HAL
open science

Influences directes et indirectes de l'encyclopédie des Ikhwân al-Safâ' dans l'Occident chrétien

Rémy Cordonnier

▶ **To cite this version:**

Rémy Cordonnier. Influences directes et indirectes de l'encyclopédie des Ikhwân al-Safâ' dans l'Occident chrétien. Le Museon, 2012, 10.2143/MUS.125.3.2186375 . hal-01634156

HAL Id: hal-01634156

https://hal.science/hal-01634156v1

Submitted on 14 Nov 2017

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

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

INFLUENCES DIRECTES ET INDIRECTES DE L'ENCYCLOPÉDIE DES IKHWĀN AL-ṢAFĀ' DANS L'OCCIDENT CHRÉTIEN*

Introduction

La découverte puis les recherches sur la traduction latine plus ou moins fidèle de trois des cinquante-deux épîtres de l'encyclopédie épistolaire des Ikhwān al-Ṣafā', ont soulevé la question de la postérité de cette œuvre majeure de la pensée musulmane du Haut Moyen Âge dans l'Occident latin. Mais, si cette question a été régulièrement posée[1], peu de réponses ont été proposées, et l'enquête n'a pas été réellement entamée. Celle-ci est en fait plutôt ardue, et de nombreux éléments du dossier nous invitent à minimiser l'impact direct de cette œuvre au profit d'une influence indirecte, de seconde, troisième, voire quatrième main. Cette étude se propose donc de faire un état de la question qui s'articulera en trois points. Une première approche évaluera les indices qui ont suscité la problématique qui nous intéresse: la notoriété de l'œuvre, les trois

* Ce travail est le résultat de la recherche que j'ai réalisée dans le cadre de la bourse postdoctorale: «Direct and indirect influences of the Encyclopedia of the Ikhwān al-Ṣafā' (Brethren of Purity, 10th c. AD) in the West», en collaboration avec G. de Callataÿ au sein du groupe de recherche sur l'encyclopédisme médiéval fondé par B. Van den Abeele et G. de Callataÿ à l'Université catholique de Louvain (Louvain-la-Neuve, Belgique). Je suis heureux de remercier ici tous les membres de l'équipe dont la cordialité a rendu cette année de travail particulièrement agréable, et tout particulièrement B. Van den Abeele et G. de Callataÿ à qui je dois d'avoir vécu cette formidable expérience. J'ai également bénéficié des conseils et de la relecture d'éminents spécialistes, et j'adresse à ce titre mes plus chaleureux remerciements à C. Baffioni, C. Sirat, Ch. Burnett, M. Zonta et G. Dahan, ainsi qu'à tous ceux qui ont contribué à ce travail d'une manière ou d'une autre.

L'objectif de cette enquête était essentiellement de faire un état de la question aussi exhaustif que possible de la problématique relative à la diffusion des Épîtres en Occident, ce qui explique que nous ayons essentiellement travaillé à partir de sources et travaux de seconde main. Sources et travaux dont nous avons essayé de consulter le maximum, quitte à devoir parfois faire le tri dans ce qui a été dit, au risque que l'on puisse considérer certains choix comme inappropriés ou dépassés; que notre lecteur garde alors à l'esprit que nous proposons ici un état de la question.

[1] A.L. Tibawi, *Ikhwān al-Ṣafā' and their Rasā'il*, in *Islamic Quarterly*, 2 (1955), p. 28-56; P. Gautier-Dalcher, *Epistola fratrum sincerorum in cosmographia: une traduction latine inédite de la quatrième risâla des Ikhwān al-Ṣafâ'*, in *Revue d'histoire des textes*, 18 (1988), p. 137-167 (= Gautier-Dalché, *Epistola*), ici p. 141; C. Baffioni, *Il Liber Introductorius in artem logicae demonstrationis: problemi storici e filologici*, in *Studi filosofici*, 17 (1994), p. 69-90 (= Baffioni, *Il Liber Introductorius*), ici p. 72; G. de Callataÿ, *Ikhwān al-Ṣafā'. A Brotherhood of Idealists on the Fringe of Orthodox Islam*, Oxford, 2005, p. 107-111.

Le Muséon 125 (3-4), 421-466. doi: 10.2143/MUS.125.3.2186375 - Tous droits réservés.
© Le Muséon, 2012.

traductions actuellement connues, et le témoignage de la présence des *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'* à Saragosse au XIIe siècle. Ensuite il sera question des problèmes relatifs à la nature même de l'œuvre. D'une part son caractère encyclopédique et compilatoire et d'autre part sa dimension religieuse impliquent un mode de consultation particulier ainsi qu'un lectorat spécifique. Enfin, j'évoquerai quelques pistes de recherche susceptibles d'apporter des éléments de réponse à cette problématique.

1. *Quelques indices directs d'une certaine diffusion*

1.1. *Les traductions latines*

1.1.1. *Deux traductions relativement fidèles*

Actuellement nous connaissons des traductions latines pour deux des cinquante-deux *Rasā'il* des Ikhwān al-Ṣafā' wa-Khullān al-Wafā'.

Il s'agit, dans l'ordre de l'Encyclopédie, de:

– La quatrième épître, portant sur la géographie[2].
– La quatorzième épître qui traite des seconds analytiques d'Aristote[3].

P. Gautier-Dalché présente l'épître sur la géographie comme une «traduction fidèle dans l'ensemble» mais «avec une lacune importante et quelques adaptations au contexte occidental»[4]. Il s'agit de la plus fidèle et de la plus authentique traduction d'une partie des épîtres, et qui en plus est attribuée avec une appréciable précision aux *Fratrum sincerorum*.

Le *Liber introductorius in artem logicae demonstrationis* correspond à la quatorzième épître, sur les seconds analytiques. Il est attribué dans les manuscrits à un certain «Mahomet de Bagdad, disciple du philosophe Alquindi»: *Mahomethus Bagdedinus discipulus alquindi philosophi*, que H.G. Farmer[5] identifie à Muḥammad Ibn Ma'šar al-Bayustī (ou Bustī),

[2] GAUTIER-DALCHÉ, *Epistola*.

[3] A. NAGY, *Liber introductorius in artem logicae demonstrationis*, in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 2-5, Münster, 1897, p. 51-64; A. NAGY, *Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qūb ben Isḥāq al-Kindī*, Münster, 1897; H.G. FARMER, *Alfarabi's Arabic Latin Writings on Music*, Glasgow, 1934, p. 63-64; BAFFIONI, *Il Liber Introductorius*, p. 69-90; E. BERTOLA, *Le traduzioni delle opere filosofiche arabo-giudaiche nei secoli XII e XIII*, in *Studi di filosofia e di storia della filosofia in onore di Francesco Olgiati,* Milan, 1962, p. 235-270 (= BERTOLA, *Le traduzioni*); Ch. BURNETT, *European Knowledge of Arabic Texts Referring to Music: Some New Material*, in *Early Music History*, 12 (1993), p. 1-17.

[4] GAUTIER-DALCHÉ, *Epistola*, p. 150-153.

[5] H.G. FARMER, *Who was the author of the Liber Introductorius in artem logicae?*, in *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 66 (1934), p. 553-556.

aussi connu sous le nom d'al-Muqaddasī, un des sages que Sulaymān al-Manṭiqī et Ḥayyān al-Tawḥīdī présentent comme les auteurs des *Epîtres*[6]. La fidélité au texte d'origine est là encore assez grande si l'on en croit Farmer, qui précise que le texte du *Liber introductorius* se retrouve «almost word for word» dans la quatorzième épître[7]. Carmela Baffioni le confirme, en ajoutant que non seulement la comparaison des textes est probante, mais qu'en plus le *Liber* partage de nombreux thèmes avec les *Épîtres*[8]. C. Baffioni précise cependant que «ci troviamo di fronte a una versione molto fedele, che però non è il calco preciso dell'originale»[9], ce qui pose la question de la nature du texte original, et d'une chaîne de transmission plus longue que la simple traduction directe à partir d'un manuscrit original arabe des *Épîtres*.

Il apparaît finalement que les traductions latines sont, dans l'état actuel des connaissances, assez peu nombreuses au regard de la richesse de l'œuvre arabe qui comprend, rappelons-le, cinquante-deux traités. Toutes représentatives qu'elles soient d'une certaine curiosité intellectuelle, ces deux seules traductions connues mettent encore plus en évidence la quantité d'épîtres qui n'ont, semble-t-il, pas suscité l'intérêt des traducteurs latins ou de leurs commanditaires. Certes, il est envisageable d'en découvrir d'autres à l'avenir, mais *a priori* cela ne sera pas aisé, et nous allons voir ci-après que la nature même des *Épîtres* ikhwāniennes ne s'y prêtait pas vraiment de toute façon.

1.1.2. *Le cas du* Liber de quattuor confectionibus

Le *Liber de quattuor confectionibus* a longtemps été considéré comme une traduction latine d'une partie de la cinquante-deuxième épître des Frères de la Pureté, qui traite de la quiddité de la magie, des enchantements et du mauvais œil. Il est utile de rappeler d'abord que cette épître occupe une place particulière au sein du corpus encyclopédique, en raison des doutes qui subsistent quant à son attribution intégrale aux Ikhwān.

Le *Liber de quattuor confectionibus* est présenté par Antonella Sannino qui l'a édité, comme «quasi certamente una traduzione dell'arabo»[10], mais son association à la 52e épître des Ikhwān est désormais invalidée.

[6] Tawḥīdī, *Al-imtā' wa-l-mu'ānasa*, A. Amīn (ed.), Le Caire, 1942, p. 4 et suiv., 157 et suiv.

[7] *Ibidem*, p. 554.

[8] Baffioni, *Il Liber Introductorius*.

[9] *Ibidem*, p. 73.

[10] A. Sannino, *Ermete mago e alchimista nelle biblioteche di Guglielmo d'Alvernia e Ruggero Bacone*, in *Studi Medievali*, 41 (2000), p. 151-189 (= Sannino, *Ermete mago*), ici p. 180.

C. Baffioni précisait déjà que si des éléments autorisent à considérer le texte ikhwānien comme un des exemplaires de référence du traducteur latin anonyme, il existe au moins deux différences évidentes entre ces textes. D'abord la référence au Christ dans l'introduction du texte latin, ensuite la forme de dialogue entre Hermès et Aristote que prend la version latine, alors que le texte des *Épîtres* ne nomme pas systématiquement les protagonistes[11]. Par ailleurs, l'analyse du texte latin par C. Baffioni montre que l'auteur a collationné au moins deux textes arabes. Depuis, Charles Burnett a montré que ces correspondances entre le *Liber de quattuor confectionibus* et l'Épître 52 sont lui-même dues à une source commune, le *Kitāb istijlāb rūḥāniyyāt*, qui est en réalité un passage tiré du *Kitāb al-makhzūn*[12]. Il n'est donc plus possible désormais de considérer le *Liber de quattuor confectionibus* comme une traduction, même partielle, de la 52e *Épître* des Frères de la Pureté.

Le *Liber de quattuor confectionibus* est associé au corpus hermétique, et se retrouve comme tel dans la littérature médiévale. Guillaume d'Auvergne[13] le mentionne dans son *De universo* (II, 2, 76) sous le titre *De captionibus animalium et ferarum*, et Albert le Grand dans le *Speculum astronomiae*, où il le classe parmi les ouvrages de magie naturelle. Mais ce texte n'est connu que par le manuscrit de la Bibliothèque de l'Université de Médecine de Montpellier (ms. H 277 – olim Bibliothèque Albani, nº 852)[14], daté de la fin du XIVe siècle. Il s'agit donc d'un témoin relativement tardif, qui

[11] C. BAFFIONI, *Un esemplare arabo del* Liber de quattuor confectionibus, in P. LUCENTINI *et al*. (ed.), *Hermetism from Late Antiquity to Humanism*, Turnhout, 2003, p. 295-313, ici p. 295.

[12] Ch. BURNETT, *Nīranj: a category of magic (almost) forgotten in the latin West*, in C. LEONARDI – F. SANTI (ed.), *Natura, scienze e societa medievali. Studi in onore di Agostino Paravicini Bagliani* (*Micrologus' library*, 28), Firenze, 2008, p. 37-66, ici p. 38-40: «Also from the *kitāb al-makhzūn* […] are the four *nīranjāt* for capturing wild animals. These form a separate treatise in L (London, British Library, Delhi Arabic ms. 1946), fols 21v-32r, headed "kitāb istijlāb rūḥāniyyāt al-bahā'im kulli-hā min qawl Hirmis tafsīr Arisṭāṭālīs, wa-huwa al-kitāb al-mawsūm bi-l-Madhāṭīs", "The book of attracting the spirit of all animals, from the words of Hermes, the commentary of Aristotle, and this is the book called the Madhāṭīs"»; et p. 44-45: «What happened when the concept of *nīranj* passed into the Latin world? The following items of Pseudo-Aristotle Hermetica have been identified in Latin translation: […] 2. The section of the *kitāb al-makhzūn* on capturing wild animals (= **B** above), translated as "Liber secundum Hermetem de quattuor confectionibus ad omnia genera animalium capienda". Carmela Baffioni recognized the similarity of this text to the section of *Letter 52* of the *Ikhwān aṣ-Ṣafā'* that purports to derive from the *kitāb al-makhzūn*. In fact, both texts depend on the same common source – a text reporting the information in the *kitāb al-makhzūn*, such as that in L, 21v-32r. The Latin text gives an exact equivalent of the title of this source: "in libro thexaurizato" ("in the treasured book"). It shares with L the introductory paragraphs (missing in the *Ikhwān*) […]».

[13] SANNINO, *Ermete mago*, p. 181.

[14] Ed. par SANNINO: *ibidem*, p. 184-189.

soulève la question des voies de transmission de ce texte. Dans la mesure où il est associé au corpus hermétique, il est probable que ce soit dans cette direction qu'il faille chercher. A. Sannino précise qu'il n'y a que peu de traces de cet écrit dans la littérature philosophique et scientifique du XIIIe siècle, si ce n'est dans le *De universo* et dans le *Speculum astronomiae*, et, dans ces deux ouvrages, Guillaume d'Auvergne et Albert le Grand n'en traitent que de manière assez rapide[15].

1.1.3. *Peu de témoins manuscrits*

L'*Epistola Fratrum Sincerorum in cosmographia* n'est actuellement connue que par un seul manuscrit conservé à la Biblioteca Comunale de Palerme (ms. Qq D 121). Il a vraisemblablement été copié en Sicile à la fin du XIIIe siècle. Il s'agit néanmoins d'une des rares géographies arabes connues en Occident[16], ce qui renforce en soi l'intérêt de son caractère unique.

L'épître sur la signification des seconds analytiques fut en revanche un peu plus diffusée car on en connaît quatre exemplaires à ce jour. Trois ont été listés par M.-Th. d'Alverny dans son *Avicenna Latinus*, tandis que l'exemplaire de Séville est mentionné dans l'édition de Bertola.

1. Oxford, British Library, ms. Digby 217, f. 127v.-128v.[17]
2. Paris, Bibliothèque Nationale de France, ms. lat. 6443, f. 195-197v.[18]
3. Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, ms. lat. 2186, f. 71-74v.[19]
4. Séville, Biblioteca Colombina, ms. 7.6.2.[20]

Il s'agit de quatre recueils des XIIIe-XIVe siècles, contenant une large majorité de traductions latines de traités arabes. Aucun de ces manuscrits n'est homogène; il est donc très difficile d'en déterminer le lieu de production ou la provenance originelle. Les textes qu'ils contiennent sont en outre souvent incomplets ou corrompus, et ils comprennent parfois même des extraits anonymes. Ils s'apparentent à des compilations réalisées par un scribe pour son usage personnel et arrangées en fonction des textes qu'il a eus à sa disposition, peut-être en plusieurs étapes[21].

[15] *Ibidem*, p. 180.

[16] GAUTIER-DALCHÉ, *Epistola*, p. 150.

[17] M.-Th. D'ALVERNY, *Avicenna Latinus. Codices*, Louvain-La-Neuve, 1994, p. 141-145 (= D'ALVERNY, *Avicenna Latinus*).

[18] *Ibidem*, p. 30-34; *Catalogus Codicum Manuscriptorum Bibliothecae Regiae*, 3-IV, p. 244.

[19] D'ALVERNY, *Avicenna Latinus*, p. 91-94. Description et transcription des extraits anonymes dans I. BIGNAMI-ODIER, *Le manuscrit Vatican latin 2186*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 11 (1938), p. 133-166.

[20] BERTOLA, *Le traduzioni*, p. 269.

[21] Voir notre annexe 1, p. 460-462, avec le contenu textuel des manuscrits.

Le texte du *Liber introductorius* a peut-être connu une certaine diffusion, au moins en Espagne dès le XIIIe siècle, mais celle-ci est difficile à déterminer. Ainsi par exemple, son auteur (*Mahometus discipulus Alquindi philosophus*) est mentionné comme source dans l'*Historia Naturalis* de Juan Gils de Zamora[22].

La faible quantité de copies manuscrites conservées des deux traductions précitées est donc un autre élément qu'il convient de prendre en compte dans l'évaluation de la réception des *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'* en Occident. En effet, si le texte arabe nous a été conservé dans plus d'une centaine de manuscrits, sans compter les exemplaires persans[23], le corpus des traductions latines ne concerne pour sa part que cinq témoins. Certes l'état actuel d'un corpus de manuscrits anciens doit être relativisé quant aux conclusions que l'on peut en tirer sur la réception, en leur temps, des œuvres qu'il contient. Cependant, force est d'admettre que le chiffre est bien faible, même pour un traité dont le sujet ne concerne qu'un lectorat *a priori* réduit.

1.2. *Une adaptation dans une langue occidentale*

La seule épître dont on soit sûr à ce jour qu'elle ait fait l'objet d'une adaptation dans une langue occidentale est la vingt-deuxième, sur les animaux[24]. Elle traite plus particulièrement de la génération des animaux

[22] Berlin, SBPK, ms. Lat. fol. 62, f. 73a (V. ROSE, *Handschriften-Verzeichnisse der KB zu Berlin*, XIII, Berlin, 1905, p. 1147-1151, nº 934); Johannes Egidii Zamorensis, *Historia naturalis*, ed. A. DOMÍNGUEZ GARCÍA – L. GARCÍA BALLESTER, Salamanque, 1994 (vol. I, p. 562). Le passage du texte de Juan Gils correspond aux p. 58-59 de l'édition du *Liber introductorius* par A. NAGY, *Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qūb ben Isḥāq al-Kindī*, in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, 2-5 (1897), p. 41-64, ix-xii. – un grand merci à Ch. Burnett de me l'avoir signalé. Voir aussi N. PAWELETZ, *Birth of the life sciences in Spain and Portugal*, in *Nature reviews. Molecular cell biology*, 3-10 (2002), p. 795-800.

[23] *Epistles of the Brethren of Purity. The Ikhwān al-Ṣafā' and their Rasā'il. An Introduction*, ed. N. EL-BIZRI, Oxford, 2008, p. 121. Une liste incomplète est donnée dans l'article *Ikhwān al-Ṣafā': Anonyme collectif du xe* dans la revue online: *Références, Musicologie.org, La Gazette musicale* (http://www.musicologie.org).

[24] F. DIETERICI, *Der Streit zwischen Mensch und Tier. Ein arabisches Märchen aus den Schriften des lauteren Brüder*, Übersetzung mit einer Abhandlung über diesen Orden, sowie mit Anmerkungen versehen, Berlin, 1858; *Ikhwanu-s Safa or brother of Purity*, translated from the Hindustani by Professor John DOWSON, 1869; J.H. GARCIN DE TASSY, *Les animaux en discussion avec l'homme, extrait de l'Ikhwān Ussafâ*, in IDEM, *Allégories, récits poétiques et chants populaires. Traduits de l'arabe, du persan, de l'hindoustani et du turc,* Paris, 1876 (2e éd.), p. 73-188; J. PLATTS, *Dispute between Man and the Animals,* translated from the Hindustani, Londres, 1869; C. EULATE, *Los animales y el hombre: de la célebre obra árabe "Tuhfat Ikhwān Ussafa" por los sabios de Basora*, adaptada para los niños por Carmela Eulate, con ilustraciones de López Morelló R., Barcelona, 1943; E. TORNERO POVEDA, *La disputa de los animales contra el hombre*, Madrid, 1984; L.E. GOODMAN, *The case of the animals versus man before the king of the jinn:*

et de leurs genres. Il s'agit de la plus longue de toutes, cent soixante-cinq pages du texte arabe qui est généralement divisé en vingt-cinq chapitres. Les fables dont se servent les Ikhwān pour étayer leurs arguments s'inspirent plus ou moins des contes persans de *Kalīla wa-Dimna*, traduits en arabe par Ibn al-Muqaffa' (assassiné en 758). En témoigne le rôle important du chacal – Kalīla – désigné par les animaux pour être le représentant des carnassiers auprès des djinns[25]. I. Goldziher a suggéré que le nom même des auteurs des *Épîtres* serait inspiré de la fable de la tourterelle, écrite à la demande d'un roi qui souhaitait un conte illustrant la coopération de «frères purs et sincères»[26]. Irwin rapproche également le *Conte des animaux plaidant devant le roi des Djinns* du *Conte des oiseaux, des bêtes et du charpentier*, relaté dans les *Mille et une nuits*, où les hommes se voient reprocher de la même manière leur façon d'exploiter la Création. Cependant, ce conte des *Mille et une nuits* s'inspire lui-même de *Kalīla wa-Dimna* qui reste donc la source privilégiée des Ikhwān pour leur épître sur les animaux.

Le conte ikhwānien est plus long que ses sources et développe plus qu'une simple morale[27]. L'histoire raconte comment les animaux se réunissent pour porter plainte auprès du roi des djinns contre leur asservissement par les hommes. Dans un premier temps, l'auteur présente la situation en expliquant qu'à l'origine les hommes craignaient les animaux et les laissaient en paix, mais qu'une fois que leur nombre eut augmenté et qu'ils se furent organisés en société, ils se mirent à pourchasser les animaux et à les asservir, et ce même dans les endroits les mieux protégés. La situation étant devenue intolérable, les animaux décidèrent de porter plainte auprès du roi des djinns contre leur asservissement par les

a tenth-century ecological fable of the Pure Brethren of Basra, translated from the Arabic with introduction and commentary by L.E. GOODMAN, Boston, 1978 (= GOODMAN, *The case*), repr. dans S.H. NASR – M. AMINRAZAVI (ed.), *An Anthology of Philosophy in Persia*, Londres – New York, 2001, v. 2, p. 257-291; *Ikhwān aṣ-Ṣafā'*, *Mensch und Tier vor dem König der Dschinnen. Aus den Schriften der Lauteren Brüder von Baṣra*, aus dem Arabischen übersetzt, mit einer Einleitung und mit Anmerkungen herausgegeben von A. GIESE (*Philosophische Bibliothek*, 433), Hambourg, 1990; R. IRWIN, *The Arabic Beast Fable*, in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 55 (1992), p. 36-50 (= IRWIN, *The Arabic Fable*); *Epistles of the Brethren of Purity. The Case of the Animals versus Man before the King of the Jinn. An Arabic Critical Edition and English Translation of EPISTLE 22*, ed. and transl. by L.E. GOODMAN and R. MCGREGOR, Foreword by N. EL-BIZRI, Oxford, 2009.

[25] IRWIN, *The Arabic Fable*, p. 50 et Y. MARQUET, *La philosophie des Iḫwān al-Ṣafā'*, Paris – Milan, 1999 (= MARQUET, *La philosophie*), p. 15.

[26] I. GOLDZIHER, *Über die Benennung der Ichwan al-Ṣafa'*, in *Der Islam*, 1 (1910), p. 22-26 et GOODMAN, *The case*, p. 35-44.

[27] IRWIN, *The Arabic Fable*, p. 50; MARQUET, *La philosophie*, p. 15 et E. LAUZI, Il *destino degli animali. Aspetti delle tradizioni culturali araba e occidentale nel Medio Evo*, Firenze, 2012, p. 95-100 (merci à P.-O. Dittmar de m'avoir signalé ce livre).

hommes. La défense des animaux porte sur deux points. D'une part chacun d'eux surpasse l'homme en son domaine, ce qui montre bien que l'homme ne leur est pas supérieur; d'autre part, le traitement que l'homme inflige à la Création et à ses semblables le rend indigne de sa souveraineté. S'ensuit le plaidoyer des animaux et des hommes. Ces derniers prétendent que les animaux sont destinés à les servir selon leur bon vouloir, car ils ont été placés sur terre pour compenser les faiblesses humaines. Les animaux expliquent que leur interdépendance avec les hommes a pour objectif leur bien-être réciproque. Les hommes enchaînent en prétendant que la perfection de l'homme induit sa royauté sur le reste de la Création, ce que récusent les animaux en expliquant d'une part que cette perfection est toute relative, et d'autre part que l'apparence ne détermine pas la condition. Ensuite une série d'animaux passent devant le roi des djinns pour exprimer leurs doléances particulières vis-à-vis des hommes. Ces exposés sont l'occasion de décrire chaque espèce et d'en analyser les particularités sur un mode encyclopédique, mais aussi d'analyser certains de leurs comportements et de les mettre en regard de ceux des hommes à la manière des bestiaires moralisés ou des fables. Les qualités des animaux ainsi exemplifiées servent à dresser un portrait de l'homme idéal. Les Ikhwān insèrent également dans leur développement des passages sur la nature de l'homme et des djinns. Ils les replacent dans la hiérarchie naturelle et dans une histoire du Salut, notamment dans le quatrième chapitre qui relate le «récit de la querelle de l'homme avec les djinns». Les chapitres suivants évoquent les conseils respectifs des hommes et des six catégories d'animaux: mammifères, oiseaux, oiseaux rapaces, insectes, reptiles et animaux marins. La mise au point des stratégies des deux camps permet alors de faire contraster la fourberie et l'ingratitude des hommes avec la loyauté animale. Il en résulte une véritable apologie du monde animal depuis les plus nobles d'entre eux, selon la vision humaine, jusqu'aux plus vils tels que les serpents ou les moucherons. Le tout est finalement présenté comme une louange de l'intelligence du Créateur.

La structure et le contenu de ce texte s'inscrivant dans la tradition des fables, il n'est pas surprenant qu'il ait intéressé la littérature chrétienne. En effet, il apparaît que l'épître sur les animaux de l'encyclopédie des Frères de la pureté est la principale source de *La dispute de l'âne* d'Anselme Turmeda[28]. Ce dernier est né à Majorque en 1352. Il étudia

[28] Trad. française rééd. par R. FOUCHÉ-DELBOSC, in *Revue hispanique*, 24 (1911), p. 358-379; A. LLINARES, *Anselme Turmeda. Dispute de l'âne*, Paris, 1984.

dix ans à Lérida où il apprit notamment le grec, l'hébreu et l'arabe. Après avoir d'abord adhéré à l'ordre des frères mineurs, il rejoignit la cour du sultan Aboulamas Ahmed à Tunis en 1378 et se convertit à l'Islam sous le nom d'Abdallah Ibn Abdallah al-Tarchuman. Il devint traducteur pour le service des douanes, puis chef dudit service. Il se maria à une riche héritière tunisienne qui lui donna de nombreux descendants, et il s'intégra parfaitement à ses coreligionnaires au point d'être considéré comme un grand dévot[29]. La *Dispute*, rédigée entre 1417 et 1418[30] en catalan, ne nous est désormais connue que par sa traduction française réalisée à Lyon en 1544. Le texte se présente comme une plaidoirie des animaux contre l'enseignement professé par Turmeda, qui dit que les hommes ont la suprématie absolue sur les bêtes. L'auteur se met lui-même en scène, et reprend la tradition littéraire des «songes éveillés». S'étant assoupi dans un bosquet, il rêve d'une assemblée d'animaux réunis là pour élire leur roi. Les clameurs qui accompagnent l'événement réveillent notre dormeur, qui est reconnu par un lapin que Turmeda avait capturé à Tunis. Le reconnaissant comme l'auteur de propos discriminatoires envers les bêtes, ces dernières demandent à Anselme de se justifier. Les animaux, portés partie civile, choisissent comme avocat un vieil âne pétri de sagesse, qui va s'employer à récuser un à un les arguments de l'ancien franciscain, faisant de l'ouvrage «une systématique satyre de la condition humaine»[31].

Comme l'a très bien montré M. Asín Palacios[32] en mettant les deux textes en parallèle, les points discutés par les deux parties sont *grosso modo* les mêmes que ceux présents dans le conte ikhwānien: beauté de l'apparence, finesse des sens, savoir et organisation sociale, mode d'alimentation, raffinement des plaisirs, valeur de la loi, élégance des vêtements, valeur des dirigeants et des notables, importance des croyances religieuses, ingéniosité des architectures, valeur de la vie

[29] A. CALVET, *Fray Anselmo Turmeda, heterodoxo español*, Barcelone, 1965; M. DE EPALZA, *Anselm Turmeda*, Palma de Mallorca, 1983; M. SALVAT, *Un français atypique du XVIe siècle: Anselme Turmeda*, in *Études de langue et littérature françaises de l'Université de Hiroshima*, 24 (2005), p. 240-256.

[30] M. SALVAT, *La Disputatio de l'asne de fra Anselm Turmeda et ses sources encyclopédiques*, in *Reinardus*, 18.1 (2005), p. 105-116 (= SALVAT, *La Disputatio de l'asne*).

[31] A. NADER, *Traces des épîtres des Frères de la Pureté dans l'œuvre La disputation de l'âne d'Anselme de Turmeda*, in H. SANTIAGO-OTERO (ed.), *Diálogo filosófico-religioso entre Cristianismo, Judaísmo e Islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica* (*SIEPM*, 3), Turnhout, 1994 (= SANTIAGO-OTERO, *Diálogo*), p. 443-459 (ici p. 445).

[32] M. ASÍN PALACIOS, *El original árabe de la Disputa del asno contra Fr. Anselmo Turmeda*, in *Revista de filología española*, 1 (1914), p. 1-51.

ascétique, etc. Seul le fait que Dieu ait choisi l'homme comme réceptacle de son incarnation permet finalement à Turmeda de sortir vainqueur de la joute oratoire. En cela il diffère de la position des Ikhwān qui, étant musulmans, ne croient pas en l'Incarnation, et posent comme argument décisif la promesse de l'élévation spirituelle faite par Dieu aux hommes. Mais le conte de Turmeda est loin d'être une traduction ou un décalque servile du texte ikhwānien. Il y adjoint nombre d'autres sources tels que les Bestiaires, la *Fleur des vertus*, le *Livre du trésor* de Brunet Latin et surtout le *Liber de proprietatibus rerum* de Barthélémy l'Anglais[33], ainsi que des sujets nouveaux proches des problématiques de son temps. Comme le soulignent M. García Sempere et L. Martin, il s'agit d'une œuvre qui se place à égale distance entre les cultures arabe et européenne[34]. Les chercheurs qui ont étudié la *Dispute* au regard du *Conte des animaux* conviennent tous de leurs différences de tonalité. Le *Conte* veut transmettre une réflexion philosophique pétrie de symbolisme et de mystique, ce que ne prétend pas atteindre le texte de Turmeda, qui se présente plus comme un divertissement satirique avec une dimension moralisatrice[35].

Les *Épîtres* ikhwāniennes[36] ont inspiré la trame de la *Dispute*, mais sans lui donner la même profondeur philosophique[37]. Il s'agit donc bien de l'adaptation d'un texte, enrichie par d'autres sources propres à la pensée occidentale, à laquelle Turmeda a été formé avant sa conversion. Le texte a été écrit alors que Turmeda était devenu musulman, mais il garde une tonalité nettement chrétienne, tant dans ses arguments que dans ses sources sur les natures des animaux, qui sont beaucoup plus détaillées que dans le *Conte*. S'il y a donc bien eu transmission, elle ne fut que très partielle et ne concerne réellement qu'une structure littéraire et non une pensée.

[33] M. García Sempere, *La disputa de l'ase: Consideracións sobre el perspectivisme i les fonts literàries d'Anselm Turmeda*, in *Medioevo Literatura,* Grenade, 1995, p. 371-396. L.M. Alvarez, *Beastly Colloquies: Of Plagiarism and Pluralism in Two Medieval Disputations between Animals and Men*, in *Comparative Literature Studies*, 39.3 (2002), p. 179-200.

[34] M. García Sempere – L. Martin, *Algunes fonts occidentals de l'obra d'Anselm Turmeda, 'Disputa de l'ase'*, in *Rivista de Filologia Romanica*, 13 (1996), p. 181-214 (= García Sempere – Martin, *Algunes fonts occidentals*); seules les premières pages de cet article diffèrent de celui de 1995.

[35] Salvat, *La Disputatio de l'asne*, p. 245-246.

[36] Turmeda n'a visiblement pas puisé qu'à l'épître sur les animaux puisqu'on trouve dans son texte des échos à des thèmes évoqués par les Frères dans d'autres épîtres. C'est notamment le cas pour l'homme microcosme (voir García Sempere – Martin, *Algunes fonts occidentals*, p. 191).

[37] *Ibidem*, p. 184.

2. *Modalités et voies de circulations des textes*

2.1. *L'importation des Épîtres en Andalousie*

2.1.1. *Cordoue: Maslama Al-Majrīṭī, Maslama al-Qurṭubī, la* Ghāyat al Ḥakīm, *Joseph ben Jacob Ibn Ṣaddīq*

Si Saragosse fut apparemment la ville de la première apparition matérielle des *Épîtres* des Frères de la Pureté en Occident, Cordoue fut, selon toute vraisemblance, la ville qui a abrité les premiers savants andalous influencés par cette encyclopédie et qui en diffusèrent un certains nombre de doctrines majeures.

a) Maslama al-Majrīṭī (Madrid v. 950 – Cordoue 1005/1008) est présenté comme un des auteurs des *Épîtres* dans le catalogue de Hajjī Khalifa (v. 1599-1658), qui mentionne la rédaction des *Épîtres* par al-Majrīṭī en 395 de l'Hégire[38]. Plus crédible serait l'hypothèse d'une connaissance et d'une utilisation du contenu des *Épîtres* par Majrīṭī[39], qui s'en serait servi dans son enseignement et en aurait diffusé oralement la teneur. On sait en tout cas qu'il a réalisé un voyage en Orient pour rencontrer d'autres savants. S'il n'a pas rapporté les *Épîtres*, il a au moins pu les consulter, ce qui expliquerait sa familiarité avec leur pensée. On lui attribue en outre la rédaction d'un résumé des *Épîtres* qui bien que «muy breve o de manera sumamente fragmentaria»[40], contribua à en diffuser les idées en Andalousie dès le Xe siècle. Maslama al-Majrīṭī est aussi présenté comme l'auteur de la *Ghāyat al-Ḥakīm* par Aydamir al-Jildakī (mort en 1360) et Ibn Khaldūn (1322-1406). De fait, nombre d'exemplaires arabes de cet ouvrage l'attribuent à Majrīṭī[41]. Seulement aucun biographe ou chroniqueur arabe ne mentionne Majrīṭī comme l'auteur de la *Ghāya*, et la méconnaissance de l'auteur de la *Ghāya* en matière de mathématiques rend son attribution à Majrīṭī raisonnablement impossible[42]. Il pourrait donc s'agir soit d'un homonyme soit d'un tout autre auteur.

[38] P. DE GAYANGOS, *Muhammadan Dynasties in Spain*, Londres, 1840-1843, vol. I, p. 427-429, non consulté, mentionné par A. HAMDANI, *Abu Ḥayyān al-Tawḥīdī and the Brethren of Purity*, in *International Journal of Middle East Studies*, 9-3 (1978), p. 345-353 (= HAMDANI, *Abu Ḥayyān al-Tawḥīdī*), ici n. 32, p. 351.

[39] Voir aussi E.J. HOLMYARD, *Maslama al Majrītī and the Rutbatu'l Hakim*, in *Isis*, 6-3 (1924), p. 293-305, ici p. 295: «That he [Majrīṭī] was in some way connected with the Letters of the (Brethren of Purity) is certain, and it is common knowledge that in many cases the actual authorship of the Letters has been ascribed to him».

[40] J. LOMBA FUENTES, *El Ebro: Puente de Europa. Pensamiento musulmán y judío*, Saragosse, 2002 (= LOMBA FUENTES, *El Ebro*), p. 162.

[41] J. THOMANN, *The Name Picatrix: Transcription or Translation?*, in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 53 (1990), p. 289-296, ici p. 295.

[42] W. HARTNER, *Notes on Picatrix*, in *Isis*, 56-4 (1965), p. 438-451, ici p. 438.

b) L'hypothèse de M. Fierro[43], présentant Abū l-Qāsim Maslama b. al-Qāsim b. Ibrāhīm b. ʻAbd Allāh b. Ḥātim al-Qurṭubī al-Zayyāt (Cordoue 906 – Cordoue 964) comme l'auteur de la *Ghāya* semble solide. Cela expliquerait aussi l'influence des *Épîtres* sur la *Ghāya* car on sait que Maslama al-Qurṭubī est allé à Basra vers 936, où il a très bien pu rencontrer certains des Frères de la Pureté. Ils n'avaient sans doute pas encore achevé leurs *Épîtres* mais ces dernières pouvaient déjà être en cours de rédaction, et peut-être Maslama al-Qurṭubī en a-t-il consulté des «épreuves» ou du moins celles des épîtres qui avaient été terminées.

Tout ce que l'on peut dire sur ce point c'est que, quel que soit son auteur, il est évident que la *Ghāyat al-Ḥakīm* se réfère aux *Épîtres* et les cite régulièrement[44]. Elles y servent essentiellement de fondement théorique aux deux premiers livres du traité de magie[45]. Cet ouvrage a donc au moins contribué à faire connaître une partie de la philosophie des Ikhwān en Espagne dès le xe siècle. Il est plus que probable que l'auteur de la *Ghāya* ait évoqué la nature de ses sources dans son entourage, même s'il ne les cite pas expressément dans son ouvrage. Or les deux auteurs concernés ont pour point commun la ville de Cordoue où Majrītī a fondé une école et où Maslama al-Qurṭubī a vécu toute sa vie. Il semble donc bien qu'il faille situer à Cordoue les premières influences des *Épîtres* en Andalousie, et en Europe Occidentale par extension.

La *Ghāyat al-Ḥakīm* a été traduite en latin en 1256 à la cour d'Alphonse le Sage sous le titre de *Picatrix*[46]. Le problème qui se pose est celui du manque de fidélité du texte latin du *Picatrix*[47] vis-à-vis de

[43] M. FIERRO, *Bāṭinism in Al-Andalus. Maslama b. Qāsim al-Qurṭubī (d. 353/964), Author of the Rutbat al-Ḥakīm and the Ghāyat al-Ḥakīm (Picatrix)*, in *Studia Islamica*, 84 (1996), p. 87-112. Elle s'appuie notamment sur les travaux de R. DOZY et de M.J. GOEJE, *Nouveaux documents pour l'étude de la religion des Harraniens*, Leyde, 1885 (reprint Nendeln/Liechtenstein, 1972), p. 281-299. Voir aussi HAMDANI, *Abu Ḥayyān al-Tawḥīdī*, p. 352, qui date la *Ghāyat* entre 954-960, ce qui rejoint les hypothèses de Fierro quant à l'attribution de la *Ghāya* à Maslama b. Qāsim al-Qurṭubī. Voir enfin l'article de P. CARUSI, *Alchimia islamica e religione: la legittimazione difficile di una scienza della natura*, in *Oriente Moderno*, n.s. 19 (LXXX), 3 (2000), p. 461-502. Un chaleureux merci à Alejandro García Avilés pour m'avoir signalé cet article.

[44] HAMDANI, *Abu Ḥayyān al-Tawḥīdī*, p. 350. D. PINGREE, *Some of the Sources of the Ghāyat al-Ḥakīm*, in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 43 (1980), p. 1-15 (= PINGREE, *Some of the Sources*).

[45] *Picatrix. Un traité de magie médiévale*, trad., introd. et notes par B. BAKHOUCHE – F. FAUQUIER – B. PÉREZ-JEAN, Turnhout, 2003 (= *Picatrix*), p. 33.

[46] *Ibidem*, p. 21-24.

[47] *Picatrix. The Latin version of the Ghāyat Al-Hakīm*, D. PINGREE (ed.), Londres, 1986.

l'original arabe, manque que D. Pingree a mis en évidence[48] et qui est également souligné par les auteurs de la traduction française[49]. Il faudrait donc déterminer avec précision quels passages des Ikhwān sont repris dans le texte arabe de la *Ghāyat* et vérifier ensuite si ces derniers sont bien présents dans sa traduction latine. Il n'empêche que le *Picatrix* constitue au moins en substance une source de diffusion secondaire des *Épîtres*. Notons enfin que cette diffusion resta relativement confidentielle au Moyen Âge. Ce n'est qu'à la Renaissance qu'il connaît un véritable engouement. Ainsi il semble que la magie astrologique étudiée par Marsile Ficin dérive en grande partie du *Picatrix*[50].

c) Joseph ben Jacob Ibn Ṣaddīq († 1149)[51] fut juge (*dayyan*) à Cordoue à partir de 1138. Il appartenait au cercle de poètes-philosophes qui comprenait Moshe Ibn Ezra – dont il influença le *Traité du jardin* – et Yĕhudah ha-Lévi, et fut également ami et mentor du père de Maimonide. Il est l'auteur d'une encyclopédie en arabe, dont on ne conserve que la traduction en hébreu du XIIIe siècle, probablement par Nahum ha-Ma'arabi d'après Steinschneider, intitulé: *Sefer 'olam qatan* (le *Microcosme*). Il développe des thèmes néoplatoniciens, en particulier dans les deux premiers livres, en des termes nettement influencés par la pensée des Frères de la Pureté[52], qu'il cite de manière évidente bien que non littérale[53], ainsi que par Ibn Gabirol. Le lien entre Ibn Ṣaddīq et les Ikhwān est suggéré par Maimonide, qui dit dans une lettre à Samuel Ibn Tibbon: «Je n'ai pas lu le *Microcosme* de Joseph Ibn Ṣaddīq, mais je connais l'auteur, sa valeur et celle de son livre, qui suit sûrement les idées des Frères de la Pureté»[54].

[48] D. PINGREE, *Between Ghāya and* Picatrix *I: the Spanish Version*, in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 44 (1981), p. 27-56 (= PINGREE, *Between Ghāya and* Picatrix), ici p. 28.

[49] *Picatrix*, p. 30-31.

[50] I.P. COULIANO, *Eros and Magic in the Renaissance*, Chicago, 1987, p. 118.

[51] C. SIRAT, *La philosophie juive au Moyen Âge selon les textes manuscrits et imprimés,* Paris, 1983 (= SIRAT, *La philosophie juive*), p. 104-106; M. ZONTA, *La filosofia ebraica medievale. Storia e testi*, Roma – Bari, 2002 (= ZONTA, *La filosofia ebraica*), p. 89-102. Voir aussi M. DOCTOR, *Die Philosophie der Joseph Zaddik*, Münster, 1895.

[52] Voir art. *Joseph ben Jacob Ibn Ẓaddiḳ*, R. GOTTHEIL et I. BROYDÉ sur *JewishEncyclopedia.com* URL = <http://www.jewishencyclopedia.com>.

[53] M. ZONTA, art. *Influence of Arabic and Islamic Philosophy on Judaic Thought*, in E.N. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition)*, URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/arabic-islamic-judaic/>.

[54] *Ibidem*, M. ZONTA renvoie à VAJDA, *La théologie ascétique*; Ibn Saddiq, *Sefer ha-'olam ha-qatan*, ed. S. HOROVITZ, Breslau, 1903, p. 3 et A. MARX, *Letters by and about Maimonides*, in *Jewish Quarterly Review*, N.S. 25 (1934-1935), p. 379. Voir aussi M. ZONTA, *Linee del pensiero islamico nella storia della filosofia ebraica medievale*, in *Annali dell Istituto Universitario Orientale*, 57.1-2 (1997), p. 101-144 (= ZONTA, *Linee del pensiero*), ici p. 132-133.

2.1.2. *Saragosse: al-Kirmānī, Ibn Gabirol, Ibn Paqūda*

Saragosse joua un rôle de premier plan dans la diffusion des *Épîtres* en ce qu'elle fut, d'après les sources, la première ville d'al-Andalus qui en abrita un exemplaire[55]. De manière générale elle fut une ville phare de la philosophie andalouse aux XIe et XIIe siècles[56]. Trois célèbres habitants de Saragosse, étroitement liés aux *Épîtres*, peuvent être mis en avant.

a) Abū l-Ḥakam Amr Ibn ʻAbd al-Raḥmān Ibn Aḥmad Ibn ʻAlī al-Kirmānī[57] (Cordoue, 970 – Saragosse, 1066 ou 1070), était un éminent philosophe et un savant formé à l'école cordouane de Maslama al-Majrīṭī. Il appartient au courant philosophique néoplatonicien andalou du XIe siècle. Il a aussi beaucoup écrit sur la géométrie, la logique et la médecine. Il est un jalon important concernant l'introduction des *Épîtres* en Occident car, si l'on en croit le *Ṭabaqāt al-umam* de Ṣaʻīd al-Andalusī (1029-1070)[58], juge à Tolède, à la cour de Yaḥya al-Ma'mūn, al-Kirmānī a fait un voyage à Harran. Il a visité Basra dont il a rapporté un exemplaire des *Épîtres*[59]. À son retour d'Orient, il s'installa dans la taifa de Saragosse, où la cour d'al-Muqtadīr était devenue un des grands centres scientifiques et culturels d'Andalousie, et où venaient se réfugier les savants et philosophes qui fuyaient les guerres civiles du sud de la péninsule. C'est ainsi que Saragosse prit le pas sur Cordoue sur le plan culturel

[55] J. LOMBA FUENTES, *El papel de la frontera superior en la transmisión del pensamiento islámico a Europa*, in SANTIAGO-OTERO, *Diálogo*, p. 371-397 (= LOMBA FUENTES, *El papel*), ici p. 388-391; LOMBA FUENTES, *El Ebro*, p. 162-180.

[56] J. LOMBA FUENTES, *La filosofía islámica en Zaragoza*, Zaragoza, 1991 (= LOMBA FUENTES, *La filosofía*), p. 115: «en el siglo XI-XII, Zaragoza asumió el papel fondamental de la filosofia».

[57] Voir P.E. WALKERS, *Hamid Al-Din Al-Kirmani: Ismaili Thought in the Age of Al-Hakim*, Londres, 1999.

[58] Pour une traduction française voir: Abū al-Qāsim al-Qurṭubī [= Ṣaʻīd al-Andalusī], *Kitāb ṭabaqāt al-umam*, texte par L. CHEIKHO, traduction par R. BLACHÈRE (*Islamic Philosophy*, 3), Frankfurt am Main, 1999 [reprint 1935] (= Abū al-Qāsim al-Qurṭubī, *Kitāb ṭabaqāt*).

[59] *Ibidem*, p. 70-71: «Kirmānī, de Cordoue, était un de ceux qui possédaient une connaissance approfondie de l'arithmétique et de la géométrie. Son élève, le géomètre et arithméticien Ibn Ḥayy, m'a dit qu'il n'avait jamais rencontré quelqu'un capable de rivaliser avec son maître en géométrie ou d'essayer de se comparer avec lui pour résoudre des difficultés de cette science, pour expliquer ses problèmes ou pour offrir un traitement exhaustif de ses parties. Kirmānī avait voyagé jusqu'en Orient, étant parvenu jusqu'à Ḥarrān dans la Jazīra (c'est-à-dire la Haute-Mésopotamie), où il s'était consacré à la médecine et à la géométrie. Il était alors revenu dans l'Andalus (c'est-à-dire l'Espagne musulmane d'alors) et s'était établi en Occident, dans la ville de Saragosse. Il avait amené avec lui l'œuvre connue sous le nom de "*Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*" (*Epîtres des Frères de la Pureté*). Pour autant que je sache, nul ne l'avait introduite dans l'Andalus avant lui». Repris dans J. VERNET, *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*, Barcelone, 1978. Voir aussi LOMBA FUENTES, *La filosofía*, p. 145.

à cette époque[60], et que l'influence des Ikhwān s'est diffusée vers le nord[61]. Certains concepts développés par les Ikhwān semblent en effet connaître une diffusion beaucoup plus importante à cette époque. C'est ainsi que J. Lomba Fuentes fait remarquer[62] que, bien que le thème de l'homme microcosme[63] ait été aussi largement diffusé dans le monde grec et byzantin, il est frappant de constater la récurrence de ce thème chez les philosophes andalous, selon un traitement similaire à celui des Ikhwān, à partir de l'époque où al-Kirmānī aurait emmené les *Épîtres* à Saragosse.

b) Shelomoh ben Yehudah Ibn Gabirol[64] (Málaga 1021 - Valence 1070) est un penseur juif d'expression arabe, comme la plupart de ses compatriotes qui œuvraient dans l'aire culturelle islamique[65]. Il fut éduqué et réalisa la majorité de son œuvre à Saragosse, d'où il fut chassé vers 1045[66]. Ses coreligionnaires le reconnaissent surtout comme un grand poète liturgique (*Keter Malkut* ou *Couronne royale*) et un moraliste (*Tiqqun middot ha-nephes* ou *L'Amélioration des qualités de l'âme*[67]), et dénigrèrent longtemps son œuvre philosophique – essentiellement représentée par sa *Yanbū' al-ḥayāt* ou *Fontaine de vie*. Sa philosophie est une expression très élaborée du néoplatonisme monothéiste. Il se donne pour objectif de démontrer l'existence d'une matière et d'une forme universelle constituant

[60] LOMBA FUENTES, *La filosofía*, p. 113: «Zaragoza, pues, durante este tiempo, está ligada al islam y vida cultural oriental, pero no al cordobés».

[61] *Ibidem*, p. 149.

[62] *Ibidem*, p. 171: «bien es verdad que esta concepción fue también manejada en la propia Grecia, pero es llamativa la aplicación e insistencia en la misma, al compás de la *Enciclopedia*, de acuerdo con los fundamentos de la misma y a partir de la fecha de recepción de la enciclopedia en Zaragoza».

[63] L. PARVIN PERVANI, *Microcosm and Macrocosm, Twenty-sixth Epistle*, in S.H. NASR – M. AMINRAZAVI (ed.), *An Anthology of Philosophy in Persia*, Oxford, 2001, p. 210-234.

[64] R. LOEWE, *Ibn Gabirol*, Londres, 1989 (= LOEWE, *Ibn Gabirol*); ZONTA, *La filosofia*, p. 55-78; SIRAT, *La philosophie juive*, p. 88-104.

[65] J. SCHLANGER, *La philosophie de Salomon Ibn Gabirol. Étude d'un néoplatonisme*, Leyde, 1968 (= SCHLANGER, *La philosophie*), p. 9.

[66] *Ibidem*, p. 8. La source la plus ancienne que l'on ait à son sujet lui est contemporaine puisqu'il s'agit, comme pour Kirmānī, des *Ṭabaqāt al-umam* de Ṣa'īd al-Andalusī. Le Cadi de Tolède en parle dans la section sur les scientifiques juifs de son quatrième chapitre (je cite d'après la traduction anglaise de LOEWE, *Ibn Gabirol*, p. 17): «parmi ceux qui s'intéressaient aux sciences philosophiques se trouvait également Sulaiman Ibn Yahya, dit Ibn Jabrival, un habitant de Saragosse. Il était passionné de logique. Il avait l'esprit fin et appliquait une chaste austérité, il mourut à un peu plus de trente ans, en l'an 1058». On retrouve ce passage p. 159 de la traduction de R. BLACHÈRE, Abū al-Qāsim al-Qurṭubī, *Kitāb ṭabaqāt*.

[67] «Après y avoir établi un parallèle entre le microcosme et le macrocosme, Ibn Gabirol institue une relation entre les cinq sens et les traits de la personnalité, ainsi qu'entre les vertus et les quatre éléments.» (R. GOETSCHEL, art. *Salomon Ibn Gabirol*, in *Encyclopedia Universalis online:* http://www.universalis.fr/encyclopedie/salomon-ibn-gabirol/).

l'ensemble des êtres créés[68]. Compte tenu de sa notoriété, il est impensable qu'il n'ait jamais rencontré son contemporain al-Kirmānī, ni consulté sa bibliothèque où se trouvaient les *Épîtres*. En tout cas, bien qu'il n'y fasse pas directement référence, son œuvre laisse entrevoir de nombreuses coïncidences doctrinales avec l'encyclopédie des Frères de la Pureté[69] qui lui était accessible depuis que Kirmānī l'avait rapportée d'Orient[70]. Jacques Schlanger a relevé dans sa traduction française de la *Fons vitae* 18 passages qui lui semblent directement influencés par la lecture des *Épîtres* des Ikhwān al-Ṣafā'[71]. La majorité de ces extraits provient des épîtres qui traitent de la nature.

Le monde juif dut attendre le XIIIe siècle pour redécouvrir la philosophie de Gabirol[72], grâce notamment à la traduction en hébreu de la *Yanbū' al-ḥayāt* (qui devient le *Mekor Chayim*) que réalisa Shem Tov Ben Joseph Falaquera vers 1270. En revanche les chrétiens d'Occident le connurent très tôt car, voyant en lui un philosophe néoplatonicien arabe qu'ils nommaient Avencebrol ou Avicebron, sa *Yanbū' al-ḥayāt* fut traduite en latin vers 1150 par Dominique Gundissalvi avec l'aide du toujours mystérieux Jean d'Espagne. Comme le rappelle Gilbert Dahan, la «*Fons vitae* a joué un rôle décisif dans la diffusion d'un certain néoplatonisme dans le monde chrétien»[73]. Par conséquent, en raison de cette relativement large diffusion, la *Fons vitae* de Gabirol fut probablement l'une des sources secondaires les plus importantes de la transmission de certains concepts ikhwāniens.

[68] SCHLANGER, *La philosophie*, p. 9-10.

[69] *Ibidem*, p. 28; ZONTA, *Linee del pensiero*, p. 131-132; LOMBA FUENTES, *El Ebro*, p. 177, évoque aussi le thème de l'influence des astres sur le caractère des individus, que Gabirol reprend dans son *Livre de la correction des mœurs* et qui semble bien là encore être un emprunt aux Ikhwān. N. ROTH, *Translation by Jews*, in *Medieval Jewish Civilization, an Encyclopedia*, New York – Londres, 2003, p. 637-648 (= ROTH, *Translation by Jews*), ici p. 359.

[70] LOEWE, *Ibn Gabirol*, p. 28: «Ibn Gabirol, in the 11th century, had access in Saragossa through his Arabic vernacular to recent scientific works. Thus, to cite two examples, he can be shown to have used the *Element of Astronomy* by al-Farghānī, and the encyclopaedic work entitled *the Epistles of the Brethren of Purity*». Voir aussi *ibidem*, p. 113 et R. LOEWE, *Ibn Gabirol's Treatment of Sources in the Kether Malkhuth*, in S. STEIN – R. LOEWE (ed.), *Studies in Jewish Religious and Intellectual History Presented to Alexander Altmann*, Tuscaloosa, 1991, p. 18-194; LOMBA FUENTES, *El Ebro*, p. 168.

[71] Voir aussi SCHLANGER, *La philosophie*, p. 94-97.

[72] L. FERRE, *The place of scientific knowledge in some Spanish Jewish authors*, in *Micrologus*, 9 (*Gli ebrei e le scienze*), (2001), p. 21-34 (= FERRE, *The place of scientifics*), ici p. 24.

[73] G. DAHAN, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge*, Paris, 1990, p. 311 (= DAHAN, *Les intellectuels*). Voir aussi IDEM, *La penetrazione di Avicebron in Occidente*, in P. ROSSI – C.A.VIANO (ed.), *Storia della filosofia. 2. Il Medioevo*, Florence, 1994 (= DAHAN, *La penetrazione*), p. 201-204.

c) De Bahya ben Joseph Ibn Paqūda (1040-1100) nous savons seulement qu'il assuma les fonctions de juge (*dayyān*) dans un tribunal rabbinique de Saragosse ou Cordoue[74]. Son activité littéraire est située par P. Kokovtzov[75] entre 1050 et 1080. Son œuvre principale est la *Hidāya ilā farā'iḍ al-qulūb* (*L'Introduction aux devoirs des cœurs*)[76], écrit ascétique qui s'inspire des traditions mystiques islamiques, judéo-arabes et du sufisme[77]. Tout en précisant qu'il «faut renoncer à déterminer avec exactitude les sources immédiates de Bahya, ainsi que, la plupart du temps, les voies par lesquelles les doctrines musulmanes lui sont parvenues»[78], G. Vajda estime que Bahya a subi l'influence de l'encyclopédie des Frères de la Pureté[79], dont il rapproche notamment le style parénétique de celui de Bahya. Il nuance néanmoins son propos en précisant qu'ils peuvent avoir partagé leurs points communs avec d'autres auteurs perdus. C. Sirat précise pour sa part que «le plan même de l'ouvrage est emprunté aux mystiques arabes et à leur théologie ascétique, mais le premier chapitre surtout, celui sur l'unification de Dieu est d'inspiration néo-platonicienne, puisée sans doute dans les Iḫwān aṣ-Ṣafā, l'*Encyclopédie des Frères sincères* et peut-être à des sources hermétiques, et sa définition de la raison est celle des mutazilites»[80]. Mauro Zonta mentionne lui aussi les Frères de la Pureté parmi les sources philosophiques d'Ibn Paqūda, auxquels il ajoute Ibn Gabirol – autrement dit une autre lecture des Ikhwān –, et le *Kitāb al-dalā'il wa-l-i'tibār 'alā l-khulq wa-l-tadbīr* du Pseudo-Jāḥiẓ[81]. Mais Zonta précise néanmoins qu'une lecture attentive du texte conduit à la conclusion que ces échos très généraux entre l'œuvre de Bahya et

[74] SIRAT, *La philosophie juive*, p. 73-74.

[75] M. KOKOVTZOV, *The date of life of Bahya Ibn Paqoda*, in *Sefer Zikkaron. Livre d'hommage à la mémoire du Dr Samuel Poznanski (1864-1921) offert par les amis et les compagnons du travail scientifique. Édité par le comité de la Grande Synagogue à Varsovie*, Varsovie, 1927, p. 13-21, non consulté, mentionné par A. CHOURAQUI, dans l'introduction de sa traduction des *Devoirs du cœur*, p. LVIII (Bahya Ibn Paqūda, *Les devoirs du cœur*, traduit et présenté par A. CHOURAQUI, Paris, 1972 [= CHOURAQUI, *Les devoirs du cœur*]) et par G. VAJDA, *La théologie ascétique de Bahya Ibn Paquda*, Paris, 1947 (= VAJDA, *La théologie ascétique*), p. 8-9.

[76] Trad. française: CHOURAQUI, *Les devoirs du cœur*.

[77] ZONTA, *La filosofia ebraica*, p. 42 et ZONTA, *Linee del pensiero,* p. 112. I. HUSIK, *A History of medieval Jewish Philosophy*, New York, 1918 (= HUSIK, *A History*), p. xxviii: «the chief exponent of ethics of the Sufis in mediaeval Jewish literature is Bahya Ibn Pakuda». À ce titre d'ailleurs, Paqūda est aux antipodes de Gabirol car il s'intéresse essentiellement aux problèmes de la religion, voir: FERRE, *The place of scientific*, p. 26.

[78] VAJDA, *La théologie ascétique*, p. 13.

[79] *Ibidem*, p. 24-33; HUSIK, *A History*, p. 128: «it is possible that Ibn Zaddik modeled his work on the Encyclopedia of the IAS, leaving out all that he regarded as unessential or objectionable and abridging the rest». Voir aussi LOMBA FUENTES, *El Ebro*, p. 175-176.

[80] SIRAT, *La philosophie juive*, p. 74.

[81] ZONTA, *La filosofia ebraica*, p. 42.

celle des Frères ne permet en aucune façon d'affirmer la dépendance directe de Bahya envers la doctrine et encore moins le texte des *Épîtres*[82].

En tout cas, si les *Épîtres* sont arrivées «physiquement» à Saragosse en 1065, Bahya était bien placé pour être parmi les premiers à les consulter. L'influence ikhwānienne se ressent en effet chez Paqūda, notamment dans le rôle que ce dernier donne à la contemplation de la Création pour accéder à la vérité[83], et dans l'importance du dialogue entre l'âme et la raison, qui témoigne d'une influence néoplatonicienne et hermétique proche de celle des Frère de la Pureté. Plusieurs thèmes chers aux Frères se retrouvent aussi chez Bahya, comme l'homme microcosme[84], dont Vajda pense qu'il est assez probable qu'il se soit inspiré des Ikhwān[85], ainsi que le thème de l'élévation spirituelle à travers un certain nombre de degrés qui culminent en l'union mystique et intellectuelle avec la divinité[86]. Les problèmes relatifs à l'union de l'âme et du corps reçoivent également chez les Frères et chez Bahya un traitement très similaire[87], où le néoplatonisme est teinté d'ascétisme. Mais selon Vajda, «le manque d'unité [chez les Frères] en ce qui concerne la théorie des rapports de l'âme avec le corps»[88], rend difficiles les tentatives d'établir avec certitude s'ils ont servi ou non de sources à d'autres auteurs sur ce point. La classification des croyants face à la loi religieuse est une autre possibilité de rapprochement entre les Frères et Paqūda. G. Vajda suggère qu'elle

[82] ZONTA, *Linee del pensiero*, p. 132: «Tuttavia, un'attenta lettura del testo spinge a concludere che tali consonanze – estremamente generiche – non provano in alcun modo una dipendenza diretta del testo di Bahya dalle dottrine e tanto meno dal testo delle Epistole».

[83] CHOURAQUI, *Les devoirs du cœur*, p. LXXX: «Inconnaissable en son essence, Dieu se révèle à nous par ses créatures qu'il marque toutes du signe de sa sagesse. La contemplation des créatures, objet du second portique, définit les sept voies où l'homme pourra, au-delà des formes créées, contempler l'infini incréé qui les fonde. La contemplation des créatures est nécessaire à la connaissance de l'unité divine qu'elle rend accessible à l'intelligence humaine. Bahya compare la création à une échelle que l'homme peut utiliser pour accéder au pur silence de la contemplation du Créateur».

[84] LOMBA FUENTES, *El Ebro*, p. 176: «pero lo importante es que la idea del hombre como un microcosmos tendrá un éxito incuestionable en toda la literatura filosófica y no filosófica posterior, incluida, en primer lugar, la surgida en el valle del Ebro. Bien es verdad que esta concepción fue también manejada en Grecia, concretamente por Platón, entre otros, pero es llamativa la aplicación e insistencia en la misma, al compás de la *Enciclopedia*, de acuerdo con los fundamentos de la misma y a partir de la fecha de la recepción de la *Enciclopedia* en Zaragosa, por manos de al-Kirmānī. Se puede detectar esta huella en casi todos los autores posteriores de la Frontera Superior, del valle del Ebro y de al-Andalus, especialmente en Ibn Paqūda».

[85] VAJDA, *La théologie ascétique*, p. 25, n. 3.

[86] ZONTA, *La filosofia ebraica*, p. 42.

[87] G. VAJDA, *Le dialogue de l'âme et de la raison dans les* Devoirs des Cœurs *de Bahya Ibn Paqūda*, in *Revue des Études Juives*, 102 (1937), p. 93-104.

[88] VAJDA, *La théologie ascétique*, p. 32.

s'inspire de la liste des auxiliaires du législateur dans les *Épîtres*. Le rapprochement ne serait que de l'ordre de l'inspiration car la classification de Bahya comprend deux fois dix échelons alors que chez les Frères on n'en compte que huit[89].

En guise de conclusion de cette partie, attirons simplement l'attention sur le fait qu'au moins Kirmānī et Paqūda ont passé la majeure partie de leur vie entre Saragosse et Cordoue, précisément les deux villes les plus étroitement liées à l'émergence de l'influence ikhwānienne en Andalousie. Cela permet déjà d'entrevoir un cheminement de la pensée des Frères de la Pureté en Espagne entre les xe et xie siècles allant de Cordoue à Saragosse. Par ailleurs tous ces savants sont plus ou moins liés: les deux Maslama ont travaillé à Cordoue et ont été contemporains pendant 14 ans, al-Kirmānī fut l'élève d'al-Majrīṭī, mais aussi contemporain et concitoyen de Gabirol et Paqūda. Or, compte tenu du mode de transmission des connaissances de l'époque, il serait très surprenant qu'ils ne se soient jamais rencontrés.

2.1.3. *Tudela: Abraham Ibn 'Ezra, Yĕhudah ha-Lévi, Shemtob ben Joseph Falaquera*

Tudela se situe à quelques kilomètres à peine de Saragosse. Elle fut un important centre de productions céréalières et fruitières, très prospère sous 'Abd ar-Raḥmān III[90]. Tudela fut la ville de naissance de plusieurs grands intellectuels judéo-arabes, chez qui l'on retrouve également l'influence des *Épîtres*. Cette ville garda une culture à dominante musulmane même sous la domination des rois chrétiens à partir de 1115.

a) Abraham Ibn 'Ezra[91] (Tudela 1089 – Rouen ou Rome 1167) est né à Tudela mais a vraisemblablement été éduqué à Cordoue. Son *Sefer ha-yashar* ou *Livre des justes*, écrit dans les années 1140, est présenté par M. Zonta comme une version simplifiée ou plutôt vulgarisée du néoplatonisme d'Ibn Gabirol[92] et des Frères de la Pureté[93]. Il est «il primo

[89] *Ibidem*, p. 42-44.

[90] M.H. Levine (ed.), *Falaquera's Book of the Seeker (Sefer Ha-Mebaqqesh)*, New York, 1976 (= Levine, *Falaquera's Book*), p. xvi. Voir aussi S.W. Baron, *Ancient and Medieval Jewish History*, New Brunswick, 1972 (= Baron, *Jewish History*), p. 130.

[91] Zonta, *La filosofia ebraica*, p. 77-78; Sirat, *La philosophie juive*, p. 119-126; G. Battistoni, *Dante, Verona e la cultura ebraica*, Florence, 2004 (= Battistoni, *Dante*), p. 15-18.

[92] S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1855 (édition consultée: Paris, 1988), (= Munk, *Mélanges*), p. 266; Sirat, *La philosophie juive*, p. 100.

[93] Zonta, *La filosofia ebraica*, p. 78. et R. Jospe, *Torah and Sophia. The Life and Thought of Shem Tov Ibn Falaquera*, Cincinnati, 1988, p. 46-48 (= Jospe, *Torah and Sophia*).

filosofo ebreo del quale si possa affermare con certezza la conoscenza delle *Epistole dei Fratelli della purità*»[94]. Parmi les points de contact les plus importants, M. Zonta note une nette influence de la doctrine émanatiste des Ikhwān sur la pensée de Abraham Ibn ‘Ezra. Ce dernier a énormément voyagé à travers toute l'Europe. Il est notamment allé en Italie (Rome 1140 où il fait sa première apparition sur la scène littéraire, déjà âgé de 50 ans[95], Lucques et Pise 1143-1145, Mantoue et Vérone vers 1146), puis en France où il rencontra le petit fils de Rashi de Troyes (Narbonne, Béziers 1148), il est à Rouen en 1154 où il est probablement mort après 1160. Il a ainsi largement contribué à diffuser le néoplatonisme judéo-arabe andalou, dont nous avons vu qu'il s'est en partie construit sous l'influence des Ikhwān al-Ṣafā'[96]. Il a notamment été la source majeure de l'influence néoplatonicienne des philosophes juifs des XIIIe et XIVe siècles[97]. Les chrétiens d'Occident connaissent surtout de lui son œuvre d'astrologue, d'astronome et de médecin, qui fut traduite en latin au XIIIe siècle. Mais il est plus difficile de déterminer ici dans quelle mesure celle-ci est inspirée par les mêmes sources que son œuvre philosophique et religieuse. Le travail reste à faire mais pourrait s'avérer fructueux.

b) Yĕhudah ha-Lévi[98] est né à Tudela vers 1075 où il fut éduqué avant de partir pour Grenade puis Cordoue. À partir de 1090, il se mit à parcourir l'Espagne pour rencontrer d'autres savants (Tolède où il exerça comme médecin, mais aussi, outre Grenade et Cordoue, Séville, Almeria, Saragosse). Il visita aussi l'Afrique du nord avec Abraham Ibn ‘Ezra[99], avant de partir pour la Terre Sainte via l'Égypte où il mourut en 1141. Son lieu de naissance, ses voyages et ses rencontres l'ont nécessairement amené à être en contact avec la philosophie des Frères de la Pureté, et d'une manière plus ou moins directe il contribua à diffuser la pensée ismaélienne dans le monde juif. Certains concepts présents dans son œuvre le laissent entrevoir, mais l'analyse n'en est pas facile dans la mesure où il s'agit d'ouvrages essentiellement philosophiques et poétiques. On peut néanmoins mentionner[100] l'idée chiite de l'étincelle divine qui

[94] ZONTA, *Linee del pensiero*, p. 133.

[95] Sh. SELA, *Abraham Ibn Ezra and the rise of medieval Hebrew science*, Leyde, 2004, p. 9-10.

[96] ZONTA, *Linee del pensiero*, p. 116.

[97] SIRAT, *La philosophie juive*, p. 120.

[98] Voir BARON, *Jewish History*, p. 128-148.

[99] Yishaq Ibn Ezra fils d'Abraham Ibn ‘Ezra épousera la fille de Yĕhudah ha-Levi. Il suivit ce dernier au Moyen Orient où il devient musulman en suivant l'enseignement d'Abū al-Barakāt al-Baghdadī (1077-1164).

[100] BARON, *Jewish History*, p. 141.

se transmet héréditairement par lignée spirituelle[101] et une conception émanatiste de l'action divine qu'il expose dans son *Kuzari* ou *Livre de la démonstration et de la preuve en défense de la religion méprisée*[102], achevé aux alentours de 1135-1140 à Cordoue. Salomon Munk évoque également l'influence probable d'Ibn Gabirol sur l'œuvre de Yĕhudah ha-Levi[103].

c) Le plus intéressant des natifs de Tudela pour notre propos est certainement Shemtob ben Joseph Falaquera (Tudela 1225-? 1295)[104]. Ce personnage effacé et relativement peu important en son temps, produisit une œuvre sans grande originalité mais qui n'en joua pas moins un rôle majeur pour la problématique qui nous occupe. Il fut notamment un auteur prolifique (au moins 70 ouvrages touchant à tous les domaines du savoir, de la médecine à l'exégèse en passant par la physique et l'éthique) et surtout un traducteur de traités arabes en hébreu, en particulier d'œuvres d'inspiration néoplatonicienne[105], notamment la *Yanbū' al-ḥayāt* d'Ibn Gabirol dont il a transcrit les extraits qui lui semblaient le mieux traduire la doctrine du maître[106]. Il est également l'auteur de deux encyclopédies qui se présentent surtout comme des florilèges des œuvres arabes qu'il a traduites[107]. À ce titre, il a joué un rôle important de vulgarisation du

[101] LOMBA FUENTES, *El Ebro*, p. 179: «Más aún, en la Frontera Superior habrá otra huella preclara de la enciclopedia en un autor judío tudelano, en Yĕhudah ha-Levi, que con su *amr ilāhī* o "cosa divina" tratará de justificar una ligazón espiritual entre los hombres selectos (el pueblo de Israel) que servirán de fermento a la humanidad y a la historia entera, a la manera de un núcleo espiritual que se halla más allá de la Historia». Voir aussi: Sh. PINES, *Shiite terms and conceptions in Judah Ha-Levi's Kuzari*, in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 2 (1980), p. 165-361.

[102] Exposé en substance par SIRAT, *La philosophie juive*, p. 128-151, d'après la traduction française de Ch. Touati: Juda Hallévi, *Le Kuzari. Apologie de la religion méprisée*, introduit, annoté et traduit du texte original arabe (confronté avec la version hébraïque) par le Grand Rabbin Ch. TOUATI, Paris, 1992 (rééd. 2006).

[103] MUNK, *Mélanges*, p. 267-268.

[104] SIRAT, *La philosophie juive*, p. 264-268. JOSPE, *Torah and Sophia*; le livre de Jospe est le point de départ de l'article de M. ZONTA, *Shem Tob Ibn Falaquera e la sua opera. A proposito di un libro recente*, in *Henoch*, 12 (1990), p. 207-226 (= ZONTA, *Shem Tob Ibn Falaquera e la sua opera*); ZONTA, *Linee del pensiero*, p. 136-140; H. MALTER, *Shem Tob Ben Joseph Palquera: A Thinker and Poet of the Thirteenth Century*, I, in *The Jewish Quarterly Review*, New series, 1-2 (1910), p. 151-181; M. ZONTA, *Shem Tob Ibn Falaquera e la filologia ebraica medievale. A proposito di due libri recenti*, in *Sefarad*, 53-2 (1993), p. 321-343 (ZONTA, *Shem Tob Ibn Falaquera e la filologia*).

[105] SIRAT, *La philosophie juive*, p. 264; JOSPE, *Torah and Sophia*, p. 19.

[106] Les passages de la *Fons vitae* sélectionnés par Falaquera ont été traduits en français par MUNK, *Mélanges*, p. 3-148 et p. 274-275.

[107] LEVINE, *Falaquera's Book*, p. xxx: «Falaquera readily admits that The Seeker was drawn largely from material composed by other sages». Voir aussi ZONTA, *Shem Tob Ibn Falaquera e la sua opera*.

savoir scientifique de son temps[108]. Son objectif était principalement de fournir à ses coreligionnaires des ouvrages susceptibles d'enrichir leurs connaissances ou de leur fournir une culture générale à même de les aider à trouver leur équilibre spirituel et à mener une vie d'hommes justes[109]. Son *Sefer ha-Mevaqesh*[110] (*Livre du Chercheur*), rédigé en 1263[111], est en cela des plus intéressants car Falaquera y a transcrit des passages entiers de l'Encyclopédie des Frères de la Pureté[112]. Contrairement à nombre de ses contemporains, et conscient de l'importance de garder une trace précise de l'histoire du cheminement des idées, il cite souvent ses sources de manière explicite[113]. Persuadé de l'utilité de la philosophie pour aider à la compréhension de la Thora, il est décrit par M. Zonta comme «un tipico difensore della necessità dell'accordo tra religione giudaica e filosofia greco-araba»[114]. Son objectif était donc proche de celui des Ikhwān qui souhaitaient réconcilier la religion musulmane et la philosophie antique. Malheureusement il n'existe actuellement aucune étude systématique des sources de Falaquera[115]. Néanmoins M.H. Levine mentionne parmi les notions ou sciences dont Falaquera emprunte la substance de son *Livre du Chercheur* aux Ikhwān, l'astrologie[116], la classification des techniques[117], et affirme qu'il s'inspire aussi de l'épître sur

[108] ZONTA, *Shem Tob Ibn Falaquera e la filologia*, p. 322.

[109] Voir ce que dit JOSPE, *Torah and Sophia* sur la philosophie de Falaquera, ainsi que LEVINE, *Falaquera's Book*, chap II, p. xxi-xxvi.

[110] LEVINE, *Falaquera's Book*.

[111] JOSPE, *Torah and Sophia*, p. 46.

[112] BATTISTONI, *Dante*, p. 16.

[113] JOSPE, *Torah and Sophia*, p. 7.

[114] ZONTA, *Shem Tob Ibn Falaquera e la filologia*, p. 322.

[115] LEVINE, *Falaquera's Book*, p. xxxiv.

[116] *Ibidem*, p. xxvi: «His belief in astrology, which he derived at least in part from the Brethren of Purity […] also determined his understanding of the nature of man. Like the Brethren, Falaquera held that the variations in the character of people could be explained by the differences in their physical constitution, their native climate, and education and upbringing. The key factor, however, in the shaping of the individual's character was the influence of the stars».

[117] *Ibidem*, p. xxxi-xxxii: «Moving from external types of excellence to those more connected with the exercise of reason, Falaquera then discusses the practical virtues connected with art and craftsmanship. He borrows heavily, and in one place almost verbatim [p. 70-71 de sa traduction], from the encyclopaedia of the Brethren of Purity, a work which had a deep influence on both Muslim and Jewish thinkers from Persia to Spain. The discussion of the various crafts and their inter-relationships by the Brethren presents an interesting insight into the various means that medieval Jews and Muslims used to gain a livelihood. At the same time a philosophical and astrological background is connected with the significance and choice of these occupations». Voir LEWIS, *An epistle on manual crafts*, in *Islamic Culture*, 17 (1943), p. 142-151 (repr. dans B.S. TURNER [ed.], *Orientalism: Early sources*, vol. I: *Reading Orientalism*, Londres – New York, 2000, p. 520-529).

les animaux en plusieurs endroits de son livre[118]. M. Zonta a donné quant à lui des listes critiques des citations des *Épîtres* dans la section «scientifique» du *Sefer ha-Mebaqqesh*, notamment pour les parties consacrées à la minéralogie et à la botanique[119]. Il explique que «in a quite acute manner, Falaquera recognized the intrinsic affinity between this Aristotelian doctrine and the Iḫwānian doctrines on the same subject, so linking the one with the others»[120].

2.2. *L'importance des intellectuels juifs*

2.2.1. *Les juifs de culture arabe*

Les juifs d'Espagne ont joué un rôle important dans la transmission et la diffusion des savoirs gréco-latin et arabe. Ils ont généralement joui d'une relative liberté et, tout en continuant d'étudier et de transmettre leurs propres traditions, ils ont également absorbé celle des musulmans d'Espagne. Dans ce contexte, ils suivirent le modèle des savants arabes en adaptant le savoir antique gréco-latin à leurs propres besoins spirituels[121]. C'est ainsi que Maimonide dans le *Livre des égarés* – traduit en latin sous le titre *Dux neutrorum vel dubiorum*, pose clairement le problème des rapports entre judaïsme et philosophie hellénique[122]. Mais de manière générale, ce néoplatonisme que l'on retrouve chez les philosophes et théologiens juifs de l'Espagne des Xe-XIVe siècles fut transmis en grande

[118] *Ibidem*, p. 36: «Nevertheless, it would be presumptuous of you to consider art as a branch of wisdom peculiar only to man, for other creatures can duplicate all of man's crafts. Without any knowledge of art, they neither tire nor weary themselves in satisfying needs. Examine the silkworm; see how she spins her garment upon herself, and how the spider weaves a net to capture prey for her food. Then she fills her lairs with prey and her dens with mangled carcasses. The bee succeeds in making her home six-sided, a feat which the most skilled artisans have been unable to emulate. This is so even though insect's behavior is instinctual, while man's actions are voluntary and subject to his will».

[119] ZONTA, *Shem Tob Ibn Falaquera e la sua opera*, p. 219-221 (nous en avons fait un tableau donné en annexe 4, p. 465-466); voir du même, *Mineralogy, Botany, and Zoology in Medieval Hebrew Encyclopaedias*, in *Arabic Sciences and Philosophy*, 6 (1996), p. 263-315, en particulier p. 280-287.

[120] *Ibidem*, p. 285 et p. 310: «In fact, one of the main Arabic sources of Falaquera's and (indirectly) Gershon's botanical and mineralogical doctrines was both esoteric and unorthodox: the *Rasa'il Ihwan al-Safa'*».

[121] HUSIK, *A history*, p. xx: «the Jews were the pupils of the Arabs and followed their lead in adapting Greek thought to their own intellectual and spiritual needs». Voir aussi ZONTA, *Linee del pensiero*, p. 111-118: *Le fonti islamiche nel neoplatonismo ebraico (secoli X-XII e oltre)* et surtout p. 130-144: *Gli Ikhwān al-Safā' nella filosofia ebraica medievale*, l'auteur signale p. 102, qu'il a donné un cycle de conférences à l'Istituto Universitario Orientale de Naples en 1996 sur le rôle et la fortune des Ikhwān al-Ṣafā' dans la philosophie hébraïque.

[122] DAHAN, *Les intellectuels*, p. 315.

partie «prédigéré» par les savants arabes plus ou moins pénétrés de mystique islamique[123].

J. Lomba Fuentes avance ainsi la présence d'un courant philosophique islamique influencé par l'héritage de l'antiquité classique en Andalousie. Il en situe l'origine dans la vallée de l'Èbre, où l'expérience religieuse est intégralement réalisée dans l'esprit de la *falsafa* islamique. Ce courant serait né de l'influence conjointe de l'Encyclopédie des Frères de la Pureté et des enseignements d'Ibn al-'Arīf, qui s'inspirent de la pensée néoplatonicienne et stoïcienne dont le substrat a été assimilé et digéré par la sagesse islamique[124]. Cette *falsafa* était suffisamment homogène pour connaître un rayonnement non négligeable qui toucha tous les groupes de savants d'Andalousie.

Il est probable que la première étape de sa formation fut les voyages au Moyen Orient entrepris par les savants arabes andalous de la seconde moitié du Xe siècle et du début du XIe. Là, ils entrèrent en relation directe avec les membres de la première *falsafa*, notamment les Ikhwān al-Ṣafā' à Basra (Majrīṭī, Qurṭubī), dont ils transmirent les idées dans les écoles qu'ils fondèrent à leur retour en Espagne. C'est là que le mouvement néoplatonicien andalou prit racine, probablement autour de Cordoue. Il se diffusa ensuite vers le nord du pays suite à l'effondrement du califat de Cordoue au XIe siècle et son émiettement en une multitude de *taïfas*. Cela entraîna la fuite des cerveaux vers des villes comme Saragosse ou Tudela qui supplantèrent alors Cordoue comme centre intellectuel en Espagne, car les Almohades, sunnites austères et rigides, favorisèrent plus les religieux que les poètes ou les philosophes. C'est là que les membres de cette *falsafa* andalouse diffusèrent à leur tour ce néoplatonisme mêlé de mystique musulmane et leurs sources, notamment auprès des savants juifs mais de culture arabe de ces villes (Ibn Gabirol, Ibn Paqūda).

Lorsque l'on compare le nombre d'auteurs juifs (arabisants ou non) et d'arabes qui ont utilisé ou été en contact avec les épîtres en Andalousie, on ne peut qu'être frappé par la large majorité des premiers. Les savants juifs ont été visiblement bien plus réceptifs à l'héritage des Frères de la

[123] ZONTA, *Linee del pensiero*, p. 118-121: *Il neoplatonismo nel pensiero ebraico in terra d'Islam (secoli XIII-XV)*.

[124] LOMBA FUENTES, *El Ebro*, p. 189: «podemos decir que, en al-Ándalus y más concretamente en el valle del Ebro, se lleva a cabo integralmente la experiencia religiosa desde la perspectiva de la *falsafa* típicamente islámica en sus orígenes. Ahí está la *Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza* y las diferentes enseñanzas de Ibn al-'Arīf. Bien es verdad que ambos elementos aprovechan materiales griegos neoplatónicos, estoicos y de todo tipo. Pero este material ha sido asimilado y digerido por la gran sabiduría islámica».

Pureté que les arabes[125]. Le phénomène n'a semble-t-il pas été encore réellement étudié, et je ne suis pas assez versé dans cette question pour le faire. Je me permettrais simplement de suggérer une hypothèse. Dès l'origine, les *Épîtres* ont été un ouvrage de controverse relativement clandestin, issu d'une secte chiite ismaélienne opposée au pouvoir de l'époque[126]. Il n'est donc pas si surprenant qu'elle ait mis du temps à se diffuser dans le monde musulman. En revanche, des savants d'autres religions qui cherchaient autre chose que des doctrines religieuses ont pu y puiser plus largement.

2.2.2. *Les traducteurs juifs de l'arabe à l'hébreu*

La première génération des penseurs andalous qui furent influencés par le néoplatonisme des Ikhwān al-Ṣafā' étaient de culture arabe, juifs ou non, et écrivaient donc dans cette langue[127]. Mais les générations qui suivirent ne partageaient plus nécessairement cette culture, en particulier les juifs du sud de la France, ce qui incita des savants juifs versés dans les deux langues à traduire en hébreu les textes arabes des maîtres du passé, souvent aussi à la demande des laïcs lettrés désireux d'accéder à cette sagesse[128]. Ces traductions devinrent alors un autre véhicule de transmission de la philosophie des Ikhwān al-Ṣafā' en Occident durant les XIIe et XIIIe siècles, même si dans ce cas cette transmission ne concerne que le monde juif.

Une famille s'illustra tout particulièrement dans cet effort de traduction. Il s'agit des Tibbonides, dont l'œuvre commença avec Juda ben Saül Ibn Tibbon (1120-1190)[129], qui s'installa à Lunel vers 1150, après avoir été

[125] M. ZONTA, *La filosofia antica nel Medioevo ebraico*, Brescia, 1996, p. 263-315 (= ZONTA, *La filosofia antica*), ici p. 269: «an important place – in consideration of its influence on Hebrew scientific literature – is credited to the *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā' (The Epistles of the Brethren of Purity),* a well-known philosophical-scientific encyclopaedia written in Iraq during the 10th century».

[126] Dans la mesure où l'ismaélisme des Ikhwān est considéré comme probant, ce qui ne fait pas encore l'unanimité au sein des spécialistes.

[127] LOMBA FUENTES, *El papel*, p. 379: «todos los filósofos judíos, hasta el s. XII son arabo-parlantes y escriben en árabe; Sa'adia Gaón, Maimónides, Isaac Israelí, Ibn Paqüda, e incluso Yehüdá ha-Levi uno de los más originalmente hebreos entre los filósofos que vivieron en el área de cultura islámica. De esta manera, sigue Sermoneta, se da 'una simbiosis perfecta [con el árabe], una dependencia casi total, que bloqueó necesaria y naturalmente por muchos siglos el proceso creativo y formativo de una terminología filosófica autónoma y el nacer de un lenguaje estrictamente técnico, directamente expresado en hebreo'».

[128] LOMBA FUENTES, *El papel*, p. 375-376. Voir aussi ROTH, *Medieval Jewish civilization*, p. 637-648.

[129] SIRAT, *La philosophie juive*, p. 242-246; LOMBA FUENTES, *El papel*, p. 380-382; G. FREUDENTHAL, *Transfert culturel à Lunel au milieu du douzième siècle: Qu'est-ce qui*

chassé d'Espagne par les Almohades, où il travailla notamment pour Meshullam Ibn Jacob et son fils Asher puis pour Abraham ben David de Posquières. Il fut notamment l'auteur d'une traduction de *al-Hidāyah ilā farā'iḍ al-qulūb* (*Torat Ḥobot ha-Lebabot – Livre des devoirs des cœurs*) de Paqūda en 1161 – qui fut terminée par Joseph Qimhi (1105-1170) établi à Narbonne en 1148. Il a aussi réécrit le *Mibḥar ha-Peninim* de Salomon Ibn Gabirol sous forme métrique, le *Kitāb al-ḥujjah* de Judah ha-Levi (*Sefer ha-Kuzari*) en 1167, ainsi que le *Kitāb iṣlāḥ al-akhlāq* (*Tiḳḳun Middot ha-Nefesh – La correction des caractères*) de Salomon Ibn Gabirol. Tout au long de sa vie il traduisit de nombreux textes arabes d'auteurs juifs, et son œuvre fut poursuivie par ses enfants et petits-enfants[130]. Ces derniers s'intéressèrent surtout aux œuvres de Maimonide et du courant péripatéticien où l'influence des Ikhwān se sent moins ou pas du tout. Il faut sauter une génération de Tibbonides pour retrouver un traducteur ayant travaillé à des œuvres influencées par les Ikhwān en la personne de Moïse ben Samuel Ibn Tibbon (1240-1283)[131], petit-fils de Juda, qui travailla à Montpellier et à Naples où il passa quelques temps avec son oncle Jacob Anatoli. Moïse Ibn Tibbon traduisit notamment le *Sefer ha-'agullot ha-re'yoniyyot* (*Livre des cercles imaginaires*) d'Ibn al-Sid al-Baṭalyawsī (d. 1127), qui s'avère être une sorte de compendium de la doctrine des Ikhwān al-Ṣafā'. Son intérêt pour la philosophie néoplatonicienne transparaît également dans son œuvre où il adopte en plusieurs points l'opinion d'Ibn Ezra dont il a commenté le commentaire[132].

L'autre traducteur juif de l'arabe vers l'hébreu qui contribua à diffuser les œuvres où se ressent l'influence ikhwānienne fut Shem Tob ben Yosef Falaquera, dont nous avons déjà parlé puisqu'il fait partie des savants «ikhwāniens» de Tudela. Il traduisit une partie de la *Yanbū' al-ḥayāt* (la *Fontaine de vie*) d'Ibn Gabirol de l'arabe à l'hébreu et a donc en cela joué un rôle important dans la transmission du néoplatonisme ikhwāno-gabirolien dans la communauté juive installée en Occident chrétien. Jacques Schlanger précise à ce sujet que le texte de Falaquera apparaît parfois obscur car sa traduction, qui colle trop au texte, utilise

a motivé les premières traductions provençales de l'arabe en hébreux?, in D. IANCOU-AGOU (ed.), *Des Tibbonides à Maïmonide: Rayonnement des Juifs andalous en Pays d'oc médiéval,* Paris, 2009, p. 95-108.

[130] Samuel ben Yehūdah Ibn Tibbon (1150-1232, traduit Averroès et Maimonide), Mose ben Samuel Ibn Tibbon (1230-1312, traduit Maimonide, Ibn Ṣaddīq, al-Fārābī), Jacob ben Machir Ibn Tibbon (Don Profias Judaeus, 1236-1307, traduit l'*Azafeha* d'Azarquiel, le *Libro complido* d'Ibn al-Rijal).

[131] SIRAT, *La philosophie juive*, p. 257-262.

[132] *Ibidem*, p. 257.

un vocabulaire hébreu mais une syntaxe et une structure arabes. Cependant les extraits de Falaquera sont des passages textuels relevés selon un découpage minutieux[133].

Plus tard, à la fin du XIIIe siècle ou au début du XIVe siècle, Emmanuel de Rome dit Emmanuel Giudeo (1292-1350)[134] aurait traduit en hébreu une partie des *Épîtres* des Frères de la Pureté[135], qui visiblement circulait à l'époque parmi les savants juifs de Rome[136]. Kalonymos ben Kalonymos ben Me'ir (1286- 1328?)[137] a au moins traduit quant à lui l'épître des Ikhwān al-Ṣafā' sur les animaux en 1316 sous le titre *Iggereth Baale Chajjim*[138]. Il travailla ensuite pour le roi Robert d'Anjou et se rendit à Naples et à Rome, où il rencontra Emmanuel Romano.

2.2.3. *Les collaborateurs juifs des traducteurs latins*

Comme le rappelle Gilbert Dahan: «La position des juifs entre culture islamique et culture chrétienne, leur fait jouer un rôle actif dans la transmission au monde chrétien des connaissances scientifiques orientales»[139]. En effet, lorsque l'on se penche sur le dossier des traductions de l'arabe au latin aux XIIe et XIIIe siècles, on se rend compte que presque tous les grands traducteurs latins ont collaboré avec un érudit juif qui connaissait les trois langues. Toutefois, G. Dahan précise qu'il s'agit surtout du

[133] SCHLANGER, *La philosophie*, p. 18.

[134] SIRAT, *La philosophie juive*, p. 308; LOMBA FUENTES, *El papel*, p. 383.

[135] BATTISTONI, *Dante*, p. 40.

[136] R. FASANI, *Il Fiore e Il Detto d'amore attribuiti a Immanuel Romano*, Ravenne, 2008 (= FASANI, *Il Fiore*), p. 35: «Qui basti dire che l'Enciclopedia non solo circolava nell'Accademia ebraica di Roma, ma che Giuda Romano, il giovane eruditissimo cugino di Immanuel, ne traduce in ebraico alcune parti».

[137] SIRAT, *La philosophie juive*, p. 363; LOMBA FUENTES, *El papel*, p. 383; BATTISTONI, *Dante*, p. 40.

[138] Traduit en allemand en 1882 par J. LANDSBERGER, *Kalonymos ben Kalonymos, Iggereth Baale Chajjim. Abhandlung über die Thiere oder Rechtsstreit zwischen Mensch und Thier vor dem Grichtshofe des Königs de Genien. Ein arabisches Märchen nach Vergleichung des arabischen Originals aus dem Hebräischen ins Deutsche übertragen und mit Textkorrekturen wie mit sachlichen Erläuterungen versehen von Dr. Julius Landsberger,* Darmstadt, 1882. Voir ZONTA, *Linee del pensiero*, p. 140.

[139] DAHAN, *Les intellectuels*, p. 322-323; LOMBA FUENTES, *El papel*, p. 178-179: «Todo lo dicho quiere decir que las comunidades judías y el hebreo, en la Frontera Superior, desempeñaron un papel primordial en el trasvase de la cultura musulmana escrita en árabe a la Europa medieval, tanto cristiana como judía. Tanto cristiana como judía, porque, a primera vista, podría parecer que los únicos interesados en estas traducciones del árabe al hebreo y luego del latín al hebreo hubieran sido los judíos y nada más que ellos. Sin embargo no es así: como veremos, la propia cultura judía de la Frontera Norte tuvo un influjo extraordinario en el medioevo cristiano europeo por dos conductos: en primer lugar, por las mismas obras escritas en hebreo que llevaban toda la impronta del pensamiento y ciencia musulmanes y que influyeron poderosamente en el pensamiento cristiano, como es el caso de Ibn Gabirol y de Maimónides, sobre todo».

savoir scientifique. En effet, peu de philosophes judéo-arabes furent traduits en latin au regard des auteurs «scientifiques». Ce que cherchaient en premier lieu les latins ce n'était pas vraiment le savoir arabe mais le savoir grec contenu dans les ouvrages arabes, et quand des philosophes arabes furent traduits ce fut souvent en raison de leur forte coloration néoplatonicienne (Gabirol) ou péripatéticienne (Maimonide)[140]. Bien sûr, à force de se confronter aux textes judéo-arabes, les intellectuels latins finirent par leur trouver un intérêt propre, sans y chercher nécessairement des vestiges de la philosophie et des sciences antiques. En tout cas il est évident que les latins doivent beaucoup aux savants philologues juifs concernant la transmission des textes arabes[141].

Parmi les plus célèbres collaborations judéo-latines que l'on connaisse, il y a par exemple: Abraham bar Hiyya de Barcelone (1065-1135) qui travailla avec Platon de Tivoli à la traduction de traités arabes d'astronomie; Adélard de Bath a probablement traduit les tables astronomiques d'al-Khwārizmī et les *Éléments* d'Euclide à l'instigation et avec l'aide de Moise Sefardi qui se convertit au christianisme en 1106 et devient Pierre Alfonse[142]; Michel Scot (1175-1234) a collaboré avec ses collègues juifs à Tolède et en Sicile tel Jacob ben Abba Mari ben Simson Anatoli (c. 1194–1256), traducteur d'Averroès[143]; vers 1270-1280 Salomon de Burgos a travaillé avec Juan González sur la métaphysique d'Avicenne; Jacob de Venise a aidé Paravicinus Patavinus à traduire en latin l'encyclopédie d'Ibn Zuhr en 1281. Mais surtout, particulièrement intéressante pour notre propos est la collaboration entre Dominique Gundissalvi et Juan Ibn Daud dit «Avendauth» ou Jean de Séville (1110-1180)[144], un juif converti au christianisme, puisqu'ils sont les auteurs de la version latine de la *Fontaine de vie* d'Ibn Gabirol qui eut une très grande fortune dans l'Occident chrétien[145].

Cependant, force est de constater qu'en dehors de la *Fons vitae* de Gabirol et du *Picatrix* traduit par Aegidius de Thebaldis et Pierre de

[140] À ce sujet on peut rappeler que la traduction du Coran commandée par Pierre le Vénérable à Gérard de Crémone, Herman de Carinthie et Robert de Chester avait arraché ces derniers à leurs traductions de traités scientifiques qui restaient leur principal centre d'intérêt.

[141] Voir aussi sur le sujet D. JACQUART, *L'école des traducteurs*, in L. CARDAILLAC (dir.), *Tolède XIIe et XIIIe siècles, Musulmans, Chrétiens et Juifs*, Paris, 1991.

[142] LOMBA FUENTES, *El papel*, p. 377.

[143] Michel Scott et Jacob Anatoli étaient même très amis et se citent mutuellement dans leurs ouvrages.

[144] ROTH, *Translation by Jews*, p. 640.

[145] DAHAN, *La penetrazione*, p. 202: «l'influenza di Avicebron nel mondo latino è stata profonda».

Regio[146], les ouvrages arabes nettement influencés par la pensée des Ikhwān al-Ṣafā' ne sont pas nombreux à avoir été traduits en latin.

2.3. *Science et philosophie, deux disciplines aux méthodes différentes*

Étudier la diffusion des Frères de la Pureté en Occident implique aussi de tenir compte des modalités de transmission des savoirs propres aux disciplines intellectuelles qui en ont fait usage. En dehors des traductions directes, on trouve surtout des traces des *Épîtres* des Frères de la Pureté dans deux types d'ouvrages, les encyclopédies et les traités de philosophie, qui n'ont pas les mêmes modalités opératoires. Ces deux voies privilégiées de leur transmission littéraire s'expliquent aisément par la nature même des *Épîtres*, présentées comme une encyclopédie fortement teintée d'idéologie religieuse et qui revendique sa filiation avec la philosophie classique.

Les encyclopédistes sont généralement des compilateurs qui synthétisent et vulgarisent les connaissances, afin d'en faciliter la diffusion au plus grand nombre. Leurs ouvrages sont destinés à un vaste lectorat, pour lequel ils ont, en quelque sorte, «déblayé le terrain» de la recherche. Mais leur œuvre est aussi utile aux savants, qui peuvent s'en servir comme outil de recherche préliminaire à la consultation d'ouvrages plus spécialisés. Ainsi souvent les encyclopédistes mentionnent-ils leurs sources de manière plus ou moins précise, et référencient leurs citations, qui sont régulièrement littérales. Cette habitude est à la fois destinée à fournir l'autorité nécessaire à la validation de l'information transmise, mais aussi à permettre aux autres savant de remonter aux sources pour compléter l'information, nécessairement lacunaire puisque synthétique, fournie par l'encyclopédiste. La dimension globalement plus littérale des citations d'autorités dans les encyclopédies s'explique par l'absence d'une volonté de la part des encyclopédistes de faire œuvre originale par le contenu. L'objectif d'une encyclopédie est avant tout de diffuser un savoir déjà acquis. Il leur est donc naturel de reprendre textuellement les mots du savant à l'origine de la découverte mentionnée dans l'encyclopédie[147]. Les recherches de transmission du savoir ikhwānien

[146] La version latine ayant été réalisée à partir de la traduction de l'arabe vers l'espagnole commandée par Alphonse le Sage vers 1256-1258 à Judah ben Mosé Hacohen. Voir V.P. COMPAGNI, *Picatrix Latinus*, in *Medioevo*, 1 (1975), p. 237-337; PINGREE, *Some of the Sources* et PINGREE, *Between Ghāya and* Picatrix.

[147] La littérature portant sur le genre encyclopédique est riche. Citons à titre indicatif: M. DE GANDILLAC *et al.* (ed.), *La pensée encyclopédique au Moyen Âge*, Neuchâtel, 1966; C. MEIER-STAUBACH, *Grundzüge mittelalterlicher Enzyklopädik. Zu Inhalten, Formen und Funktionen einer problematischen Gattung*, in L. GRENZMANN et K. STACKMANN (ed.), *Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit.*

apparaissent plus simples et plus évidentes dans le contexte encyclopédique et, de fait, c'est là que les traces les plus probantes ont été découvertes.

Les encyclopédistes médiévaux chez qui on a trouvé des traces évidentes des *Épîtres*, sont principalement des savants juifs d'Espagne[148]: le traité anonyme intitulé *La Balance des spéculations* (*Me'ozney ha-'iyyunim*), rédigé en Andalousie au XIIIe siècle reprend aussi des passages entiers des Frères de la pureté, notamment dans ses articles sur l'essence de la foi, sur la minéralogie et la botanique[149]. Abraham Ibn 'Ezra a lui aussi visiblement subi l'influence des Frères de la Pureté qu'il cite explicitement dans son *Traité du Jardin*[150] (traduit en hébreu par Judah al-Harizi v. 1170) et parfois même de manière littérale. Paul Fenton[151] a montré que le *Traité du jardin* inclut au moins 36 extraits des *Épîtres* des Frères de la Pureté, et de nombreux passages témoignent d'une claire influence, notamment ceux relatifs à la théorie émanatiste et à l'homme microcosme[152]. Gerson ben Salomon d'Arles reproduit presque textuellement divers chapitres du *Traité de l'âme* d'Ibn Gabirol au douzième chapitre de sa *Scha'ar ha-schamaïm* (*La Porte du ciel*), «sorte d'encyclopédie des sciences philosophiques»[153]. S'il n'a probablement pas eu

Symposion Wolfenbüttel 1981, Stuttgart, 1984, p. 467-500; M. TWOMEY, *Medieval encyclopedias*, in R. KASKE *et al.* (ed.), *Medieval Christian Literature Imagery*, Toronto, 1988, p. 182-215; A. BECQ (ed.), *L'encyclopédisme: actes du colloque de Caen, 12-16 janvier 1987*, Paris, 1991; M. PICONE (ed.), *L'enciclopedismo medievale*, Ravenna, Longo editore, 1994; F. EYBL *et al.* (ed.), *Enzyklopädien der frühen Neuzeit. Beiträge zu ihrer Erforschung*, Tübingen, 1995; B. RIBÉMONT, *De natura rerum. Études sur les encyclopédies médiévales*, Orléans, 1995; R. SCHAER (dir.), *Tous les savoirs du monde. Encyclopédies et bibliothèques, de Sumer au XXIe siècle*, Paris, 1996; P. BINKLEY (ed.), *Pre-Modern Encyclopedic Texts*, Leiden – New York – Köln, 1997; M. PAULMIER-FOUCART, *Vincent de Beauvais et le Grand Miroir du Monde*, avec la collaboration de M.-Chr. DUCHENNE, Turnhout, 2004; B. VAN DEN ABEELE, *Enciclopedismo e interpretazione del mondo* et *La tradizione enciclopedica e la descrizione del mondo dal XII al XV secolo*, in S. PETRUCCIOLI (ed.), *Storia della scienza*, Rome, 2001, vol. IV, p. 178-179 et p. 549-554.

[148] Cette liste correspond en grande partie aux œuvres les plus représentatives du néoplatonisme hébraïque données par ZONTA, *Linee del pensiero*, p. 111-114.

[149] ZONTA, *Linee del pensiero*, p. 135; voir aussi son article *Influence of Arabic and Islamic Philosophy on Judaic Thought*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, online.

[150] MUNK, *Mélanges*, p. 262-266; ZONTA, *La filosofia ebraica*, p. 76.

[151] P. FENTON, *Philosophie et exégèse dans le Jardin de la métaphore de Moïse Ibn 'Ezra, philosophe et poète andalou du XIIe siècle*, Leyde, 1997; voir aussi du même, *Gleanings from Moses Ibn 'Ezra's Maqâlat al-ḥadîqa*, in *Sefarad,* 36 (1976), p. 285-298, p. 297.

[152] M. ZONTA, *Influence of Arabic and Islamic Philosophy on Judaic Thought*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, online.

[153] MUNK, *Mélanges*, p. 172; LOMBA FUENTES, *El papel*, p. 387.

une connaissance directe des *Épîtres*, il en a vraisemblablement subi l'influence indirecte à travers le *De'ot ha-filosofim* de Falaquera[154].

Les philosophes sont moins faciles à analyser car leur façon d'utiliser les sources est différente de celle des encyclopédistes. Si les premiers ont souvent soin de préciser d'où viennent leurs informations, les seconds en revanche sont moins soucieux de leurs références. Cela ne peut d'ailleurs pas leur être reproché car l'état d'esprit dans lequel on écrit un ouvrage de philosophie ou une encyclopédie est différent. Un philosophe passe du temps à assimiler l'œuvre de ses pairs et il se forge sa propre idée sur les points qui l'intéressent le plus. Lorsqu'il couche ses réflexions par écrit, ce sont bien les siennes, même si elles sont construites à partir des pensées de ses prédécesseurs et pénétrées de leurs idées. Ils n'en ont parfois même pas conscience, de même qu'en Occident certains auteurs tels Bernard de Clairvaux, farcissent leurs textes de citations bibliques ou patristiques, qu'ils citent naturellement et probablement sans même s'en rendre compte, tant ils les ont fait leurs. Par conséquent, lorsqu'un philosophe se réfère à une de ses sources, l'information est souvent difficile à repérer car elle se trouve noyée dans le cours de sa propre pensée, souvent reformulée et diluée au sein d'un nouveau raisonnement. C'est ce qui explique les difficultés que l'on rencontre lorsque l'on essaie de retrouver des traces de la doctrine des Ikhwān al-Ṣafā' au sein d'ouvrages comme *La porte du Ciel* d'Isaac Ibn Latif ou les *Devoirs des cœurs* d'Ibn Paqūda. Il s'agit souvent d'échos plus ou moins lointains et difficiles à rattacher à une source précise, surtout si l'ouvrage est tardif et arrive après d'autres ouvrages qui ont déjà transmis une idée similaire et auraient très bien pu servir eux-mêmes d'intermédiaire. L'influence de telle ou telle source est encore plus difficile à déterminer lorsque l'enquête porte sur des concepts ou des doctrines ayant connu par ailleurs une vaste diffusion. Dans le cas des Ikhwān al-Ṣafā', le meilleur exemple est celui du thème du microcosme-macrocosme[155]. Tous les chercheurs qui se sont penchés sur la question sont d'accord pour dire que les Frères de la Pureté furent parmi les premiers à en diffuser l'idée dans le monde arabe, et que c'est par leur diffusion en Andalousie que la philosophie juive du Moyen Âge se l'appropria. Cependant, ces derniers avaient également accès à ce concept via les sources grecques accessibles par leurs contacts

[154] ZONTA, *La filosofia antica*, p. 276-277 et ZONTA, *Linee del pensiero*, p. 140. et p. 288: «A deep comparison between the *Sha'ar* and the *De'ot* would demonstrate that Gershon's encyclopaedia often depends on Falaquera's, without even mentioning it».

[155] Voir sur ce thème M.-Th. D'ALVERNY, *Le cosmos symbolique du XIIe s.*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 20 (1953), p. 31-81.

avec Byzance. Il est donc extrêmement difficile de déterminer chez un auteur chrétien du Moyen Âge qui mentionne le thème de l'homme microcosme s'il doit cette connaissance à la lecture d'un auteur judéo-arabe ou gréco-latin.

L'autre problème posé par ces textes est celui de leur réception par les autres cultures. En effet, la philosophie médiévale est souvent étroitement liée à la religion, et les trois religions du Livre ont généralement du mal à communiquer. Salomon Munk rappelle également que «les ouvrages des juifs étaient rarement lus par les musulmans, et il est certain qu'Ibn-Baja, Ibn-Tofaïl et Ibn-Rushd ignoraient jusqu'à l'existence d'Ibn-Gabirol et de sa *Source de vie*»[156]. Les chrétiens ont aussi globalement ignoré la philosophie juive, sauf Maïmonide[157], or les premiers dépositaires de l'héritage ikhwānien en Occident sont les savants juifs. On constate donc qu'une des voies de transmission des *Épîtres* contourna les milieux intellectuels chrétiens durant le Moyen Âge[158], et qu'il fallut attendre la Renaissance pour que des philosophes de confession chrétienne mais ouverts aux autres cultures philosophiques et religieuses, soient mis en contact avec la pensée des Ikhwān, via la consultation d'ouvrages juifs. Ce fut notamment le cas de plusieurs personnages à diverses époques, comme Marsile Ficin ou Pic de la Mirandole. Il existe néanmoins quelques exceptions notables. Certains auteurs ont eu une diffusion plus large car ils ont su concilier le savoir philosophique avec les enseignements religieux[159]. C'est le cas par exemple d'Ibn Paqūda qui argue de l'absence de contradiction apparente entre la raison et la révélation, et de ce que l'on peut même établir une relation harmonieuse entre elles: les deux contiennent la même vérité, à ceci près que la vérité est plus difficile à atteindre par la raison[160]. Abraham Bar Hiyya est aussi pour la tradition harmonieuse entre science et tradition[161], dans son traité sur les *Fondements de la sagesse et la tour de la foi*, il expose une classification des sciences très proche de celle des Ikhwān al-Ṣafā'[162]. Ils s'opposent en cela aux talmudistes comme Yehŭdah ha-Levi, pour qui seul l'enseignement

[156] MUNK, *Mélanges*, p. 261.

[157] Ce dernier était même très présent dans les bibliothèques d'Occident, comme me l'a rappelé Mme Sirat. Sur ce thème voir notamment: J. HAMESSE et O. WEIJERS (ed.), *Écriture et réécriture des textes philosophiques médiévaux. Volume d'hommage offert à Colette Sirat*, Turnhout, 2006.

[158] À l'exception peut-être de Dante.

[159] Sur la place de la philosophie dans la pensée juive et ses rapports avec l'Islam voir, ZONTA, *Linee del pensiero*, p. 103-108.

[160] FERRE, *The place of scientific*, p. 30-31.

[161] *Ibidem*, p. 31.

[162] BATTISTONI, *Dante*, p. 16.

de la Thora est le bon. Ha-Levi s'oppose donc à l'amour des sciences profanes car elles ne sont pas juives[163]!

3. *La transmission indirecte des* Épîtres *dans l'Occident chrétien*

3.1. *L'Occident latin des* XII*e*-XIII*e siècles:* La Fontaine de vie *et* le Secret des secrets

Nous avons vu qu'en dehors des deux traductions et de l'adaptation des *Épîtres*, ces dernières n'ont finalement connu qu'une assez faible diffusion directe en Occident. Les diffusions indirectes en revanche sont plus nombreuses, via les textes savants qui se sont servi des *Épîtres* comme le *Picatrix*. Mais même dans ces cas, le caractère scientifique de ces textes a également limité leur diffusion et celle de leurs sources. Autrement dit, même les voix de transmission de seconde main des *Épîtres* sont assez peu nombreuses dans la chrétienté d'Occident. En fait, dans l'état actuel des recherches, en dehors des traductions connues, seule la *Fons vitae* semble avoir connu une diffusion suffisamment importante chez les lettrés chrétiens[164] pour être considérée comme une source de transmission indirecte possible de certains points de la doctrine des *Frères de la Pureté*, ou en tout cas «d'un certain néo-platonisme», pour reprendre l'expression de Gilbert Dahan. Ces deux textes sont la *Fons vitae* et le *Secretum secretorum*.

3.1.1. La *Fons vitae*

Les mentions les plus connues de la *Fontaine de vie* par des auteurs chrétiens sont celles de Guillaume d'Auvergne[165] et Thomas d'Aquin[166], qui critiquent Gabirol à plusieurs reprises mais nous confirment que

[163] FERRE, *The place of scientific*, p. 29.

[164] MUNK, *Mélanges*, p. 291, parle même «d'immense célébrité».

[165] DAHAN, *Les intellectuels*, p. 311; R.J. TESKE, *William of Auvergne's spiritualist concept of the Human Being*, in F. MORENZONI et J.-Y. TILLIETTE (études réunies par), *Autour de Guillaume d'Auvergne († 1249)*, Turnhout, 2005, p. 35-53, ici, p. 50: «William also mentions the opinion of a certain individual who held that 'the human soul is not in the human body, but that the body is rather in it, while it illumines the body by enveloping it and envelops it by illuminating it'. William does not identify the person who held this view, though it would seem probable that he had Avecebron, the author of the *Fons vitae*, in mind». Teske précise en note qu'Ibn Gabirol évoque le thème de l'âme enveloppant le corps dans la *Fons vitae*, II, 24 et II, 57.

[166] MUNK, *Mélanges*, p. 295-296; D.A. CALLUS, *The Origins of the Problem of the Unity of Form*, in *The Dignity of Science*, s.l., 1961, p. 121-149, ici p. 134-136; DAHAN, *Les intellectuels*, p. 311.

«beaucoup suivent son livre *La source de vie*»[167]. On le trouve également chez Roger Bacon et Gérard d'Abbeville[168] qui mentionnent Avicébron comme la source de la notion de matière spirituelle[169], chez Albert le Grand qui réfute cinq des arguments philosophiques de Gabirol dans son *De causis et processu universitatis* (I, I, 6)[170], chez Dominique Gundissalvi qui emprunte à Gabirol la théorie de la pluralité de formes en acte[171], et jusque chez Maître Eckhart[172] qui le mentionne une dizaine de fois et le cite littéralement dans le quatrième livre du *De summo bono* d'Ulrich de Strasbourg[173] et chez Raymond Lulle[174]. Amaury de Chartres et David de Dinant y auraient puisé leurs doctrines, qui furent condamnées comme hérétiques[175], bien que cette dernière influence ne soit pas tout à fait certaine d'après S. Munk[176]. Jean Duns Scot doit à la *Fons vitae* les fondements de son panthéisme[177]. Il est aussi présent chez Alexandre de Hales, Eudes Rigaud, Pierre de Jean Olieu et Thomas d'York qui le cite dans sa *Summa Sapientiale*[178].

[167] DAHAN, *Les intellectuels*, p. 311.

[168] Voir E. KLEINEIDAM, *Das Problem der hylemorphen Zusammensetzung der geistigen Substanzen im 13. Jahrhundert, behandelt bis Thomas v. Aquin*, Breslau, 1930, p. 11 (non consulté, mentionné par E.H. WÉBERT, *La personne humaine au XIIIe siècle*, Paris, 1991 [= WÉBERT, *La personne humaine*], p. 114 n. 193).

[169] *Ibidem*, p. 114.

[170] MUNK, *Mélanges*, p. 293-294.

[171] WÉBERT, *La personne humaine*, p. 114, n. 192.

[172] F. BRUNNER, *Maître Eckhart et Avicébron*, in *Lectionum varietates. Hommage à Paul Vignaux*, Paris, 1991, p. 133-154 (= BRUNNER, *Maître Eckhart*).

[173] Mentionné par BRUNNER, *Maître Eckhart*, n. 16, p. 152.

[174] D. URVOY, *Penser l'Islam: les présupposés de l'«art» de Lulle*, Paris, 1980, p. 112: «À l'intérieur de ce contexte néoplatonicien commun, il est une synthèse qui a particulièrement marqué Lulle, c'est celle du juif Salomon Ibn Gabirol. Nous avons vu plus haut que le Majorquin a pu avoir, à travers Ibn Hazm, un écho atténué de la pensée d'Ibn Masarra. Ce dernier est-il bien à la source de la théorie gabirolienne de la matière première, comme le voulait Asín Palacios? Rien ne permet de la nier. Ibn Çaddîq par exemple se réfère simultanément à Ibn Gabirol et au "Livre d'Empédocle". […] Cette théorie de la matière spirituelle, autrement dit cet hylémorphisme généralisé, ainsi que la pluralité des formes, se retrouvent à la fois dans le Fons vitae de Gabirol et chez Lulle. Asín Palacios voulait que le second les ait appris non du premier mais d'Ibn 'Arabî. Or, nous avons vu que rien, dans le milieu musulman majorquin, n'a pu permettre une telle transmission… Par contre, plusieurs possibilités existaient d'une connaissance directe de la pensée d'Ibn Gabirol. Comme texte philosophique d'abord, Lulle pouvait en lire le texte arabe et, s'il est vrai qu'il a eu peu d'audience, on n'en retrouve pas moins l'influence ici ou là jusqu'au XIVe siècle».

[175] Ch. JOURDAIN, *Mémoire sur les sources philosophiques des hérésies d'Amaury de Chartres et de David de Dinant*, 1870, p. 119 et 197.

[176] MUNK, *Mélanges*, p. 291.

[177] *Ibidem*, p. 296-299. Voir le *De rerum et principio*, VIII, 4, 24.

[178] Ces derniers sont cités par DAHAN, *La penetrazione*, p. 204-205.

Toute la difficulté serait désormais de déterminer d'abord ce qu'Ibn Gabirol a emprunté aux Frères de la Pureté dans sa *Fons vitae*, puis ce que les penseurs chrétiens ont emprunté à la *Fons vitae*[179]. On serait alors en mesure de comparer les deux séries d'emprunts, de voir ce qui se recoupe, et de déterminer un peu mieux l'héritage des Frères de la Pureté en Occident.

3.1.2. Le *Secretum secretorum*

L'ouvrage se présente comme une lettre qu'Aristote aurait envoyée à Alexandre après sa victoire sur les Perses, pour lui enseigner les devoirs d'un prince. De style épistolaire, ce traité s'apparente donc d'abord à un «miroir des princes». Mais il fut ensuite augmenté au fil des rédactions, au point de prendre un caractère de plus en plus encyclopédique[180]. Le plus ancien fragment du *Kitāb sirr al-'asrār* date de 941 (A.D.), mais le prologue indique que le texte aurait été traduit du grec au syriaque puis du syriaque à l'arabe par Yahyā ibn al-Bitrīq, un fameux traducteur du IXe s[181]. On connaît actuellement cinquante manuscrits des deux versions arabes (la brève en sept ou huit livres et la longue en dix livres[182]). Il s'avère que le texte du *Kitāb sirr al-'asrār* est en partie tributaire des *Épîtres* des Frères de la Pureté[183]. Mario Grignaschi[184] a démontré, contre la thèse de Manzalaoui[185], que la rédaction courte est en fait le résumé d'une version archétypale du texte (dont le contenu est proche de la

[179] DAHAN, *La penetrazione*, p. 204: «La presenza di Avicebron nel pensiero cristiano medievale concerne essenzialmente tre temi, che figurano al centro della critica di Tommaso, mirabilmente studiata da Ferdinand Brunner: l'*universalità della materia* (o la composizione ilemorfica dell'intero creato, sostanze spirituali comprese), la *pluralità delle forme* e la *passività dei corpi*».

[180] S.J. WILLIAMS, *The Secret of Secrets. The Scholarly Career of a Pseudo-Aristotelian Text in the Latin Middle Ages*, Michigan, 2003 (= WILLIAMS, *The Secret of Secrets*), p. 30.

[181] Ch.B. SCHMITT – W.F. RYAN (ed.), *Pseudo-Aristotle*, *the* Secret of secrets. *Sources and influences*, London, 1982 (= *Pseudo-Aristotle*, *the* Secret of secrets), ici *Introduction*, p. 1-2.

[182] M. GRIGNASCHI, *L'origine et les métamorphoses du Sirr al-'asrār*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 51 (1976), p. 7-97 (= GRIGNASCHI, *L'origine et les métamorphoses*), ici p. 11 et p. 60-65.

[183] *Ibidem*, p. 9.

[184] *Ibidem*, p. 14-22. M. GRIGNASCHI, *Remarques sur la formation et l'interprétation du Sirr al-'asrār*, in *Pseudo-Aristotle, the* Secret of secrets, p. 3-33 (= GRIGNASCHI, *Remarques*).

[185] D'après M. Manzalaoui, la rédaction courte du *Secretus* est la plus ancienne et aurait été rédigée avant la rédaction des *Épitres* dans les dernières années du Xe siècle, plus précisément avant 950, par conséquent les passages de cette version apparentés aux *Épîtres* sont en fait des extraits qui viennent de sources communes antérieures aux *Épitres* et non aux *Épitres* elles-mêmes (voir M. MANZALAOUI, *The Pseudo-Aristotelian Kitāb Sirr al-'asrār*, in *Oriens*, 23-24 [1970-1971], p. 147-257).

version longue, mais dont l'organisation des chapitres s'apparente à celui de la version courte[186]). Par conséquent, que ce soit dans l'une ou l'autre version, le *Sirr al-'asrār* emprunte bien certains de ses passages aux *Épîtres* des Frères de la Pureté.

Or le *Kitāb sirr al-'asrār* fit par la suite partie de ces textes arabes qui attirèrent l'attention des savants chrétiens à la recherche de l'héritage d'Aristote. On en connaît deux traductions latines, l'une de la version courte, réalisée au milieu du XIIe par Johannes Hispalensis (l'*Epistula ad Alexandrum de dieta servanda* ou *Epistola Aristotelis de regimine sanitatis*, 150 copies[187]), l'autre de la version longue et produite vers 1232 par Philippe de Tripoli (plus de 350 manuscrits[188]). C'est sur la base de ces versions latines que le *Secretum secretorum* fut ensuite traduit dans de très nombreuses langues vernaculaires d'Europe[189]. Parallèlement à ces traductions, plusieurs érudits en ont fait le commentaire, parmi lesquels Albert le Grand et Roger Bacon. Autant dire que cet ouvrage a connu une fortune considérable dans l'occident chrétien[190], fortune d'autant plus importante qu'il s'agit du seul «Miroir des princes» islamique qui ait été diffusé en Occident[191], au même titre que l'épître sur la géographie fut le seul ouvrage arabe du genre à être diffusé chez les chrétiens.

Compte tenu de l'importance de sa tradition latine et de son influence sur la littérature des «miroirs de princes» en Occident latin, le *Secretum secretorum* est une des plus importantes sources indirectes de la diffusion de l'encyclopédie des Frères de la Pureté dans l'Occident latin.

3.1.3. *Influence ou pas influence? Les représentations du piédestal et du trône de Dieu*

En tant qu'historien de l'art, j'ai eu l'occasion de constater une curieuse relation formelle entre une série de représentations cosmogoniques, dont la source pourrait bien remonter aux Ikhwān al-Ṣafā' via Ibn Gabirol. Ce dernier développe, dans sa *Couronne royale*, une cosmogonie largement

[186] GRIGNASCHI, *L'origine et les métamorphoses*, p. 30-34.

[187] WILLIAMS, *The Secret of Secrets*, p. 31-59.

[188] Sur cette traduction, on consultera WILLIAMS, *The Secret of Secrets*, p. 60-108 et M.A. MANZALAOUI, *Philip of Tripoli and his textual Methods*, in *Pseudo-Aristotle*, *the* Secret of secrets, p. 55-72.

[189] Sauf le russe qui vient de la traduction en hébreu, cf. *ibidem*, p. 2. Sur cette traduction en hébreu, on consultera la contribution d'A.I. SPITZER à ce même ouvrage (p. 34-54).

[190] M. GRIGNASCHI, *La diffusion du Secretum secretorum (Sirr al-'asrār) dans l'Europe Occidentale*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 55 (1980), p. 7-70; J. MONFRIN, *La place du Secret des secrets dans la littérature française du Moyen Âge*, dans *Pseudo-Aristotle*, *the* Secret of secrets, p. 73-113; WILLIAMS, *The Secret of Secrets*, p. 183-350.

[191] GRIGNASCHI, *Remarques*, p. 8.

inspirée des Ikhwān, fondée sur un échelonnement hiérarchique des êtres enfermés dans leurs propres limites, illustré par R. Loewe dans sa traduction de la *Couronne Royale*[192]. Cette vision très coranique du cosmos est décrite chez les Ikhwān al-Ṣafā', où elle prend l'aspect d'une grande sphère enfermant toute une série d'autres sphères concentriques, chacune rattachée à celles qui lui sont immédiatement supérieure et inférieure, l'influence s'exerçant toujours des plus grandes vers les plus petites[193]. Les deux dernières sphères sont assimilées au piédestal et au trône de Dieu[194]. Or ce schéma cosmogonique fait écho à des figures que l'on retrouve dans plusieurs œuvres latines qui peuvent elles-mêmes être mises en relation.

La première de ces œuvres est un traité anonyme sur la destinée de l'âme, probablement réalisé vers 1200 en Italie du nord, peut-être à Bologne, actuellement conservé à la BNF (ms. lat. 3236A). Cet ouvrage a été étudié et édité par Marie-Thérèse d'Alverny[195], qui y a décelé l'influence de la philosophie orientale: Avicenne, Algazel, Ibn Gabirol et peut-être les Ikhwān al-Ṣafā'[196]! M.-Th. d'Alverny présentait ce traité comme «un des témoins les plus curieux de la conjonction du néoplatonisme arabe avec la culture chrétienne occidentale»[197]. L'ouvrage est accompagné de deux miniatures qui présentent toutes deux l'ascension de l'âme à travers les sphères, ascension qui la mène jusqu'à Dieu, figuré trônant en majesté. M.-Th. d'Alverny rapproche ce schéma d'une «famille iconographique qui semble avoir été répandue dans des régions fort diverses»[198]. Parmi les ouvrages appartenant à cette famille, elle mentionne le *Liber floridus* de Lambert de Saint-Omer, un manuscrit du

[192] LOEWE, *Ibn Gabirol*, p. 114.

[193] LOMBA FUENTES, *El Ebro*, p. 171: «este escalonamiento jerárquico de seres, encerrados en sus propios límites, adopta en la enciclopedía la figura de una gran esfera que encierra toda una serie de otras esferas concéntricas, cada una de las cuales se relaciona, a través de dichos límites, con la inmediatamente superior e inferior, ejerciendo siempre su influencia aquellas que tienen una superficie mayor que las siguientes, a saber, que las inferiores y contenidas en ella, partiendo de la base de que una esfera es más perfecta cuanto mayor su superficie circular y volumen».

[194] G. DE CALLATAŸ, *Ikhwān al-Ṣafā'. Les révolutions et les cycles*, Beyrouth – Louvain-la-Neuve, 1996 (= DE CALLATAŸ, *Ikhwān al-Ṣafā'*), p. 32-33: «Les Frères de la Pureté résolvent la question [entre le nombre de sphères célestes chez les astronomes: 9 et dans le Coran: 7] en identifiant les deux dernières sphères avec le trône de Dieu dont il est fait mention dans le Livre Saint».

[195] M.-Th. D'ALVERNY, *Les pérégrinations de l'âme dans l'autre monde d'après un anonyme de la fin du XIIe siècle*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 15-17 (1940-1942), p. 239-299.

[196] *Ibidem*, p. 261.

[197] *Ibidem*, p. 240.

[198] *Ibidem*, p. 276.

Liber introductorius de Michel Scot, une illustration contenue dans une encyclopédie attribuée au mythique Asaph et qui fut traduite par Brunet Latin dans les chapitres 100-125 de son *Livre du trésor*, ainsi qu'un schéma de l'*Imago mundi* d'Honorius Augustodunensis. Fait remarquable, toutes ces œuvres sont plus ou moins liées au genre encyclopédique auquel appartiennent aussi les *Épîtres*. Nous ne pouvons pas encore établir de liens directs et indubitables entre elles et encore moins entre les *Épîtres* et ces schémas, et il reste aussi à trouver une illustration médiévale de la *Couronne royale*, mais la piste serait à creuser. D'autant que nous avons retrouvé le même schéma dans deux œuvres que M.-Th. d'Alverny n'avait pas mentionnées: l'*Image du Monde* de Gossuin de Metz et les fameuses *Chroniques de Nuremberg* du médecin Hartmann Schedel (1440-1514)[199].

3.2. *L'Italie des XIIIe-XIVe siècles: Les* Épîtres *et le* Livre du chercheur

C'est finalement dans les milieux pré-humanistes et humanistes italiens des XIIIe et XIVe siècles que l'on trouve un autre foyer de diffusion important des *Épîtres* en Occident. En effet, selon Giorgio Battistoni, Juda Romano[200], neveu de Emmanuel Romano[201], a traduit en hébreu une partie de l'Encyclopédie des Frères de la Pureté, qui circulait dans les milieux intellectuels juifs de Rome[202], ce qui explique que l'œuvre d'Emmanuel y fasse écho comme l'a montré R. Fasani[203]. C'est dans le même milieu que Kalonymos ben Kalonymos[204] traduisit l'épître sur les animaux en 1316[205]. Les travaux des traducteurs facilitèrent la diffusion de ces sources dans le milieu intellectuel italien et surtout romain de l'époque.

C'est ainsi que des traces de leur influence ont été signalées par G. Battistoni dans l'œuvre de Dante par exemple, mais ces dernières restent assez ténues. Cette partie de l'enquête reste encore à réaliser mais pourrait s'avérer fructueuse. Prenons un exemple édifiant: Pic de la Mirandole. On sait que ce dernier lisait l'hébreu et s'intéressait à la

[199] Voir Chr. Reske, *Die Produktion der Schedelschen Weltchronik in Nürnberg*, Wiesbaden, 2000.

[200] Sirat, *La philosophie juive*, p. 306-308.

[201] *Ibidem*, p. 308.

[202] Battistoni, *Dante*, p. 16, 33, 40. Voir aussi G. Battistoni, *Jewish channels and mediaeval sources available to Dante: 1. Hillel ben Shemuel ben Eleazar of Verona*, trad anglaise par Ed. Emery: http://www.geocities.com/dantestudies/hillel.html (original italien in *Labyrinthos*, XIII, 25/26 [1994], p. 45-78).

[203] Fasani, *Il Fiore*, p. 35.

[204] Sirat, *La philosophie juive*, p. 363

[205] Voir *supra*, p. 445-447: 2.2.2. *Les traducteurs juifs de l'arabe à l'hébreu*.

Kabbale; il suivit notamment l'enseignement d'Elie del Medigo[206] et de Yohanan Alemano[207]. Salomon Munk a montré que cette tradition ésotérique s'inspire vraisemblablement en de nombreux points de la doctrine d'Ibn Gabirol[208]. Il n'est donc pas surprenant de retrouver plusieurs ouvrages d'influence ikhwānienne dans la bibliothèque de ce savant humaniste polyglotte, parmi lesquels la *Fons vitae* d'Ibn Gabirol et le *Livre du chercheur* de Falaquera[209] dont il cite également le *Sefer ha-ma'a lot* (*Livre des degrés*) dans son traité *Sur la Dignité humaine*[210]. Sachant cela, il serait intéressant de tenter d'établir précisément l'influence de ces traités sur la pensée de Pic de la Mirandole, afin de déterminer si cette influence inclut les éléments de la doctrine ikhwānienne contenus dans ces ouvrages. Il serait surprenant que de telles traces ne soient pas perceptibles chez d'autres auteurs contemporains évoluant dans le même milieu, comme Marcile Ficin, lui aussi hébraïsant. Une recherche sur ce thème pourrait éclairer d'un jour nouveau la problématique de l'influence des sources arabo-juives sur la philosophie humaniste de la Renaissance italienne. Enquête qui pourrait ensuite être élargie au reste de l'Europe.

Conclusion

Finalement il semble peu probable que nous découvrions à l'avenir de nouvelles traductions latines des *Épîtres*. Il sera en revanche certainement très fructueux d'étudier les voies de transmission secondaires de la doctrine des Ikhwān dans le monde latin, notamment les ouvrages des auteurs juifs et arabes postérieurs diffusés dans l'Occident latin. Nous avons longuement insisté sur l'exemple particulièrement édifiant de Gabirol pour la voie littéraire juive, mais il faudra aussi penser aux auteurs arabes inspirés par les Ikhwān et qui ont eux-mêmes connu une large diffusion en Occident, comme Avicenne[211].

129 rue de Calais
62500 Saint-Omer, France
r.cordonnier@bibliotheque-st-omer.fr

Rémy CORDONNIER
Chercheur associé IRHT
(Lille III – CNRS)

[206] SIRAT, *La philosophie juive*, p. 447.
[207] *Ibidem*, p. 451.
[208] MUNK, *Mélanges*, p. 275-290.
[209] G. TAMANI, *I Libri ebraici di Pico della Mirandola*, in *Giovanni Pico della Mirandola,* s.l. (Florence?), 1997, (ici. p. 510-515).
[210] N. ROTH (ed.), *Medieval Jewish civilization: an encyclopedia*, London, 2003, p. 506.
[211] Voir DE CALLATAŸ, *Ikhwān al-Ṣafā'*, p. 108.

Abstract — The discovery and subsequent research on the relatively faithful Latin translation of three of the fifty-two epistles of the Ikhwān al-Ṣafā' epistolary encyclopedia have raised the issue of the influence of this major opus of late medieval Islamic lore in the Latin West. But, if this difficult question has often been asked, few answers have been put forward. A number of clues seem to argue for minimizing the direct impact of this work in favor of an indirect influence, second, third or even fourth hand. The present article therefore intends to examine the question in more detail. In a first instance, we will consider the three Latin "translations" currently known and assess the evidence for the presence of Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā' in Zaragoza in the twelfth century. We will then discuss the modalities of transmission of such a scientific, philosophical and religious compilation, the use of which implies a specific mode of consultation as well as a particular readership. Finally, we will identify future research paths likely to shed more light on the subject.

Annexes

Annexe 1: Contenu des manuscrits comportant le *Liber introductorius*, dans l'ordre des textes.
(Les textes communs à au moins trois recueils sont surlignés, ceux que l'on retrouve dans deux sont suivis de •).

Oxford	**Paris**	**Vatican**	**Séville**
Avicenne, *De anima*•	Avicenne, Metaphysica	Gundissalvi, *De processione mundi*•	G. de Moerbeke *Propositiones Procli philosophi*
Avicenne, *Physica*•	Avicenne, *Physica*•	Algazel, *Logica*	Euclide, *Liber de radiis visualibus*
Th. d'Aquin, *De ente et essentia*•	Avicenne, *De anima*•	Alkindi, *De 5 essentiis*	Euclide, *Liber de linea visuali*
Avicenne, *De universalibus*	Avicenne, *De caelo et mundo*		Euclide, *Liber de speculi comburentibus*
Alkindi, *De 5 essentiis*	Gundissalvi, *De processione mundi*•	Gundissalvi, *De processione mundi (bis)*•	Ptolémée, *Centiloquium*
prologue du *Timée*	Avicenne, *De animalibus*	Gundissalvi, *De divisione philosophiae*	Messahala, *Astrolabe*
Isaac le juif, *Liber de diffinitionibus*	Algazel, *Metaphysica*	Alfarabi, *Fontes quaestionum*	Alkindi, *De diversitate aspectuum*

Oxford	Paris	Vatican	Séville
Alkindi, *De Intellectu versio A*•	Th. d'Aquin, *De unitate intellectu*	Isaac le juif, *Liber de diffinitionibus*	Alpharabi, *De ortu scientiarum*
A. d'Aphrodise, *De intellectu*	J. de Dacie, *Philosophia communis*	Pseudo Avicenne, *De caelo et mundo*	Th. d'Aquin, *De ente et essentia*•
Algazel, *Logica*	Th. d'Aquin, *Tractatus de mictione*	*Tractaculum de phi. naturalis*	*Liber expositionum vocabulorum*
Alkindi, *De Intellectu versio B*	A. l'Anglais, *De motu cordis*	Apulée, *Liber perierminias*	*Si societatis copula omnium…*
Liber introductorius	Pline, *De presagiis tempestatum*	Avicenne, *Metaphysica, V*	Averroes, *Super librum posteriurum*
Averroes, *De substantia orbis*	*Tractatus Manicale de ordine universi*	Alkindi, *De Intellectu versio A*•	Aristote, *De coloribus simplicibus*
Avicenne, *Metaphysica*	? *Qui corpora animalium sunt…*	***Liber introductorius***	Aristote, *De bona fortuna*
Alfarabi, *De intellectu*	Alfarabi, *De ortu scientiarum*	Alfarabi, *De intellectu*	Aristote, *De lineis indivisib.*
A. d'Aphrodise, *De intellectu* (bis)	Isaac le juif, *Liber diffinitionibus*	A. d'Aphrodise, *De intellectu*	Ps. Aristote, *De inundationibus*
Alkindi, *De Intellectu versio B*	Alkindi, *De intentione antiantiquorum*	Algazel, *Logica (bis)*	*Summa de anima*
	Averroes, *De substantia orbis*	Avicenne, *Logica*•	Costa b. Luca, *De diff. s. et a.*
	Gundissalvi, *Liber Alexandri de unitate*	*De inventione medii*	Aristote, *Ethica ad Eudemum*
	A. d'Aphrodise, *De augmento*	*Comm. sur l'Isagoge de P.*	*Questio an stelle habeant*
	A. d'Aphrodise, *De tempore*	Gundissalvi, *De anima*	***Liber introductorius***
	Liber introductorius		Alfarabi, *De intellectu*

Oxford	Paris	Vatican	Séville
	Alfarabi, *De intellectu*		Aristote, *De motu animalium*
	Alkindi, *De somno et visione*		*Liber de morte Aristoteles*
	A. d'Aphrodise, *De intellectu*		*Secretum secretorum*
	Algazel, *Logica*		*De visu*
	Avicenne, *Logica*•		*Questio non intellexi…*
	Ajouts divers postérieurs		

Annexe 2: Passages du *Picatrix* influencés par les Frères de la Pureté d'après Plessner[212].

Picatrix	**Plessner**	**Thèmes**
I-2	p. 9-10	Définition de la magie.
I-5	p. 34-36	Remarques sur la dépendance des talismans envers les corps célestes et sur l'importance de la concentration de l'énergie du magicien sur son objectif.
I-5	p. 38-39	Exemples d'incantations talismaniques attribuées à Hermès chez les Frères de la Pureté.
I-6	p. 40-41	L'homme microcosme, sa supériorité sur les animaux et son lien avec le macrocosme.
II-I	p. 57-58	Mode de perception sensorielle et autres modes de cognition.
II-3	p. 69-74	Les périodes d'influence de la lune en relation avec sa conjonction avec les autres planètes et la maison où elles se trouvent.

[212] *Picatrix, Das Ziel des Weisen von Pseudo-Magriti*, translated into German from the Arabic by H. Ritter and M. Plessner, Londres, 1962.

Annexe 3: Passages de la *Fons Vitae* influencés par les Frères de la Pureté d'après Schlanger.

FV	Schl.	IAS	Dieter.	Thèmes
I-2	p. 35	Propédeutique	p. 21	La connaissance de l'homme est la meilleure.
I-2	p. 36	Logique	p. 86	On atteint le but de l'existence par la connaissance et par l'action.
I-12	p. 48	Nature	p. 1	Les choses sont diverses par les formes mais faites d'une seule matière dont l'essence est de ce fait identique à celle des choses qui en sont faites.
I-17	p. 55	Nature	p. 2	Les 4 types de la matière et des formes: – particulière et artificielle – particulière et naturelle – universelle et naturelle recevant la génération – céleste
II-1	p. 58	Nature	p. 3	La matière invisible est la forme et la forme sera celle des suivantes jusqu'à la matière première qui contient toutes les choses.
II-5	p. 68	Munich, ms. 1866, f. 134b	Haneberg[213], p. 95-96	Toutes les formes sont soutenues dans la matière première; couleur, figure, etc. sont soutenues dans la quantité; la quantité est soutenue dans la substance; donc il apparaît clairement que les choses visibles sont l'image des choses invisibles.
II-6	p. 70	Logique	p. 70	Les formes s'impriment plus subtilement dans l'essence de l'âme (organes des sens → imagination → âme).

[213] D.B. HANEBERG, *Über das Verhältnis von Ibn Gabirol zur der Enzyclopädie der Ikhwân uç-çafâ*, in *Sitzungsberichte der König. Bayer. Akademie*, II, 2 (1866), p. 73-102.

FV	Schl.	IAS	Dieter.	Thèmes
II-10	p. 76	Logique	p. 85	La substance primordiale est inactive et immobile bien que subissant l'action à cause de la quantité.
II-19	p. 94	Nature	p. 28	Il est impossible qu'il y ait du vide entre les parties des corps.
II-22	p. 99	Propédeutique	p. 25	La racine des nombres discrets est une car ils sont composés à partir d'une seule chose et se résolvent en l'un (comparaison du nombre du point et de la formation de la ligne).
III-3-22	p. 113	Nature	p. 27	Les substances simples (âme, intelligence) sont les formes des substances composées.
III-7-40	p. 123	Nature	p. 13	La substance qui soutient les catégories est un corps. Or tout corps est en soi au repos.
III-22-33	p. 152	Nature	p. 13	Le mouvement est l'impression de l'âme, or le mouvement est dans la substance composée, donc l'impression de l'âme est dans la substance composée.
III-23-133	p. 155	Logique	p. 5, 27, 86	L'intelligence et l'âme connaissent toutes choses, or la connaissance est la subsistance des formes des choses connues dans l'âme et dans l'intelligence.
III-37	p. 180	Nature	p. 6	La connaissance des Intelligibles simples consiste en ce que la forme de chacun d'eux subsiste dans l'âme, car l'âme est leur sujet de la même manière que la matière est le sujet de ses formes.
III-58	p. 215	Munich, ms. 652, f. 36b	Haneberg, p. 96	Le corps de l'homme fait face au corps universel (microcosme/macrocosme).
IV-9	p. 223	Munich, ms. 652, f. 71a	Haneberg, p. 95	La diversité qui se trouve entre les substances ne provient pas de la nature mais de la forme, car les formes sont nombreuses alors que la matière est une.

FV	Schl.	IAS	Dieter.	Thèmes
V	p. 302	Philosophie	p. 167	La forme agit sur la matière, car elle la parachève et lui donne l'être: la matière ne possède pas l'action, car son être est en puissance; en effet, en soi, elle est seulement apte à recevoir, c'est-à-dire substrat et prête à recevoir l'action.

Annexe 4: Passages du *Sefer ha-Mebbaqesh* influencés par les Frères de la Pureté d'après Zonta[214].

Sefer[215]	***Épîtres***[216]	**Thèmes**
70, 34-71, 4	IV, 61, 13-17 + 65, 1-8	Différence entre la foi et la science
72, 8-20	IV, 78, 18-79, 8	Conte des deux passants
74, 13-20	III, 202, 17-23	Correspondance entre les nombres entiers naturels
74, 22-75, 7	III, 203, 2-204, 7	Éclaircissements sur cette correspondance
75, 28-30	I, 53, 17-21	Valeur des sommes des nombres premiers
75, 32-76, 1	I, 53, 4-13	Quadripartition des entiers naturels
76, 4-5	I, 55, 5	Les quatre ordres de nombres
76, 10-14	I, 58, 21-59, 2	Les nombres premiers
79, 7-19	I, 32, 9-14 + 33, 5-11 + 33, 13-17	Données astronomiques
81, 24-82, 2	I, 115, 2-22	Principes de l'astronomie
82, 2-3	I, 118, 2-3	Longueur de la note
82, 6-7	II, 132, 14-15	Définition de la nature
82, 7-8	II, 133, 8	Anima mundi

[214] ZONTA, *Shem Tob Ibn Falaquera e la sua opera*, p. 220.
[215] Ed. de la Haye, 1778.
[216] Ed. de Beyrouth, s.d. [1957].

Sefer	*Épîtres*	**Thèmes**
82, 8-23	II, 133, 23-134, 14	De sa présence dans les corps sublunaires
82, 24-83, 19	II, 145, 13-146, 10 + 145, 4-6 + 146, 14-18 + 146, ult.-147, 3 + 147, 8-17	Influence des sphères célestes sur les climats
83, 35-84, 21	I, 123, 4-124, 16 + 125, 2-13[217]	Des influences de la géographie: les climats
85, 26-86, 1	I, 154, 15-155, 7	Influences de l'astrologie
85, 8-17	I, 395-396	Les cinq universaux de Porphyre (résumé)
89, 25-90, 33	I, 404, 13-16 + 405, 1-8 + 405, 19-406, 19 + 407, 6-408, 15	Les catégories (avec quelques omissions)
94, 32-95, 17	II, 62-86	*De impressionibus superioribus* (résumé de l'épître 18)
97, 26-32	IV, 14-40	Présentation des objectifs et des croyances des Ikhwān
97, 33-99, 8	IV, 37, 16-40, 8	Parabole des insulaires
97, 20-29	IV, 277, 10-278, 4 + 280, 1-9 + 281, 15 ss.	Points de contacts entre les catégories du vivant (avec quelques omissions)

[217] Avec omissions et réélaborations.