nombres amiables deux entiers naturels formant une paire, tels que chacun d'eux est égal à la somme des diviseurs propres de l'autre. Ainsi, Théodore Abu Qurra a montré que 220 et 284 étaient des nombres amiables : la somme des diviseurs propres de 220 est 284, et celle de 284 est 220. Abu Qurra a découvert une formule permettant de trouver certains nombres amiables. Si les trois nombres $a = (3 \times 2^n) - 1$, $b = (3 \times 2^{n-1}) - 1$ et $c = (9 \times 2^{2n-1}) - 1$ sont premiers lorsque n est un entier naturel plus grand que 1, alors $2^n \cdot a \cdot b$ et $2^n \cdot c$ sont amiables. Par exemple, si $n = 2$, on a $a = 11$, $b = 5$ et $c = 71$. Ces trois nombres sont premiers. Les deux nombres amiables sont dans ce cas $2^2 \cdot 11 \cdot 5 = 220$ et $2^2 \cdot 71 = 284$. On a découvert que cette formule vaut seulement pour $n = 2$, $n = 4$ et $n = 7$, en considérant les valeurs de n inférieures à 20 000. On ne connaît toujours pas de règle générale qui permettrait de trouver tous les nombres amiables.

58. R. Rashed, *Mathématiques infinitésimales du IX^e au XI^e siècle*, Paris, CNRS, t. I, 1996.

59. Si les deux sommes ont une limite et si ces limites sont égales, elles donnent la surface de l'ellipse.

60. Yuhanna est la traduction arabe de Jean. Voir G. Troupeau et J. Sournia, « Médecine arabe : biographies critiques de Jean Mésué (VIII^e siècle) et du prétendu "Mésué le jeune" (X^e siècle) », *Clio medica*, 3, 1968, p. 109-117.

61. F. Micheau, « Mécènes et médecins à Bagdad aux III^e/IX^e siècles. Les commanditaires des traductions de Galien », in D. Jacquart (dir.), *Les Voies de la science grecque...*, *op. cit.*, p. 147-180, ici p. 154-155.

62. R. Le Coz, *Les Médecins nestoriens*, *op. cit.*, liste p. 136-137.

63. G. Troupeau, « Le premier traité arabe de minéralogie : le livre de Yuhanna ibn Masawayh sur les pierres précieuses », *Annales islamologiques*, 32, 1998, p. 219-238.

64. Paris, BnF, Manuscrits (désormais Ms) arabes 2346. Son édition occupe deux volumes entiers : F. Habr, *Al-Naql al-kamîl li-manhij Aristû, tabqîq wa-taqdîm*, Beyrouth, 1999, 2 vol.

65. Le mot syriaque *kunnash* signifie « collection ».

66. P. Benoit et F. Micheau, « L'intermédiaire arabe... », *op. cit.*, p. 245.

CHAPITRE III

1. S'y trouvait notamment l'explication des notions de genre, de substance, d'accident, de relation, etc. Toutes ces catégories étaient fort bien connues du temps de Charlemagne et permirent par exemple à Théodulf d'Orléans de réfuter dans les *Libri carolini* les arguments avancés par les Grecs en 787 lors du concile de Nicée II sur le culte des images.

2. L. Minio-Paluello, *Metaphysica Iacobi*, p. XII-XIII (désormais toutes les références au corpus latin d'Aristote seront données en abrégé, sous le nom de L. Minio-Paluello, suivi du titre latin de l'ouvrage d'Aristote. L'outil documentaire en fin de volume donne les références complètes).

3. Les commentaires arabes d'Abu Ma'shar furent traduits dans la deuxième moitié du siècle : R. Lemay, *Abu Ma'shar and Latin Aristotelianism in the Twelfth Century*, Beyrouth, 1962 (voir notamment p. 345-352).

4. On lui doit la *Physique*, les traités *Du ciel*, *Du monde*, *De la génération et de la corruption*. Il a aussi traduit l'*Almageste* de Ptolémée (aidé par le mozarabe Galippus), les *Seconds Analytiques* de Thémistius, le *Commentaire des Seconds Analytiques* d'Al-Farabi, le *Syllogisme*, etc. Cet excellent traducteur a également fourni des versions de textes d'Archimède, Euclide, Al-Kwharizmi.

5. L'*Éthique à Nicomaque* a circulé dans le monde musulman, sous la forme du résumé de Nicolas de Damas ou du commentaire de Porphyre. D. Urvoy signale toutefois que l'*Éthique* fut aussi lue dans son intégralité (*Histoire de la pensée arabe...*, *op. cit.*, p. 159).

6. Comme l'écrit A. Djebbar (« Université et localité dans les pratiques scientifiques des pays d'Islam », *Alliage* 55-56, Dialogue transculturel, 3) : « On persiste à dire que les Arabes ont transmis la science à l'Europe alors qu'il faudrait plutôt parler d'appropriation de cette science par les Européens. »

7. C.S. Burnett, « Antioch as a Link between Arabic and Latin Culture in the Twelfth and the Thirteenth Centuries », in I. Draelants, A. Tihon et B. Van den Abeele (dir.), *Occident et Proche-Orient. Contacts scientifiques au temps des croisades*, Turnhout, Brepols, 2000, p. 1-12.

8. R. Hiestand, « Un centre intellectuel en Syrie du Nord ? Notes sur la personnalité d'Aimery d'Antioche, Albert de Tarse et Rorgo Fretellus », *Le Moyen Âge*, 100, 1994, p. 7-36.

9. L'un des plus célèbres fut Théodore d'Antioche, philosophe, mathématicien, juriste et médecin, qui arriva vers 1225 à la cour de Frédéric II en Sicile. Il traduisit des textes d'Averroès ainsi que des ouvrages attribués faussement à Aristote comme le *Secret des secrets*.

10. J.-L. Leservoiesier, *Les Manuscrits du Mont-Saint-Michel*, *op. cit.* Il faut signaler le Ms 235 de la bibliothèque municipale d'Avranches, qui renferme un véritable « florilège scientifique » (*ibid.*, p. 26) : traité d'abaque, optique, densité des métaux, etc.

11. Son nom ne se rencontre guère dans les manuels. Signalons la

remarque, dubitative, de B. Lauriou et L. Moulinier (*Éducation et cultures...*, *op. cit.*, p. 24) : « [...] on attribue à Jacques de Venise la traduction de tous les traités d'Aristote constituant la logique nouvelle [...] ». Comme on va le voir, Jacques de Venise a fait bien plus que traduire les traités constituant la *Logica nova* (c'est-à-dire les *Secunds Analytiques* et les *Topiques*).

12. Le dénombrement établi par L. Génicot (*Le XIII^e siècle européen*, Paris, PUF, « Nouvelle Clio », 1968, p. 213-218) indiquait qu'au XIII^e siècle, on avait beaucoup plus traduit à partir des originaux grecs qu'au XII^e siècle (seize ouvrages sur quarante contre sept sur cent). Mais ces proportions sont faussées par l'oubli complet des traductions effectuées par Jacques de Venise et les traducteurs anonymes du XII^e siècle. Les calculs de L. Génicot sont repris *ne varietur* – du moins pour ce qui est des traductions gréco-latines du XII^e siècle qui nous intéressent ici – dans la plupart des ouvrages d'histoire culturelle du Moyen Âge.

13. L. Minio-Paluello, « Iacobus Veneticus Grecus », *Traditio*, 8, 1952, p. 265-304 ; *id.*, « Aristotele dal mondo arabo a quello latino », in *L'Occidente e l'Islam nell'alto Medioevo*, Spolète, « Settimane di studio del Centro italiano sull'alto Medioevo », 12, 1965, p. 621-622.

14. *Dialogues*, II, 1, PL, t. 188, col. 1163 B. Les deux autres Latins sont célèbres : il s'agit du traducteur Burgundio de Pise et de Moïse de Bergame.

15. *Iacobus nomine Veneticus de natione*.

16. L. Minio-Paluello, « Iacobus Veneticus... », *op. cit.*, p. 269. Il serait intéressant de voir si les sources byzantines mentionnent le personnage.

17. Peut-être Jacques de Venise est-il à identifier avec le « Iacobus Grecus » auteur en 1125 d'un grand récit en prose consacré à une expédition vénitienne en Dalmatie : le personnage est mentionné par Cerbanus Cerbani, lui-même Vénitien et fonctionnaire de la cour byzantine (*Recueil des Historiens des croisades*, « Historiens occidentaux », V, Paris, 1895, p. 321-334).

18. L'affaire fut réglée au concile de Crémone le 7 juillet 1148 sous la présidence d'Eugène III, en présence de Jean de Salisbury.

19. Transcription de L. Minio-Paluello, « Iacobus Veneticus... », *op. cit.*, p. 272-274. Ce texte de Jacques de Venise est conservé dans un unique manuscrit (cod. Modena Estense, a. P. 4.9, f^o35-35v), inséré dans la première partie d'une chronique anonyme des archevêques de Ravenne qui va jusqu'en 1298 et qui fut complétée en 1413 par Paul Scordili de Crète. Il est le deuxième de quatre documents recopiés et insérés dans la chronique par Scordili, qui avait accès aux archives de l'épiscopat en tant que prévôt de l'église de Ravenne.

20. Avranches, Bibliothèque municipale (désormais Bibl. mun.), Ms 224, f^o 49-86v ; Ms 227, f^o 164v-200, tous deux du XIII^e siècle. Il y a également une version du XII^e siècle au Vatican, Vat. Lat., 2982, f^o 115v-139v, in L. Minio-Paluello, *Analytica posteriora*. Le texte de Jacques de Venise est donné p. 7-107. Je remercie chaleureusement J.-L. Leservoisière de m'avoir communiqué tous les manuscrits dont il est ici question.

21. Avranches, Bibl. mun., Ms 221, f° 2-21v et f° 21v-24. Ce manuscrit est originaire du Mont-Saint-Michel. Avec le *De anima* et le *De memoria*, il contient aussi la *Physique* (f° 25-86v) et le *De intelligentia*, introduction à la *Physique*, attribuée faussement à Aristote.

22. À l'exception du *De sensu*, et du *De somno et vigilia*. Ces *Petits Traités d'histoire naturelle* se situent dans le prolongement du *De anima* : ils s'intéressent à la relation entre l'âme et le corps et traitent du comportement du vivant à travers l'étude du sommeil, des insomnies, des rêves et de la divination ; ils abordent également les différentes formes de la représentation sensible (perception, imagination, mémoire. Voir le *De sensu* et le *De memoria*).

23. Avranches, Bibl. mun., Ms 228, f° 124v-154v, éd. L. Minio-Paluello, *De sophisticis*.

24. Avranches, Bibl. mun., Ms 221, f° 25-86v ; Ms 232 f° 141-196 ; L. Minio-Paluello, *Physica vetus*, p. 1-340. Les éditeurs ont montré à partir des leçons doubles contenues dans les manuscrits que Jacques de Venise a commencé une première traduction de la *Physique*, qu'il l'a ensuite « mise au rencart » (p. LXXV) et reprise bien des années après, alors que sa méthode de traduction s'était affinée.

25. Avranches, Bibl. mun., Ms 227, f° 34-102.

26. Avranches, Bibl. mun., Ms 232, f° 201-225v ; éd. L. Minio-Paluello, *Metaphysica Iacobi*, p. 5-73.

27. Tel est l'avis des spécialistes, L. Minio-Paluello, G. Vuillemin-Diem, C. Viola. Voir la conclusion de G. Vuillemin-Diem in L. Minio-Paluello, *Metaphysica anonyma*, p. XI. Cette traduction est dénommée *Metaphysica Vetustissima*, car elle est la plus ancienne connue à ce jour.

28. Avranches, Bibl. mun., Ms 232, f° 199-200v.

29. Avranches, Bibl. mun., Ms 232, f° 1-63v pour le *De generatione et corruptione* ; f° 73-77 et 82-89v pour l'*Ethica vetus*.

30. Le point essentiel est que les mêmes vocables latins sont systématiquement utilisés pour rendre les mêmes termes grecs (L. Minio-Paluello, « Iacobus Veneticus... », *op. cit.*, p. 282-291).

31. L. Minio-Paluello, « Iacobus Veneticus Graecus e Giacomo Veneto e l'Aristotelismo latino », *Venezia e l'Oriente fra tardo Medioevo e Rinascimento*, Florence, 1966, p. 53-74.

32. Avis concordants de L. Minio-Paluello (« Iacobus Veneticus... », *op. cit.*, p. 292-295) et de C. Viola (« Aristote au Mont-Saint-Michel », in R. Foreville (dir.), *Millénaire monastique du Mont-Saint-Michel*, II : *Vie montoise et rayonnement intellectuel*, Bibliothèque d'histoire et d'archéologie chrétiennes, Paris, 1967, p. 289-312, ici note 68).

33. *Metalogicon*, éd. Webb, Oxford, 1929. Dans cet ouvrage Jean de Salisbury insiste sur la difficulté du texte d'Aristote (il parle de la *transpositio sermonum*, de la *traiectio litterarum* et de la *desuetudo exemplorum*), mais note que certains attribuent cette difficulté à la qualité de la traduction : *C'est pourquoi beaucoup affirment que la faute en incombe au traducteur qui ne nous a pas transmis correctement ce livre* (*Metalogicon*, IV.vi, p. 170-171) : « De plus le

livre qui traite de la méthode de la démonstration est bien plus confus que tous les autres, du fait de la transposition d'une langue dans l'autre, de la translittération, des exemples qui n'ont plus cours et qui ont été empruntés à diverses disciplines, et enfin, ce qui ne concerne pas son auteur, il est à ce point corrompu par la faute des scribes qu'il contient presque autant d'achoppements que de chapitres» (trad. F. Lejeune, «Le *Metalogicon* de Jean de Salisbury. Recherches, traduction et commentaire», thèse microfiche, Lille III, 1998).

Les deux hommes se sont-ils rencontrés? Il est probable que Jean de Salisbury ait vu Jacques de Venise lors du concile de Crémone de 1148, puisque tous les deux y furent présents, et qu'il avait aussi entendu parler de la mission d'Anselme d'Havelberg en 1136. On ne peut en dire davantage.

34. Texte cité par L. Minio-Paluello, «*Iacobus Veneticus...*», *op. cit.*, p. 292 ; *The Letters of John of Salisbury*, t. I : 1153-1161, éd. W.J. Millor, H.E. Butler et C. Brooke, Oxford, 1986, t. II : 1163-1180, Oxford, 1979, n° 201.

35. Une glose marginale figure dans un manuscrit des *Secunds Analytiques* conservé à Oxford, où le scripteur note qu'il a utilisé la traduction de «Jean» car il manquait un terme dans celle de Jacques de Venise (Oxford, collection Balliol, Ms 253, f° 242 : *hec littera deficit nobis secundum translationem Iacobi*). Pour les erreurs de traduction de Jacques de Venise, voir M.-Th. d'Alverny, «Les traductions d'Aristote et de ses commentateurs», *Revue de Synthèse*, 89, 1968, p. 125-144.

36. Avranches, Bibl. mun., Ms 221, 232 ; et Oxford, Bodleian Selden supra 24.

37. Sur cette question : B. Guenée, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier, 1992.

38. L. Minio-Paluello, *Physica vaticana*, p. XXVII-XXXV.

39. On les trouve à Admont, en Styrie (2), à Bologne (2), Cambridge (3), Évreux (1), à Florence (12), à Londres (5), Oxford (4) et à Paris (18). Le nombre de manuscrits conservés à Paris est remarquable, d'autant que seize sont à coup sûr du XIII^e siècle et deux du début du XIV^e siècle.

40. Avranches, Bibl. mun., Ms 232, f° 201-225v ; Bologne, Bibl. univ., Ms lat. 1180, f° 246v-263 ; Oxford, Bodleian Selden Supra 24, f° 3v-26.

41. Vingt-cinq d'entre eux donnent le texte intégral de Jacques de Venise. Voir les remarques et la liste complète des manuscrits dans L. Minio-Paluello, *Metaphysica Iacobi*, p. XX-XXII.

42. Les exemplaires sont répartis ainsi : Paris (4), le Vatican (4), Oxford (3), Reims (2), Cambridge (2).

43. Vatican, Bibl. apost., Vat. Lat. 2982, f° 115v-139v.

44. Avranches, Bibl. mun., Ms 92.

45. Paris (25), le Vatican (19), Londres (9), Oxford (6). Pour le seul XIII^e siècle, les manuscrits se repèrent ainsi : Tours (1), Rouen (1), Sens (2), Évreux (1), Liège (7), Saint-Omer (1), Cambrai (1), Arras (2). Voir la liste complète dans L. Minio-Paluello, *Analytica posteriora*, p. XX-XXXIII.

46. Voir la liste dans L. Minio-Paluello, *De sophisticis*, p. XXXV-XXXVI.

Deux datent du XII^e siècle : Milan, Bibl. ambros., I, 195 inf., f^o 72v-79v ; Vatican, Bibl. apost., Vat. Lat. 2982, f^o 139v-155. On en a deux cent soixante-et-onze pour la traduction de Boèce, dont le succès est remarquable.

47. *Liber melorum*, livre III, PL, t. 190, col. 1357 A-B, qui renvoie notamment au passage de la *Physique*, (VIII.x, 266b25-267b7). Bosciam utilise l'expression de « centre toujours immobile » (*centrum semper immobile*) ; il affirme qu'il est « nécessaire que tout mouvement du monde sensible procède de quelque chose d'immobile » (*necesse ut ab aliquo immobile omnis hic sensilis mundi procedat motus*) et que « ce qui demeure immobile fait mouvoir toutes choses » (*quod manens immobilis dat cuncta moveri...*).

48. A. Birkenmajer, « Le rôle joué par les médecins et les naturalistes dans la réception d'Aristote au XII^e et XIII^e siècle », in *La Pologne au VI^e congrès international des Sciences historiques*, Varsovie, 1930, p. 3-5 ; P. O. Kristeller, « Bartholomaeus, Musandinus and Maurus of Salerno and other commentators of the Articella... », *Italia Medioevale e Umanistica*, XIX, 1976, p. 57-87.

49. N. Häring, « The *Liber de homoyision et homoeysion* by Hugh of Honau », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 34, 1967, p. 129-253 (emprunts à Jacques de Venise : p. 197, 234, 235, 240, 241, 244).

50. *Sed quia a Graecis sapientiae totus fons emanavit*, lettre de Hugues de Honau à Hugues de Pise, citée par A. Dondaine, « Hugues Éthérien et Léon Toscan », *op. cit.*, p. 130.

51. Alexandre Neckham, *De naturis rerum*, éd. Wright, Londres, 1863, p. 38 et p. 291 où il cite un extrait des *Seconds Analytiques* (*Gaudeant genera et species, monstra enim sunt ; et si sunt, nihil ad rationem sunt*, p. 291).

52. *Commentarius in Posteriorum Analyticorum libros*, éd. P. Rossi, Florence, 1981, notamment p. 80-86 : « I Lemmi della versione di Giacomo Veneto dei *Secondi Analitici* presenti nel *Commentarius*. » Robert Grosseteste se réfère à des traductions qui diffèrent de celle qu'il utilise en une seule occasion (livre I, 9, p. 166 : *Littera autem aliarum translationum*). P. Rossi conclut qu'il utilisait parallèlement plusieurs traductions, afin de compléter ou d'éclaircir celle de Jacques de Venise (p. 81). Voir aussi R.C. Dales, préface à l'édition du *Commentarium in... Phys...* de Robert Grosseteste, Boulder (Color.), 1963, p. X-XII.

53. Avranches, Bibl. mun., Ms 222. Le manuscrit comporte de superbes miniatures (f^o 1, 9, 14, 23 et 45).

54. Paris, BnF, Ms lat. 16080.

55. L. Minio-Paluello, « Iacobus Veneticus... », 1952, p. 303-304, et *id.*, *Metaphysica anonyma*, p. XXVII. Albert le Grand mentionne la *Translatio Ioannes* des *Seconds Analytiques* (*Post. Anal. II.vii 92b22 et I.xix, 82a10-14* : « Et cette version est meilleure et c'est celle faite par Jean le Grec. » (*hac littera melior est, et est translatio Ioannis a Greco facta.*) Le terme de Jean pourrait renvoyer au traducteur connu sous ce seul nom, mais la technique de traduction est identique à celle de Jacques de Venise. L. Minio-Paluello

suppose qu'Albert le Grand a dû forger le nom à partir de l'initiale « I » qui correspond aux deux noms.

56. B. Geyer, « Die Übersetzungen der aristotelischen Metaphysik bei Albertus Magnus und Thomas von Aquin », *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, XXX, 1917, p. 392-415 ; F. Pelster, « Die Übersetzungen der aristotelischen Metaphysik in den Werken des hl. Thomas von Aquin », *Gregorianum*, XVI, 1935, p. 325-348 et 531-561 et XVII, 1936, p. 377-406.

57. On a retrouvé plusieurs manuscrits du XII^e siècle comportant une traduction des *Topiques* d'Aristote, différente de celle de Boèce, et dont l'existence prouve une nouvelle fois l'importance du phénomène des traductions gréco-latines du XII^e siècle. Celui de Chartres (Bibl. mun., Ms 497, f^o 319-349v) fut détruit lors de la Deuxième Guerre mondiale. Une version latine des *Topiques* se trouve également dans deux manuscrits à Florence (Biblioteca nazionale centrale, conv. soppr., F. 8.1291, f^o 1v-71v et I. 9.25, f^o 1v-86v) et dans un manuscrit de Bologne, Bibl. univ., 4228, f^o 81-96v et 106v-148v, etc.

58. Vaticanus Reginensis 1855, f^o 88-94v, éd. L. Minio-Paluello, *Physica vaticana*, p. 3-43.

59. L. Minio-Paluello, *Physica vaticana*, p. XIII.

60. VII 1.1, p. XIII.

61. L. Minio-Paluello, « Iacobus Veneticus... », *op. cit.*, p. 303-304.

62. L. Minio-Paluello, *Analytica posteriora*, p. 109-183 (Prologue, p. XLIV).

63. Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, Ms 727, f^o 216-244v, voir pour la glose f^o 239v. « Jean » traduit en l'occurrence le grec *dianoia* par *deliberatio*, alors que Jacques de Venise utilisait le terme *intelligentia*.

64. *Metalogicon*, éd. Webb, Oxford, Clarendon Press, 1929, p. 111. Jean de Salisbury dit aussi avoir rencontré lors de son voyage en Italie un interprète grec originaire de Santa Severina en Calabre, vers 1148-1153, intéressé par Aristote et capable de l'expliquer. Voir la relation de cette rencontre dans le *Metalogicon*, *op. cit.*, I, 15, p. 37-39, suivi du compte-rendu des explications de termes philosophiques données par l'interprète. Il est impossible de déterminer si l'homme de Calabre est identique au dénommé « Jean » ou s'il s'agit encore d'un autre connaisseur latin d'Aristote vivant dans cette première moitié du XII^e siècle. Il le mentionne à deux autres reprises dans le *Metalogicon*, *op. cit.*, III, 5, p. 140, 20 (éloge des *Topiques* d'Aristote enfin tirées de l'oubli) et IV, 2, p. 166, 15-17.

65. Cette affirmation rejoint l'avis mentionné plus haut dans la lettre de Jean de Salisbury à Richard de Coutances.

66. Tolède, Bibliothèque capitulaire (désormais Bibl. capit.), Ms 17.14 (XIII^e siècle), f^o 1 (la traduction de Jean figure aux f^o 1v-11). Ce même manuscrit contient aussi la traduction de Jacques de Venise aux f^o 13-28.

67. *Ibid.*

68. Salamanque, Bibl. univ., Ms 2441, f^o 188-202v (XIII^e siècle). Voir

aussi le manuscrit de l'Arsenal (Bibliothèque de l'Arsenal, Ms 727, f° 216-244v).

69. Oxford, coll. Balliol, Ms 253, f° 242 : *hec littera deficit nobis secundum translationem Iacobi*.

70. L. Minio-Paluello, *Analytica posteriora*, p. XLV et XLVIII.

71. L. Minio-Paluello, *Metaphysica anonyma*, p. 1-276. G. Vuillemin-Diem montre que cette traduction anonyme de la *Métaphysique* est « bien plus ancienne qu'on ne l'admettait auparavant » (sans examen très approfondi, on la situait vers 1210-1230 ; voir L. Minio-Paluello, *Physica vaticana*, p. XXIV ; voir aussi L. Minio-Paluello, « Note sull'aristotele latino medievale II : Caratteristiche del traduttore della 'Physica vaticana' e della 'Metaphysica media' », *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, XLIII, 1950, p. 226-231.

72. Vaticanus Reginensis 1855 f° 88-94v.

73. G. Vuillemin-Diem donne les références : L. Minio-Paluello, *Metaphysica anonyma*, p. XXXIV-XXXVII ; ces manuscrits sont dans toute l'Europe : Bâle (1), Bruges (1), Naples (1), Paris (3), Pise (1), Reims (1), Vatican (4), etc.

74. L. Minio-Paluello, *Metaphysica composita*, p. 85-156.

75. *Ibid.*, p. XXXI.

76. Ph. S. Moore, *The Works of Peter of Poitiers, Master in Theology and Chancellor of Paris (1193-1205)*, Notre Dame, 1936, p. 145-164, ici p. 164.

77. Guillaume le Breton, *Œuvres de Rigord et Guillaume le Breton*, éd. H.-Fr. Delaborde, t. I, Paris, 1882, p. 233.

78. Denifle et Châtelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, 1889, p. 70 et 78.

79. Le catalogue de l'*armarium* de l'abbaye a été dressé en 1639 par Dom Le Michel (Paris, BnF, Ms lat. 13071, f° 110v-111).

80. Avranches, Bibl. mun., Ms 220, 221, 222, 224, 227, 228, 229, 231, 232. L'ensemble de ces trente et une œuvres est largement supérieur à ce que l'on trouve dans les autres centres d'archives : il y a douze copies d'œuvres d'Aristote à Fécamp, onze à Jumièges, et presque rien ailleurs.

81. Avranches, Bibl. mun., Ms 229, f° 194. Ce manuscrit contient également un grand nombre de mots philosophiques grecs écrits en caractères grecs et traduits en latin (*ousia/essentia*, *poiotal/qualitas*, etc.) ainsi que des étymologies dans les gloses. Il s'agit là des explications de la terminologie de la logique aristotélicienne. Peut-être ces notes sont-elles de la main d'Anastase.

82. Voir la référence donnée par C. Viola : *Cur deus homo*, lib. II, c. 17, éd. Schmitt, p. 125 ; PL, t. 158, col. 424.

83. C. Viola, « Aristote au mont saint-Michel », *op. cit.*, avec renvois à l'œuvre d'Anselme, *Cur deus homo*, *op. cit.*, I, p. 19, 25, 85, 177, 180, 182, 248.

84. Inventaire conservé dans un manuscrit aujourd'hui à Avranches, Bibl. mun., Ms 159, f° 1v-3.

85. *Gallia Christiana*, X, col. 521. L'écroulement de la tour de l'Horloge vers 1300 anéantit la plupart de ces manuscrits : ce que nous connaissons de

la richesse intellectuelle du Mont-Saint-Michel correspond à la partie émergée de l'iceberg.

86. Ms 221: *Iste liber est montis Sancti Michaelis* (f° 2); Ms 232: *Ex monasterio S. Michaelis in periculo maris* (f° 1, écriture de Dom Le Michel); *Iste liber est M[ontis] S[ancti] M[ichaelis]* (f° 201, écriture du XIV^e siècle); *Hic liber est de monte Sancti Michaelis Abrincensis diocesis* (f° 225); *Iste liber est John. abbacie montis sancti Michaelis in periculo maris ordinis Sancti Benedicti* (*ibid.*).

87. Oxford, Bodleian Selden, supra 24, f° 3v-63v.

88. C'est le cas par exemple dans le Ms 227, f° 102-106 (*Réfutations des sophistes*). Voir l'outil documentaire. Sur ces gloses, L. Minio-Paluello, *Metaphysica Iacobi*, p. XLV.

89. Tolède, Bibl. capit., Ms 17.14, f° 1-11 (XIII^e siècle), f° 1.

CHAPITRE IV

1. Al-Biruni.

2. «Il faut attendre l'arrivée des Abbassides en 750 pour assister à la promotion en arabe de la tradition de pensée grecque et à son accueil enthousiaste par les milieux rationalisants. Le monde musulman est désormais assez fort pour recevoir, assimiler et féconder les emprunts aux civilisations dont il prend le relais. Les nouveaux califes veulent créer un empire musulman faisant place aux croyants de toutes origines», D. Jacquart et F. Micheau, *La Médecine arabe...*, *op. cit.*, p. 32 (la note 54, p. 43, signale que tous les traducteurs des textes grecs étaient chrétiens). Même le courant mu'tazilite, comme on le verra plus loin, ne relève pas entièrement du libre exercice de la raison, tel que les Grecs l'ont élaboré. L'affirmation de la «volonté de faire une place aux croyants de toutes les origines» est peut-être trop optimiste. L'accès familial aux califes de l'élite minoritaire des médecins chrétiens de Bagdad, cache souvent le sort de citoyens de seconde zone partagé par la grande majorité de leurs coreligionnaires. Le déclin démographique constant des communautés chrétiennes, traduit plus une sorte de mort lente qu'un épanouissement.

3. Selon les estimations prudentes de H. Hunger (*Schreiben und lesen in Byzanz...*, *op. cit.*), quelques milliers de personnes savaient lire et écrire dans un empire d'environ dix à douze millions d'habitants aux X^e-XI^e siècles (A. Laiou, «The Human Resources», in A. Laiou (dir.), *The Economic History of Byzantium*, I, Washington, 2002, p. 48). L'historien N. Oikonomidès («Byzance : à propos d'alphabétisation», *Society, Culture and Politics in Byzantium*, Londres, Variorum Reprints, 2005, p. 35-42) est plus optimiste, se basant notamment sur le fait que nombre de paysans savaient signer leur nom et que, à Byzance, cela s'accompagnait de la rédaction d'une phrase expliquant ce que l'on signait et pourquoi on le faisait. Il y aurait eu en quelque sorte deux couches d'alphabétisation, l'une qui reposait sur une instruction élémentaire, l'autre plus élaborée. En 867, l'empereur Basile I^{er}

exige des fonctionnaires des impôts qu'ils n'écrivent pas en chiffres les fractions des sommes imposées et usent de lettres majuscules au lieu de minuscules pour écrire des abréviations, afin que les paysans puissent lire sans problèmes les textes qu'on leur présente. Il témoigne ainsi de l'existence dans la paysannerie d'une couche de personnes ayant acquis les rudiments de la lecture.

4. Comme l'*Ilias latina* ou le *Roman de Troie*, jusqu'à ce que, au XIV^e siècle, on redécouvre le texte d'Homère, notamment grâce à Pétrarque qui en commanda une traduction latine à Leonzo Pilate.

5. L'arabisation fut lente à se mettre en place et pendant près d'un siècle, jusqu'au règne d'Umar II (717-720), les souverains arabes utilisèrent les fonctionnaires grecs et chrétiens mis en place par Byzance.

6. *Idiôtikos exedothi ti phrasei eis sunesin tôn Sarakinôn (Arethae archiepiscopi Caesariensis, Scripta minora)*, éd. L.G. Westerink, Leipzig, 1968, t. I, p. 233, cité par N. Oikonomidès, «L'Unilinguisme officiel de Constantinople byzantine du VIII^e au XII^e siècle», *Society, Culture and Politics in Byzantium*, *op. cit.*, p. 9-22. Aréthas (milieu IX^e- 932/944), archevêque de Césarée (à partir de 902), auteur d'une importante correspondance, de textes pamphlé-taires, a peut-être également rédigé la célèbre chronique de Monemvasie.

7. D. Jacquart note que «si le califat ommeyyade suscita une civilisation brillante, l'histoire n'a pas gardé trace d'ouvrages de sciences en langue arabe datant de cette époque» (*L'Épopée de la science arabe*, Paris, Gallimard, 2005, p. 14); R. Le Coz parle de «balbutiements» (*Les Médecins nestoriens...*, *op. cit.*, p. 79) et l'auteur Saïd Al-Andalusi écrit au XI^e siècle: «Les Arabes, au début de l'islam, ne cultivèrent d'autre science que celle de leur langue et de leur loi coranique» (Saïd Al-Andalusi, *Tabaqat al-Umam/Livre des Catégories des Nations*, trad. R. Blachère, Paris, Larose, 1935, p. 98).

8. Le terme, qui signifie «épreuve», désigne la guerre qui opposa les partisans d'Ali à ceux de Mu'awiya à la suite de l'assassinat du calife Uthman en 656. Elle dura jusqu'à la mort d'Ali et l'avènement de Mu'awiya comme premier calife Umayyade en 661.

9. A.-L. de Prémare, *Les Fondations de l'islam*, *op. cit.*, p. 293.

10. W.E. Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

11. A.-L. de Prémare, *Les Fondations de l'islam*, *op. cit.*, p. 211.

12. D. Jacquart, *L'Épopée de la science arabe*, *op. cit.*, p. 47.

13. Références in M.-G. Balty-Guesdon, «Le *Bayt al-Hikma* de Bagdad», *Arabica*, 39, 1992, p. 131-150, ici p. 134 note 20.

14. «Il entra en relations avec les empereurs de Byzance, leur fit de riches présents et les pria de lui faire don des livres de philosophie qu'ils avaient en leur possession. Ces empereurs lui envoyèrent ceux des ouvrages de Platon, d'Aristote, d'Hippocrate, de Galien, d'Euclide, de Ptolémée, etc., qu'ils détenaient. Al-Mamûn fit alors choix de traducteurs émérites et les chargea de traduire ces ouvrages de leur mieux. La traduction en ayant été faite avec toute la perfection possible, le calife poussa ses sujets à lire ces

translations et les encouragea à les étudier », Said al-Andalusi, *Tabaqat...*, *op. cit.*, p. 100-103. On demeure sceptique face à l'hypothèse d'une diffusion parmi les sujets d'Al-Mamûn de livres aussi compliqués.

15. Said al-Andalusi, *Tabaqat...*, *op. cit.*, p. 98.

16. P. Benoît et F. Micheau jugent « exemplaire mais nullement isolée la politique d'Al-Mamûn, poursuivie par de nombreux califes, vizirs, émirs, sultans » (« L'intermédiaire arabe », *op. cit.*, p. 243). Mais le total ne semble en fait guère élevé. F. Micheau signale trois fonctionnaires, dont le vizir Muhammad ibn Abd al-Malik (mort en 847), qui commandèrent à Hunayn ibn Ishaq quelques traductions de traités médicaux (F. Micheau, « Mécènes et médecins... », p. 173-176).

17. F. Micheau, « Mécènes et médecins... », *op. cit.*, p. 177. F. Micheau a identifié la plupart de ces commanditaires. Figurent parmi eux les plus célèbres médecins nestoriens du IX^e siècle : Salmawayh ibn Bunan, Yuhanna ibn Masawayh, Jibra'il ibn Bakhtîshu... ; parmi les Persans, elle mentionne notamment le poète Yahya al-Munaggim (mort en 888), zoroastrien converti à l'islam sous la pression d'Al-Mamûn.

18. Ces trois frères (Muhammad, Ahmad et Hasan), étaient les fils de Musa ben Shâkir, ancien brigand perse, devenu astronome et compagnon d'Al-Mamûn.

19. Les *Topiques* font partie de la *Logique*. Voir les lettres de Timothée, in R.J. Bidawid, *Les Lettres du patriarche nestorien Timothée I^{er}*, Rome, 1956, p. 35 et 38. Il faut laisser de côté des anecdotes légendaires, diffusées par Al-Qifti, Ibn Gulgul, Al-Nadim, montrant les califes soucieux de se procurer des livres scientifiques que les empereurs byzantins avaient enfermés et tenus secrets dans des temples depuis la conversion de Constantin au IV^e siècle. Ces récits avaient pour but de montrer que l'Empire abbasside éclipsait par sa science un empire grec où le christianisme avait occulté tout savoir. Al-Suyuti (1445-1505) présente le Persan Yahya ibn Halid ibn Barmak obtenant de l'empereur byzantin les livres philosophiques, emmurés jusque-là par peur qu'ils ne détruisent la religion, et dont la diffusion risquait de mettre en péril l'islam ; mais que peut-on déduire avec certitude d'une source aussi tardive (fin du XV^e siècle...), en dépit de la réputation de son auteur ?

20. Hunayn ibn Ishaq, *Risala ila Ali ibn Yahya*, *op. cit.*, p. 33 et 47.

21. Ibn Gulgul dans ses *Tabaqat* note aussi le déclin qui frappe l'Orient à partir du califat d'Al-Radi (934-940) et il souligne qu'il n'y a pas eu de grand médecin après Al-Razi, or ce dernier fut aussi le premier grand médecin musulman.

22. M.-G. Balty-Guesdon, « Al-Andalus et l'héritage grec d'après les *Tabaqat al-Umam* de Said al-Andalusi », in A. Hasnawi, A. Elamrani-Jamalet M. Aouad (dir.), *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*, Paris/Leuven, Institut du monde arabe/Peeters, 1997, p. 331-342, ici p. 342 ; sur les lettrés d'Al-Andalus : M. Fierro, *Al-Andalus. Savoirs et échanges culturels*, Aix-en-Provence, Édisud, 2001.

23. Y. Eche, *Les Bibliothèques publiques et semi-publiques en Mésopotamie, en Syrie et en Égypte au Moyen Âge*, Damas, Institut français, 1967. Sur le *Bayt al-Hikma* comme lieu où régnait la liberté d'expression : S.T. at-Takiri, « *Bayt al-Hikma fi Bagdad...* », *Al-Mawrid*, 8, 1979, p. 197-221 ; S. Diwahgi, *Bayt al-Hikma*, Mossoul, 1972. Le thème d'une Maison de la Sagesse comme lieu de rencontre et d'échanges entre diverses confessions est repris sans examen critique par nombre de manuels (par exemple, G. Peyronnet, *L'Islam et la civilisation islamique. VII^e-XIII^e siècles*, Paris, Armand Colin, 1992, p. 283-285) ; au contraire, D. Jacquart en donne une vision exacte : « le *Bayt al-Hikma* est aussi un lieu de discussions sur la foi musulmane et sa portée politique où s'exprime la doctrine mutazilite » (*L'Épopée de la science arabe*, *op. cit.*, p. 16).

24. Al-Nadim, *Kitab al-fihrist*, éd. G. Flügel, Leipzig, 1871. Le *Fihrist* est un ouvrage assez étonnant, une sorte d'encyclopédie des livres, où les six premières parties sont consacrées aux textes islamiques (Coran, grammaire, histoire...) et les quatre dernières à la littérature « étrangère à l'islam » (philosophie, littérature amusante, histoire de la religion et alchimie).

25. M. Arkoun, *Essais sur la pensée islamique*, *op. cit.*, p. 26.

26. Saïd al-Andalusi, *Livre des catégories des nations*, *op. cit.*, p. 103.

27. R. Marchand, *Mahomet. Contre-enquête*, Paris, Éditions de l'Échiquier, 2006, p. 306.

28. M.-G. Balty-Guesdon, « Le *Bayt al-Hikma* de Bagdad », *op. cit.* Elle a en particulier exploité les sources traitant de cette « Maison de la Sagesse » : la bio-bibliographie du *Fihrist* d'Al-Nadim, la *Risala* d'Hunayn ibn Ishaq, les biographies de savants comme les *Uyun al-anba fi tabaqat al-atibba* d'Ibn Abi Usaybi'a (éd. N. Rida, Beyrouth, 1965), le *Ta'rib al-hukama* d'Al-Qifti (éd. J. Lippert, Leipzig, 1903) ou encore les *tafaqat* (biographies) plus généraux comme les *Wafayat al-a'yan* d'Ibn Hallikân (éd. M. Abd al-Hamid, Le Caire, 1948-1949) ou le *Mu'gam al-udaba* de Yaqut (éd. A.F. Rifa'i, Le Caire, 1936-1938).

29. *Kitab al-Hayda*, éd. G. Saliba, Damas, 1964, p. 149.

30. M.-G. Balty-Guesdon, « Le *Bayt al-Hikma...* », *op. cit.*, p. 137 (l'auteur donne comme source de cette nomination à la fois Ibn Gulgul, p. 65, Ibn Abi Usaybi'a, p. 262 et Al-Qifti, p. 171).

31. *Ibid.*, p. 137. E. O'Leary fut notamment à l'origine de cette fiction (*How Greek Science passed to the Arabs*, Londres, 1949, p. 166). De même Yuhanna ibn Masawayh n'a jamais officié à la tête de la Maison de la Sagesse, en dépit des affirmations émises par M. Meyerhof en 1930 (« Von Alexandrien nach Baghdad », *op. cit.*). G. Troupeau et J. Sournia n'évoquent même pas le fait dans leur article « Médecine arabe... », *op. cit.*

32. Discussion sur la date de la disparition de la Maison de la Sagesse dans M.-G. Balty-Guesdon, « Le *Bayt al-Hikma...* », *op. cit.*, p. 148-149.

33. D. Urvoy, *Histoire de la pensée arabe...*, *op. cit.*, p. 155-158. La grammaire arabe n'a pas été construite à partir de la logique grecque, voir

G. Troupeau, « La logique d'Ibn al-Muqaffa et les origines de la grammaire arabe », *Arabica*, 28, 1981, p. 242-250.

34. S. Khalil, « Deux cultures qui s'affrontent. Une controverse sur l'*i'râb* au XI^e siècle entre Élie de Nisibe et le vizir Abu l-Qâsim », *Mélanges de l'université Saint-Joseph*, t. XLIX, Beyrouth, 1975-1976, p. 619-649.

35. Ibn Khaldûn, *Muqadima*, VI, 4, trad. R. Brague, *Au moyen du Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 198.

36. D. Jacquart, *L'Épopée de la science arabe*, *op. cit.*, p. 36 ; (*ibid*, p. 47 : « de manière générale la philosophie et la science arabes furent construites pour s'accorder avec le sens de la révélation coranique »).

37. *Encyclopédie de l'Islam*, *op. cit.*, t. III, p. 1161-1162.

38. Pour désigner l'équivalent de nos sciences, l'islam emploie le terme '*ilm* suivi d'un déterminatif : '*ilm Al-handasa*, « la science de la géométrie », '*ilm al-tabi'a*, « la physique » (D. Urvoy, *Les Penseurs libres dans l'islam classique. L'interrogation sur la religion chez les penseurs arabes indépendants*, Paris, Albin Michel, 2003, p. 26).

39. La distinction est clairement établie par Khwârizmi Al-Kâtib (mort en 997) dans son livre *Les Clés des sciences*. Elle est reprise au XIV^e siècle par Ibn Khaldûn (*Muqadima*, in *Le Livre des exemples*, trad. A. Cheddadi, Paris, Gallimard, 2002, VI, 9, p. 851 : « La base de toutes les sciences traditionnelles est constituée d'une part par les données de la loi religieuse, le Coran et la Sunna [...], et de l'autre par les sciences connexes qui nous permettent de les utiliser. Ensuite viennent les sciences de la langue arabe, qui est la langue de la communauté musulmane et celle dans laquelle le Coran a été révélé » (cité par K. Pomian, *Ibn Khaldûn au prisme de l'Occident*, Paris, Gallimard, 2006, p. 53).

40. C'est pourquoi je ne suis pas ici D. Jacquart et F. Micheau qui, s'appuyant sur ce verset, jugent que « l'Islam est dès ses origines prêt à s'enrichir de traditions étrangères » (*La Médecine arabe...*, *op. cit.*, p. 32).

41. Sourate III, verset 79 : « Il n'appartient pas à un mortel, auquel Dieu a donné le Livre, la Sagesse et la prophétie, de dire ensuite aux hommes : "Soyez mes serviteurs et non pas ceux de Dieu", mais il dira : "Soyez des maîtres puisque vous enseignez le Livre et que vous l'avez étudié". »

42. J. Brunschwig et G.E.R. Lloyd (dir.), *Le Savoir grec...*, *op. cit.*, p. 10.

43. M. Detienne, *Les Ruses de l'intelligence. La métis des Grecs*, Paris, 1978.

44. Le plus souvent (quarante-neuf occurrences seulement) sur le thème : ne comprenez-vous pas ? Voir D. Urvoy, *Histoire de la pensée arabe...*, *op. cit.*, p. 46.

45. Tout être humain naît musulman : le message coranique est inscrit au cœur de chaque homme dès qu'il vient au monde. Dieu imprime alors dans son cœur « le pacte éternel » (*al-mitaq*) ; voir A. Moussali, *La Croix et le Croissant. Le christianisme face à l'islam*, Paris, Éditions de Paris, 1998, p. 46.

46. A. de Libera, *Penser au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 114-115.

47. M. Arkoun, *Essais sur la pensée islamique*, *op. cit.*, p. 34. Voir D. Urvoy, *Histoire de la pensée arabe...*, *op. cit.*, en particulier p. 172-196 et p. 231-303.

48. Des auteurs modernes y voient aussi une « tendance à la verbosité » que tempère le recours aux procédés juridiques (signalé par D. Urvoy, *Histoire de la pensée arabe...*, *op. cit.*, p. 174).

49. A. Moussali, *La Croix et le Croissant...*, *op. cit.*, p. 46.

50. Ibn Khaldûn, *Muqadima*, trad. A. Cheddadi, *op. cit.*

51. Al-Bukhâri, *L'Authentique Tradition musulmane. Choix de hadiths*, trad. G. Bousquet, Paris, Fasquelle, 1964, 53-5, p. 43.

52. Ibn Khaldûn, *Muqadima*, *op. cit.*, VI, 26, p. 970-971, cité par K. Pomian, *Ibn Khaldûn...*, *op. cit.*, p. 55.

53. Al-Ghazali, *Al-Munqidh*, Beyrouth, 1959, p. 16. Toute ma gratitude va à Djamel Manar pour ses traductions des textes arabes.

54. Cl. Gilliot, « La transmission des sciences religieuses », in J.-Cl. Garcin, *États, sociétés et cultures du monde musulman*, *op. cit.*, t. III, p. 185-187. En fait la possibilité pour les juristes d'émettre des avis « indépendants » se maintient, pour d'évidentes raisons pratiques, mais à condition de s'inscrire dans la tradition de l'une des quatre écoles de droit existantes.

55. Sur cette adaptation, voir les points de vue différents de A.I. Sabra, « The appropriation and subsequent naturalization of greek science in medieval islam », *History of Science*, 25, 1987, p. 223-243 ; R. Rashed, « Transmission of greek scientific thought into arabic », *History of Science*, 27, 1989, p. 199-209.

56. D. Urvoy (*Histoire de la pensée arabe...*, *op. cit.*, p. 240) juge que « les Arabes ont cultivé le sentiment d'altérité à l'égard de la logique grecque ».

57. R. Lemay, « Acquis de la tradition scientifique grecque confrontés aux réalités des civilisations médiévales : cas particulier de l'astrologie-cosmologie », in A. Hasnawi, A. Elamrani-Jamal et M. Aouad (dir.), *Perspectives arabes et médiévales...*, *op. cit.*, p. 137-163, ici p. 142.

58. D. Urvoy, *Histoire de la pensée arabe...*, *op. cit.*, p. 162 (« Il fait exactement ce que le Stagirite a considéré avec effroi, à savoir identifier la substance avec la matière »).

59. R. Le Coz, *Les Médecins nestoriens*, *op. cit.*, p. 74.

60. D. Jacquart et F. Micheau, *La Médecine arabe...*, *op. cit.*, p. 31. Sur la « médecine du Prophète » : S. Ammar, « La médecine dans le Coran et dans la tradition du prophète Muhammad », in C. Vaudour (dir.), *À l'ombre d'Avicenne. La médecine au temps des califes*, Paris, Institut du monde arabe, 1996.

61. S. Ammar, *Médecins et médecine de l'islam*, Paris, Tougin, 1984, p. 87.

62. D. Urvoy, *Histoire de la pensée arabe...*, *op. cit.*, p. 338. « Les théologiens, écrit-il, ont récupéré idéologiquement l'enseignement d'une science rationnelle (*'ilm aqli*) dans une science traditionnelle (*'ilm naqli*). »

63. D'où le développement de la trigonométrie, à partir des travaux indous, et la confection de tables astronomiques très précises au X^e siècle. Cela dit les premiers observatoires astronomiques apparaissent seulement dans la deuxième moitié du XIII^e siècle (observatoire de Maragha en

Azerbaïdjan, édifié sur ordre du petit-fils de Gengis Khan et doté d'une bibliothèque ; malheureusement les sources écrites sont indigentes et on ne connaît pas le fonctionnement de cette institution).

64. Des traités de Masha'allah on a conservé plusieurs traductions latines : le *De scientia motus orbis* par Gérard de Crémone ou l'*Epistola de rebus eclipsium* par Jean de Séville. Il ne semble pas en revanche avoir inventé l'astrolabe contrairement à ce qui est parfois affirmé (le traité sur l'astrolabe, *De compositione astrolabii* qu'on lui attribue semble plus récent, voir P. Kunitzsch, « On the authenticity of the Treatise on the composition and the use of the astrolabe ascribed to Messahalla », *Archives internationales d'histoire des sciences*, 31, 1981, p. 42-62); voir D. Pingree, « Masha'allah : greek, pahlavi, arabic and latin astrology », in A. Hasnawi, A. Elamrani-Jamal et M. Aouad (dir.), *Perspectives arabes et médiévales...*, *op. cit.*, p. 123-135 ; D. Pingree, *The Astrological History of Masha'allah*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.

65. R. Lemay, « Acquis de la tradition scientifique... », *op. cit.*, p. 154.

66. Les dénonciations de la croyance à l'influence des astres sur la destinée sont légion dans les textes des théologiens du Moyen Âge, y compris chez des auteurs de moindre importance comme Hildegarde de Bingen (1098-1179).

67. Il se base pour cela sur le thème galiénique des « jours critiques » mais en lui attribuant une extension démesurée.

68. R. Lemay conclut ainsi son étude en affirmant que le monde musulman n'est pas l'héritier du « libre envol » de l'esprit grec « se colletant avec la nature et le cosmos » (« Acquis de la tradition scientifique... », *op. cit.*, p. 163).

69. Toutefois le mythe du *Bayt al-Hikma* et l'importance de la culture nestorienne incitent de nombreux auteurs à défendre la thèse d'un « triomphe de la raison » et d'une grande influence de la pensée aristotélienne en terre d'Islam, au moins jusqu'au coup d'arrêt lancé par Al-Ghazali au début du XI^e siècle (voir en dernier lieu S.Kh. Samir, « La transmission du savoir de Byzance à Bagdad », *op. cit.*, notamment p. 130).

70. Voir P. Lory, « Les courants minoritaires en islam », P. Lory et H. Bellosta, « Philosophes et savants », et D. Gril, « Spiritualités », in J.-Cl. Garcin (dir.), *États, sociétés et cultures du monde musulman*, III, *op. cit.*, p. 201 *sq.*

71. Sur la diffusion d'Aristote et ses limites, voir F.E. Peters, *Aristotle and the Arabs. The Aristotelian Tradition*, New York, New York University Press, 1968, surtout p. 57-134.

72. En dehors d'Ibn Bagga (Avempace, 1080-1138), étonnamment éloigné du Coran, qui a prolongé la philosophie d'Al-Farabi et influença Averroès.

73. Voir D. Urvoy, *Histoire de la pensée arabe...*, *op. cit.*, p. 292-293.

74. Le terme de « beau modèle » est emprunté au Coran lui-même (sourate XXXIII, 21).

75. A. Bertolacci, *The Reception of Aristotle's « Metaphysics » in Avicenna's*

« *Kitâb al-Sifâ'* ». *A Milestone of Western Metaphysical Thought*, Leiden, Brill, 2006; J. Jolivet et R. Rashed (dir.), *Études sur Avicenne*, Paris, Les Belles Lettres, 1984; M.-Th. d'Alverny, *Avicenne en Occident*, Paris, Vrin, 1993; R. Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*, Ithaca (N.Y.), Cornell University Press, 2003, VIII.

76. R. Brague, *Au moyen du Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 89-90.

77. Voir les études de cet excellent connaisseur de l'islam qu'était le Père A. Moussali, *Al-Ghazali. De l'amour de Dieu*, Alger, 1986, rééd. Paris, En Nour, 1995 et *Al-Ghazali. Crainte et espoir*, Alger, 1994, rééd. Paris, En Nour, 2004.

78. Son œuvre la plus importante est *La Vivification des sciences religieuses*, guide pratique des vices, vertus et usages quotidiens.

79. Voir F. Griffel, *Die Entwicklung zu Al-Gazalis Urteil gegen die Philosophen und die Reaktionen der Philosophen*, Leiden, Brill, 2000.

80. R. Lemay, « Acquis de la tradition scientifique... », *op. cit.*, p. 143.

81. Ibn Khaldûn, *Muqqadima*, *op. cit.*, VI, 18, p. 944 et 946; VI, 30, p. 1034 (« Leur nocivité pour la religion est grande »).

82. *Ibid.*, VI, 30, p. 1038 (cité par K. Pomian, *Ibn Khaldûn...*, *op. cit.*, p. 53. Voir en particulier p. 44-60 : « Mahomet et Aristote »).

83. Sur ces « questions siciliennes », voir W. Stürmer, *Friedrich II*, t. II : *Der Kaiser, 1220-1250*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000, p. 390-396. Le texte des questions de Frédéric II accompagné de la réponse d'Ibn Sab'în est dans un manuscrit du XIV^e siècle conservé à Oxford (Bodleian Library, Hunt 534, f^o 298-346); voir A.F. Mehren, « Correspondance du philosophe soufi Ibn Sabin Abdoul-Haqq avec l'empereur Frédéric II de Hohenstaufen », *Journal asiatique*, 7^e série, 14, 1879, p. 341-454. Il est probable que les questions de Frédéric II avaient été suscitées, au moins en partie, par la connaissance des thèses d'Alexandre d'Aphrodisias (mort en 211) qui niait l'immortalité de l'âme et dont le livre, *De intellectu et intellecto*, venait d'être traduit par Gérard de Crémone.

84. « On touche là le problème majeur de la *falsafa* [...] : la transformation d'un principe d'intelligibilité du réel en un mécanisme d'explication de l'apparition de l'être à partir du non-être » (D. Urvoy, *Histoire de la pensée arabe...*, *op. cit.*, p. 239).

85. Voir l'article essentiel sur le mu'tazilisme dans l'*Encyclopédie de l'islam*, *op. cit.*, t. VII, p. 785-795. Introduction au mu'tazilisme dans H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1986, p. 155-164; M. Chebel, *L'Islam et la raison*, *op. cit.*, p. 36-58; D. Urvoy, *Histoire de la pensée arabe...*, *op. cit.*, p. 174-191. Voir en outre A. Nader, *Le Système philosophique des mu'tazila*, Beyrouth, 1956; A. Badawi, *Histoire de la philosophie en Islam*, Paris, Vrin, 1972; J. van Ess, « Une lecture à rebours de l'histoire du mu'tazilisme », *Revue des études islamiques*, 1978-1979; M. Bernand, *Le Problème de la connaissance d'après le Mughnî*, Alger, 1982.

86. Notamment avec les figures de Wasil ibn Ata (mort en 748) et son contemporain Amr ben Ubayd (mort en 761).

87. Shahrastani, *Livre des religions et des sectes*, Paris, 1986, p. 178. Voir D. Steigerwald, *La Pensée philosophique et théologique de Shahrastani*, Québec, Presses de l'université Laval, 1997.

88. Ses promoteurs furent Ghaylan al-Dinashqi (mort en 728) et Yunusal Unwari : *Encyclopédie de l'islam*, op. cit., t. IV, p. 384-388.

89. La seule source parlant de l'histoire des grands mu'tazilites, qui appartient au genre si répandu des *tabaqat*, les *Tabaqat al-mu'tazila*, classe Abd al-Jabbar dans la onzième et avant-dernière classe des mu'tazilites (voir G. Monnot, *Penseurs musulmans et religions iraniennes*, Paris, Vrin, 1974).

90. Ibn Murtada, *Tabaqat al-mu'tazila*, Le Caire, 1972, p. 118.

91. Les mu'tazilites furent victimes d'une telle *damnatio memoriae*, que leurs œuvres disparurent en grande partie. Le *Mughnî* ne fut retrouvé qu'en 1951, et encore, de ses vingt volumes, seuls quatorze ont survécu. L'ensemble fut publié au Caire entre 1960 et 1969. La qualité de l'édition est jugée médiocre par A. Badawi (*Histoire de la philosophie en Islam*, op. cit., p. 204; voir aussi *id.*, *Al-akhlaq al-nazariyya*, Beyrouth, 1985).

92. Sourate XIII, 39 : « Dieu efface ou confirme ce qu'il veut. La Mère du Livre se trouve auprès de lui » ; sourate XLIII, 3-4 : Par le Livre clair ! Oui, nous en avons fait un Coran arabe ! Peut-être comprendrez-vous ! Il existe auprès de nous, sublime et sage, dans la Mère du Livre ! »

93. *Mughnî*, IV, p. 241.

94. A. Badawi, *Histoire de la philosophie en Islam*, op. cit., p. 254.

95. C. Bouamrane, *Le Problème de la liberté dans la pensée musulmane*, Paris, Vrin, 1978, p. 55.

96. D. Urvoy, *Histoire de la pensée arabe...*, op. cit., p. 188.

97. *Mughnî*, op. cit., V, p. 179. Il y a toutefois dans l'école mu'tazilite l'idée de loi morale naturelle, indépendante de toute révélation, et que seule la raison permet de connaître. C'est par ce biais que, peut-être, les mu'tazilites s'écartent de l'islam. Mais il faut demeurer prudent, car l'islam se présente de toutes façons comme une religion naturelle et révélée à la fois, ou plutôt comme la révélation d'une vérité naturelle : c'est ainsi que tout homme naît musulman, que son identité est « naturellement » musulmane et qu'éventuellement le hasard le fait naître dans un milieu chrétien ou juif. Voir à ce sujet A. Besançon, *Trois Tentations dans l'Église*, Paris, Perrin, 2002, ou le père J. Jomier, *Pour connaître l'islam*, Paris, Cerf, 2001.

98. Ce sera aussi la position d'Al-Amiri (mort en 992) dans son *Exposition des mérites de l'islam* (éd. A. Gurab, Le Caire, 1967).

99. « Tout ce que le Coran a cité au sujet de l'unicité et de la justice affirme ce qui est dans les évidences de la raison », *Mughnî*, op. cit., V, p. 174.

100. D. Urvoy, *Averroès. Les ambitions d'un intellectuel musulman*, Paris, Flammarion, 2001, p. 142.

101. Voir le titre donné à la publication du colloque international en l'honneur du huit centième anniversaire de la mort du juriste-philosophe (1998) : R.G. Khoury (éd.), *Averroes oder der Triumph des Rationalismus*, Heidelberg, C. Winter, 2002.

102. R. Brague, «Le jihâd des philosophes», in A.-M. Delcambre et J. Boshard, *Enquêtes sur l'islam*, Paris, Desclée de Brouwer, 2004, p. 247.

103. Voir *Jihad in Medieval and Modern Islam. The Chapter on Jihad from Averroes' Bidayat Al-Mudjtbid*, Leyde, 1977, p. 9-25. Parmi les nombreux – au moins 257 – versets coraniques appelant à la guerre : sourate II, 190 : « Combattez dans le chemin de Dieu ceux qui luttent contre vous. Ne soyez pas transgresseurs ; Dieu n'aime pas les transgresseurs » ; sourate LXI, 11 : « Vous croirez en Dieu et en son Prophète ; vous combattrez dans le chemin de Dieu avec vos biens et vos personnes. » Averroès lui-même écrit : « Il est obligatoire de tuer les hétérodoxes » (extrait de *l'Incohérence de l'incohérence*, XVII, « Questions physiques », I, § 17 ; trad. R. Brague, *Au moyen du Moyen Âge*, op. cit., p. 293).

104. Il faut ici entendre par raison l'aptitude de l'intellect à construire des argumentations logiques. De fait les démarches cognitives opérées par Averroès relèvent de la logique aristotélicienne (raisonnement par analogie ou par déduction). Sur l'importance de sa formation médicale dans sa philosophie : F. Sanagustin, « Le statut de la raison dans le *Kitab al-kulliyat fil-tibb* », in R.G. Khoury (dir.), *Averroes oder der Triumph des Rationalismus*, op. cit., p. 147-156.

105. « Averroès n'a pas cherché à libérer l'esprit humain de l'emprise de la foi ; il a voulu libérer la pensée musulmane d'une double emprise : celle du juridisme trop étroit né d'un malékisme durci, et celle d'une théologie faussement spéculative, dont l'argumentation n'est à ses yeux que dialectique ou rhétorique et qui nuit plus qu'elle ne profite à la foi véritable » (R. Arnaldez, « Averroès », in *Multiple Averroès*, Paris, Les Belles Lettres, 1978, p. 13-21, ici p. 14).

106. Averroès, *Discours décisif*, trad. M. Geoffroy, Paris, Flammarion, « GF », 1996, p. 119-121.

107. *Ibid.*

108. D. Urvoy, *Averroès...*, op. cit., p. 141. D. Urvoy n'exclut pas chez Averroès une certaine « roublardise » (p. 137) : il critique le *kalâm* dans ses écrits purement aristotéliciens mais coule néanmoins sa philosophie dans la forme du *kalâm* (au point d'engendrer ce « monstre idéologique » selon la formule de D. Urvoy, *ibid.*, p. 138 : un « *kalâm* philosophique »).

109. Voir la conclusion de son *Discours décisif* : « Dieu a appelé la foule à la connaissance de Dieu – louangé soit-Il – par une voie moyenne, qui se situe au-delà du bas niveau du conformisme imitatif, mais en deçà de l'éristique des théologiens dialectiques ; et il a signalé à l'élite la nécessité de s'engager radicalement dans l'examen rationnel de la Source de la Révélation » (cité par D. Urvoy, *Averroès...*, op. cit., p. 59). Averroès demande-t-il autre chose que de croire avec intelligence ?

110. D. Urvoy, *Les Penseurs libres...*, op. cit.

111. Les réflexions sur ces thèmes sont présentées par D. Urvoy, *Histoire de la pensée arabe...*, op. cit., p. 172-196 et p. 272-303 en particulier.

112. M. Chebel, *L'Islam et la raison*, op. cit., p. 10.

113. C'est ce qu'avec humour il appelle le « paradoxe du bouquiniste », (*Les Penseurs libres...*, p. 8), en constatant que l'on trouve chez les bouquinistes nombre d'ouvrages pieux, conformes à l'enseignement de l'Église, dus à des auteurs très variés et presque tous oubliés par des historiens ou des philosophes du XX^e siècle qui leur ont préféré le petit nombre de représentants des Lumières.

114. D. Urvoy, *Histoire de la pensée arabe...*, *op. cit.*, p. 248.

115. *Id.*, *Les Penseurs libres...*, Paris, 1998, p. 12. Sur Al-Muhasibi, voir *id.*, *Histoire de la pensée arabe...*, *op. cit.*, p. 194-195.

116. *Ibid.*, p. 278.

117. *Ibid.*, p. 316. Socrate était en outre assez fréquemment confondu avec Diogène ou Hippocrate.

118. D. Urvoy est moins affirmatif sur ce point et estime en conclusion que les tendances majoritaires au sein de l'islam ont eu le même effet que celui que l'on attribuait aux astres : *inclinant, sed non necessitant* (*Les Penseurs libres...*, *op. cit.*, p. 224). Le thème fait penser à la boutade de M. Audiard : « Il y a des poissons volants, mais ce n'est pas la loi du genre ».

119. Seuls, peut-être, des fragments ont circulé. Voir R. Brague, « Note sur la traduction arabe de la *Politique* d'Aristote. Derechef, qu'elle n'existe pas », in P. Aubenque (dir.), *Aristote politique. Études sur la politique d'Aristote*, Paris, PUF, 1993, p. 422-423.

120. Voir son *Al-akham s-sultaniyya* (« Les prescriptions de l'exercice du pouvoir »).

121. A. Moussali, *La Croix et le Croissant...*, *op. cit.*, p. 109.

122. G. de Lagarde, *La Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*, Paris, PUF, 1942-1948, rééd. Louvain, Nauwelaerts, 1956-1963.

123. « Le monde, dit Aristote (*Métaphysique*, XII) ne se veut point mal gouverner, et pluralité de princes ou principaulz est chose mauvaise : unus ergo princeps », J. Gerson, *Vivat rex. Pour la réforme du royaume*, vol. VII/2, in P. Glorieux (dir.), *L'Œuvre française, Œuvres complètes*, t. VII, Paris, Desclée de Brouwer, 1968, § 398, p. 1137-1139.

124. Ce n'est pas à proprement parler subir ou accueillir l'influence de la pensée grecque (voir D. Urvoy, *Pensées d'Al-Andalus. La vie intellectuelle à Cordoue et Séville au temps des empires berbères, fin XI^e-début XIII^e siècles*, Toulouse, CNRS, 1990, p. 173).

125. A. Moussali, *La Croix et le Croissant...*, *op. cit.*, p. 21.

126. A.-M. Delcambre, « La loi (*chari'a*) et le droit (*fiqh*) en Islam », in A.-M. Delcambre et J. Boshard (dir.), *Enquêtes sur l'islam*, *op. cit.*, p. 87. Sur le droit musulman : J. Schacht, *Introduction au droit musulman*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1983 ; H. de Wael, *Le Droit musulman*, Paris, CHEAM, 1989 ; A.-M. Delcambre, *L'Islam des interdits*, *op. cit.*

127. Ce que H. de Wael commente en ces termes : « Jamais aucune autre civilisation n'a accordé au droit semblable dignité... La volonté de ce système est d'inscrire le droit tout entier dans le cadre de l'absolu » (*Le*

Droit musulman, cité par A.-M. Delcambre, *Enquêtes sur l'islam*, *op. cit.*, p. 88).

128. A. Moussali, *La Croix et le Croissant...*, *op. cit.*, p. 37.

129. R. Folz, *L'Idée d'empire en Occident*, Paris, 1953. Sur « l'invention du politique » dans les communes italiennes: É. Crouzet-Pavan, *Enfers et Paradis. L'Italie de Dante et Giotto*, Paris, Albin Michel, 2001, en particulier p. 163-204.

130. D. Urvoy (*Histoire de la pensée arabe...*, *op. cit.*, p. 157) souligne que le monde musulman n'a pas totalement repris la technique du raisonnement grec, en particulier celle du syllogisme à trois termes, associant un prédicat à un sujet, en lui préférant, notamment dans le domaine religieux, l'ancien mode de raisonnement à deux termes, où l'on passe du premier au second par une « cause ».

131. A. Guerreau-Jalabert, « Le temps des créations (XI^e-XIII^e siècles) », in J.-P. Boudet, A. Guerreau-Jalabert et M. Sot (dir.), *Le Moyen Âge*, in J.-P. Rioux et J.-F. Sirinelli (dir.), *Histoire culturelle de la France*, t. I, Paris, Seuil, 1997, p. 168.

132. D. Urvoy, *Histoire de la pensée arabe...*, *op. cit.*, p. 152.

133. R. Brague, *Au moyen du Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 194.

134. Sauf chez quelques penseurs mu'tazilites eux-mêmes marginaux comme Abu Hasim (889-933). Voir D. Urvoy, *Histoire de la pensée arabe...*, *op. cit.*, p. 249-254.

CHAPITRE V

1. R. Brague, *Au moyen du Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 254.

2. Voir la traduction partielle de V. Monteil du *Livre de l'Inde*, Arles/Paris, Sindbad/Actes Sud/Unesco, 1996.

3. Il y aurait eu des traductions en syriaque ; A. Djebbar note que s'il y eut des traductions en arabe, ce qui n'est pas prouvé, « elles n'ont eu aucune postérité dans l'histoire de la littérature arabe ». Le même auteur ajoute que dans le monde islamique « on ne s'est pas intéressé à la littérature grecque et moins encore au drame et à la comédie » (A. Djebbar, « Université et localité... », *op. cit.*).

4. Sur l'altérité des religions chrétienne et musulmane, voir A. Moussali, *La Croix et le Croissant...*, *op. cit.*, p. 17-38 et J. Jomier, *Pour connaître l'islam*, *op. cit.*, *passim*.

5. On comparera deux passages célèbres et abondamment repris : « Or les scribes et les Pharisiens amènent une femme surprise en adultère, et la plaçant au milieu, ils disent à Jésus : "Maître, cette femme a été surprise en flagrant délit d'adultère. Or dans la Loi, Moïse nous a prescrit de lapider ces femmes-là. Toi donc, que dis-tu?" Ils disaient cela pour le mettre à l'épreuve, afin d'avoir matière à l'accuser. Mais Jésus, se baissant, se mit à écrire avec son doigt sur le sol. Comme ils persistaient à l'interroger, il se

redressa et leur dit : « Que celui d'entre vous qui est sans péché lui jette le premier une pierre ! » Et se baissant de nouveau, il écrivait sur le sol. Mais eux, entendant cela, s'en allèrent un à un, à commencer par les plus vieux ; et il fut laissé seul, avec la femme toujours là au milieu. Alors, se redressant, Jésus lui dit : « Femme, où sont-ils ? Personne ne t'a condamnée ? » Elle dit : « Personne, Seigneur. » Alors Jésus dit : « Moi non plus, je ne te condamne pas. Va, désormais ne pêche plus. » » (Jean 8,3-11).

Et : « Abou Horeira et Zeid ben Khalid ont dit : « Pendant que nous étions chez le Prophète (à lui bénédiction et salut), un homme se leva et dit : « Je t'en conjure, au nom de Dieu, décide entre nous d'après le Livre de Dieu. » Son adversaire, plus expert en droit, dit à son tour : « Décide entre nous d'après le Livre de Dieu, et autorise-moi à parler le premier. » « Parle-lui », répondit le Prophète. « Mon fils était au service de cet homme et il a commis le crime de *zina* (adultère) avec sa femme ; j'ai alors racheté la faute de mon fils moyennant cent moutons et un esclave noir. Puis un homme de science que j'ai consulté m'a informé que mon fils aurait dû subir cent coups de fouet et un exil d'un an, tandis que la femme devait être lapidée. » « Par Celui qui a mon âme en main, répondit le Très Saint Prophète, je vais décider entre vous d'après le Livre de Dieu (qu'Il soit glorifié) ; les cent moutons et l'esclave seront rendus à ton fils, qui recevra cent coups de fouet et qui sera exilé pendant un an. Toi, ô Onaïs, va trouver la femme de cet homme et, si elle avoue, lapide-la. » Onaïs se rendit auprès de la femme et, comme elle avoua, la fit lapider. » (Al-Bukhâri, *L'Authentique Tradition musulmane*, *op. cit.*, 86-30, p. 265.)

6. F. Braudel, *La Méditerranée...*, *op. cit.*, t. II, p. 101.

7. Ainsi, S.Kh. Samir (« La transmission du savoir de Byzance à Bagdad », *op. cit.*, p. 132) donne la primeur à l'arabité en parlant d'une seule civilisation, mêlant chrétiens, musulmans, juifs et sabéens, « chapeauté par l'empire musulman ». La présence de l'Islam peut-elle se réduire à cette domination politique de type « impérial » ? La vigueur de la religion islamique plaiderait plutôt en faveur d'une influence plus profonde.

8. De nos jours, en liaison avec la présence de dizaines de millions de musulmans en Europe, les juristes islamiques, notamment ceux liés aux Frères musulmans, ont développé une nouvelle notion, celle de « territoire de la prédication », *Dar ad-Da'wa*, que l'on pourrait traduire par « terre de mission » : là où les musulmans sont minoritaires mais suffisamment nombreux, leur devoir est de vivre selon la loi islamique. En offrant l'exemple de l'excellence des préceptes coraniques, ils persuaderont leurs voisins que la conversion à l'Islam est le meilleur choix offert à tout être humain ; en attendant, certaines règles de la *chari'a* devront pouvoir être appliquées.

9. F. Braudel, *La Méditerranée...*, *op. cit.*, t. II, p. 107.

10. Il n'y a même pas, y compris de nos jours, de « cuisine méditerranéenne » : la cuisine grecque n'est pas la cuisine du Maghreb, qui, elle-même, n'est pas celle du Levant. Autant dire sinon qu'il y a une cuisine « lotharingienne » et assimiler la choucroute alsacienne à la potée lorraine.

11. H. Pirenne, *Mahomet et Charlemagne*, Bruxelles, 1937, réimp. Paris, PUF, 2005. H. Pirenne a résumé sa thèse en une formule célèbre : « Sans Mahomet, Charlemagne est inconcevable. »

12. Pour une synthèse historiographique ainsi que pour une approche nouvelle : R. Hodges et D. Whitehouse, *Mahomet, Charlemagne et les origines de l'Europe*, Paris, CNRS, 1996 (1^e édition anglaise, 1983).

13. R. Hodges et D. Whitehouse parlent de réduction à un niveau quasi « préhistorique » des relations intra-méditerranéennes entre le début du VII^e et le milieu du IX^e siècle (*ibid.*, p. 81).

14. Voire au-delà : on a découvert à Helgö, en Suède, un bouddha de bronze venu du Cachemire.

15. Rémi Brague affirme même que « l'Europe est l'anti-Méditerranée » (*Au moyen du Moyen Âge, op. cit.*, p. 241).

16. M. Detienne, *Comment être autochtone*, Paris, Seuil, 2003. S'adressant de manière fictive à un interlocuteur faisant état de son autochtonie il écrit : « Tiens vous êtes... ? et comment cela vous est-il arrivé ? un beau matin ? par temps clair ? oh ! de naissance ? diable ! » (p. 9.) La position adoptée conduit M. Detienne à porter des jugements contestables notamment lorsqu'il critique le nationalisme de M. Barrès : il parle de « colonisation » à propos du rattachement de la Lorraine à la France en 1766 : « "Rattachement" de la Lorraine en 1766. On occupe, on rattache, on colonise, on pille, on tue. » Le suivre serait admettre que les Lorrains – population pourtant francophone et non germanophone – étaient étrangers à la France – telle fut l'opinion de ceux qui, en 1940, estimèrent que les Lorrains, étant *Volksdeutsch*, devaient donc être annexés au III^e Reich. Le rattachement de 1766 ne fut pas suivi des crimes ici dénoncés.

17. M. Detienne, *Les Grecs et nous*, Paris, Perrin, 2005. Sa prise de position réagit en partie contre l'organisation par le Front National d'un colloque d'historiens en 1997 : « Les historiens rassemblés par Le Pen citent à tour de bras Platon et Aristote, *nos* Grecs, et sans savoir que le fondateur du lycée était un métèque au sens grec. Ils recopient avec enthousiasme les lieux communs de l'humanisme de nos académiciennes et académiciens de service. » (p. 17.)

18. *Ibid.*

19. M. Detienne cite le cas des Ochollo des monts Gamo en Éthiopie (*ibid.*, p. 147).

20. *Ibid.*, p. 148.

21. J. Brunschwig et G.E. R. Lloyd, *Le Savoir grec...*, *op. cit.*, p. 21.

22. « Les textes grecs inaugurent et nourrissent par action directe, influence diffuse, réaction polémique, relecture et réinterprétation, toute la tradition de la pensée occidentale » (*ibid.*, p. 17).

23. N. Birgalias, K. Buraselis, P. Cartledge, *The Contribution of Ancient Sparta to Political Thought and Practice*, Pyrgos, Alexandria Publications, 2002.

24. « Presque toutes les valeurs imaginées il y a vingt-cinq siècles par les

Grecs, ces grandes idées qui font de l'homme la mesure de toutes choses, qui fondent notre civilisation et qui alimentent le vaste courant de l'humanisme européen, avec la source juive et chrétienne, sont des valeurs que je pourrais appeler politiques en ce sens qu'elles s'incarnent dans la démocratie», J. de Romilly, *Les Cahiers de Science et vie*, 97, février 2007, p. 113. Pourquoi leur appliquer l'épithète de « conservatrices » ? Et, si elles l'étaient, devrait-on les rejeter ? À les abolir, on risquerait de les voir assez vite remplacées par leurs contraires...

25. L'espace public existe bien : c'est l'espace ouvert à tous, où tout le monde peut se présenter (certes à l'exception notable des femmes et des esclaves), à la différence des espaces privés dont l'accès n'est permis qu'à ceux auxquels le maître des lieux a donné l'autorisation.

26. Voir dans le même sens les remarques de J. Brunshwig et G.E.R. Lloyd, *Le Savoir grec...*, *op. cit.*, p. 18-19.

27. Ainsi que l'écrit M. Sartre (*Histoires grecques*, Paris, Seuil, 2006, p. 449-450) : « Ne soyons pas naïfs : rien ne serait plus absurde, au nom de je ne sais quelle conception politiquement correcte, que de placer toutes les cultures, toutes les civilisations antiques sur le même plan. Il n'est pas question de porter un jugement de valeur [...] mais force est de constater que l'attraction exercée par les unes et les autres diffère [...]. Le constat s'impose que, pendant mille ans ou peu s'en faut, la culture grecque a été considérée, partout autour de la Méditerranée et parfois bien au-delà, comme la culture de référence, celle qu'il fallait acquérir pour paraître moderne. »

28. M. Detienne, *Les Grecs et nous*, *op. cit.*, p. 89.

29. *Ibid.* Il est difficile d'assimiler identité et essence : les deux mots ne recouvrent pas la même réalité.

30. H. Corbin rappelait que, « si un bon nombre d'œuvres d'Averroès sont venues jusqu'à nous, on est redevable aux philosophes juifs. Les copies arabes en furent toujours très rares, car l'acharnement avec lequel les Almohades traquèrent la philosophie et les philosophes en empêcha la multiplication » (*Histoire de la philosophie islamique*, *op. cit.*, p. 338).

31. P. Guichard et Ph. Sénac, *Les Relations des pays d'Islam avec le monde latin. Milieu X^e-milieu XIII^e siècle*, Paris, SEDES, 2000, p. 274.

32. Adélarde de Bath, *Quaestiones naturales*.

33. D. Jacquart, « La coexistence du grec et de l'arabe dans le vocabulaire médical du latin médiéval : l'effort linguistique de Simon de Gênes », in M. Groult *et al.* (dir.), *Transfert de vocabulaire dans les sciences. Histoire du vocabulaire scientifique*, Paris, CNRS, 1988, p. 277-290.

34. M.-Th. d'Alverny, « Les traductions d'Aristote... », *op. cit.*, notamment p. 131-132.

35. *Ibid.*, p. 138-142.

36. R. Lemay, « Fautes et contresens dans les traductions arabo-latines médiévales : l'*Introductorium in astronomiam* d'Abou Ma'shar de Balkh », *Revue de synthèse*, 89, 1968, p. 101-124.

37. *Ibid.*, p. 113-114.
38. L. Minio-Paluello, *Aristoteles Latinus*, 4/1-4, Leyde, 1968, p. LI-LV.
39. Voir le seul manuscrit conservé : Paris, BnF, Ms lat. 14700.
40. Paris, BnF, Ms arabes, 2346 (ancien fonds 88²A).
41. Voir L. Minio-Paluello, *Aristoteles Latinus*, 4/1-4, *op. cit.*, p. LI et surtout LV.
42. Voir les détails de cette confrontation et les inexactitudes du texte arabe dans L. Minio-Paluello, *Analytica posteriora. Translationes Iacobi...*, *Aristoteles latinus*, 4/1-4, *op. cit.*, p. LII-LXI.
43. *Ibid.*, p. LXXIII et LXXIV.
44. *Ibid.*, p. LXXV.
45. F. Micheau, « Mécènes et médecins... », *op. cit.*, p. 158 et 178.
46. La première mention des chiffres indiens se trouve dans un des ouvrages mathématiques de Sévère Sebokht au VII^e siècle (D. Jacquart, *L'Épopée de la science arabe*, *op. cit.*, p. 35).
47. Dans la deuxième moitié du XI^e siècle, un aristocrate byzantin de second ordre comme Eustathe Boïlas possédait dans sa bibliothèque des *Histoires persanes* (P. Lemerle, *Cinq Études sur le XI^e siècle byzantin*, Paris, CNRS, 1977, p. 25 : *ta Persika kai diaphora*).
48. A. Pellegrin, « Le complexe de supériorité, un aspect psychologique de l'Islam », *En Terre d'Islam*, 1940, p. 91-97. B. Lewis (*Comment l'islam a découvert l'Europe*, Paris, Gallimard, 1984) a montré l'indifférence des musulmans à l'Europe et à sa civilisation. L'œuvre d'Idrîsî (XII^e siècle), qui se présente comme un vaste guide constitué de fiches signalétiques, d'itinéraires et de descriptions ne trahit guère de curiosité culturelle (Al-Idrîdî, *Idrîsî. La première géographie de l'Occident*, éd. H. Bresc et A. Nef, Paris, Flammarion, « GF », 1999). À noter qu'Idrîsî a largement compilé les cartes et fiches dressées par les bureaux de l'Amirauté des rois normands de Sicile.
49. F. Braudel, *La Méditerranée...*, *op. cit.*, t. II, p. 95.
50. *Ibid.*, p. 101.
51. « C'est à ce temps ancien auquel la conscience musulmane voudra obstinément revenir pour repartir sur la bonne Voie (*al-budâ*) tracée par Dieu », M. Arkoun, « Comment lire le Coran », préface à la traduction de Kasimirski, *Coran*, Paris, Gallimard, 1970, p. 11-36, ici p. 21.
52. En dehors d'une dispute publique qui aurait eu lieu à Bagdad au IX^e siècle (mais qui n'est peut-être qu'une légende forgée par un pieux musulman pour mettre en garde contre les chrétiens) et des questions posées par Frédéric II au juriste Ibn Sab'în : rien. Sinon on trouve des œuvres de fiction, présentant des dialogues imaginaires, rédigés à des fins apologétiques ou polémiques (voir R. Brague, *Au moyen du Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 257-259). C'est, pour les sept ou huit siècles que dura au Moyen Âge la confrontation entre l'islam et le christianisme, on en conviendra, fort peu.
53. Sourate III, 110.

54. Voir les remarques de A. al-Azmeh, «Mortel enemies, invisible neighbours: Northerners in Andalusies eyes», in S.Kh. Jayyusi, *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden, Brill, 1992.

55. Sourate V, 116: «Dieu dit: "Ô Jésus, fils de Marie! Est-ce toi qui as dit aux hommes: Prenez, moi et ma mère, pour deux divinités, en dessous de Dieu?" Jésus dit: "Gloire à toi! Il ne m'appartient pas de déclarer ce que je n'ai pas le droit de dire. Tu l'aurais su, si je l'avais dit. Tu sais ce qui est en moi, et je ne sais ce qui est en toi. Toi, en vérité, tu connais parfaitement les mystères incommunicables."» et le verset suivant (V, 117): «Je ne leur ai dit que ce que tu m'as ordonné de dire: "Adorez Dieu, mon Seigneur et votre Seigneur!"»

56. Sourate II, 146: «Ceux auxquels nous avons donné le livre le connaissent, comme ils connaissent leurs propres enfants. Plusieurs d'entre eux cependant cachent la Vérité bien qu'ils la connaissent»; sourate V, 13: «Mais ils [les Juifs] ont rompu leur alliance, nous les avons maudits et nous avons endurci leurs cœurs. Ils altèrent le sens des paroles révélées; ils oublient une partie de ce qui leur a été rappelé.»; sourate V, 14: «Parmi ceux qui disent: "Nous sommes chrétiens, nous avons accepté l'alliance", certains ont oublié une partie de ce qui leur a été rappelé. [...] Ô gens du Livre! Notre Prophète est venu à vous. Il vous explique une grande partie du Livre, que vous cachiez. Il en abroge une grande partie.»

57. Sur l'accusation de *tahrif*: I. Di Matteo, «Il Tahrif od alterazione della Bibbia secondo i musulmani», *Bessarione*, 38, 1922, p. 64-111 et 223-260; D. Urvoy, *Histoire de la pensée arabe...*, *op. cit.*, p. 203. Mais notons que Théodore Abu Qurra, l'évêque de Harran se fait l'écho de cette accusation de falsification des Évangiles dans l'un de ses *Opuscules* écrit en grec, avant 820/825 date de sa mort (*Opuscule*, 19, PG, 97, col. 1544C-1545A).

58. Sourate LXI, 6: «Ô fils d'Israël! Je suis, en vérité, le prophète de Dieu envoyé vers vous pour confirmer ce qui, de la Torah, existait avant moi; pour vous annoncer la bonne nouvelle d'un Prophète qui viendra après moi et dont le nom sera Ahmad.» Ce verset renvoie à l'annonce du Paraclet (Jean 14,26): D. Masson (*Coran*, Paris, Gallimard, 1967, p. 692, note 2) l'explique par une confusion entre les termes grecs *paraklêtos* «défenseur, aide, protecteur», et *periklutos*, qui signifie «illustre» et que l'arabe rend par 'Ahmâd, «le très glorieux».

59. R. Le Coz, *Jean Damascène. Écrits sur l'islam*, Paris, Cerf, 1992; A.-Th. Khoury, *Jean Damascène et l'islam*, Würzburg, Oros Verlag, 1994; R. Gleis et A.-Th. Khoury, *Schriften zum Islam. Johannes Damaskenos und Theodor Abu Qurra*, Würzburg, Oros Verlag, 1995.

60. Sourate IX, 30.

61. I.S. Allouche, «Un traité de polémique christiano-musulmane...», *op. cit.* Al-Jâhiz déplore que les chrétiens aient abandonné les vêtements distinctifs du statut de *dhimmi* et osent même «rendre les injures et les coups». Voir la traduction du discours d'Ibn Hazm par G. Troupeau, in A.-M. Delcambre et J. Boshard (dir.), *Enquêtes sur l'islam*, *op. cit.*, p. 198-210.

62. « Le mépris des musulmans pour les dhimmis ne fut pas étranger à la ségrégation dans les villes, où chaque groupe religieux occupait son quartier », note R. Mantran (*L'Expansion musulmane, op. cit.*, p. 264).

63. Les processions et les enterrements furent souvent à l'origine d'émeutes populaires anti-chrétiennes, se terminant par des pillages et des voies de fait sur les personnes.

64. Sur les origines du statut voir A.-M. Eddé, F. Micheau et C. Picard, *Les Communautés chrétiennes en pays d'Islam*, Paris, SEDES, 1997.

65. Sur la dhimmitude, voir G. Troupeau, in A. Vauchez *et al.* (dir.), *Histoire du christianisme*, t. IV, *op. cit.*, p. 376-382 ; A. Fattal, *Le Statut légal des non musulmans en pays d'Islam*, Beyrouth, 1959 ; Bat Ye'ôr, *Les Chrétientés d'Orient entre « jibâd » et dhimmitude. VII^e-XX^e siècle*, Paris, Cerf, 1991 ; *id.*, *Juifs et chrétiens sous l'islam. Les dhimmis face au défi intégriste*, Paris, Berg International, 1994.

66. Cl. Cahen, *Orient et Occident au temps des croisades*, Paris, Aubier, 1983, p. 20.

67. M. Fierro, *Al-Andalus. Savoirs et échanges culturels*, Aix-en-Provence, Édisud, 2001, p. 12.

68. J. Soustelle, *Les Quatre Soleils*, Paris, Plon, « Terre Humaine », 1967. Les historiens doivent souvent emprunter aux ethnologues des éléments de réflexion sur la notion de civilisation, voir M. Mauss, « Civilisation, éléments et formes », *Première Semaine internationale de synthèse*, Paris, 1929, p. 81-108.

69. J. Soustelle, *Les Quatre Soleils, op. cit.*, p. 227.

70. Voir en ce sens A.-L. de Prémare, *Aux origines du Coran. Questions d'hier, approches d'aujourd'hui*, Paris, Téraèdre, 2004.

71. J.-M. Abd el-Jalil, *L'Islam et nous*, Paris, Cerf, 1981.

72. Luc 6,5.

73. F. Braudel, *La Méditerranée...*, *op. cit.*, t. II, p. 101.

74. Al-Sadjâssi, *Farayêd os-soluk*, achevé en 1213, f° 214a, cité par Ch.-H. de Fouchécour, « Trois sages d'Iran face aux folies du destin », in G. Gadoffre (dir.), *Les Sagesses du monde*, Paris, Éditions universitaires, 1991, p. 117-126.

CONCLUSION

1. Apollon est un dieu d'origine grecque (et non anatolienne) comme l'a montré M. Egetmeyer, « Lumière sur les loups d'Apollon », « Les sanctuaires syro-anatoliens de la préhistoire au début de l'ère chrétienne », *Res Antiquae*, 4, 2007.

2. P. Legendre, « Aux sources de la culture occidentale : l'ancien droit de la pénitence », in *La Cultura antiqua nell'Occidente latino dal VII al'XI secolo*, Spolète, « Settimane di Spoleto », 22, 1975, p. 575-602.

3. B. Sère, *Penser l'amitié au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2007, p. 394.

4. A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, PUF, 1962. Il y avait dans l'œuvre d'Aristote des contradictions à lever, par exemple entre la théorie du premier moteur exprimée dans la *Métaphysique*, et la définition du mouvement comme le passage de ce qui est en puissance à ce qui est en acte, présente dans la *Physique*.

5. Si l'on excepte Leibniz, qui fut le vrai précurseur mais n'eut pas d'immédiate postérité, il faut attendre la deuxième moitié du XIX^e siècle, avec G. Boole, puis G. Frege, C.S. Pierce, G. Peano, entre autres, pour que la logique formelle connaisse un progrès qualitatif considérable qui se manifeste notamment avec la logique symbolique, dont G. Boole est le créateur, laquelle introduit les symboles, aujourd'hui bien connus, pour désigner les connecteurs logiques (union, intersection, etc.) et les quantificateurs « il existe » et « quel que soit » (N. Bourbaki, *Éléments d'histoire des mathématiques*, Paris, Hermann, 1960, p. 9-18).

6. R. Brague, *Au moyen du Moyen Âge*, op. cit., p. 289 (l'auteur cite Al-Farabi qui expliquait que la recherche était achevée et qu'il n'y avait désormais qu'à enseigner la philosophie). Voir aussi les textes d'Averroès cités par É. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York, Random House, 1954 (R. Brague recommande de se reporter aux notes de l'édition anglaise, absentes du texte français d'É. Gilson).

7. L. Chestov, *Athènes et Jérusalem. Un essai de philosophie religieuse*, Paris, Aubier, 1992.

8. En somme, tout s'est passé comme si les hommes du Moyen Âge avaient adapté à la connaissance scientifique le verset de saint Jean : « Tant que vous avez la lumière, croyez en la lumière afin de devenir des fils de lumière. » (Jean, 12,36.)

ANNEXE I

1. Plutarque, *Vie de Lycurgue*, XX, 7, *Plutarque. Vies*, t. I, éd. R. Flacelière, Les Belles Lettres, Paris, 1957, p. 150.

2. *Allabs Sonne iiber dem Abendland. Unser arabisches Erbe*, Stuttgart 1960, Paris, Albin Michel, 1963. L'engagement nazi de l'auteur et les aspects scientifiquement discutables de son livre n'empêchèrent pourtant pas de nombreuses rééditions (1984, 1997) et une diffusion spectaculaire.

3. Après la rupture entre Himmler et Darré, l'Ahnenerbe devint l'instrument exclusif des SS.

4. Certains de ses membres, médecins, se livrèrent à des expérimentations sur les prisonniers politiques et raciaux de Dachau.

5. Dans les années 1950 elle entra dans le mouvement des Unitariens (*Deutschen Unitarier Religionsgemeinschaft*), qui prônait le retour de l'Allemagne au paganisme de ses origines. Elle en devint la vice-présidente entre 1971 et 1983 puis la présidente d'honneur. Toutefois, elle quitta le mouvement en 1989, adhéra alors à l'Union des Unitariens allemands de l'esprit

européen (*Bund Deutscher Unitarier-Religionsgemeinschaft europäischen Geistes*) et participa à sa revue *Glauben und Wirken*.

6. Voir l'ouvrage d'E. Renan, *Averroès et l'averroïsme. Essai historique*, Paris, 1912, rééd. Paris, Ennoia, 2003.

7. Voir M. Luís María de Puig (groupe socialiste), rapport du 8 novembre 2002, commission de la Culture, de la Science et de l'Éducation, Assemblée européenne, Coopération culturelle entre l'Europe et les pays du Sud de la Méditerranée, document n° 9626. Bizarrement, après que le monde occidental a été la cible d'un acte de guerre, il devient urgent d'enseigner que ceux qui l'ont commis sont les tenants d'une religion pacifique, et de rappeler que l'Occident lui-même fut violent. Qui cherche-t-on ainsi à dissuader ?

8. On peut prendre connaissance des conseils donnés aux enseignants dans ce domaine à travers l'ouvrage de N. Samadi, *Islams, islam. Repères culturels et historiques pour comprendre et enseigner le fait islamique*, Publications du CRDP du Val-de-Marne, Créteil, 2003 (préface de D. Borne, inspecteur général de l'Éducation nationale).

9. C'est l'analyse que font N. Daniel, *Islam et Occident*, Paris, Cerf, 1993 et J. Tolan, *Les Sarrasins. L'islam dans l'imagination européenne au Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 2006. Toute critique médiévale de l'islam procède à leurs yeux d'une méconnaissance ou d'une antipathie *a priori*. N. Daniel estime ainsi que la polygamie, qui faisait tant horreur aux chrétiens du Moyen Âge (tant celle des musulmans que, il l'oublie, celle des païens d'Europe), fut mal comprise : elle ne faisait qu'établir, selon ses propres termes, une « régulation de l'instinct sexuel » ; au surplus il juge déplacées les critiques portées encore de nos jours à son encontre, avançant que l'existence du divorce aboutit, dans l'Occident contemporain, à une « polygamie successive » (*op. cit.*, p. 188)...

10. E. Saïd, *Orientalism*, New York, Pantheon Books, 1978 (*L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 1980).

11. *Ibid.*, p. 15.

12. « La curiosité d'Hérodote. Le plus immédiatement frappant est la curiosité. Curiosité double. Curiosité des mœurs, des pays et des peuples "étranges" : curiosité géographique, ethnographique. Curiosité des événements du passé : curiosité historique. », Ph.-E. Legrand, *Hérodote. Introduction*, Paris, Les Belles Lettres, 1966, p. 37.

ANNEXE 2

1. Sur Ibn al-Salt, voir G. Troupeau, *Arabica*, 39, 1992, p. 118-119 (notes et documents).

ANNEXE 3

1. Deux autres manuscrits datent du XIV^e siècle : le Ms 223 (parchemin, 360 f^o) est l'original de la traduction de N. Oresme de la *Politique* et de l'*Économique* d'Aristote ; le Ms 231 (parchemin, 217 f^o) comprend plusieurs opuscules d'Aristote : *De l'âme*, *De la génération et de la corruption*, les *Météores* et les huit livres de la *Physique*.

2. Note marginale, f^o 89 : *Nemesius episcopus graece fecit librum, quem vocavit prennon phisicon, id est stipes naturalium; hunc transtulit N. Alfamus, archiepiscopus Salerni.*

3. Texte de Boèce in *In Ciceronis topica*, I, PL, 64, col. 1051B.

4. L. Minio-Paluello, *Analytica posteriora*, p. XII-XIII et XLIV.

5. *Ibid.*, p. XV-XVI.

6. *In epistula interpretis, Corpus platonicum Medii Aevi. Plato latinus*, éd. R. Klibanski, II, *Phaedo interprete Henrico Aristippo*, éd. L. Minio-Paluello, Londres, 1950, p. 89.

7. Bordeaux, Bibl. mun., Ms 421, f^o 235v : *Incipit Liber Aristotelis de Metaphysica Vetus translatus a Boecio de greco in latinum* ; Salamanque, Bibl. univ., Ms 2706, f^o 246 ; Venise, Bibl. Saint-Marc, Ms lat. VI. 47, f^o 235v.

Bibliographie sélective

- J.-M. Abd el-Jalil, *L'Islam et nous*, Paris, Cerf, 1981.
- M. Abiad, *Culture et éducation arabo-islamique au Sâm pendant les trois premiers siècles de l'Islam*, Damas, Institut français, 1981.
- W.J. Aerts, « The knowledge of greek in western Europe at the time of Theophano and the greek grammar fragment in ms. Vindob. 114 », in W.D. van Aalst et K. N. Ciggar (dir.), *Byzantium and the Low Country in the Tenth Century*, Hernen, A.A. Brediusstichting, 1985.
- A. Al-Azmeh, « Mortel enemies, invisible neighbours: Northerners in Andalusies eyes », in S.Kh. Jayyusi, *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden, Brill, 1992.
- M. Albert, *Langue et littératures syriaques*, in A. Guillaumont (dir.), *Christianismes orientaux. Introduction à l'étude des langues et des littératures*, Paris, Cerf, 1993.
- I.S. Allouche, « Un traité de polémique christiano-musulmane au IX^e siècle », *Hespéris*, 26, 1939, p. 134-136.
- M.-Th. d'Alverny, « Deux traductions latines du Coran au Moyen Âge », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, t. XVI, 1948, p. 69-131.
- , « Les traductions d'Aristote et de ses commentateurs », *Revue de Synthèse*, t. LXXXIX, 1968, p. 125-144.
- , « Translations et translators », in R.L. Benson et G. Constable (dir.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1982, p. 421-462.
- , *Avicenne en Occident*, Paris, Vrin, 1993.
- S. Ammar, « La médecine dans le Coran et dans la tradition du prophète Muhammad », in C. Vaudour (dir.), *À l'ombre d'Avicenne. La médecine au temps des califes*, Paris, Institut du monde arabe, 1996.
- , *Médecins et médecine de l'islam*, Paris, Tougin, 1984.

- Y. de Andia, « Le monastère de Saint-Sabas à Rome : relations théologiques entre l'Orient et l'Occident aux VII^e et VIII^e siècles », *Proche-Orient chrétien*, L, 2000, p. 279-296.
- M. Arkoun, *L'Humanisme arabe au IV^e (X^e) siècle. Miskawayh, philosophe et historien*, Paris, Vrin, 1982.
- , *Essais sur la pensée islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1984.
- Roger Arnaldez, « Averroès », in *Multiple Averroès*, Paris, Les Belles Lettres, 1978, p. 13-21.
- G. Baader, « Die Schule von Salerno », *Medizinhistorisches Journal*, 3, 1978, p. 124-145.
- A. Badawi, *Histoire de la philosophie en Islam*, Paris, Vrin, 1972.
- M.-G. Balty-Guesdon, « Le Bayt al-Hikma de Bagdad », *Arabica*, 39, 1992, p. 131-150.
- , « Al-Andalus et l'héritage grec d'après les Tabaqat al-Umam de Sa'id al-Andalusi », in A. Hasnawi, A. Elamrani-Jamal et M. Aouad (dir.), *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*, Paris/Leuven, Institut du arabe/Peeters, 1997, p. 331-342.
- Bat Ye'ôr, *Les Chrétientés d'Orient entre « jihâd » et dhimittude. VII^e-XX^e siècle*, Paris, Cerf, 1991.
- , *Juifs et chrétiens sous l'islam. Les dhimmis face au défi intégriste*, Paris, Berg International, 1994.
- A. Bayer, « Griechen im Westen im 10. und 11. Jahrhundert: Simeon von Trier und Simeon von Reichenau », in A. von Euw et P. Schreiner (dir.), *Kaiserin Theophanu. Begegnung des Ostens und Westens um die Wende des ersten Jahrtausend*, I, Cologne, Schnütgen Museum, 1991, p. 335-343.
- G. Beaujouan, « Les Apocryphes mathématiques de Gerbert », in *Gerberto Scienza, Storia e Mito*, atti del Gerberti symposium, Bobbio, « Archivi Storici Bobiensi », 1985, p. 645-657.
- , « Les chiffres arabes selon Gerbert », in O. Guyotjeannin et E. Poulle, *Autour de Gerbert d'Aurillac, le pape de l'an mil*, Paris, École des chartes, 1996, p. 322-328.
- A. Beccaria, *I Codici di medicina del periodo presalernitano (secoli IX, X e XI)*, Rome, Edizioni di Storia e de Letteratura, 1956.
- P. Benoit et F. Micheau, « L'intermédiaire arabe », in M. Serres (dir.), *Éléments d'histoire des sciences*, Paris, Bordas, 1989, p. 151-175.
- P. Benoit, « La théologie au XIII^e siècle : une science pas comme les autres », in M. Serres (dir.), *Éléments d'histoire des sciences*, Paris, Bordas, 1989, p. 177-195.

- , « Calcul, algèbre et marchandise », in M. Serres (dir.), *Éléments d'histoire des sciences*, Paris, Bordas, 1989, p. 197-221.
- R.L. Benson, G. Constable, C.D. Lanham (dir.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century Europe*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1982.
- G. Bergsträsser, *Hunain ibn Ishaq und seine Schule*, Leyde, 1913.
- , *Hunain ibn Ishaq über die syrischen und arabischen Galeniübersetzungen*, Leipzig, 1925.
- M. Bernand, *Le Problème de la connaissance d'après le Mughnî du cadi Abd al-Gabbâr*, Alger, 1982.
- A. Bertolacci, *The Reception of Aristotle's «Metaphysics» in Avicenna's «Kitâb al-Sifâ'»*. *A Milestone of Western Metaphysical Thought*, Leiden/Boston, Brill, 2006.
- A. Besançon, *Trois Tentations dans l'Église*, Paris, Perrin, 2002.
- N. Birgalias, K. Buraselis, P. Cartledge, *The Contribution of Ancient Sparta to Political Thought and Practice*, Pyrgos, Alexandria Publications, 2002.
- B. Bischoff, « Das griechische Element in der abendlandischen Bildung des Mittelalters », *Byzantinische Zeitschrift*, 44, 1961, p. 27-55 (rééd. *Mittelalterliche Studien*, t. II, Stuttgart, 1967, p. 246-275).
- P.-M. Bogaert, « La Bible latine des origines au Moyen Âge. Aperçu historique, état des questions », *Revue théologique de Louvain*, 19, 1988, p. 137-159.
- M. Bonner, *Le Djihad*, Paris, Téraèdre, 2004.
- C. Bouamrane, *Le Problème de la liberté dans la pensée musulmane*, Paris, Vrin, 1978.
- J.-P. Boudet, A. Guerreau-Jalabert et M. Sot, *Histoire culturelle de la France*, t. I, *Le Moyen Âge*, Paris, Seuil, « L'Univers historique », 1997.
- N. Bourbaki, *Éléments d'histoire des mathématiques*, Paris, Hermann, 1960.
- R. Brague, « Note sur la traduction arabe de la *Politique* d'Aristote. Recherche, qu'elle n'existe pas », in P. Aubenque (dir.), *Aristote politique. Études sur la politique d'Aristote*, Paris, PUF, 1993, p. 422-423.
- , « Le jihâd des philosophes », in A.-M. Delcambre et J. Boshard, *Enquêtes sur l'islam*, Paris, Desclée de Brouwer, 2004, p. 244-262.
- , *Au moyen du Moyen Âge. Philosophies médiévales en chrétienté*, Chatou, Les Éditions de la Transparence, 2006.
- S. Brock, « Towards a history of syriac translation technique », *Orientalis christiana analecta*, 221, 1983, p. 1-24.

- J. Brunschwig et G.E.R. Lloyd (dir.), *Le Savoir grec. Dictionnaire critique*, Paris, Flammarion, 1996.
- A. Bryer, « Cultural relations between East and West in the twelfth century », in D. Baker, *The Relations between East and West in the Middle Ages*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1973, p. 77-94.
- F. Burgarella, « Presenze Greche a Roma : Aspetti culturali e religiosi », in *Roma fra Oriente e Occidente*, Spolète, « Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo », 49, 2002, p. 943-992.
- Cl. Cahen, *Orient et Occident au temps des croisades*, Paris, Aubier, 1986.
- P. Canart, « Le patriarche Méthode de Constantinople copiste à Rome », *Paleographica, diplomatica e archivistica. Studi in onore di Giulio Battelli*, I, Rome, 1979, p. 344-352.
- M. Chebel, *L'Imaginaire arabo-musulman*, Paris, PUF, 1993.
- , *L'Islam et la raison*, Paris, Perrin, 2005.
- M.-D. Chenu, *L'Éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, conférence Albert le Grand, 1968, Paris/Montréal, Vrin/Institut d'études médiévales, 1969.
- , *La Théologie au XII^e siècle*, Paris, Vrin, 1976.
- L. Chestov, *Athènes et Jérusalem. Un essai de philosophie religieuse*, Paris, Aubier, 1992.
- L. Cheikho, *Les Savants arabes chrétiens en Islam (622-1300)*, Beyrouth, 1983 (en arabe).
- M.-T. Clanchy, *Abelard. A Medieval Life*, Oxford, 1997, Paris, Flammarion, 2000.
- L. Clucas, *The Trial of John Italos and the Crisis of Intellectual Values in Byzantium in the Eleventh Century*, Munich, Institut für Byzantinistik, 1981.
- H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1986.
- P. Courcelles, *Les Lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris, De Boccard, « Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome », n° 159, 1948, p. 342-388.
- N. Daniel, *Islam et Occident*, Paris, Cerf, 1993.
- , *The Arabs and Medieval Europe*, Londres, Longman, 1975.
- Ch. Daremberg, *Histoire des sciences médicales*, Paris, 1963.
- G. Dedeyan, « Les Arméniens en Occident (fin X^e-début XI^e siècle) », in *Occident et Orient au X^e siècle*, actes du congrès de la Société des Historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, Paris, Les Belles Lettres, 1979, p. 123-140.
- A.-M. Delcambre, « La loi (*chari'a*) et le droit (*fiqh*) en Islam », in A.-M. Delcambre et J. Boshard (dir.), *Enquêtes sur l'islam. En hommage à Antoine Moussali*, Paris, Desclée de Brouwer, 2004.

- , *L'Islam des interdits*, Paris, Desclée de Brouwer, 2005.
- M. Detienne, *Comment être autochtone*, Paris, Seuil, 2003.
- , *Les Grecs et nous*, Paris, Perrin, 2005.
- R. Devreesse, « Le fonds grec de la Bibliothèque vaticane des origines à Paul V », *Studi i testi*, 244, 1965.
- M. Díaz y Díaz « La transmisión de los textos antiguos en la Península Ibérica en los siglos VII-XI », in *La Cultura antiqua nell'Occidente latino dal VII al'XI secolo*, Spolète, « Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo », 22, 1974, p. 133-178.
- I. Di Matteo, « Il Tahrif od alterazione della Bibbia secondo i musulmani », *Bessarione*, 38, 1922, p. 64-111 et 223-260.
- S. Diwahgi, *Bayt al-Hikma*, Mossoul, 1972.
- A. Dondaine, « Hugues Éthérien et Léon Toscan », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 19, 1952, p. 67-134.
- M. Dosdat, *L'Enluminure romane au Mont-Saint-Michel*, Rennes, Ouest-France, 2006.
- Y. Eche, *Les Bibliothèques publiques et semi-publiques en Mésopotamie, en Syrie et en Égypte au Moyen Âge*, Damas, Institut français, 1967.
- A.-M. Eddé, F. Micheau et C. Picard, *Les Communautés chrétiennes en pays d'Islam*, Paris, SEDES, 1997.
- M. Egetmeyer, « Lumière sur les loups d'Apollon », « Les Sanctuaires syro-anatoliens de la préhistoire au début de l'ère chrétienne », *Res Antiquae*, 4, 2007.
- P. Escolan, *Le Monachisme syrien du IV^e au VII^e siècle. Un monachisme charismatique*, Paris, Beauchesne, 1999.
- J. van Ess, « Une lecture à rebours de l'histoire du mu'tazilisme », *Revue des études islamiques*, 1978-1979.
- A. Fattal, *Le Statut légal des non musulmans en pays d'Islam*, Beyrouth, 1959.
- M. Fierro, *Al-Andalus. Savoirs et échanges culturels*, Aix-en-Provence, Édisud, 2001.
- J.-M. Fiey, *Chrétiens syriaques sous les Abbassides surtout à Bagdad*, Louvain, « Corpus scriptorum christianorum orientalium », 420, « Subsidia », t. LIX, 1980.
- J. Filliozat, *La Doctrine classique de la médecine indienne. Ses origines et ses parallèles grecs*, Paris, 1949, 2^e éd. Paris, École française d'Extrême-Orient, 1975.
- M. Folkerts, « Frühe Darstellungen des Gerbertschen Abakus », in R. Franci (dir.), *Itinera mathematica*, Sienne, 1996, p. 23-43.
- B. Flusin, « L'enseignement et la culture écrite », in J.-Cl. Cheynet

- (dir.), *Le Monde byzantin. L'Empire byzantin (641-1204)*, Paris, PUF, « Nouvelle Clio », 2006, t. II, p. 341-368.
- C. Frova, « Gerberto *philosophicus*. Il *De rationali et ratione uti* », in *Gerberto Scienza, Storia e Mito*, atti del Gerberti symposium, Bobbio, « Archivi Storici Bobiensi », 1985, p. 351-377.
- P. Gandil, « Les études grecques à l'abbaye de Saint-Denis au XII^e siècle », thèse de l'École des chartes, 2003.
- J.-Cl. Garcin (dir.), *États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval. X^e-XV^e siècle*, t. II : *Sociétés et cultures* ; t. III : *Problèmes et perspectives de recherches*, Paris, PUF, « Nouvelle Clio », 2000.
- B. Geyer, « Die Übersetzungen der aristotelischen Metaphysik bei Albertus Magnus und Thomas von Aquin », *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, 30, 1917, p. 392-415.
- O. Al-Ghul, « An early arabic inscription from Petra carrying diacritic marks », *Syria. Revue d'art oriental et d'archéologie*, t. LXXXI, 2004, p. 105-118.
- M. Gibson, « The Continuity of learning (850-1050) », *Viator*, VI, 1975, p. 1-13.
- É. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York, Random House, 1954.
- R. Gleis et A.-Th. Khoury, *Schriften zum Islam. Johannes Damaskenos und Theodor Abu Qurra*, Würzburg, Oros Verlag, 1995.
- H.L. Gottschalk, « Die Rezeption der antiken Wissenschaften durch den Islam », *Anz. Österreichischen Akademie der Wissenschaft, Phil-Hist. Klasse*, 102, 1965, p. 111-134.
- A.J. Gourevitch, *La Naissance de l'individu dans l'Europe médiévale*, Paris, Seuil, 1997.
- F. Griffel, *Die Entwicklung zu Al-Gazalis Urteil gegen die Philosophen und die Reaktionen der Philosophen*, Leiden, Brill, 2000.
- Robert Grosseteste, *Commentarius in Posteriorum Analyticorum libros*, éd. P. Rossi, Florence, 1981.
- B. Guenée, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier, 1992.
- A. Guerreau-Jalabert, « La "Renaissance carolingienne" : modèles culturels, usages linguistiques et structures sociales », *Bibliothèque de l'École des chartes*, 139, 1981, p. 5-35.
- , « Le temps des créations (XI^e-XIII^e siècles) », in J.-P. Rioux et J.-F. Sirinelli (dir.), *Histoire culturelle de la France*, t. I : J.-P. Boudet, A. Guerreau-Jalabert et M. Sot, *Le Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1997.
- P. Guichard et Ph. Sénac, *Les Relations des pays d'Islam avec le monde latin, milieu X^e-milieu XIII^e siècle*, Paris, SEDES, 2000.

- A. Guillou, « L'école dans l'Italie byzantine », in *La Scuola nell Occidente latino dell'alto Medioevo*, Spolète, « Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo », 19, 1972, p. 291-311.
- , « La Sicile byzantine. État de recherche », *Byzantinische Forschungen*, V, 1977.
- O. Guyotjeannin et E. Poulle, *Autour de Gerbert d'Aurillac, le pape de l'an mil*, Paris, École des chartes, 1996.
- M. Hammam, « La contribution des chrétiens à la vie intellectuelle et scientifique dans l'orient musulman entre le VIII^e et le X^e siècle », in G. Jehel et Ph. Racinet (dir.), *Orient et Occident du IX^e au XV^e siècle*, Paris, Éditions du Temps, 2000, p. 201-211.
- N. Häring, « The *Liber de diversitate naturae et personae* », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 29, 1962, p. 103-216.
- , « The *Liber de homoyssion et homoeyssion* by Hugh of Honau », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 34, 1967, p. 129-253.
- C.H. Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1927.
- R. Hodges et D. Whitehouse, *Mahomet, Charlemagne et les origines de l'Europe*, Paris, CNRS, 1996 (1^{re} édition anglaise, 1983).
- H. Hugonnard-Roche, « Comme la cigogne au désert. Un prologue de Sergius de Res'ayna à l'étude de la philosophie grecque en syriaque », in A. de Libera et al. (dir.), *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, Paris, Vrin, 1997, p. 79-97.
- H. Hunger, *Die Hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, Munich, C. Beck, 1978.
- , *Schreiben und Lesen in Byzanz. Die byzantinische Buchkultur*, Munich, C. Beck, 1989.
- , « Lire et écrire à Byzance », in O. Delouis (dir.), *Le Monde byzantin, du milieu du VIII^e siècle à 1204. Économie et société*, Paris, Hachette, 2006, p. 177-199.
- S. Hunke, *Allahs Sonne über dem Abendland. Unser arabisches Erbe*, Stuttgart, 1960, Paris, Albin Michel, 1963.
- S. Huntington, *Le Choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1997.
- H. Inglebert, *Interpretatio christiana. Les mutations des savoirs dans l'Antiquité chrétienne (30-630)*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 2001.
- D. Iogna-Prat et J.-Cl. Picard, *Religion et culture autour de l'an mil. Royaume capétien et Lotharingie*, Paris, Picard, 1990.
- D. Iogna-Prat, *Études clunisiennes*, Paris, Picard, 2002.
- J. Irigoin, « Survie et renouveau de la littérature antique à

- Constantinople, IX^e siècle », *Cahiers de civilisation médiévale*, 5, 1962, p. 287-302.
- , « La culture grecque dans l'Occident latin du VII^e au XI^e siècle », in *La Cultura antiqua nell'Occidente latino dal VII al'XI secolo*, Spolète, « Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo », 22, 1974, p. 425-456.
- , « L'Italie méridionale et la transmission des textes classiques », in A. Jacob, J.-M. Martin, G. Noyé (dir.), *Histoire et culture dans l'Italie byzantine*, Rome, École française de Rome, 2006, p. 5-20.
- D. Jacquart, « À l'aube de la renaissance médicale des XI^e-XII^e siècles : l'*Isagoge Johannitii* et son traducteur », *Bibliothèque de l'École des chartes*, 144, 1986, p. 209-240.
- , « La coexistence du grec et de l'arabe dans le vocabulaire médical du latin médiéval : l'effort linguistique de Simon de Gênes », in M. Groult (dir.), *Transfert de vocabulaire dans les sciences*, Paris, 1988, p. 277-290 (repris dans *La Science médicale occidentale entre deux renaissances*, Aldershot, Variorum, 1997).
- et F. Micheau, *La Médecine arabe et l'Occident médiéval*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1990, rééd. 1996.
- (dir.), *La Formation du vocabulaire scientifique et intellectuel dans le monde arabe*, Turnhout, Brepols, 1994.
- , « La scolastique médiévale », in M. Grmek (dir.), *Histoire de la pensée médicale en Occident*, Paris, Seuil, 1995, p. 177-179.
- (dir.), *Les Voies de la science grecque. Études sur la transmission des textes de l'Antiquité au XIX^e siècle*, Genève, Droz, 1997.
- , *La Science médicale occidentale entre deux renaissances (XII^e-XV^e s.)*, Aldershot, Variorum, 1997.
- , *L'Épopée de la science arabe*, Paris, Gallimard, « Découvertes », 2005.
- E. Jeuneau, « L'héritage de la philosophie antique », in *La Cultura antiqua nell'Occidente latino dal VII al'XI secolo*, Spolète, « Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo », 22, 1974, p. 15-56.
- P. Joannou, *Christliche Metaphysik in Byzanz*, Ettal, Buch-Kunstverlag, 1956.
- J. Jolivet et R. Rashed (dir.), *Études sur Avicenne*, Paris, Les Belles Lettres, 1984.
- J. Jolivet, *Abélard ou la philosophie dans le langage*, Paris-Fribourg, Cerf, 1994.
- J. Jomier, *Pour connaître l'islam*, Paris, Cerf, 2001.
- W.E. Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

- M. Kaplan, *Tout l'or de Byzance*, Paris, Gallimard, « Découvertes », 1991.
- Ibn Khaldûn, *Muqadima, Le Livre des exemples*, trad. A. Cheddadi, Paris, Gallimard, 2002.
- S. Khalil, « Deux cultures qui s'affrontent. Une controverse sur l'*i'râb* au XI^e siècle entre Élie de Nisibe et le vizir Abu l-Qâsim », *Mélanges de l'université Saint-Joseph*, t. XLIX, Beyrouth, 1975-1976, p. 619-649.
- A.-Th. Khoury, *Les Théologiens byzantins et l'islam. Textes et auteurs*, Louvain/Paris, Nauwelaerts, 1969.
- , *Jean Damascène et l'islam*, Würzburg, Religionswissenschaftliche Studien, 1994.
- R.G. Khoury (éd.), *Averroes oder der Triumph des Rationalismus*, Heidelberg, C. Winter, 2002.
- S.-C. Kolm, *Le Bonheur-liberté. Bouddhisme profond et modernité*, Paris, PUF, 1982.
- A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, 1962.
- J.L. Kraemer, « A lost passage from Philoponus contra Aristotelem in arabic translation », *Journal of American Oriental Society*, 85, 1965, p. 318-327.
- P.O. Kristeller, *Studi sulla scuola medica salernitana*, Naples, Istituto italiano per gli studi filosofici, 1986.
- P. Kunitzsch, « On the authenticity of the Treatise on the Composition and the Use of the Astrolabe ascribed to Messahalla », *Archives internationales d'histoire des sciences*, 31, 1981, p. 42-62.
- J. Labourt, *Le Christianisme dans l'Empire perse sous les Sassanides*, Paris, Lecoffre, 1904.
- G. de Lagarde, *La Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*, Paris, PUF, 1942-1948, rééd. Louvain, Nauwelaerts, 1956-1963.
- B. Laurieux et L. Moulinier, *Éducation et cultures dans l'Occident chrétien. Du début du XII^e au milieu du XV^e siècle*, Paris, Messene, 1998.
- R. Le Bourdellès, « Connaissance du grec et méthodes de traduction dans le monde carolingien jusqu'à Jean Scot Érigène », in *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, Paris, CNRS, 1977, p. 117-123.
- L. Leclerc, *Histoire de la médecine arabe*, Paris, E. Leroux, 1896.
- R. Le Coz, *Jean Damascène. Écrits sur l'islam*, Paris, Cerf, 1992.
- , « Les mozarabes et les débuts de la médecine dans Al-Andalus », *Bulletin du Centre d'études d'histoire de la médecine*, 42, octobre 2002, p. 36-50.
- , *Les Médecins nestoriens. Les maîtres des Arabes*, Paris, L'Harmattan, 2003.

- P. Legendre, « Aux sources de la culture occidentale : l'ancien droit de la pénitence », in *La Cultura antiqua nell'Occidente latino dal VII al'XI secolo*, Spolète, « Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo », 22, 1975, p. 575-602.
- F. Lejeune, « Le *Metalogicon* de Jean de Salisbury. Recherches, traduction et commentaire », thèse microfiche, université de Lille III, 1998.
- R. Lemay, *Abu Ma'shar and Latin Aristotelianism in the Twelfth Century*, Beyrouth, 1962.
- , « Dans l'Espagne du XII^e siècle, les traductions de l'arabe au latin », *Annales ESC*, 18, 1963, p. 639-665.
- , « Fautes et contresens dans les traductions arabo-latines médiévales : l'*Introductorium in astronomiam* d'Abou Ma'shar de Balkh », *Revue de synthèse*, 89, 1968, p. 101-124.
- , « De la scolastique à l'histoire par le truchement de la philologie : itinéraire d'un médiéviste entre Europe et Islam », in *La Diffusione delle scienze islamiche nel Medio Evo europeo*, Rome, 1987, p. 433-439.
- , « Acquis de la tradition scientifique grecque confrontés aux réalités des civilisations médiévales : cas particulier de l'astrologie-cosmologie », in A. Hasnawi, A. Elamrani-Jamal et M. Aouad (dir.), *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*, Paris/Leuven, Institut du monde arabe/Peeters, 1997, p. 137-163.
- J.-L. Leservoisier, *Les Manuscrits du Mont-Saint-Michel*, Rennes, Ouest-France, 2006.
- B. Lewis, *Comment l'islam a découvert l'Europe*, Paris, Gallimard, 1984.
- , *Les Arabes dans l'histoire*, Paris, Flammarion, 1993, 2^e éd.
- A. de Libera, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1991.
- G.E.R. Lloyd, *La Science grecque après Aristote*, Paris, La Découverte, 1990.
- R. McKitterick, *The Uses of Literacy in Early Mediaeval Europe*, Cambridge/New York/Melbourne, Cambridge University Press, 1990.
- H. Maguire (dir.), *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*, Washington, Harvard University Press, 1997.
- C. Mango, « La culture grecque et l'Occident au VIII^e siècle », in *I Problemi dell'Occidente nel secolo VIII*, Spolète, « Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo », 20, 1973, p. 683-721.
- A. Mansion, « Disparition graduelle des mots grecs dans les traductions médiévales d'Aristote », in *Mélanges Joseph de Ghellinck*, II, Gembloux, 1951, p. 631-645.
- R. Mantran, *L'Expansion musulmane*, Paris, PUF, « Nouvelle Clio », 1969, rééd. 1991.

- R. Marchand, *Mahomet. Contre-enquête*, Paris, Éditions de l'Échiquier, 2006.
- M. Mauss, « Civilisation, éléments et formes », *Première Semaine internationale de synthèse*, Paris, 1929, p. 81-108.
- A.F. Mehren, « Correspondance du philosophe soufi Ibn Sabin Abdoul-Haqq avec l'empereur Frédéric II de Hohenstaufen », *Journal asiatique*, 7^e série, 14, 1879, p. 341-454.
- W.C. Melborn, « Lotharingia as a center of arabic and scientific influence in the eleventh century », *Isis*, 16, 1931, p. 188-199.
- M.-R. Menocal, *The Arabic Role in Medieval Literary History. A Forgotten Heritage*, Philadelphie, Pennsylvania University Press, 1987.
- M. Meyerhoff, « Von Alexandrien nach Bagdad », *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Kl.*, 23, 1930, p. 389-429.
- , « On the transmission of greek and indian science to the Arabs », *Islamic Culture*, janvier 1937, p. 17-29.
- F. Micheau, « Mécènes et médecins à Bagdad aux III^e/IX^e siècles. Les commanditaires des traductions de Galien », in D. Jacquart (dir.), *Les Voies de la science grecque. Études sur la transmission des textes de l'Antiquité au XIX^e siècle*, Genève, Droz, 1997, p. 147-180.
- A. Miquel, *Ousamâ, un prince syrien face aux croisés*, Paris, Fayard, 1986.
- , *L'Islam et sa civilisation*, Paris, Armand Colin, 1990.
- L. Minio-Paluello, « Note sull'aristotele latino medievale II. Caratteristiche del traduttore della "Physica vaticana" e della "Metaphysica media" », *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 43, 1950, p. 226-231.
- , « Iacobus Veneticus Graecus », *Traditio*, 8, 1952, p. 265-304.
- , « Aristotele dal mondo arabo a quello latino », in *L'Occidente e l'Islam nell'alto Medioevo*, Spolète, « Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo », 12, 1965, p. 621-622.
- , « Iacobus Venetius Graecus e Giacomo Veneto e l'Aristotelismo latino », in A. Pertusi, *Venezia e l'Oriente fra tardo Medioevo e Rinascimento*, Florence, Sansoni Editore, 1966, p. 53-74.
- , « Nuovi impulsi allo studio della logica: la seconda fase della riscoperta di Aristotele e di Boezio », in *La Scuola nell'Occidente latino dell'alto Medioevo*, Spolète, « Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo », 19, 1972, p. 743-766.
- P. Mitchell, *Medicine in the Crusades. Warfare, Wounds and the Medieval Surgeon*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- B. Mondrain (dir.), *Lire et écrire à Byzance*, Paris, CNRS, 2006.
- G. Monnot, *Penseurs musulmans et religions iraniennes*, Paris, Vrin, 1974.

- R. Morelon, « Thabit ibn Qurra and Arab Astronomy in the 9th cent. », *Arabic Science and Philosophy*, 4, 1994, p. 111-139.
- A. Moussali, *Al-Ghazali. De l'amour de Dieu*, Alger, 1986, rééd. Paris, En Nour, 1995.
- , *Al-Ghazali. Crainte et espoir*, Alger, 1994, rééd. Paris, En Nour, 2004.
- , *La Croix et le Croissant. Le christianisme face à l'islam*, Paris, Éditions de Paris, 1998.
- J.T. Muckle, « Greeks Works translated directly into Latin before 1350 », *Medieval Studies*, IV, 1942, p. 33-42 ; V, 1943, p. 102-114.
- A. Nader, *Le Système philosophique des mu'tazila*, Beyrouth, 1956.
- F. Nau, *Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie du VI^e au VIII^e siècle*, Paris, Imprimerie nationale, 1933.
- J.M. Mac Nulty et B. Hamilton, « Orientale lumen et Magistra Latinitas : Greek influences on western monasticism 900-1100 », in *Le Millénaire du mont Athos 963-1963. Études et mélanges*, Chevetogne/Venise, Éditions de Chevetogne/Fondazione Giorgio Cini, 1963.
- K. Oehler, « Aristote in Byzantium », *Byzantine and Modern Greek Studies*, 5, 1964, p. 133-146.
- N. Oikonomidès, « Byzance : à propos d'alphabétisation », in *Society, Culture and Politics in Byzantium*, Londres, Variorum Reprints, 2005, p. 35-42.
- H. Omont, « Manuscrit des œuvres de Denys l'Aréopagite envoyé de Constantinople à Louis le Débonnaire en 827 », *Revue des études grecques*, 17, 1904, p. 230-236.
- N. Palmieri, « La théorie de la médecine des Alexandrins aux Arabes », in D. Jacquart (dir.), *Les Voies de la science grecque. Études sur la transmission des textes de l'Antiquité au XIX^e siècle*, Genève, Droz, 1997, p. 33-134.
- G. Paré, A. Brunet et P. Tremblay, *La Renaissance du XII^e siècle*, Paris/Ottawa, Vrin, 1933.
- J. Paul, *L'Église et la Culture en Occident*, Paris, PUF, « Nouvelle Clio », 1986.
- A. Pellegrin, « Le complexe de supériorité, un aspect psychologique de l'Islam », *En Terre d'Islam*, 1940, p. 91-97.
- F. Pelster, « Die Übersetzungen der aristotelischen Metaphysik in den Werken des hl. Thomas von Aquin », *Gregorianum*, 16, 1935, p. 325-348 et p. 531-561 ; 17, 1936, p. 377-406.
- F.E. Peters, *Aristotle and the Arabs. The Aristotelian Tradition in Islam*, New York/Londres, New York University Press/University of London Press, 1968.

- R. Peter (dir.), *Jihad in Medieval and Modern Islam. The Chapter on Jihad from Averroes' Bidayat al-Mudjtahid*, Leyde, Brill, 1977.
- G. Peyronnet, *L'Islam et la Civilisation islamique. VII^e-XIII^e siècles*, Paris, Armand Colin, 1992.
- S. Pinès, *Studies in Arabic versions of Greek Texts and in Mediaeval Sciences*, in *The Complete Works of Shlomo Pines*, t. II, Jérusalem, Magnes, 1996.
- D. Pingree, « Masha'allah : greek, pahlavi, arabic and latin astrology », in A. Hasnawi, A. Elamrani-Jamal et M. Aouad (dir.), *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*, Paris/Louvain, Institut du monde arabe/Peeters, 1997, p. 123-135.
- D. Pingree, *The Astrological History of Masha'allah*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.
- H. Pirenne, *Mahomet et Charlemagne*, Bruxelles, 1937, réimp. Paris, PUF, 2005.
- K. Pomian, *Ibn Khaldûn au prisme de l'Occident*, Paris, Gallimard, 2006.
- E. Poulle, « L'astronomie de Gerbert », in *Gerberto Scienza, Storia e Mito*, atti del Gerberti symposium, Bobbio, « Archivi Storici Bobiensi », 1985, p. 597-617.
- , « Naissance de la légende scientifique : note sur l'autorité des traités de l'astrolabe », in O. Guyotjeannin et E. Poulle, *Autour de Gerbert d'Aurillac, le pape de l'an mil*, Paris, École des chartes, 1996, p. 342-345.
- A.-L. de Prémare, *Les Fondations de l'islam*, Paris, Seuil, 2004.
- , *Aux origines du Coran. Questions d'hier, approches d'aujourd'hui*, Paris, Téraèdre, 2004.
- R. Rashed, « Transmission of Greek Scientific Thought into Arabic », *History of Science*, XXVII, 1989, p. 199-209.
- , *Mathématiques infinitésimales du IX^e au XI^e siècle*, Paris, CNRS, 1996, t. I.
- et R. Morelon, *Histoire des sciences arabes*, Paris, Seuil, 1997.
- E. Renan, *Averroès et l'averroïsme. Essai historique*, Paris, 1912, rééd. Paris, Ennoia, 2003.
- J. Richard, *Orient et Occident au Moyen Âge. Contacts et relations XI^e-XV^e siècle*, Londres, Variorum Reprints, 1976.
- P. Riché, *Gerbert d'Aurillac. Le pape de l'an mil*, Fayard, Paris, 1987.
- , « Le grec dans les centres de culture de l'Occident », in M.W. Herren (dir.), *The Sacred Nectar of the Greeks. The Study of Greek in the West in the Early Middle Ages*, Londres, King's College, 1988.
- , *Écoles et Enseignement dans le haut Moyen Âge*, Paris, Picard, 1989.
- , *Les Grandeurs de l'an mille*, Paris, Bartillat, 1999.

- et J. Verger, *Des nains sur des épaules de géants. Maîtres et élèves au Moyen Âge*, Paris, Tallandier, 2006.
- F. Rosenthal, « The technique and approach of muslimscholarship », *Analecta orientalia*, 24, Rome, 1947.
- A. I. Sabra, « The appropriation and subsequent naturalization of greek science in medieval islam », *History of Science*, 25, 1987, p. 223-243.
- E. Saïd, *Orientalism*, New York, 1978, trad. *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 1980.
- S.Kh. Samir, « La transmission du savoir de Byzance à Bagdad », in N. Prouteau et Ph. Sénac (dir.), *Chrétiens et musulmans en Méditerranée médiévale. VIII^e-XIII^e siècles. Échanges et contacts*, Poitiers, CESM, 2003, p. 125-137.
- F. Sanagustin, « Le statut de la raison dans le *Kitab al-kulliyat fil-tibb* », in R.G. Khoury, *Averroes oder der Triumph des Rationalismus*, Heidelberg, C. Winter, 2002, p. 147-156.
- J.-M. Sansterre, *Les Moines grecs et orientaux de Rome*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, 1982, 2 vol.
- , « Recherches sur les ermites du Mont-Cassin », *Hagiographica*, 2, 1995, p. 57-92.
- M. Sartre, *Histoires grecques*, Paris, Seuil, « L'Univers historique », 2006.
- J. Schacht, *Introduction au droit musulman*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1983.
- G. Schoeler, *Écrire et transmettre dans les débuts de l'islam*, Paris, PUF, 2002.
- B. Sère, *Penser l'amitié au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2007.
- K. Setton, « The Byzantine Background to the Italian Renaissance », *Proceedings of the American Philosophical Society*, 1956.
- P. Sicard, *Hugues de Saint-Victor et son école*, Turnhout, Brepols, 1991.
- D. Sourdel, *La Civilisation de l'islam classique*, Paris, Arthaud, 1983.
- J. Soustelle, *Les Quatre Soleils*, Paris, Plon, « Terre humaine », 1967.
- N. Staubach, « *Graecae gloriae*. Die Rezeption des Griechischen als Element spätkarolingisch-frühottonischer Hofkultur », in A. von Euw et P. Schreiner, *Kaiserin Theophanu. Begegnung des Ostens und Westens um die Wende des ersten Jahrtausend*, I, Cologne, Schnütgen Museum, 1991, p. 343-368.
- D. Steigerwald, *La Pensée philosophique et théologique de Shahrastani*, Québec, Presses de l'université de Laval, 1997.
- P. Stephanou, *Jean Italos, philosophe et humaniste*, Rome, Pontificum Institutum orientalium studiorum, 1949.
- M. Tardieu, « Sabéens coraniques et sabiens de Harran », *Journal asiatique*, 247, 1986, p. 1-44.

BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

- R. Tardy, *Najran. Chrétiens d'Arabie avant l'Islam*, Beyrouth, 1999.
- J.W. Thompson, « Introduction of arabic science into Lorraine in the tenth century », *Isis*, 12, 1929, p. 184-191.
- J. Tolan, *Les Sarrasins. L'islam dans l'imagination européenne au Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 2006.
- J.S. Trimingham, *Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times*, London, New York, Longman, 1979.
- G. Troupeau et J. Sournia, « Médecine arabe : biographies critiques de Jean Mésué (VIII^e siècle) et du prétendu "Mésué le jeune" (X^e siècle) », *Clio medica*, III, 1968, p. 109-117.
- G. Troupeau, « La logique d'Ibn al-Muqaffa et les origines de la grammaire arabe », *Arabica*, XXVIII, 1981, p. 242-250.
- « Le rôle des Syriaques dans la transmission et l'exploitation du patrimoine philosophique et scientifique grec », *Arabica*, 38, 1991.
- « Réflexions sur l'origine de l'écriture arabe », *Semitic Studies in honor of Wolf Leslau*, American Oriental Society, Wiesbaden, 1991, t. II, p. 1562-1570.
- « Le premier traité arabe de minéralogie : le livre de Yuhanna ibn Masawayh sur les pierres précieuses », *Annales islamologiques*, 32, 1998, p. 219-238.
- D. Urvoy, *Penseurs d'Al-Andalus. La vie intellectuelle à Cordoue et Séville au temps des Empires berbères, fin XI^e-début XIII^e siècles*, Toulouse, CNRS, 1990.
- , *Averroès. Les ambitions d'un intellectuel musulman*, Paris, Flammarion, 2001.
- , *Les Penseurs libres dans l'islam classique. L'interrogation sur la religion chez les penseurs arabes indépendants*, Paris, Albin Michel, 2003.
- , *Histoire de la pensée arabe et islamique*, Paris, Seuil, 2006.
- Ph. Vallat, *Farabi et l'école d'Alexandrie. Des prémisses de la connaissance à la philosophie politique*, Paris, Vrin, 2004.
- J. Verger, *La Renaissance du XI^e siècle*, Paris, Cerf, 1996.
- , *L'Amour castré. L'histoire d'Héloïse et d'Abélard*, Paris, Hermann, 1996.
- A. Vernet, « La transmission des textes en France », in *La Cultura antiqua nell'Occidente latino dal VII al'XI secolo*, Spolète, « Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo », 22, 1975, p. 89-123.
- J. Vernet, *Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne*, Paris, Sinbad, 1985, 2^e éd. 1989.
- C. Viola, « Aristote au Mont-Saint-Michel », in R. Foreville (dir.), *Millénaire monastique du Mont-Saint-Michel*, t. II : *Vie montoise et*

- rayonnement intellectuel*, Bibliothèque d'histoire et d'archéologie chrétiennes, Paris, 1967, p. 289-312.
- K. Vogel, «L'arithmeticæ e la geometria di Gerberto», in *Gerberto Scienza, Storia e Mito*, atti del Gerberti symposium, Bobbio, «Archivi storici bobbiensi», 1985, p. 577-617.
- R. Walzer, *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*, Oxford, B. Cassirer, 1962.
- H. de Wael, *Le Droit musulman*, Paris, CHEAM, 1989.
- E.A. Wallis (dir.), *Syrian Anatomy, Pathology and Therapeutics. The Book of Medicines*, Londres/New York/Toronto, Oxford University Press, 1913.
- E. Wickersheimer, *Les Manuscrits de médecine du haut Moyen Âge dans les bibliothèques de France*, Paris, CNRS, 1966.
- R. Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*, Ithaca (N. Y.), Cornell University Press, 2003.
- W. Wolska-Conus, «Les commentaires de Stéphanos d'Athènes au *Prognostikon* et aux *Aphorismes* d'Hippocrate : de Galien à la pratique scolaire alexandrine », *Revue des études byzantines*, t. L, 1992, p. 5-86.
- Ph. Wolff, *L'Éveil intellectuel de l'Europe*, Paris, Seuil, 1971.
- M. Zimmermann, «La connaissance du grec en Catalogne du IX^e au XI^e siècle », in M. Sot (dir.), *Haut Moyen Âge. Culture, éducation et société. Études offertes à P. Riché*, La Garenne-Colombes, Éditions européennes Érasme, 1990, p. 493-516.

Table

AVANT-PROPOS. <i>Dark Ages</i> ...	9
INTRODUCTION. Histoire d'une transmission	11
CHAPITRE PREMIER. Permanences éparses et quête du savoir antique : la filière grecque	25
1. La Grèce et sa culture : un horizon pour l'Europe latine	26
2. Conséquence : permanence et diffusion de la culture grecque dans l'Europe latine	38
3. Conséquence : l'esprit des renaissances médiévales, IX ^e -XII ^e siècle	53
CHAPITRE II. Survie et diffusion du savoir grec autour de la Méditerranée : Byzance et les chrétientés d'Orient	75
1. Les grands centres du maintien de la culture antique	75
2. L'œuvre scientifique des Syriaques	85
3. Les grands hommes de la science gréco-chrétienne	96
CHAPITRE III. Les moines pionniers du Mont-Saint- Michel : l'œuvre de Jacques de Venise	103
1. Jacques de Venise, premier traducteur d'Aristote au XII ^e siècle	106

2. Les autres traductions gréco-latines et leur diffusion	116
CHAPITRE IV. Islam et savoir grec	125
1. L'Islam face au savoir grec : accueil, indifférence ou rejet?	127
2. L'Islam et le savoir grec : le crible musulman ..	137
3. Une hellénisation limitée	151
CHAPITRE V. Problèmes de civilisation	167
1. Identités en question	169
2. Perméabilité?	181
3. Antagonismes	187
CONCLUSION. Le soleil d'Apollon illumine l'Occident .	197
ANNEXE 1 : L'amie d'Himmler et le « soleil d'Allah » ..	203
ANNEXE 2 : Les savants arabes chrétiens du VIII ^e au XI ^e siècle	207
ANNEXE 3 : Le corpus latin d'Aristote	211
Notes	217
Bibliographie sélective	263

RÉALISATION: IGS-CP, À L'ISLE-D'ESPAGNAC
IMPRESSION: NORMANDIE ROTO IMPRESSION S.A.S. À LONRAI
DÉPÔT LÉGAL: MARS 2008. N° 96540-4 (081672)
IMPRIMÉ EN FRANCE