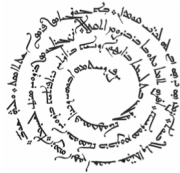


# Eastern Crossroads



# **Gorgias Eastern Christian Studies**

**1**

**Series Editors**

**George Anton Kiraz**

**István Perczel**

**Lorenzo Perrone**

**Samuel Rubenson**

Gorgias Eastern Christian Studies brings to the scholarly world the underrepresented field of Christianity as it developed in the Eastern hemisphere. This series consists of monographs, edited collections, texts and translations of the documents of Eastern Christianity, as well as studies of topics relevant to the world of historic Orthodoxy and early Christianity.

# Eastern Crossroads

Essays on Medieval Christian Legacy

Juan Pedro Monferrer-Sala



*gorgias press*

2013

Gorgias Press LLC, 954 River Road, Piscataway, NJ, 08854, USA

[www.gorgiaspress.com](http://www.gorgiaspress.com)

Copyright © 2013 by Gorgias Press LLC

All rights reserved under International and Pan-American Copyright Conventions. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, scanning or otherwise without the prior written permission of Gorgias Press LLC.

2013



ISBN 978-1-59333-610-3

ISSN 1539-1507

Printed in the United States of America

## CONTENTS

Contents .....	iii
<i>Abbreviations</i> .....	vii
Samir Khalil SAMIR, Preface .....	xiii
Juan Pedro MONFERRER-SALA, Foreword .....	xvii

### 1. Beyond boundaries

Samir Khalil SAMIR

Rôle culturel des chrétiens en Orient.....	3
--	---

Juan NADAL CAÑELLAS

Le rôle de Grégoire Akindynos dans la controverse hésychaste du XIV <sup>ème</sup> siècle à Byzance.....	31
---	----

### 2. Melkite texts at the heart of the Muslim world

Clare E. WILDE

<i>Lingua sacra?</i> Some early Melkite views on the 'inimitable' Qur'ān.....	61
--	----

Ángel URBÁN FERNÁNDEZ

An unpublished Graeco-Arabic Ms. of Luke's Gospel (BnF, suppl. grec 911) from the 11 <sup>th</sup> century .....	83
---	----

### 3. Writing the Syriac Culture

Pablo ARGÁRATE

The Semantic Domain of Fire in the Writings of Joseph Ḥazzāyā .....	97
--	----

Ignacio CARBAJOSA

The Syriac Biblical Tradition: Between Jerusalem and Athens.....	109
---	-----

Harald SUERMANN

- The Old Testament and the Jews in the dialogue between the Jacobite Patriarch John I and 'Umayr ibn Sa'd al-Anṣārī ..... 131

Herman TEULE

- Jacob Bar Šakko, the Book of Treasures and the Syrian Renaissance ..... 143

#### **4. Facing the Coptic Surroundings**

Emmanouela GRYPEOU

- The Visions of Apa Shenute of Atripe': An Analysis in the History of Traditions of Eastern Christian Apocalyptic Motifs ..... 157

David HERNÁNDEZ DE LA FUENTE

- Nonnus' Paraphrase of the Gospel of St. John: Pagan models for Christian literature..... 169

Adel SIDARUS

- La pré-renaissance copte arabe du Moyen Âge (deuxième moitié du XIIe / début du XIIIe siècle)..... 191

Mark N. SWANSON

- 'Our Father Abba Mark': Marqus al-Antūnī and the Construction of Sainthood in Fourteenth-Century Egypt ..... 217

#### **5. Christian Oriental Heritage in the Ibero-Maghr- ibi Setting**

Fernando GONZÁLEZ MUÑOZ

- Le christianisme oriental vu par Riccoldo da Monte di Croce ..... 231

Sebastià JANERAS

- Diffusion d'Isaac de Ninive dans la Péninsule Ibérique ..... 247

María Teresa PENELAS

Two Oriental-Christian apologetic texts in a Maghribi codex .....	275
---	-----

## 6. Linguistic Perspectives in the Semitic Orient

Federico CORRIENTE

The Psalter fragment from the Umayyad Mosque of Damascus: a birth certificate of Nabaṭī Arabic .....	303
--	-----

Juan Pedro MONFERRER-SALA

A Greek loanword in Aramaic. Something else on the Pešittā <i>hapax legomenon</i> 'espaynīqē .....	321
--	-----

Massimo PAZZINI

Methodological problems in Syriac neotestamentary lexicography .....	345
--	-----

Francisco DEL RÍO SÁNCHEZ

The Aramaean speakers of Iraq in the Arabic sources .....	359
---	-----

## Appendices

Samir Khalil SAMIR

Survol de la situation des recherches arabes chrétiennes .....	369
--	-----

Herman TEULE

Current Trends in Syriac Studies .....	387
--	-----

Sofía TORALLAS TOVAR

Some Current Projects on Coptic Studies.....	401
--	-----

## Abbreviations

AAT	Ägypten und Altes Testament
AAWG	Abhandlungen der Akademie der Wissenschaft in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse, Dritte Folge
AB	Analecta Biblica
AHSI	Archivum Historicum Societatis Iesu
AKBAW	Abhandlungen der königlichen bayerischen Akademie der Wissenschaften
ANTT	Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung
AO	<i>Analecta Orientalia</i>
ASKA	Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten
AST	<i>Analecta Sacra Tarraconensia</i> (Tarragona, Spain)
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
BSAC	<i>Bulletin de la Société d'Archéologie Copte</i> (Le Caire)
BI	<i>Bar-Ilan</i> (Ramat-Gan, Israel)
Bibl	<i>Biblica</i> (Rome)
BIFAO	<i>Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale</i> (Cairo)
BJRLM	<i>Bulletin of The John Rylands Library of Manchester</i> (Manchester)
BRSLR	Biblioteca della Rivista di Storia e Letteratura Religiosa. Studi



BSAC	<i>Bulletin de la Société archéologique du Caire</i> (Cairo)
BSIH	Brill's Studies in Intellectual History
BSOAS	<i>Bulletin of the School of Oriental and African Studies</i> (London)
BTA	Biblioteca Torres Amat (Barcelona)
CBC	Cahiers de la Bibliothèque Copte (Louvain)
CBET	Contributions to Biblical Exegesis and Theology
CC	Clàssics del Cristianisme
CC	Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis
CCA	Collectanea Christiana Analecta (Roma)
CCO	<i>Collectanea Christiana Orientalia</i> (Córdoba-Beirut)
CCPA	A Corpus of Christian Palestinian Aramaic
CE	<i>The Coptic Encyclopaedia</i> , ed. E.A. Atiya (New York: Macmillan, 1991)
CuE	Cuaderns EIDES (Barcelona)
Christ. Or.	<i>Christianismes orientaux: Introduction à l'étude des langues et des littératures</i> , édité par M. Albert et al. (Paris: Le Cerf, 1993)
CC.SG	Corpus Christianorum. Series Graeca
CH	<i>Collectanea Hierosolymitana</i> (Paderborn)
CO	<i>Cahiers d'Orientalisme</i> (Genève)
COC	<i>Cahiers de l'Orient chrétien</i> (Paris)

CRINT	Compendia rerum Iudaicarum ad novum testamentum
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
CTP	Collana di Testi Patristici
CUP	Cambridge University Press
EA	Études Alexandrines
ECR	<i>Eastern Churches Review</i> (Oxford)
ECS	Eastern Christian Studies
EF <sup>2</sup>	<i>Encyclopédie de l'Islam</i> . Nouvelle édition (Leyde-Paris)
EO	<i>Echos d'Orient</i>
Georg GRAF, GCAL	Georg GRAF, <i>Geschichte der christlichen arabischen Literatur</i> , ST 118, 133, 146, 147, 172 (Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1944, 1947, 1949, 1951, 1953)
GRS	Gorgias Reprint Series
HBO	Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft
HCMR	The History of Christian-Muslim Relations
HO	Handbuch der Orientalistik
HSATE	Die Heilige Schrift des A.T. Ergänzungsband
IC	<i>Islamochristiana</i> (Roma)
IET	Institut d'Estudis Tarraconenses
IU	Islamkundliche Untersuchungen
JAOS	<i>Journal of the American Oriental Society</i>
JCS	<i>Journal of Coptic Studies</i> (Leuven)
JJS	<i>Journal of Jewish Studies</i> (Leiden)
JQR	<i>The Jewish Quarterly Review</i> (Philadelphia, Pa)

JSOTSS	Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series
JSS	<i>Journal of Semitic Studies</i> (Oxford)
JTS	<i>Journal of Theological Studies</i> (Oxford)
LCNTS	Massimo PAZZINI, <i>Lessico concordanziale del Nuovo Testamento siriano</i> (Jerusalem: Franciscan Printing Press, 2004)
LSOAS	Lehrbücher für das Studium der orientalischen und afrikanischen Sprachen
MD	Memorie Domenicane
ME	<i>Medieval Encounters</i> (Leiden)
MEAH	<i>Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos</i> (Granada)
MMAC	Mémoires publiés par les membres de la Mission Archéologique au Caire
MPIL	Monographs of the Peshitta Institute Leiden
MUSJ	<i>Mélanges de l'Université Saint-Joseph</i> (Beyrouth)
NTS	Novum Testamentum supplementum
OC	<i>Oriens Christianus</i> (Wiesbaden)
OCA	<i>Orientalia Christiana Analecta</i> (Roma)
OCP	<i>Orientalia Christiana Periodica</i> (Roma)
OLA	<i>Orientalia Lovaniensia Analecta</i> (Leuven)
OTSPV	The Old Testament in Syriac. According to the Peshitta Version

Pauly-Wissowa	<i>Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike</i> (Stuttgart-Weimar: Verlag J.B. Metzler, 2000)
PAC	Patrimoine Arabe Chrétien
PBA	Proceedings of the British Academy
PCO	Peuples et Cultures de l'Orient
PG	J.P. MIGNE (ed.), <i>Patrologiae Graecae</i> (Paris, 1857-1866)
PL	J.P. MIGNE (ed.), <i>Patrologiae Latinae</i> (Paris, 1841-1864)
PIOL	Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain
PO	<i>Parole de l'Orient</i> (Kaslik, Lebanon)
PSTSE	Papers of the Stonian Theological School in Exile
PubIO	Pubblicazioni dell'Istituto per l'Oriente
RCT	<i>Revista Catalana de Teologia</i> (Barcelona)
REB	<i>Revue des Études Byzantines</i> (Paris)
ROC	Revue de l'Orient Chrétien (Jerusalem)
RSBN	Rivista di Studi Bizantini e Neellenici (Roma)
RTCA	Recull de textos catalans antics
SBF	Studium Biblicum Franciscanum
SOC/C	<i>Studia Orientalia Christiana. Collectanea</i> (Cairo/Jerusalem)
SB	Studi Biblici
SOC/M	<i>Studia Orientalia Christiana. Monographiae</i> (Cairo/Jerusalem)
SBFA	Studium Biblicum Franciscanum. Analecta
SC	Sources chrétiennes
SD	Scripta et Documenta

SEA	Studia Ephemeridis Augustinianum
SEERI	SEERI Correspondence Course on the Syrian Christian Heritage
SKCO	Sprachen und Kulturen des Christlichen Orients
SLAEI	Studies in Late Antiquity and Early Islam
SLBA	The Schweich Lectures of the British Academy
SO	Spiritualité Orientale
SP	Studia Patristica
SSS	Semitic Studies Series
ST	Studi e Testi
StS	Studia Semitica
TD	Textes et Documents
TSO	Texte und Studien zur Orientalistik
TTS	Translated texts for historians
UCOP	University of Cambridge Oriental Publications
USEK	Université Saint Esprit de Kaslik (Jouniyeh, Lebanon)
VT	<i>Vetus Testamentum</i> (Leiden)
VTS	Vetus Testamentum supplementum
WS	Woodbrook Studies
ZDMG	<i>Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft</i> (Leipzig)

## Préface

Quelle est l'importance de ce premier congrès d'études sur l'Orient chrétien ?

L'Espagne a une longue tradition de rapports avec le monde musulman, et plus spécialement avec le monde arabe, depuis la conquête/invasion arabe de l'Andalousie jusqu'à nos jours. Les relations de l'Espagne avec le monde arabe, qu'il s'agisse de relations culturelles ou économiques ou politiques, sont une réalité quotidienne.

D'autre part, l'Espagne a fourni beaucoup d'orientalistes qui se sont intéressés au monde musulman et tout particulièrement aux relations existant durant tout le Moyen-Age entre l'Islam et l'Occident. Certains d'entre eux, je pense en particulier à Miguel Asín Palacios, ont marqué les études islamiques et islamo-chrétiennes.

Néanmoins, une dimension n'a peut-être pas été soulignée dans ces relations entre l'Espagne et le monde musulman, c'est que le monde arabo-musulman s'est construit avec et sur les épaules du monde chrétien. Qu'il s'agisse du rapport entre la pensée islamique et la philosophie grecque, ou des sciences arabes (médecine, botanique, astronomie, mathématiques, etc.) et des sciences grecques, les chrétiens orientaux ont été les médiateurs naturels pendant plusieurs siècles.

Nous connaissons tous Averroès qui a transmis l'héritage greco-arabe à l'Occident, mais Averroès n'aurait jamais pu faire ses commentaires d'Aristote s'il n'y avait pas eu des dizaines de chercheurs chrétiens syriaques qui ont traduit d'abord du grec en syriaque puis du syriaque en arabe ces textes, qui ont ensuite révisé tout cela directement sur le grec, le tout grâce à la sagesse et au soutien financier et moral des califes musulmans de Bagdad. Et Averroès aurait été incapable d'écrire ces commentaires, s'il n'avait pas eu à sa disposition

les commentaires de ces mêmes philosophes chrétiens syro-arabes de la fameuse « Ecole de Bagdad ». Quand on lit les grands commentaires d'Averroès, on voit combien ils sont tributaires de ceux des savants chrétiens de Bagdad, tels qu'Abū Bišr Matta Ibn Yūnus (mort en 940), de Yaḥyā Ibn 'Adī (mort en 974), de Abū 'Alī 'Īsā Ibn Zur'ah, et des autres.

On ne peut pas comprendre l'Orient musulman de la période médiévale sans connaître l'Orient chrétien. Aujourd'hui, l'Islam est présent partout, il fait la une des journaux, presque chaque jour en première page, qu'il s'agisse des journaux du monde arabe ou de l'Europe, le monde musulman est présent, pas toujours de manière positive. Jamais il n'y a eu autant de musulmans en Europe, et pourtant jamais le monde musulman n'est apparu aussi étranger au monde occidental qu'aujourd'hui.

Si l'on veut comprendre plus en profondeur ce qui nous paraît difficile à comprendre, il peut être très utile de connaître aussi le monde de l'Orient chrétien, soit comme un passage vers le monde arabe musulman, soit comme un autre éclairage de la même réalité culturelle, celle du Moyen-Orient. L'Orient chrétien est semblable à l'islam et différent de lui : semblable par le fait qu'il appartient d'une certaine manière à la tradition de l'islam ; différent, par le fait qu'il s'inspire aussi de la tradition chrétienne.

L'Orient chrétien est à la fois chrétien et musulman, culturellement proche de l'islam par la langue arabe comme par la langue syriaque cousine, et plus encore par le fait de vivre ensemble depuis quatorze siècles. Mais il est aussi proche de l'Occident par une foi commune. Et même si l'Occident aujourd'hui ne se reconnaît pas toujours dans le christianisme, il n'en reste pas moins vrai qu'il appartient culturellement au monde chrétien. L'Orient chrétien appartient de plein pied à ces deux mondes, musulman et chrétien.

Voilà pourquoi je trouve qu'il est fondamental que se crée en Espagne un mouvement d'études de l'Orient chrétien. Et l'université de Cordoue, depuis déjà plusieurs années, a contribué et contribue, plus que toutes les autres universités d'Espagne, à lancer ce mouvement, par les études syriaques et surtout arabes chrétiennes, comme aussi par

l'édition, la traduction et l'étude de textes et auteurs de l'Orient chrétien.

Ces efforts se sont concrétisés dans un projet, à la fois modeste et grandiose : le lancement de cette revue que vous connaissez tous, *Collectanea Christiana Orientalia* qui regroupe des études sur toutes les langues et cultures de l'Orient chrétien. Et comme cette civilisation andalouse, inspirée d'un calife omayyade échappé à la Syrie, avait débouché dans cette extraordinaire cité de Cordoue, ainsi ce projet unissant les efforts d'un rescapé de la Syrie a atteint son couronnement à Cordoue : l'effort conjugué des deux universités de Beyrouth et de Cordoue, du CEDRAC (USJ) et de la Faculté de Philosophie et de Lettres de l'Université de Cordoue, a permis la réalisation d'un vieux rêve.

J'espère que ce premier congrès, qui sera suivi par d'autres, encouragera beaucoup des jeunes qui sont ici à faire des études spécialisées sur l'Orient chrétien. *Inna llāha samī'un baṣīrun !*

Samir Khalil SAMIR  
CEDRAC – Université Saint-Joseph  
(Beyrouth, Liban)



## Foreword

This volume is thorough a set of studies that vary widely from each other. They reflect a broad spectrum of views and insights concerning the development of the 'Christian Legacy' in the Middle Ages. The focus that brought 'Eastern Crossroads' papers represents a *tour de force* in providing material for holding the '1st International Congress on Eastern Christianity'. These contributions all originated as papers delivered at that 'Congress', held at the Faculty of Arts of the University of Cordova, on 15-17 November 2005. Thus, most of the essays represent reworked versions of the papers read at that 'Congress'.

When we were suggested to organize a Congress on Christianity, I must admit that at first I had some misgivings, since I did suppose to have many difficulties in finding some sponsor for that event, because there is an unknown 'scientific tradition' in this field of studies in the Spanish University. However, we found a solid Institution for funding the 'Congress', the Spanish Ministry of Culture. As it became necessary to ask for help to our colleagues out from Spain, when the task was begun the intention was to invite some celebrated scholars for discussing some topics in several areas of the 'Christian Studies'.

The aim of that 'Congress', entirely supported by the Spanish Ministry of Culture, was to give a sketch connected with the several problems on the history, language and literature of the Eastern and Western Semitic Christianity (in Arabic and Syriac), as well as the 'Semitized-Hellenized' one (in Greek and Coptic). As a result, despite its limitations, the present volume offers some particular insights into the cultural, textual, historical, linguistic and religious complexity of the Christian patrimony in Late Antiquity and the Middle Ages. Indeed,

it is not intended to be a complete overview of the Christian Studies in several languages; its aim is to present some features of Christianity and it is hoped that the essays included in the book may be useful to those interested in Christian studies.

The lack of tradition in the Spanish University on the Christian Oriental Studies, excluding some non-characteristic exceptions, this was the first opportunity for a scientific-international meeting in which the 'foundations' for a critical and scientific study of the 'Christian Legacy' through its different languages could be laid for the Spanish researchers. It is now over ten years since the researchers of Christian Studies in Spain began contacting into the different linguistic documents of the *Oriens Christianus*, but if were it not for the dedicated work done by our colleagues in different countries from long time before and for their generous help, we really would know very little about the texts, the history, the people, etc.

Nevertheless, as the most recent years have seen an astonishing 'birth' of scholarly interest in the Eastern Christian Legacy in the Spanish University, this volume would be an excellent reflection to much of it. More resources and a higher number of researchers are needed in this scientific undertaking to be stimulated in part by new scholarly significance. One thinks in the thousand of manuscripts that are still waiting for being edited, because it will provide access to much more extensive knowledge in this field of study. A complete turnaround in the approach to the 'Eastern Christian Legacy' by the Spanish researchers is being most gratifying for the cooperative study we all have experienced during this decade in the reviving of this important 'Legacy' all around the world.

The set-up of the book, *prima facie*, is varied and non strict. The encounter of medieval Christian writers with several 'linguistic traditions' through the Middle Ages produced one of the most important branches of the 'Middle East Literatures'. This encounter, all along the time, not only changed the nature of the respective writings, but influenced considerably the development of the legacies transmitted by the writers and the scholars of the different Eastern Christian churches.

The several centuries of the Christian presence in the Near East saw the flowering of the Christian writers works in different languages over an extraordinary variety of literary fields, from history to science, philosophy, translations, poetry or law. Thus, the rich textual history developed by the several churches in the Middle East lands and beyond is of great importance in order to describe the genealogical tree of the ‘Christian Legacy’. This development, as far as we can imagine, is parallel to that played by the Christian and Muslim interaction under Muslim rule.

The languages treated here are those that, in our estimation, provide the most significant frame-work for the study of the Medieval Christian Legacy in the Middle East lands like in the Western ones. These studies cover the period from the early three to the fourteenth centuries, with some incidental excursions into pre-modern times. The focal areas are those of the Eastern Christianity and its respective *Umwelten*, and the Arabized Christians of North Africa and the Iberian Peninsula in the Western part of the Islamic *Ummah* as well.

Most of the contributions –arranged by six sections, each consisting of several papers<sup>1</sup>– deal with historical subjects with varied interests: ecclesiastical history, theology, exegesis, but also literature, secular history, cultural contacts, manuscript tradition and transmission as well as linguistics. As one of the most important political change in the Middle Ages is the rise of Islam and the subsequent coming of the Islamic power, this event is ideologically present in more than one contribution. All in all, the studies which are gathered in the present volume constitute surveys of particular areas of Christian domain as well as they investigate several issues in the transmission of Christian culture, mainly in Arabic, Greek and Syriac, but also in Latin.

Looked at this way round it is obvious that this varied collection of essays faces no more than some minimal facets of the ‘Christian Legacy’ in Medieval times. However, one conclusion can be pointed through the reading of the different studies: i.e. that Christianity has been constantly reactivating its several doctrinal and linguistic legacies

---

<sup>1</sup> On a description of the contents, see Andreas ELLWARDT & Magdalena LÓPEZ, “First International Congress on Eastern Christianity (Cordova, 15-17 November 2005)”, CCO 3 (2006), pp. 365-373.

in the different periods, where the dynamic processes of mutual elucidation and influence as well as of cultural and religious interaction with other creeds were continuously at work in different times and areas. This is one of the reasons why Christianity has increased its cultural and intellectual influence through writers and scholars in different areas, defending its own patrimony with firmness and nerve.

Over the months in which I have been involved with this task more people than will readily remember have lent me assistance and encouragement in the edition of this book. Among the many acknowledgments to be made I wish to thank to all the individual authors whose work is here presented, who were willing to attend the Congress from the very beginning and for sending to me their papers delivered at that Congress.

Special thanks are due to those Institutions involved in the scientific organization of the Congress: the 'Centre de Documentation et de Recherches Arabes Chrétiennes' (Université Saint-Joseph, Beyrouth, Lebanon), the 'Instituut Voor Oosters Christendom' (Radboud Universiteit, Nijmegen, Netherlands), the 'Instituto de Investigação Científica Tropical' (Lisboa, Portugal), the 'Consejo Superior de Investigaciones Científicas' (Madrid, Spain), the 'Instituto de Estudos Orientais' (Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, Portugal), and the University of Cordova (Spain).

It is worth mentioning the kind offer of Dr. Georg A. Kiraz and the Gorgias Press in editing this book. I warmly give him my thanks for his scholarly interest and help in the edition task of the present book, since the launching of 'Eastern Crossroads' brings to fulfillment a desire of several years' planning. Indeed, this work is given to the public with the hope that it may assist them to a better understanding of the rich world of the 'Christian Legacy' through the Middle Ages.

It is also with pleasure that I express here (in the name of all my colleagues) our deepest gratitude (in an accurate alphabetical order) to the masters whose teachings help made those sessions fruitful and enjoyable: Professors Federico Corriente, Samir Khalil Samir, Adel Y. Sidarus and Herman Teule. I am truly grateful to all of them, assuming that I will be indebted to everyone for the whole of my life. My dear Iberian soulmate Adel Y. Sidarus, always thoughtful with the edition,

provided me with useful and always interesting advices in the arrangement of the essays under the several headings.

And my last word of thanks is directed to a very good friend of mine, to whom I want to express my appreciation for working next to me, hand by hand, during the organization of the ‘Congress’. In that task, I was very fortunate in receiving the cooperation and collaboration of my dear colleague, Prof. Ángel Urbán. I am immensely grateful to him for his help, for his constant support and for his truly friendship.

Juan Pedro MONFERRER-SALA  
University of Cordova  
September, 2006



# **Beyond boundaries**





# Rôle des Chrétiens dans la civilisation arabe

BY

Samir Khalil SAMIR, S.J.  
CEDRAC – Université Saint-Joseph  
(Beyrouth – Lebanon)

Le thème qui m'a été confié est le suivant : « Rôle des *chrétiens* dans la civilisation arabe ». Mon embarras vient de ce que, il y a un an, j'ai traité une partie de ce thème, à savoir « le rôle des *syriaques* dans la civilisation arabe ». Je veillerai à ne pas me répéter. Je voudrais essayer de dresser un tableau chronologique et culturel, présentant par la même occasion, un survol de cette pensée et de cette littérature arabes des chrétiens depuis le VIII<sup>e</sup> siècle jusqu'au début du XX<sup>e</sup>, en mettant en valeur leur rôle culturel et les caractéristiques de chaque période.

## **Préliminaires: La littérature chrétienne primitive**

Les premiers textes que nous connaissons remontent au milieu du VIII<sup>e</sup> siècle et sont d'origine syro-palestinienne. Il s'agit le plus souvent de textes provenant de la communauté melkite, et quelquefois de textes provenant de l'Église syriaque orientale (dite encore Église nestorienne) ou syriaque occidentale (autrement dit jacobite).

### *Dans un premier temps se manifestent deux tendances*

D'une part, la tendance monastique, surtout dans le Sud de la Palestine, qui cherche à intégrer l'héritage patristique. Ces auteurs melkites, le plus souvent anonymes, traduisent surtout des textes hagiographiques, des textes monastiques spirituels et quelques textes patristiques. Nous trouvons une bonne représentation de cette littérature spirituelle dans les manuscrits du monastère de sainte Catherine du Sinaï. Les plus anciens manuscrits sont surtout des traductions de ces textes.

D'autre part et parallèlement, apparaissent des textes théologiques inspirés des Pères de l'Église, mais qui, déjà, présentent la foi chrétienne en fonction du contexte musulman, et font référence au Coran et à la tradition musulmane de manière discrète. Un bon exemple de cette littérature est le texte du manuscrit arabe 154 du Sinaï, publié depuis longtemps par Margaret Dunlop Gibson qui l'a intitulé « On the triune nature of God », et qui a été récemment réétudié par moi-même et par Mark Swanson : il présente la foi chrétienne dans un langage simple et clair, avec un soubassement coranique et islamique.

Il n'y a pas encore, à cette époque, beaucoup de textes qu'on pourrait appeler profanes, tels que les ouvrages de médecine, de sciences ou de philosophie, ou encore de prose littéraire ou de poésie, pas plus que des ouvrages d'histoire : ce ne sont pas encore des priorités pour les fidèles.

### **A. La littérature chrétienne au début de l'époque abbasside**

C'est surtout avec la dynastie abbasside installée à Bagdad, à partir de 760, que se développe ce qu'on pourrait appeler (mais qu'on n'appelait pas ainsi) la littérature profane. D'abord la médecine, la philosophie et ensuite les sciences. Ceci représente une seconde étape, qui va se développer admirablement à partir des années 800-850 jusqu'au milieu du XI<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire pendant environ trois siècles, en particulier sous l'inspiration du calife al-Ma'mūn (calife 813-833).

#### *1. La médecine au IX<sup>e</sup> siècle : Ḥunayn Ibn Ishāq*

Tout d'abord la médecine, parce que cela était d'utilité urgente pour les califes, leurs vizirs, leurs épouses et concubines, etc. On demande aux chrétiens de tradition syriaque de traduire les ouvrages les plus importants, mais aussi de prolonger cette science des Grecs par leurs propres observations et expérimentations, soit dans le domaine de la pharmacologie par l'étude des plantes, soit dans le domaine de la médecine par l'observation des symptômes. Beaucoup de textes avaient déjà été traduits en syriaque.

Le grand instigateur de ce mouvement c'est Abū Zayd Ḥunayn Ibn Ishāq al-'Ibādī, originaire de Hīrah, mort en 873 ou 877, selon les auteurs. Il traduit plus d'une centaine de traités de Galien, soit du grec en syriaque, soit du syriaque en arabe. Son grand mérite est d'avoir eu la sagesse de créer « une école de traduction », avec son fils Ishāq et son neveu (le fils de sa sœur) Ḥubayš Ibn al-Ḥasan al-A'sam al-Dimašqī<sup>1</sup>, qui garantira la continuité du mouvement bien après la mort de Ḥunayn.

Plus importante encore est la mise au point par Ḥunayn d'une nouvelle méthode de traduction qui correspond à la vision moderne de la traduction. Cela a été très bien exposé par les auteurs musulmans tardifs comme Ṣafādī, par exemple, qui disent : avant Ḥunayn, on traduisait mot à mot : à chaque mot grec correspondait un mot arabe en regard. Cela produit toujours un texte barbare, parfois même totalement incompréhensible ; car le traducteur ne traduisait pas l'intégralité de la phrase ou de l'idée, mais les éléments de la phrase.

Avec Ḥunayn donc, naît une nouvelle méthode : il comprend le texte grec original, le repense et l'exprime à nouveau en syriaque ou en arabe. C'est-à-dire qu'il ne s'agit plus d'un passage simple de A à B, A étant la langue d'origine (le grec en l'occurrence) et B la langue d'arrivée (l'arabe ou le syriaque en l'occurrence) ; mais qu'il s'agit d'un passage complexe de A à B, à travers un C (qui n'est autre que le traducteur) qui comprend A et l'assimile, puis le repense pour l'exprimer dans le génie de B. C'est un mouvement ternaire et non binaire. C'est la différence qu'il y a entre une traduction automatique et mécanique, et une traduction humaine.

Mais ces personnages ne sont pas que traducteurs : A peu près tous composent des traités de médecine ou de philosophie inspirés des ouvrages grecs. Ishāq, le fils de Ḥunayn, s'intéresse plus à la philosophie qu'à la médecine : il va donc traduire et écrire des œuvres de philosophie. Il va ainsi se couler dans un mouvement, initié déjà

---

1 ḤABBĪ Yūsuf, «Ḥubayš Ibn al-Ḥasan al-A'sam», *Mağallat al-Mağma' al-'Ilmī al-'Irāqī*, 31/1 (1980), pp. 1-14.

avant lui, par d'autres chrétiens syriaques ; il profitera de leurs trouvailles et corrigera leur bévues, améliorant toujours le style. Ce travail minutieux l'amènera à approfondir les idées contenues dans ces œuvres philosophiques grecques, et lui permettre ainsi de rédiger ses propres œuvres et d'élaborer sa propre pensée, toujours inspirée de la science et de la philosophie des Grecs.

## *2. La philosophie au X<sup>e</sup> siècle : l'Ecole de Bagdad*

Parallèlement, mais un peu plus tard, l'intérêt pour la philosophie grandit. Au début du X<sup>e</sup> siècle, on nous explique comment des chrétiens venus d'Asie, de la région persane de l'empire, arrivent à Ḥarrān ou à Bagdad, et créent des écoles de philosophie. Un des grands philosophes Al-Fārābī, qu'on appelle le deuxième Aristote, va apprendre la philosophie d'abord à Ḥarrān, auprès de deux auteurs chrétiens, Yūḥannā Ibn Ḥaylān et Ibrāhīm al-Marwazī ; puis à Bagdad, auprès d'un troisième, Abū Bišr Mattā Ibn Yūnus, lui-même disciple des philosophes de Ḥarrān, Yūḥannā Ibn Ḥaylān et d'autres. Ces disciplines se transmettaient le plus souvent dans ou autour des monastères syriaques, de maître à disciples.

Ainsi, commence à se créer une école aristotélicienne formée par les chrétiens, mais ayant des disciples musulmans et chrétiens. Al-Fārābī meurt en 950. Après lui, un disciple d'Abū Bišr et d'Al-Fārābī, Yaḥyā Ibn 'Adī, deviendra pendant un quart de siècle, jusqu'à sa mort en 974, le grand maître des études philosophiques dans le monde musulman. C'est lui qui va vraiment fonder ce qu'on appelle "l'école aristotélicienne de Bagdad".

Cette Ecole comprend de nombreux disciples, parmi lesquels dix au moins sont des philosophes connus : six musulmans et quatre chrétiens. Mentionnons, à titre d'exemple, Siğistānī, Miskawayh, Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, le vizir 'Alī Ibn 'Īsā ; et parmi les chrétiens celui qui sera son disciple le plus intime, Abū 'Alī 'Īsā Ibn Zur'ah qui mourra en 1008. Ils vont continuer cette tradition, faisant des traductions et surtout des commentaires des œuvres philosophiques grecques.

Un commentaire d'Aristote est resté célèbre, s'étalant sur plusieurs générations. Il est aujourd'hui conservé à Paris dans un gros manuscrit du milieu du XI<sup>e</sup> siècle, entièrement écrit par le dernier disciple de cette Ecole, Ibn al-Ḥammār. Il nous fournit le texte d'Aristote accompagné de commentaires, de gloses marginales et des additions marginales écrites dans tous les sens. C'est un très fameux manuscrit qu'on n'a pas fini encore d'éditer. Il a été édité d'abord par le plus grand éditeur de textes philosophiques arabes, le Prof. Abderrahmane Badawi, mais qui n'a pas tenu compte des marges, probablement parce que l'entreprise était trop difficile et aurait requis trop de temps. Un peu plus tard, le Prof. Khalil Georr a publié la thèse qu'il avait soutenue à Paris, dans laquelle il étudie tout particulièrement les notes marginales qui se trouvent en syriaque et en arabe ; mais ce n'est là qu'une édition très partielle, son but étant en premier lieu l'étude de ces notes. C'est alors que le P. Farid Jabre s'est attelé à cette tâche ; il constitua une équipe de disciples de l'Université Libanaise, qu'il initia à la recherche et à l'édition des manuscrits, mais ne put achever le travail. A sa mort, trois de ses disciples, devenus à leur tour professeurs d'université, publièrent à nouveau le manuscrit de Paris de manière plus critique que le Prof. Badawi. Cependant, eux non plus n'ont pas édité en totalité ce grand commentaire rassemblé par Ibn al-Ḥammār. C'est dire l'importance de cette œuvre, dont l'édition, commencée il y a 70 ans, n'est pas encore achevée.

### *3. La médecine au X<sup>e</sup> siècle*

La médecine, qui au IX<sup>e</sup> siècle avait mis nécessairement la priorité sur la traduction des œuvres d'Hippocrate et de Galien avec Ḥunayn et son Ecole, tout en apportant aussi des contributions propres toujours appuyées sur la science médicale grecque, a continué de se développer. Un des grands représentants de la médecine grecque à la fin du IX<sup>e</sup> siècle et au début du X<sup>e</sup> est Qusṭā Ibn Lūqā, savant polyvalent, mais dont l'intérêt pour la médecine a toujours prévalu. Il a lui-même

composé 55 traités de médecine dont plusieurs ont été publiés dans cette décennie accompagnés de traductions.

Un d'entre eux, pour m'en tenir à un seul exemple, la *Risālah fī tadbīr safar al-ḥaġġ*, a été publié en 1992 par Gerrit Bos, avec une traduction anglaise et une très riche annotation. C'est le premier traité de médecine destiné à ceux qui font le pèlerinage à la Mecque, et que Qusṭā, le melkite originaire de Baalbeck (aujourd'hui au Liban) composa pour le vizir Abū Muḥammad al-Ḥasan Ibn Maḥlad Ibn al-Ġarrāḥ (209-269 AH / 824-882 AD), dont il était le médecin privé. Les circonstances de cette composition sont intéressantes : le vizir, ayant demandé à Qusṭā de l'accompagner au pèlerinage de la Mecque pour éviter des maladies (notons qu'à l'époque, les chrétiens pouvaient se rendre à la Mecque ; la théorie wahhabite qui prétend que toute la Mecque est un lieu sacré réservé exclusivement aux musulmans n'existait pas encore !), Qusṭā s'excusa de ne pouvoir l'accompagner, à cause de sa femme et de ses enfants, et composa ce traité. C'est un traité extraordinaire, parce qu'il s'inspire de toutes les œuvres grecques connues, et en fait l'application à la situation du pays, des régions à travers lesquelles le vizir va passer, de tout le contexte. Il fait une synthèse théorique des maladies possibles et de la façon de les guérir pendant le pèlerinage. Cela montre aussi à quel point, musulmans et chrétiens partageaient la même culture. Qusṭā l'a écrit un peu avant l'année 900, époque où les chrétiens – ne l'oublions pas – sont encore majoritaires en Iraq.

Comme mathématicien, Qusṭā a révisé la traduction des œuvres d'Euclide faite par Al-Ḥaġġāġ Ibn Maṭar, qui avait traduit les 9 premiers livres des *Eléments*; puis il traduisit lui-même du grec le dixième qui n'avait pas encore été traduit. Il a traduit du grec aussi le traité des mécaniques d'Héron d'Alexandrie, ainsi que d'autres œuvres de physique et d'astronomie, dont le fameux livre de la sphère céleste (*al-Kurah*), qui fut traduit dès 1259 *en castillan*, à la demande du roi

Alphonse X le Sage (1221-1284), par le médecin juif Yehūdā ben Moïse Cohen de Tolède avec la collaboration de Juan d'Aspa<sup>2</sup>.

C'est aussi Qusṭā qui a composé un traité très utile dans l'art de la guerre, « le traité des miroirs convergents » (*al-marāyā al-muḥriqah*), instrument destiné à brûler le camp de l'ennemi.

Ceci est la ligne donc de l'hellénisme à partir des sciences et de la philosophie.

#### 4. Les sciences religieuses

Parallèlement à ces sciences que nous appellerions « profanes » et qu'al-Nadīm au X<sup>e</sup> siècle appelle les sciences intruses (*al-'ulūm al-daḥīlah*), c'est-à-dire les « sciences grecques » (parce que non-musulmanes), se développent la théologie et la pensée proprement chrétiennes qui incluent toutes sortes de disciplines et intègrent les sciences profanes. C'est alors que va apparaître ce qui avait commencé à poindre dans la période précédente, à savoir une présentation *réfléchie* de la foi chrétienne : non pas une présentation à usage interne, seulement spirituelle, mais une présentation qui se veut *rationnelle*. Ces oeuvres apparaissent dès le milieu du VIII<sup>e</sup> siècle et se développeront lentement pour prendre leur essor à l'époque du calife al-Ma'mūn (813-833).

Les grandes figures de cette époque sont :

- le patriarche nestorien Timothée I<sup>er</sup> qui régna de 780 à 824, qui laissa plusieurs dizaines d'épîtres en langue syriaque qui constituent souvent de véritables traités de théologie, dont le fameux dialogue avec le calife al-Mahdī datable de l'an 781 ;
- l'évêque melkite Théodore Abū Qurrah qui mourut vers 830 et nous laissa une quinzaine de traités en arabe ainsi de nombreux opuscules en grec, sans parler d'une oeuvre syriaque en 30 chapitres aujourd'hui perdue ;

---

2 C'est le Libro de la faïçon dell espera. et de sus figuras. et de sus huebras. que es llamado Libro de la alcora.

- le philosophe nestorien ‘Ammār Al-Baṣrī, dont les deux apologies (*kitāb al-Burhān*, et le *kitāb al-As’ilah wa-l-aḡwibah*) constituent un des joyaux de la littérature arabe chrétienne ancienne, notamment pour sa langue ;
- le philosophe jacobite mu‘tazilite, Abū Rā’iṭah Ḥabīb Ibn Huḍayfah al-Takrītī, qui composa une dizaine d’opuscules, dont la plus brève et la plus marquante apologie du christianisme par sa logique, qui tient en une dizaine de lignes, ainsi qu’un magnifique traité de l’Incarnation ;
- ou encore, le fameux polémiste nestorien connu sous le pseudonyme de ‘Abd al-Masīḥ Ibn Ishāq al-Kindī, dans sa *Risālah* en réponse à ‘Abdallāh Ibn Ismā‘īl al-Hāšimī ; c’est probablement l’ouvrage apologétique le plus célèbre de la littérature arabe chrétienne : il fut traduit en latin dès le XII<sup>e</sup> siècle et nous venons enfin d’avoir une édition critique de cette version à peine publiée par les soins du professeur Fernando González Muñoz ;
- et encore l’apologiste melkite Ibrāhīm al-Ṭabarānī, dont la tradition nous a laissé un débat avec trois imams sunnites.
- C’est aussi à la fin de cette période qu’il faudrait situer la *Muḡāḍalah* attribuée à Abū Qurrah, dont le P. Ignace Dick nous a fourni une édition populaire, et dont l’édition critique avec traduction anglaise par les soins du P. Wafik Nasry est sous presse au CEDRAC.

Peu après vinrent d’autres auteurs, dont l’évêque melkite Buṭrus al-Bayt Ra’sī (Capitolia en latin) dans l’actuelle Jordanie, auteur d’un remarquable *kitāb al-Burhān* publié tantôt sous le nom d’Athanasie d’Alexandrie et tantôt sous celui de Sa‘īd Ibn al-Baṭrīq. Beaucoup d’autres auteurs de la première moitié du IX<sup>e</sup> siècle nous ont laissé des œuvres, souvent anonymes. Un des plus remarquables est sans doute la « Somme des aspects de la foi » (*Ġāmi‘ wuḡūh al-īmān*), espèce d’encyclopédie théologique melkite de grande valeur.



On constate que ce qui prédomine dans la théologie de ce siècle c'est l'apologétique. Il s'agit de défendre la foi chrétienne contre les attaques ou les critiques toujours plus nombreuses des musulmans. Il s'agit surtout de fournir aux chrétiens des arguments pour renforcer leur foi, et pouvoir répondre aux mises en question fréquentes des musulmans. C'est que de nombreux chrétiens passent à l'islam pour des motifs très variés, qui n'ont parfois rien à voir avec la foi. Le rôle des apologies est de freiner ce mouvement de conversion et de donner aux hésitants des arguments pour défendre leur foi menacée.

Ce mouvement va s'appuyer sur le raisonnement logique, et s'appuyer toujours plus sur le système philosophique ambiant, sorte d'aristotélisme mêlé de néo-platonisme. Les théologiens élaborent un discours rationnel, qu'on appellera le *'ilm al-kalām*. Ce discours est rarement polémique, toujours apologétique et défensif.

Avec le développement de la philosophie, il pourra prendre la forme d'une apologétique philosophique, rappelant la scolastique latine qui se développera quelques trois siècles plus tard en Occident. Nous trouverons toujours plus de controverse, mais qui sont défensives. C'est le musulman qui prend l'initiative d'écrire une « Réfutation des chrétiens » (*Radd 'alā l-Naṣārā*), le chrétien se contentant de composer une « Réponse à la Réfutation » (*Ġawāb 'alā l-Radd*). C'est la grande époque de la théologie philosophique ou de la philosophie appliquée aux sciences théologiques.

A cette époque, nous trouvons des commentaires de la Bible qui commencent à se développer, et pas seulement des traductions comme auparavant. Il semble bien que toute la Bible ait été traduite en arabe au début de la deuxième moitié du IX<sup>e</sup> siècle. La tradition musulmane affirme que Ḥunayn avait traduit toute la Bible, Ancien et Nouveau Testament, en arabe, ce qui est bien probable. Cela explique que l'on trouve aux IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles des commentaires à divers livres de la Bible, travail qui culminera dans la grande œuvre biblique de 'Abdallāh Ibn al-Ṭayyib (mort en 1043), intitulée « le Paradis du christianisme » (*Firdaws al-Naṣrāniyyah*), où chacun des livres des deux Testaments est commenté, s'inspirant souvent des Pères syriaques.

Cette époque est aussi la grande époque d'interrelations culturelles entre le monde de l'Orient chrétien et le monde de l'Orient musulman. Il semble bien que l'influence des chrétiens sur la culture musulmane soit, à cette époque, plus forte que dans le sens contraire ; en effet, ils ont quelque chose à communiquer aux musulmans (cette culture classique et cette ouverture à une pensée rationnelle), lesquels sont curieux de découvrir les autres pour les comparer à leur propre système culturel et en prendre ce qui est compatible avec leur foi. Ils en viendront même à repenser leur tradition et leur foi, à partir de cette pensée rationnelle, ce qui n'ira pas toujours sans problèmes.

## **B. La littérature chrétienne de 1050 à 1350**

Alors commence, si l'on peut ainsi la définir, une nouvelle période, qui pourrait aller de 1050 à peu près à 1350.

Jusqu'ici, l'Égypte n'avait fait qu'une faible apparition, dans la littérature arabe chrétienne, seulement à partir du début du X<sup>e</sup> siècle, avec le patriarche melkite Sa'īd Ibn al-Baṭrīq (connu en Occident sous le nom hellénisé d'Eutychius) et peu après avec l'évêque copte d'al-Ašmūnayn, Sawīrus Ibn al-Muqaffa'. Mais à partir du XII<sup>e</sup> siècle, cette littérature fleurira en Égypte, qui deviendra progressivement le centre de la réflexion théologique arabe chrétienne. Ce déplacement culturel chez les chrétiens correspond bien au phénomène socio-culturel politique du monde musulman.

### *1. Les encyclopédies*

À cette époque, apparaissent, un peu partout, des encyclopédies. Nous avons mentionné la « Somme des aspects de la foi », écrit melkite anonyme du milieu du IX<sup>e</sup> siècle, inspiré parfois de Théodore Abū Qurrah, qui se concentre sur les questions théologiques, n'abordant pas les questions historiques, canoniques, liturgiques ou bibliques.

Dans l'Église syrienne occidentale, nous avons le « Livre du Guide » (*kitāb al-Muršid*) de Yaḥyā Ibn Ğarīr al-Takrītī, qui le composa vers 1070 : c'est une encyclopédie théologico-liturgique, qui

intègre également des éléments canoniques, d'une grande richesse spirituelle. Elle est répartie en 51 chapitres, dont quelques-uns seulement ont été publiés et très peu traduits.

Chez les Syriens Orientaux également, les *Mašariqah*, nous rencontrons, dès le X<sup>e</sup> siècle, une grande encyclopédie intitulée « Livre de la Tour » (*kitāb al-Mağdal*) composée par 'Amr Ibn Mattā. Celle-ci est plus englobante que la « Somme des aspects de la foi », comprenant toutes les sciences religieuses, y compris l'histoire de l'Eglise. Elle sera reprise et augmentée par la suite par d'autres auteurs jusqu'au début du XIV<sup>e</sup> siècle, avec Yūḥannā Ibn Ṣalībā. Elle se singularise par un style très relevé, qui utilise largement la prose rimée (le *sağ'*) dans les traités théologiques et spirituels.

Chez les Coptes, il faut attendre le XIII<sup>e</sup> siècle pour trouver les premières encyclopédies. Le motif en est que la littérature arabe chrétienne théologique n'y apparaît qu'au X<sup>e</sup> siècle, comme nous l'avons dit, avec l'évêque copte d'al-Ašmūnayn, Sawīrus Ibn al-Muqaffa', qui fait faire un grand bond en avant à son Eglise ; jusqu'ici, en effet, cette Eglise ne possédait en arabe que des traductions de type liturgico-canonique et de la littérature de type apocalyptique ou hagiographique.

C'est Sawīrus qui lance réellement le mouvement intellectuel chrétien de langue arabe dans son Eglise, et ce avec force, couvrant tous les domaines, notamment la théologie et l'histoire. Il n'ignore pas la littérature arabe des autres Eglises, qu'il s'agisse des Melkites ou des Nestoriens, soit pour la critiquer ou la combattre, soit pour s'en inspirer. Son influence sera considérable, y compris hors de son Eglise, comme l'atteste par exemple le fait qu'Elie de Nisibe, évêque nestorien mort en 1046, le cite abondamment dans son « Livre de la Démonstration » (*kitāb al-Burhān*) encore inédit. Il nous a laissés 26 ouvrages traitant de tous les sujets, y compris une réfutation des mutazilites, partiellement perdue et retrouvée, une réfutation des juifs, et surtout le début de la grande œuvre historique qui sera poursuivie pendant des siècles, la célèbre *Histoire des patriarches* (*kitāb al-Siyar*), ainsi que des ouvrages de théologie, de mystique et de liturgie.

La première encyclopédie copte apparaît avec Mu'taman al-Dawlah Ibn al-'Assāl, vers 1260. Il appartient à une famille de savants : avec ses deux frères al-Ṣafī et al-As'ad, ils vont offrir aux chrétiens de langue arabe des monuments de science religieuse et d'apologétique chrétienne face à l'islam qui restent valables jusqu'à nos jours. Al-Mu'taman s'est rendu justement célèbre par sa « Somme des principes des fondements de la religion » (*Mağmū' Uṣūl al-Dīn. Wa-Masmū' Maḥṣūl al-Yaqīn*), que Georg GRAF appelle « La summa theologica Coptorum », ouvrage en 70 grands chapitres, qui rassemble ce qu'il y a de meilleur dans la théologie arabe chrétienne des siècles précédents, les ordonnant de manière systématiquement structurée, et les complétant par ses propres considérations.

## 2. *Les secrétaires et l'usage de la prose rimée*

Ce mouvement va se poursuivre, en particulier à la faveur de plusieurs auteurs qui sont souvent des secrétaires d'État, des *kuttāb* (pluriel de *kātib*), dont le métier suppose précisément une excellente maîtrise de la langue arabe. Ainsi, Sawīrus lui-même était secrétaire d'État avant de devenir moine puis évêque. De même Sim'an Ibn Kalīl Ibn Maqārah, l'était avant de devenir reclus (*ḥabīs*) en Basse-Egypte à la fin du XII<sup>e</sup> siècle ; il est l'auteur de ce joyau de la littérature théologico-spirituelle qu'il intitula « Le jardin du solitaire et la consolation de l'ermite » (*Rawḍat al-farīd wa-salwat al-waḥīd*), qui est une présentation de toute la foi chrétienne en 12 chapitres rédigées en prose rimée.

En Iraq, où avait pris naissance chez les chrétiens ce genre littéraire, le mouvement va continuer. On va utiliser le grand style de la prose rimée pour les œuvres chrétiennes, d'une part à cause de la beauté de ce genre de textes, d'autre part aussi pour montrer aux musulmans que la belle langue arabe n'est pas leur privilège. Certains, tel 'Abdīšū' de Nisibe (mort en 1316) va même composer en 1299 un magnifique évangélaire en prose rimée, où chaque lecture évangélique des dimanches et fêtes est rédigée sur une même rime, souvent riche, comme c'était le cas dans la *qaṣīdah* préislamique classique, avec des

lectures atteignant une centaine de stiques sur la même rime. L'intention implicite était de relever le défi coranique et prouver que, si les chrétiens le voulaient, ils pourraient même dépasser en beauté le style du Coran, non seulement en arabe mais encore en syriaque<sup>3</sup>. Cet ouvrage est sur le point de paraître dans deux volumes de la collection "Patrimoine Arabe Chrétien", par les soins du P. Sami Houry (†) et du CEDRAC. Ce faisant, 'Abdīšū' reprend une tradition classique chez les syriaques orientaux, attestée par au moins trois traductions des Évangiles datant des IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles.

Ce même style va se développer dans des homélies en prose rimée, qui fleuriront d'abord en Irak, parmi les Nestoriens, dès le XI<sup>e</sup> siècle ; et ensuite, à partir de la fin du XII<sup>e</sup> siècle, en Égypte, notamment chez al-Ṣafī Ibn al-ʿAssāl et chez Šams al-Riyāsah Abū l-Barakāt Ibn Kabar (mort en 1324). Ce genre littéraire de la prose rimée appliqué aux homélies n'est pas absent de profondeur théologique ; en effet, ces auteurs ne se contentent pas de faire du beau style et évitent le style creux de certains écrivains contemporains. Leur but est d'abord le contenu et leurs œuvres sont d'abord parénétiqes et théologiques. Cela nous vaudra des perles de la pensée théologique exprimée en une belle langue arabe.

Mais nous trouverons aussi, à la même époque, un peu plus tard, entre 1300 et 1324 un grand auteur copte, Šams al-Riyāsah Abū l-Barakāt Ibn Kabar, lui-même prêtre, historien et secrétaire d'un ministre sous les Mamelouks (d'où son titre de "Soleil de la Principauté"), écrivit une encyclopédie théologico-canonico-liturgique, intitulée «La lampe des ténèbres» (*Miṣbāh al-Ḍulmah . fī ʿĪdāh al-Hidmah*) en 24 livres<sup>4</sup>. Le titre marque bien que son intérêt particulier

<sup>3</sup> Voir Samir Khalil SAMIR, «Une réponse implicite à l'i'ğāz du Coran : l'Évangélaire rimé de 'Abdišū'», *Proche-Orient Chrétien* 35 (1985), pp. 225-237.

<sup>4</sup> Voir mon analyse: Samir Khalil SAMIR, «L'Encyclopédie liturgique d'Ibn Kabar († 1324) et son apologie d'usages coptes», in: Hans-Jürgen FEULNER, Elena VELKOVSKA and Robert F. TAFT, *Crossroad of Cultures. Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler*, OCA 260 (Rome : Pontificio Istituto Orientale, 2000), pp. 619-655.

porte sur la Liturgie (tel est le sens du mot *hidmah*, correspondant au grec *leitourgia*), sans pour autant négliger la dogmatique, objet des cinq premiers livres, ni les autres sciences chrétiennes. C'est grâce à lui que nous connaissons une cinquantaine d'œuvres arabes chrétiennes, les unes perdues, les autres encore existantes, qu'il mentionne au livre septième.

De la même époque probablement, mais de bien moindre ampleur, est l'encyclopédie liturgique d'un moine copte, par ailleurs inconnu, Yūhannā Ibn Sabbā', intitulée « La perle précieuse traitant des sciences religieuses » (*al-Ġawharah al-Nafīṣah . fī 'Ulūm al-Kanīṣah*). Comme à l'accoutumée, après avoir abordé les questions dogmatiques et présenté un survol de l'histoire du salut pour parvenir au Christ, il expose avec beaucoup de détails la liturgie copte et les sacrements, d'un point de vue tant symbolique que théologique. Son œuvre en 111 ou 113 chapitres, de style populaire, n'en est pas moins très riche et profonde du point de vue théologique.

On ne peut parler des Coptes sans mentionner cet autre membre de la famille des Awlād al-'Assāl, Al-Ṣafī Abū l-Faḍā'il, qui fleurit vers 1235. Homme d'une extraordinaire capacité de synthèse, il nous laissa des œuvres remarquables dans tous les domaines, notamment dans la défense de la foi chrétienne contre les attaques des musulmans et dans le droit canon. En apologétique, il a composé non moins de 12 réponses aux attaques des musulmans ; deux d'entre elles ont été publiées, il y a environ 80 ans, et une dizaine attend encore de l'être (que nous avons préparées pour l'édition). Mais son œuvre la plus marquante fut incontestablement le «Nomocanon» qui porte son nom (*al-Mağmū' al-Ṣafawī*), rédigé en 1238 à la demande du patriarche copte Kīrillus Ibn Laqlaq. Il divisa son recueil en deux parties à peu près égales, en 51 chapitres : la première contenant le droit ecclésiastique, la seconde le droit civil. A cette époque, les chrétiens ne sont plus qu'une minorité importante en Egypte, peut-être 30 % de la population ; ils doivent vivre dans le monde musulman, qui s'impose à eux. Il faut donc qu'ils adaptent leur vie familiale, sociale et politique aux lois et normes musulmanes. C'est al-Ṣafī qui réalisera cette synthèse harmonieuse. Il

le fit si bien que cette œuvre sera traduite en éthiopien dès le XIV<sup>e</sup> siècle, et deviendra le code de l'Éthiopie, sous le nom de *Fetħa Nagast*, jusqu'à une époque récente ; au XVIII<sup>e</sup> siècle, elle sera adaptée par le maronite 'Abdallāh al-Qar'alī pour servir de code juridique aux chrétiens du Liban.

Enfin, il faut mentionner la grande encyclopédie christologique, ouvrage remarquable, composé par un copte à la fin du XIII<sup>e</sup> et au début du XIV<sup>e</sup> siècle, nommé Yūħannā Ibn Sawīrus, *al-kātib al-Miṣrī*, i.e. le secrétaire originaire de Miṣr (le Vieux-Caire). Son encyclopédie, intitulée « Le livre de la connaissance et de l'action » (*kitāb al-'Ilm wal-'Amal*), est encore en grande partie inédite. Une petite tranche en a été publiée il y a près d'un siècle par le moine Andrāwus du monastère de Saint-Antoine près de la Mer Rouge.

### 3. Conclusion

Cette période peut se définir par quelques caractéristiques. Tout d'abord, plusieurs auteurs cherchent à rassembler tout le patrimoine arabe chrétien des premiers siècles, et à le structurer en une synthèse cohérente. C'est aussi une période de maturation de la pensée théologique orientale face à l'islam qui domine toujours davantage : se basant sur l'héritage chrétien et sur leur connaissance des fondements de l'islam, ils vont tantôt répondre aux réfutations du christianisme rédigées par les musulmans, tantôt offrir une présentation cohérente de la foi chrétienne à ces mêmes musulmans, et tantôt présenter cette même cohérence à leurs frères dans la foi. Beaucoup de ces ouvrages sont réellement de grandes œuvres de synthèse et de présentation de toute la foi chrétienne. On sent bien que ces penseurs sont appuyés sur plusieurs siècles de tradition chrétienne en langue arabe.

### C. Décadence et Renaissance Maronite (1350-1700)

A partir du milieu du XIV<sup>e</sup> siècle jusqu'au début du XVII<sup>e</sup> siècle, les chrétiens passent par une phase assez sinistre, et la littérature arabe

chrétienne s'en ressent : nous ne rencontrons que très peu d'œuvres dignes de la pensée chrétienne. Comment expliquer ce phénomène ?

### *1. Décadence du monde arabo-musulman*

Politiquement parlant, c'est une période très troublée. Le 10 février 1258, Bagdad est tombée aux mains de Hülagū Qān le Mongole. Les survivants abbassides sont accueillis en Egypte par les sultans mamelouks. Cette dernière phase des mamelouks baħrides fut très troublée ; ainsi, de 1341 à 1381, treize sultans se succèdent en Egypte, suite à des révolutions de palais, qui engendrent le désordre dans toute la région, notamment en Egypte et Syrie-Palestine. Ils furent renversés par les mamelouks burgides (de Burğ) qui favorisèrent les sciences et les lettres, tout en repoussant les Mongols et les Francs. Mais en même temps, l'Orient arabe subit la terrible invasion de Tamerlan (Tīmūr Lang) et sombre dans l'impuissance.

Cependant, l'élan intellectuel était brisé, et la conquête ottomane de la Syrie et de l'Egypte en 1516-1517 ne fit qu'affaiblir encore cet élan. Le monde arabo-musulman passe par la période la plus creuse de son histoire, par une période de décadence (*'aṣr al-inħiṭāṭ*), comme l'appelle les historiens de la littérature arabe et de la pensée arabe en général. Le conservatisme a tari la réflexion théologique et figé la controverse juridique. On se contente de répéter ce qu'ont dit les prédécesseurs, et souvent de les recopier.

Il y a encore quelques vestiges de science, et de rares savants, mais c'est bien peu. Dans ce triste panorama, apparaissent quelques étoiles filantes : le géographe marocain Ibn Baṭṭūṭah (1304-1377) ; l'historien et sociologue (avant le terme) Ibn Khaldūn (1332-1406) en Tunisie (d'une famille andalouse originaire de Séville) ; l'historien égyptien al-Maqrīzī (1374-1442), doué d'une immense érudition et d'une étonnante curiosité d'esprit, offrira au monde de remarquables ouvrages sur l'histoire de l'Egypte musulmane et ses origines, synthétisés dans ce monument d'histoire que sont les *Kħiṭaṭ*.

Une place spéciale doit être faite à Ğalāl al-Dīn al-Suyūṭī (1445-1505), né au Caire d'un père juriste originaire d'Assiout. C'est le plus



grand polygraphe de la littérature arabe, qui a écrit plus de 500 ouvrages (561 pour être précis). C'est un des très grands savants, mais qui est souvent considéré comme de peu d'importance et n'ayant fait que rassembler et répéter, précisément à cause de l'abondance de son œuvre. En réalité, dans beaucoup de domaines, c'est un innovateur qui apporte toujours une réflexion inédite, à cause précisément de l'étendue de ses connaissances, notamment dans l'étude du Coran et des sciences islamiques en général.

Il n'en reste pas moins que cette période est une période creuse, de sommeil profond. Et il faudra attendre le XIX<sup>e</sup> siècle, suite à la rencontre de l'Égypte avec l'Europe, pour que commence le mouvement que l'on appellera la *Nahḍah*, la Renaissance, lequel fleurira dans le dernier tiers de ce siècle et le premier tiers du XX<sup>e</sup> siècle.

## 2. *Comment est-on sorti de cette décadence ?*

Les choses étant ainsi, la littérature arabe en général s'étant assoupie pendant plusieurs siècles, peut-on encore espérer quelque chose de valable de la part des chrétiens, devenus une minorité dans le monde arabe ? La réponse à cette question viendra de Syrie, et tout particulièrement de la communauté maronite.

Dans sa « Brève histoire de la littérature arabe », dont la 4<sup>e</sup> édition est parue à Paris en 1946, Jean-Mohammed Abd-el-Jalil écrit, au dernier chapitre consacré à la *Nahḍah* :

« Mais ce n'est pas en Égypte, ni seulement à partir de l'expédition napoléonienne, ni enfin dans des milieux musulmans que la *Nahḍah* a commencé. Les chrétiens de Syrie et du Liban étaient en relation avec l'Occident depuis le XVI<sup>e</sup> siècle. Ils envoyaient en Europe des professeurs d'arabe ou des étudiants de théologie (à Rome) ; ils accueillaienent les missionnaires protestants (sic !) et catholiques et fréquentaient leurs écoles. Un mouvement de purisme

linguistique arabe se manifesta dès la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, notamment dans les milieux chrétiens d'Alep»<sup>5</sup>.

Il ne fait pas de doute pour l'historien de la culture que ce mouvement que l'on appelle la Nahḍah, qui s'est manifesté en Egypte vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, a son germe à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle dans la fondation du Collège Maronite de Rome en 1584, qui suscitera un renouveau de la pensée arabe chrétienne aux XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> dans la région d'Alep et s'épanouira avec l'évêque maronite Germānos Farḥāt dans ce que j'ai appelé la pré-Renaissance, ou les prémices de la Renaissance<sup>6</sup>.

Cette fois le centre de la pensée arabe chrétienne se déplace à nouveau : ce n'est plus la Palestine melkite du début, ni l'Irak nestorienne des premiers abbassides, ni non plus l'Egypte copte des ayyoubides et des premiers mamelouks, c'est un coin de la Syrie ottomane, dans le Nord du Liban, qui deviendra le pôle central, avant de passer à Alep.

### 3. Rencontre avec l'Europe : le Collège Maronite de Rome

La rencontre des chrétiens d'Orient avec l'Europe se fait de manière structurée avec la fondation du Collège Maronite de Rome en 1584. Pour comprendre cette fondation, il faut remonter un demi-siècle avant, au concile de Trente (1545-1563). Pour répondre aux critiques de Luther (1483-1546) et à la naissance de la réforme protestante, le pape Paul III (1534-1549) convoque un concile pour susciter la réforme catholique (que l'on appelle souvent la «Contre-Réforme»). Ce concile se propose de réviser tous les points fondamentaux de la doctrine

---

<sup>5</sup> Jean-Mohammed ABD-EL-JALIL, *Brève histoire de la littérature arabe* (Paris : Maisonneuve, 1946, 4<sup>e</sup> édition), p. 219.

<sup>6</sup> Voir par exemple Samir Khalil SAMIR, *Rôle culturel des chrétiens dans le monde arabe*, 2<sup>e</sup> édition revue et augmentée, COC 1 (Beyrouth : CEDRAC, 2005), chapitre H : « L'arrivée des missionnaires et les prémices de la Renaissance à Alep (XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles) », pp. 44-50. Plus généralement, beaucoup d'éléments de cet exposé se trouvent développés, autrement, dans l'ouvrage cité.

catholique et les institutions ecclésiastiques. Il décide de créer des institutions académiques religieuses : les séminaires, les facultés de théologie, avec un règlement académique rigoureux, qui rappelle ce que les syriaques avaient fixé quelque mille ans plus tôt : les écoles théologiques.

Rappelons à cette occasion que le règlement des écoles syriaques nous est connu aussi grâce à la traduction arabe qui nous a été transmise par Abū l-Faraġ ‘Abdallāh Ibn al-Ṭayyib, un des plus grands penseurs de l’Eglise Orientale (*mašriqiyyah*) mort en 1043, qui était en même temps médecin et directeur de l’hôpital le plus important de Bagdad, le Bīmāristān al-‘Aḏudī (fondé par ‘Aḏud al-Dawlah), mais en même temps philosophe, théologien canoniste et bibliste, ayant commenté toute la Bible, de la Genèse à l’Apocalypse. Or, dans sa grande œuvre canonique, intitulée *Fiqh al-Našrāniyyah*, il nous donne en deux pages le règlement des étudiants de l’école de Nisibe, en précisant ce qu’ils devaient faire et ce qu’ils ne pouvaient pas faire, etc. Ce qui montre qu’il y avait vraiment un système d’études très sérieux.

Nous retrouvons la même inspiration dans la création des facultés de théologie, surtout celles mises en place par Grégoire XIII (1572-1585). C’est lui qui va créer ce qui s’appellera plus tard la Gregoriana (d’après Grégoire), mais qui va aussi créer, pour toutes les communautés où il y a risque de perdre la tradition catholique, des collèges à Rome. Il y aura alors, un Collège pour les Anglais, un autre pour les Allemands, un pour les Grecs, auxquels se joindront plus tard d’autres. C’est dans ce contexte qu’il envoie des légats en Orient, dont le P. Giambattista Eliano, juif né à Alexandrie et devenu jésuite, qui sera d’abord envoyé en Egypte en 1561 puis au Liban où il réunit le Synode Maronite en août 1580. C’est alors qu’il conçoit le projet de créer un Collège Maronite à Rome, à l’instar d’autres Collèges créés par Grégoire XIII.

Le Collège Maronite démarre en 1584. De jeunes maronites arrivent du Mont-Liban et de Chypre, ils étudient à Rome et découvrent toute la renaissance italienne. C’est la grande époque de renouveau catholique. C’est l’époque de la Basilique Saint Pierre, et plus largement de l’art et des sciences. Ces jeunes sont éblouis par cette

culture. Ils n'arriveront pas à l'assimiler, mais ils vont assimiler tout ce qu'ils pourront. Ils étudient la philosophie grecque, bien sûr tout en latin. Ils apprennent et retournent chez eux et traduisent en arabe.

Mais ils sont aussi marqués par un aspect négatif de cette réforme catholique: la hantise de l'hérésie et le désir de la combattre. Ceci créera en eux un esprit, une mentalité de polémiste vis-à-vis des Grecs, des Arméniens, des syriaques, bref de tous les orientaux orthodoxes.

Durant cette période une grande figure apparaît chez les Maronites : le franciscain Gabriel Ibn al-Qilā'ī (vers 1460-1515) qui nous laissa une œuvre historique de première importance, en dialecte libanais (région de Ġubayl) et des traités canoniques et théologiques polémiques inspirés de la tradition occidentale.

#### *4. Rencontre avec l'Europe : Missionnaires et Maronites à Alep*

Cette époque du XVII<sup>e</sup> siècle est assez extraordinaire, marquée notamment par le contact avec les missionnaires dans la ville d'Alep et petit à petit dans d'autres villes de Syrie-Liban. Entre 1616 et 1625, quatre congrégations missionnaires débarquent à Alep : franciscains, carmes, jésuites et capucins. Ils vont prêcher et instruire les fidèles dans leurs couvents et dans les églises orientales, y compris orthodoxes, et assez vite créer des écoles. Beaucoup de chrétiens vont se sentir attirés par l'Église catholique qui, à ce moment, est en plein renouveau, tandis que les Églises orientales poursuivent leur existence traditionnelle. Au début, règne une certaine confiance, au point que les Pères seront même invités à confesser les orthodoxes (il n'y a alors de catholiques que les maronites).

Avec le temps, un certain nombre de fidèles se trouvent attirés vers le catholicisme, y compris des prêtres et des évêques. Il semble que beaucoup d'entre eux se considèrent à la fois comme orthodoxes en communion avec Rome, sans que cela ne prenne une forme juridique. Des ordres religieux orientaux, plus ou moins inspirés par les missionnaires, se forment : constitués par des Alépins, ils s'installeront dans la montagne libanaise, notamment dans le Kesruwān. C'est ainsi que vont se créer les églises orientales catholiques qui vont maintenir ce

renouveau spirituel et intellectuel, mais développeront aussi une littérature apologétique vis-à-vis des orthodoxes, voire polémique. C'est une période ambiguë, mais très riche.

La littérature arabe chrétienne change profondément d'aspect. C'est tout d'abord l'édition de la Bible arabe, entreprise à Rome par des maronites et des missionnaires arabisants ; après plus d'un demi-siècle de travail assidu, elle paraîtra en 1671 et sera importée par petits paquets en Orient. D'autres œuvres, spirituelles ou théologiques, sont dues à des missionnaires installés en Syrie-Liban, qui se font aider par des chrétiens de langue arabe.

Quelques grandes figures dominent cette période. Chez les orthodoxes, trois patriarches connaissant bien le grec: Meletius Karmah al-Ḥamawī (1572-1635) qui traduisit divers livres liturgiques encore inédits. Makarius Ibn al-Za'īm l'Alépin (fin du XVI<sup>e</sup> s. - 1672), auteur infatigable, qui nous laissa une véritable bibliothèque orthodoxe couvrant tous les domaines : histoire, hagiographie, liturgie, droit canon, spiritualité, morale, polémique, le tout écrit en un « moyen arabe » qui mériterait d'être étudié pour lui-même ; son œuvre historique fut continuée par son fils Būlus (1627-1669) qui mourut à Tiflis du vivant de son père. Athanasius Dabbās (1674-1724) composa directement en grec une « Histoire des patriarches d'Antioche » dont on ne connaît pas de version arabe, quelques traités et mandements en arabe, ainsi que de nombreuses traductions du grec.

Chez les Maronites, c'est le début de la grande époque, avec deux types d'auteurs : d'une part, les orientalistes qui vivent souvent en Europe et écrivent en latin, pour lesquels nous possédons un ouvrage de référence incontournable par le P. Nasser Gemayel<sup>7</sup> ; d'autre part, les nombreux auteurs élèves traduisirent ou composèrent des ouvrages inspirés des études faites à Rome. Deux figures méritent une mention spéciale : le patriarche Stéphane Duwayhī (1630-1704) et le philosophe Butrus al-Tūlāwī (1655-1745). Duwayhī est la personnalité la plus

---

<sup>7</sup> Nasser GEMAYEL, *Les échanges culturels entre les Maronites et l'Europe. Du Collège Maronite de Rome (1584) au Collège de 'Ayn Warqa (1789)* (Beyrouth, 1984).

marquante de ce siècle : excellent historien, qui recueille ses données dans les colophons de manuscrits ou dans les inscriptions qu'il trouve dans les vieilles églises, comme en témoigne son *Tārīḥ al-Azminah* ; c'est aussi un éminent théologien, utilisant largement les Pères de l'Eglise tant grecs que syriaques ou latins, comme en témoignent sa *Manārat al-Aqdās* et son *Radd al-Tuham*. Il écrit en un « moyen arabe » libanais, et ses autographes attestent qu'il utilisait le garšūnī de préférence aux caractères arabes. Quant à Butrus al-Tūlāwī, qui a été très peu étudié, il a marqué des générations de clercs par son enseignement de la philosophie classique et chrétienne : ses manuels sont encore inédits.

#### **D. La Nahdah et ses prémices (XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles)**

##### *1. Germanos Farḥāt (1670-1732) et la pré-Nahdah du XVIII<sup>e</sup> siècle*

L'évêque maronite Germānos Farḥāt (1670-1732), né à Alep, mais dont la famille (Maṭar) est originaire de Haṣrūn, est la figure chrétienne la plus éminente de ce siècle.

« Il sera le véritable artisan du renouveau intégral des chrétiens, au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, tant au plan culturel, que spirituel et pastoral. Une de ses tâches essentielles consistera à ré-arabiser les Chrétiens. Pour ce faire, il se met d'abord à l'école d'un cheikh musulman fameux, Sulaymān al-Naḥwī, pour maîtriser parfaitement la langue et la littérature arabes, tombées en décadence.

Pour réaliser la réforme littéraire parmi les chrétiens, il commence par rédiger une grammaire arabe (le *Baḥṯ al-Maṭālib*) basée entièrement sur l'Évangile, comme les musulmans composaient leurs grammaires arabes basées sur le Coran. Ceci avait une importance pédagogique exceptionnelle, les chrétiens ayant des réticences envers la langue arabe parce qu'elle leur semblait étrangère. Il écrit également un manuel de stylistique arabe illustré d'exemples exclusivement puisés dans l'Évangile.

Il compose des poèmes en langue classique, d'inspiration religieuse, qui seront indéfiniment recopiés et publiés au siècle suivant par Sa'īd al-Sharṭūnī en un *ḏīwān*. Jamais cependant Germanos ne tombera dans le maniérisme linguistique qui guette tout lettré arabe. Il ne s'intéresse pas à la langue arabe pour elle-même, mais comme outil

pour transmettre ses idées et sa foi. Son *Dirwān* est à la fois une œuvre littéraire et une œuvre catéchétique.

Germānos Farḥāt va donc œuvrer dans le sens d'une symbiose entre foi chrétienne et culture arabe. Il va d'ailleurs composer une très belle apologie du christianisme, malheureusement encore inédite, dans laquelle il expose aux musulmans la foi chrétienne. Il est le premier auteur moderne à reprendre ce genre d'exercice après quatre siècles d'interruption. De plus, contrairement à beaucoup de contemporains et de prédécesseurs, il ne compose aucune œuvre polémique ou même apologétique à l'égard d'autres chrétiens, genre littéraire qui s'était hélas fort répandu depuis l'arrivée des missionnaires.

Il forme autour de lui une équipe de lettrés chrétiens, appartenant à toutes les communautés chrétiennes, qui seront les pionniers de ce renouveau intellectuel et culturel. Parmi eux brillent un arménien Mekerdig (= Jean-Baptiste) al-Kasīḥ Ibn 'Abdallāh al-Mukhalla', qui a écrit de très beaux ouvrages arabes en prose rimée (*sağ'*) ; un orthodoxe, Sulaymān al-Aswad, appelé en Occident Salomon Niger ; et d'autres maronites tels que 'Abdallāh Qarā'ālī. C'est Germanos Farḥāt qui est, à mon avis, le véritable père de la seconde Renaissance arabe, celle du XVIII<sup>e</sup> siècle, Renaissance arabe chrétienne qui a préparé la voie à la grande *Nahḍah* du XIX<sup>e</sup> siècle ». <sup>8</sup>

A cette époque, l'arabe est partout en décadence, mais particulièrement parmi les chrétiens. L'influence turque se remarque chez tous les auteurs, particulièrement dans la Syrie ottomane, et l'influence dialectale domine chez les chrétiens. Les musulmans répétaient le dicton : « La langue arabe a toujours refusé de devenir chrétienne » (*Abat al-'arabiyyah an tatanaṣṣara*). Germānos Farḥāt décide de changer cela, de sortir les chrétiens de leur petit monde. Il va créer une littérature chrétienne classique inspirée à nouveau du Coran et de la tradition musulmane, mais fera l'effort extraordinaire de christianiser l'arabe pour les chrétiens, pour les aider à comprendre que la culture arabe n'est pas que musulmane ; elle est autant chrétienne que musulmane.

---

<sup>8</sup> SAMIR, *Rôle culturel*, pp. 47-48.

## 2. Le XIX<sup>e</sup> siècle : la *Nahḍah*

Faute de temps, je me contenterai de vous lire cette page du P. Jean-Mohammed Abdel-Jalil, dans sa « Brève histoire de la littérature arabe ». Elle me semble bien résumer la situation :

Au XIX<sup>e</sup> siècle, ce mouvement, stimulé par les nouveaux apports de l'Europe et énervé par le développement d'une langue maladroite de la presse, prit une forte extension, organisa des écoles "nationales", créa des périodiques, publia des œuvres philologiques ou littéraires sous la direction de deux familles libanaises, celles des Yâziji et des Bustâni. Les chrétiens libanais, comme le reconnaissent maintenant des musulmans impartiaux comme Muhammad Kurd 'Ali (p. 292), se firent donc les champions de la langue arabe qu'ils voulurent régénérer dans sa pureté. Les vocations littéraires se multiplièrent, et les chrétiens purent fournir des maîtres pour les écoles, des traducteurs de livres européens, une pléiade de journalistes.

Deux groupes d'émigrés du Liban exercèrent une influence considérable sur la *Nahḍah*. Le premier se fixa en Égypte ; il amena dans ce pays de nombreux journalistes et les premiers fondateurs de revues, ainsi que des poètes et des écrivains de talent. Le second groupe passa les mers et s'installa dans les deux Amériques, notamment au Brésil et aux États-Unis, avec pour centre important New-York qui abrita une association littéraire et des périodiques arabes. C'est parmi ces émigrés d'Amérique que se rencontrent les représentants les plus hardis de la littérature arabe contemporaine.

Cependant l'Égypte finit par prendre la direction de la *Nahḍah*, qui commençait à se développer en Syrie, en Palestine et en Iraq et qui bientôt va poindre en Afrique du Nord. En Égypte, les Syriens et Libanais que les tracasseries des Turcs avaient amené à s'expatrier, trouvèrent un champ d'activité très vaste où ils travaillèrent en ouvriers enthousiastes de "l'arabisme", si enthousiastes que certains d'entre eux se sentirent solidaires du fondateur de l'Islām lui-même,<sup>9</sup> le premier des Arabes et le promoteur de l'expansion de la langue arabe ». <sup>10</sup>

<sup>9</sup> Par exemple, Labīb AL-RİYĀSĪ, *Falsafat al-rasūl al-'arabī* (Beyrouth, 1935), livre écrit par un chrétien, préfacé par un chrétien et par un musulman.

<sup>10</sup> Jean-Mohammed ABD-EL-JALIL, *Brève histoire de la littérature arabe*, 4<sup>e</sup> édition (Paris : Maisonneuve, 1946), p. 219-220.



## Conclusion

Je voudrais dégager, en guise de conclusion, les points saillants et les points faibles. D'abord, je vais prendre deux époques essentielles : le IX<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles à l'époque abbasside, et le XVII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles à l'époque moderne.

### 1. L'époque de la Renaissance 'abbasside (IX<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles)

C'est l'époque où les savants et philosophes chrétiens vont créer le mouvement philosophique et transmettre la *sophia* grecque au monde arabo-musulman. C'est le triomphe de l'hellénisme. Quelle est la base de ce mouvement ? La science et plus encore la raison (le *'aql*) sont le critère ultime de toute réflexion. Ceci paraît banal, mais cela veut dire que ce n'est ni la Bible, ni le Coran qui sont la base de la réflexion, mais la raison, l'intellect.

Vous connaissez sans doute ce merveilleux texte de Humaydī de Cordoue. Il raconte comment un savant théologien de Cordoue, qui s'appelle Abū 'Umar Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn al-Suddī, visita Bagdad vers la fin du X<sup>e</sup> siècle, à la grande époque. A son retour, il passe par Kairouan, le centre religieux musulman d'Afrique du Nord, et y rencontre un savant traditionaliste, un *muḥaddiṭ*, qui lui dit : "Alors, tu as été à Bagdad,". Il lui dit : " Oui, bien sûr !", et ils se mettent à parler de ces *mutakallimān*, de ces savants philosophes-théologiens. Et ils en viennent à parler des séances philosophiques qui s'y tenaient, les *Maḡālis*. "Est-ce que tu y as assisté ?" Il lui dit : "Ne m'en parle pas, j'y ai assisté deux fois et j'ai juré que jamais plus je n'y retournerai". Pourquoi donc ? ». Et notre ami se met à lui écrire la scène.

Le calife était là et il y avait des représentants de toutes les communautés : des musulmans, sunnites, chiïtes, zeidites, tous les hérétiques possibles. Puis sont venus les chrétiens avec toutes leurs hérésies, puis les juifs ; tout le monde était là. Et chaque fois que le chef d'une communauté venait, tout le monde se levait et on attendait qu'il soit assis pour s'asseoir de nouveau". Et son ami lui dit : "Quelle honte pour l'islam : il s'est humilié et a perdu tout honneur ! On ne se lève

pas pour un dhimmī.” Et puis quand l’assemblée fut au complet, le calife déclara la séance ouverte. Alors, un de ces mécréants (*kuffār*) prit la parole et dit :

“Nous sommes réunis ici pour raisonner. Vous connaissez les conditions. Vous autres, musulmans, vous ne nous opposerez pas des raisons tirées de votre Livre ou fondées sur l’autorité de votre prophète, car nous ne croyons ni à l’un ni à l’autre. Chacun de nous se bornera donc à des arguments tirés de la raison humaine.” Tous applaudirent à ces paroles. “Tu concevras, continue Abū ‘Umar, qu’ayant entendu de telles choses, je ne suis plus jamais retourné à cette assemblée”. Et ce qu’il décrit là se reproduira une autre fois. Autrement dit, la règle d’or à cette époque, c’est la raison.

Nous trouvons cela déjà précédemment, par exemple dans le dialogue entre Timothée 1<sup>er</sup> et le calife al-Mahdī en 781, la règle n’est pas exprimée, mais est appliquée très clairement dans le débat.

De cette époque, je dégage surtout deux points ou trois :

1. Tout d’abord, l’ouverture à l’étranger. Ici, c’est la culture grecque hellénistique qui est un autre monde, qui est l’Occident, et qui est tout autre chose que la culture arabe ou syriaque.

2. Ensuite, le fait que les savants chrétiens ne sont pas seulement des savants en religion, comme l’étaient la plupart des ulémas musulmans, mais sont aussi médecins, mathématiciens, philosophes, théologiens, exégètes, etc.

3. Enfin, la base du rapport entre chrétiens, musulmans, juifs, mazdéens, zoroastriens, etc..., c’est la raison humaine. Nous avons à faire ici à un discours humaniste universel, non sectaire.

## 2. *La période moderne (XVII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles)*

Prenons une autre époque plus proche de nous : le XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle, en Syrie. On commence à redécouvrir l’Occident et à découvrir l’importance de la science et de la culture. Mais on n’a pas encore compris que la raison, et seulement la raison, est à la base du dialogue culturel. Dans les débats, les musulmans fondent tous leurs arguments

sur leurs textes sacrés et les traditions, et les chrétiens en font autant avec l'Évangile. Il faudra attendre la fin du XIX<sup>e</sup> siècle pour retrouver cette nouvelle conception basée sur la raison critique, cette attitude d'ouverture orientée cette fois vers l'Europe.

Cela s'explique par la campagne de Bonaparte en Égypte (1798-1801) et tout ce qu'elle a apporté de découvertes. A travers la France, c'est l'Europe que les Egyptiens découvrent. Ici, comme dans la période abbasside, c'est l'ouverture à la diversité culturelle qui se manifeste. Ici comme alors on commence à comprendre que, dans la culture, il n'y a pas le profane et le religieux : les deux s'imbriquent et se compénètrent.

On ne peut pas dire : J'applique aux sciences profanes une méthode et une autre à la théologie. C'est le même regard critique qui va s'exercer et, en dernier ressort, c'est la raison humaine qui sera la base du débat. Cette fois cependant, au XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle, ce débat se fera également à l'intérieur de l'Église, pour discuter les opinions de tel patriarche, et pas seulement dans le débat inter-religieux. C'est ce qui va créer ce mouvement de refus, qui poussera même certains à abandonner toute religion (phénomène assez rare dans l'Orient musulman). Sous cet aspect, les chrétiens entrent par là à fond dans la modernité, au risque de leur foi.

### *3. Conclusion générale*

Quelle importance tout cela a-t-il ? Et c'est, pour ainsi dire, la conclusion de ma conclusion.

Nous vivons aujourd'hui dans un monde arabo-musulman, qui, quoiqu'il en dise, a de la difficulté à intégrer la modernité et la rationalité. Le conflit que nous vivons est, à mon avis, basé essentiellement là-dessus. La modernité apparaît comme opposée au monde religieux, en l'occurrence au monde musulman. D'où il résulte que, tout en étant attractive dans le domaine technologique, elle est répulsive pour tout ce qui est réflexion et humanisme.

Deuxièmement, la base de cette attitude de refus de la modernité et de l'occident qui la représente, est une lecture fondamentaliste du texte religieux, en l'occurrence du Coran. Je pense que ce que les chrétiens ont essayé de faire, parfois avec succès et parfois (à l'intérieur même de leurs communautés) sans succès – et que tous essaieront de faire –, c'est de proposer un « vivre ensemble » basé sur la critique, acceptant le monde moderne dans tout ce qu'il a de positif, le rejetant dans ce qu'il a de non humain, et arriver ainsi à trouver une base commune, en quelque sorte, entre l'Orient et l'Occident.

On ne peut pas simplement rejeter tout ce mouvement fondamentaliste sous prétexte qu'il est fondamentaliste et qu'il devient souvent violent. Derrière cette violence, il y a aussi une recherche de justice, un désir de sauver l'être humain et ce qui le constitue profondément : la foi. Mais en même temps, on ne peut rejeter la modernité, comme le fait ce courant, sous prétexte qu'elle est contraire ou simplement différente de toute la tradition ; comme on ne peut n'en prendre qu'un des aspects et rejeter le reste. C'est un travail à faire ensemble.

Troisièmement, la base de toute convivialité ne peut être que la raison. Chacun peut se laisser guider et éclairer par sa religion. Mais la convivialité ne peut pas être basée sur une religion, parce qu'elle exclut alors inévitablement une partie de la société. A mon avis, la religion a le grand mérite de nous aider à mieux prendre conscience de ce qu'est la véritable personne humaine. Il s'agit au fond de créer un nouvel humanisme pour le monde arabe, dans lequel nous vivons et auquel nous appartenons, un nouvel humanisme qui a une base religieuse parce que c'est la base de ce Proche-Orient. Mais base religieuse ne signifie ni chrétiens ni musulmans et, plus largement, un nouvel humanisme basé sur la critique de tous les mouvements qu'ils soient religieux ou non religieux, pour ne retenir finalement que la dimension universelle de la personne humaine.

C'est cela que m'apprend l'histoire de la pensée arabe chrétienne, notamment dans sa confrontation avec la pensée arabe musulmane.

# Le rôle de Grégoire Akindynos dans la controverse hésychaste du XIV<sup>e</sup> siècle à Byzance

BY

Juan NADAL CAÑELLAS  
Pontificium Institutum Studiorum Orientalium  
(Rome)

Il n'y a pas longtemps j'ai entendu dire à quelqu'un: «Quelle époque la nôtre où il est plus facile désintégrer un atome que désintégrer un préjugé!» Je ne peux que lui donner mon accord. De fait il y a des préjugés que se résistent à mourir. Spécialement ceux qui ont été transmis par l'historiographie officielle, à propos de laquelle on oublie facilement que l'histoire l'écrivent les vainqueurs.

C'est le cas de cet homme remarquable qui fut Grégoire Akindynos, un intellectuel proéminent, un hésychaste authentique, un renommé directeur spirituel et un savant et rigoureux exégète des Pères de l'Église comme il n'en y a eu d'autre pendant les deux derniers siècles de l'histoire de Byzance. Il a eu le malheur de se trouver du côté des autorités civiles qu'on perdu la guerre civile qu'éclata après la mort subite de l'empereur Andronic III, en 1341, entre la Régente de l'Empire, Anne de Savoie, et l'usurpateur Jean Cantacuzène. Les partisans de ce dernier, ennemis acharnés d'Akindynos, s'emparant du pouvoir ecclésiastique par suite de la victoire militaire de leur maître en 1347, ont imposé sans pitié la *damnatio memoriae* de notre brave homme. Ces ennemis, ou pour mieux dire, leurs épigones, ont eu un malheureux *revival* au XX<sup>e</sup> siècle avec une série de publications infortunées, dues principalement à un prêtre de l'Église des exilés russes de Paris, Jean Meyendorff, dont aujourd'hui des auteurs avisés et impartiaux, même au sein de l'Orthodoxie, commencent à déceler les faussetés et les manipulations historiques. Akindynos reprend donc peu à peu la place honorable que lui correspond dans l'histoire de la théologie et de la vie religieuse du Byzance de la première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle.

Comme on le sait, l'ainsi dite controverse hésychaste du XIV<sup>e</sup> siècle byzantin comprend deux périodes diverses mais enchaînés: d'abord elle

s'amorce avec la dispute sur la procession éternelle de la Troisième Personne de la Trinité, le Saint Esprit. De cette discussion on passe ensuite à la polémique sur le mode de participation à Dieu comme moyen de divinisation du chrétien. Nous allons voir bientôt le lien qui unit ces deux débats.

Mais auparavant, il faut présenter les trois personnages qui dans ces disputes jouent un rôle de protagonistes: Barlaam de Calabre, Grégoire Palamas et Grégoire Akindynos:

### 1. Barlaam de Calabre

C'est à une date non précisée, entre 1325 et 1330, qu'un moine de petite taille<sup>1</sup> d'environ trente-cinq ans, Barlaam de Calabre, débarqua dans le port d'Amvrakia, en Grèce, et monta vers la ville voisine, Arta, capitale du Despotat d'Épire. Nous savons bien peu de choses de sa jeunesse si ce n'est qu'on lui avait imposé au baptême le nom de Bernard, changé ensuite en Barlaam lors de sa profession religieuse, et que peut-être son nom de famille était Massari. Il resta à Arta un certain temps. À la suite il alla s'installer à Thessalonique.

Les voyages des Italiens à Byzance n'étaient pas une rareté à l'époque<sup>2</sup>, mais dans le cas de Barlaam, les motifs de son voyage en Grèce depuis la Calabre, où il était né à Seminara, ne nous sont pas connus. L'historien Grégoras dit que Barlaam voulait étudier Aristote dans le texte original, d'autres ont avancé d'autres raisons plus ou moins fantaisistes, jusqu'à dire que le moine calabrais «aurait été une sorte d'espion latin venu en Orient pour ruiner l'Orthodoxie et son plus ferme soutien, le monachisme athonite, tout en faisant semblant de les défendre». Palamas au commencement de son différend avec Barlaam, écrit, non sans ironie peut-être, que celui-ci avait abandonné sa patrie pour aller à la recherche de la vraie foi<sup>3</sup>, ce qui pose le problème de savoir si Barlaam était né orthodoxe ou catholique<sup>4</sup>. Il nous semble

<sup>1</sup> *Corpore pusillum, praegrandem tamen scientia*, dit son élève Boccaccio dans le *De genealogia Deorum*, éd. V. ROMANO (Bari, 1951), p. 761.

<sup>2</sup> Cf. WEIS, "The greek Culture of South Italy in the Later Middle Ages", PBA 37 (1951), p. 29.

<sup>3</sup> *Première lettre à Akindynos*, 4. *Œuvres Complètes de Palamas*, ed. P. CHRESTOU (Salonique, 1962), I, p. 206, lignes 15-16.

<sup>4</sup> Sur cette question, cf. M. JUGIE, "Barlaam est-il né catholique? Suivi d'une note sur la date de sa mort", EO 39 (1940), pp. 100-125. L'auteur prouve suffisamment que Barlaam

cependant que lorsqu'on a voulu deviner la raison du passage de Barlaam de Calabre en Grèce, on n'a pas tenu suffisamment compte du fait qu'il se dirigea précisément vers Arta. Le Despote d'Épire était alors Jean Orsini, fils du comte de Céphalonie et de Zante, homme habile et sans scrupules qui tâchait par tous les moyens, même par sa conversion à l'Orthodoxie, d'attirer à lui ses sujets hellènes. A sa cour il favorisait les savants grecs, dont le plus connu était une figure d'importance moyenne, Constantin Hermoniacos, que Barlaam a probablement rencontré – bien que nos sources soient muettes sur ce point – lors de son séjour dans la petite ville d'Arta. Barlaam donc, compte tenu des difficultés croissantes que les latins créaient aux diocèses byzantins de Calabre<sup>5</sup> sous les Anjou, alliés du pape, qui en favorisaient la latinisation, pouvait avoir été tenté d'aller se mettre au service ou sous la protection de Jean Orsini.

Mais si Barlaam était un homme ambitieux, comme on nous le décrit, Arta ne pouvait pas lui suffire, et par ailleurs là non plus il ne se sentit pas tout à fait à l'abri des pressions latinisantes de Rome<sup>6</sup>. Il doit avoir senti bientôt l'attrait de Salonique. Celle-ci, après la chute de Byzance sous les Francs, en 1204, était devenue, plus que les autres villes de l'empire, telles que Nicée, Ioannina, Trébizonde et plus tard Mistra, «une seconde Athènes, où, comme nulle part ailleurs, affluaient les philosophes, les rhéteurs, les littérateurs, les musiciens et les artistes, tous admirateurs des lettres grecques, développant une activité

---

était né orthodoxe, ce qui pourrait donner crédibilité à la thèse de Palamas qu'il serait allé à Byzance «par amour de la vraie foi», si on comprend cette phrase dans le sens non pas d'une conversion, mais d'un approfondissement de la propre conviction dogmatique. Nous croyons cependant que celle-ci ne fut pas en réalité la raison de ce voyage ou, du moins, qu'elle ne fut pas la raison déterminante, comme nous le dirons plus loin.

<sup>5</sup> Sur la dépendance de l'archidiocèse de Reggio en Calabre du patriarcat de Constantinople, encore au commencement du XIV<sup>e</sup> siècle, voir l'abondante bibliographie dans LEONE, *Fiorenzo*, p. 17, note 11. Révélatrice aussi à ce sujet la constatation du fameux philosophe et savant franciscain Roger Bacon (1220-1292) qui dans le chap. 6 de son *Compendium studii philosophici*, dit au pape: «Nec multum esset pro tanta utilitate ire in Italiam, in qua clerus et populus sunt pure Graeci in multis locis» (F. R. BACON, *Opera quaedam actenus inedita*, [London, 1859], p. 439).

<sup>6</sup> Le pape Jean XXII (1245 - 1334): «Neopatrensi vero archiepiscopo provinciam (l'Épire et l'Épitanos) dedit, ut ad Cephaloniae comitem, qui ad Graecorum schisma defecerat, ad Latinum ritum revocandum operam defigeret» (RAYNALDUS, *Annales Ecclesastici*, V [Lucca, 1750], anno 1320 § XLVIII, p. 149 [cité par D. NICOL, *The Despotate of Epiros*, (Cambridge, 1984), p. 83, note 5]).

digne de tout éloge»<sup>7</sup>. De plus, à Salonique, par suite d'une série de circonstances, existait ce qu'aujourd'hui on appellerait une bourgeoisie puissante et cultivée, les *messoi* ce qui permit à Thessalonique de vivre son «siècle d'or» au XIV<sup>e</sup> siècle.

A Thessalonique on pouvait alors ouvrir librement une école et enseigner<sup>8</sup>. C'est ce que fit Barlaam dès son arrivée et il y enseigna pendant tout son premier séjour qui, à ce qu'il semble, dû être assez long. Il se mit à donner des cours de mathématiques, de géométrie, de musique et d'astronomie, c'est-à-dire, le *Quadrivium* des universités médiévales d'Occident. Il dû également expliquer Platon et probablement commencer déjà là à commenter les œuvres de Denys l'Aréopagite, considéré à l'époque comme disciple de Hiérophane, premier évêque d'Athènes, converti par l'apôtre Paul. Barlaam eut dès le début de son enseignement, à ce qu'il semble, un succès énorme, ce qui fait penser qu'il s'était exercé auparavant dans l'enseignement de ces matières. Parmi ses élèves à Thessalonique il y eut des personnalités qui se sont distinguées par la suite dans la vie et la science ecclésiastiques.

Fier de son succès et trop sûr de sa science, Barlaam visita Constantinople et se brouilla avec les savants de la capitale de l'Empire, spécialement avec Nicéphore Grégoras, confrontation de laquelle, dit-on, mal se tira. Malgré cela, le Grand Domestique Jean Cantacuzène et l'empereur lui-même se rendirent compte de la profondeur et de l'étendue de ses connaissances, de même que de son attachement à l'Orthodoxie.

## 2. Grégoire Palamas

Était né en 1296, premier enfant de la famille d'un fonctionnaire du palais impérial de Constantinople. Il eu accès à l'éducation qui recevaient les fils des employés de la cour. Mais, puisqu'il choisira la vie monastique à l'âge de dix-neuf ans, Grégoire ne pu pousser ses études au-delà de la «enkílios pédeusis» qui était le programme élémentaire et général que tout homme cultivé apprenait à l'école. Sus

<sup>7</sup> O. TAFRALI, *Thessalonique au quatorzième siècle* (Paris, 1912), p. 150. Pour cette affirmation, l'auteur s'inspire des paroles de l'*Eloge de saint Démétrios*, fait par Nicolas Cabasilas (cf. *ibid.*, note 1).

<sup>8</sup> Cf. O. TAFRALI, *Thessalonique au quatorzième siècle*, p. 163.



futurs ennemis, Barlaam et Grégoras le qualifieront d'«ignorant sans éducation» et d'«analphabète». Lui pour réfuter cette accusation écrira dans un de ses traités polémiques, parlant en troisième personne, que lorsqu'il avait dix-sept ans «prié un jour par le grand empereur Andronic ... de parler de la logique d'Aristote, Palamas ... philosopha tellement et si bien que tous les sages qui alors entouraient l'empereur exultèrent; quant au Grand Logothète (Théodore Métochite), ce sage universel, il fut rempli d'admiration et dit à l'empereur: Si Aristote lui-même était ici en chair et en os, il l'aurait loué. Et il ajouta: ainsi doivent être ceux qui par nature sont doués pour s'adonner à l'étude de la logique d'Aristote»<sup>9</sup>. Malheureusement cette connaissance rudimentaire du Satagirite, restée rudimentaire à cause du choix de vie que Palamas fera tout de suite, va jouer un mauvais tour à la construction de la théodicée palamite, comme nous aurons occasion de le dire.

Ainsi donc, Grégoire Palamas, à l'âge de dix-neuf ans décida de se faire moine. Impossibilité de se rendre directement au Mont Athos, il séjourna pendant l'hiver au Mont-Papikion, à mi chemin entre Constantinople et Salonique. Cette montagne était célèbre depuis l'XI<sup>e</sup> siècle par les nombreuses fondations monastiques que s'y trouvaient. Mais au moment où Palamas y arriva quelques uns de ces monastères étaient infectés de Messalianisme, c'est-à-dire, de partisans de la secte des Bogomiles que les byzantins désignaient souvent comme des Messaliens. Ces gens, selon le témoignage de l'ami et biographe de Palamas, Philothée Kokkinos, vinrent au monastère où celui-ci habitait pour discuter avec lui de questions théologiques<sup>10</sup>. Le P. Meyendorff, commentant ces rencontres, et pour protéger à l'avance son patronné des lourdes accusations qu'on lui adressera d'être profondément tombée dans cette hérésie, écrit: «Bien que soit assez difficile de vérifier l'historicité de ce récit, ... il se peut qu'il corresponde à un fait historique et nous pouvons alors y voir un exemple de contacts personnels entre Bogomils et moines orthodoxes: le bogomilisme et l'hésychasme qui, dans les Balkans, se répandaient dans un milieu

<sup>9</sup> PALAMAS, *Antirrétique I contre Grégoras*, 14. *Œuvres Complètes de Palamas*, ed. P. CHRESTOU (Salonique, 1988), IV, p. 242, lignes 15-17.

<sup>10</sup> PHILOTHEOU KONSTANTINOUPOLEOS TOU KOKKINOY *Agiologika Erga*, A' *Thessalonikeis Agioi*, ed. D. TSAMES (Salonique, 1985), p. 441, ligne 15 et ss.

socialement très semblable, pouvaient avoir des traits de spiritualité qui les appartenait l'un à l'autre. »<sup>11</sup>

Laissant de côté pour le moment cette question, le fait est que Palamas et ses frères arrivèrent finalement au Mont Athos au début du printemps de 1316 séjournant dans des monastères différents, et y restèrent quelques années. Là Palamas, comme ne pouvait être différemment, reçut une formation monastique basée sur la lecture presque exclusive des oeuvres des Pères spirituels ou *neptiques*, et des hymnographes. Parmi ceux-ci, Photicé, Evagre le Pontique (pris parfois erronément par Nil ou Maxime), Élie l'Ecdicos, Hésychius le Sinaïte, Théodore Studite, Isaac le Syrien, Jean Climaque, le Pseudo-Macaire (auteur infecté de l'hérésie messalienne), Syméon le Métaphraste, Syméon le Nouveau Théologien, et Nicétas Stethatos, pour citer seulement ceux dont Palamas donne des extraits dans ses *Triades*. A ces Pères il ajoutait dans ses traités le Pseudo Denys et Maxime le Confesseur interprétés à sa convenance. De fait Palamas reconnaîtra expressément plus tard, dans sa polémique avec Akindynos, qu'il n'avait eu l'occasion de lire les grands Pères de l'Eglise: «Moi –dit-il en effet dans son *Dialogue d'un orthodoxe et un barlaamite*–, même s'il n'y a pas longtemps que j'ai eu l'occasion de me mettre en contact avec ces Pères ...».<sup>12</sup>

Après le séjour athonite, Palamas et son frère cadet Macaire (l'autre frère Théodore était entre temps décédé) partirent pour Salonique, où Palamas se fit ordonner prêtre en 1326. Ensuite il alla avec dix compagnons habiter un ermitage près de la ville de Véria, au nord de la Grèce, et y resta quatre ou cinq ans. Les raisons pour lesquelles Palamas et ses dix compagnons quittèrent la Sainte Montagne ne sont pas tout à fait claires<sup>13</sup>.

Arrêtons ici pour le moment notre récit, car c'est à Véria que va tenir lieu la première rencontre d'Akindynos avec Grégoire Palamas.

<sup>11</sup> J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* (Paris, 1959), chapitre «Rencontre avec le Messalianisme», pp. 50-51.

<sup>12</sup> PALAMAS, *Dialogue d'un orthodoxe avec un Barlaamite*, 20, *Œuvres complètes de Palamas*, ed. P. CHRESTOU, II, pp. 165, lign. 1-2.

<sup>13</sup> Sur les rapports de Berrhée avec le mont Athos, cf. A., RIGO, *Monaci esicasti e monaci bogomli. Le accuse di messalianismo e bogomilismo rivolte agli esicasti ed il problema dei rapporti tra esicismo e bogomilismo* (Florence, 1989), p. 267.

### 3. Grégoire Akindynos

Il était né à Prilapon, l'actuelle Perlepé de l'Ancienne République yougoslave de Macédoine (FIROM), d'une famille byzantine de fermiers aisés, comme j'ai eu l'occasion de prouver ailleurs<sup>14</sup>. Nous savons qu'il s'était déplacé à Thessalonique à une date non précisée mais sans doute à l'âge où on commençait les études supérieures, car cela c'était, selon toute probabilité, la raison de son déplacement. A supposer qu'il fût né autour de 1300, son arrivée dans la capitale de la Macédoine, ou de la Thessalie, comme on disait à l'époque, peut se situer entre 1320 et 1323. De l'aveu même de ses ennemis, Akindynos avait fait là des études profanes et théologiques très approfondis. Ses maîtres furent Thomas Magistros, personnalité remarquable et grand humaniste, et l'archidiacre Briennios qui était lui aussi un humaniste, admirateur de Grégoras, sensible aux beautés de l'atticisme et de la science historique. A cause de sa réussite académique, Akindynos obtint une fois finis ses études le poste de précepteur des fils des notables de Véria, avec lesquels il resta toujours en correspondance.

Nous sommes donc à Véria, où, comme nous l'avons dit, se trouvait, depuis 1326, Grégoire Palamas<sup>15</sup>. Il était tout à fait naturel que le jeune humaniste et théologien, nouveau venu dans la petite ville, rencontre le moine athonite qui sans doute devait avoir une certaine réputation de directeur spirituel. Akindynos soumit de fait son âme au guide de Palamas, qui bientôt décela en lui une naissante vocation monastique. Il est important de souligner qu'à Véria Akindynos se lia d'une amitié sincère et profonde avec Palamas, amitié que, malgré les désaccords que surviendront, devenant un souhait dans le cœur d'Akindynos, ne s'effacera jamais complètement, comme nous aurons l'occasion de le constater. Palamas, de son côté, montra qu'il appréciait les talents de son jeune ami en lui faisant cadeau d'un petit traité d'astronomie de Grégoras qu'il avait apporté de Constantinople, lorsqu'en 1330 il y était allé pour assister sa mère mourante et amener ses deux soeurs moniales à Véria.

<sup>14</sup> J. NADAL CAÑELLAS, "Gregorio Akindinos ¿eslavo o bizantino?", *RSBN* 27 (1990), pp. 259-265.

<sup>15</sup> Cette date a été bien établie par A. RIGO, "La vita e le opere di Gregorio Sinaita", *Cristianesimo nella storia* 10 (1989), pp. 588-589.

L'année suivante, 1331, un fait imprévu, des incursions de bandes de brigands serbes, rendit peu sûre la vie à Véria, déterminant la décision de Palamas et ses moines de retourner au Mont Athos. Akindynos décida de les suivre avec l'intention d'embrasser là-bas la vie monastique. Arrivés à la Sainte Montaigne, ils s'installèrent dans les domaines de la Grande Laura de saint Athanase.

En se faisant moine, Akindynos s'était proposé surtout de réaliser dans la pratique ce que, simple laïc, il avait enseigné, la parfaite compatibilité de la science et de la vertu. Pour lui la «sagesse du dehors» avait une finalité bien concrète et limitée. Ceux qui s'occupent de littérature grecque –écrivra plus tard–, le font «en raison de la langue, de l'élégance du discours et de l'acquisition de connaissances», mais ceux-ci sont bien conscients que la science religieuse des grecs «était très impie, comme l'est aussi celle à cause de laquelle le Christ s'est fait homme pour rendre libres ceux qui lui étaient asservis».<sup>16</sup> Palamas, pendant le séjour d'Akindynos à l'Athos, où celui-ci était sous sa guide spirituelle, fit son possible pour convaincre son novice d'abandonner cette conception de la science profane, mais il n'y réussit pas. Quelques années plus tard, au commencement de son différend avec Barlaam, Palamas lui rappellera ces recommandations et ses fréquentes exhortations, celles que je t'ai adressées souvent quand j'étais avec toi, et garde toi avec toutes les forces que tu as de la vaine supercherie de la philosophie du dehors».<sup>17</sup> Malgré cela, lorsque, à la Grande Lavra, le conseil des moines refusa une première fois d'accepter Akindynos à la profession monacale, Palamas, en un geste de sincère amitié, lui conseilla de préparer, avec ses meilleurs recours d'humaniste, un éloge de la Grande Lavra de Saint Athanase, et Akindynos le prononça devant l'assemblée des anciens réunis chez l'higoumène. Néanmoins le

<sup>16</sup> *Gregorii Acindyni Refutationes Duae* ... nunc primum editae curante Juan NADAL CAÑELLAS, CC.SG 31 (Turnhout-Leuven: Brepols University Press, 1955), *Traité II*, § 60, p. 166, lignes 20-24. Sur la fonction éducative des lettres profanes, Akindynos était tout à fait dans la ligne de son maître Thomas Magistros (voir S. K. SKALISTES, *Thomas Magistros, o bios kai to ergo tou*, [Thessalonique, 1984], p. 277), et bien sûr dans celles de BASILE DE CESAREE (*Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit de lettres helléniques*, éd. Boulanger, [Paris: Les Belles Lettres, 1935] et de JEAN DE DAMAS (*Dialectica*, éd. Kotter, PTS 7 [Berlin, 1969], p.52, 43-51).

<sup>17</sup> *Deuxième Lettre à Akindynos*, *Œuvres Complètes de Palamas*, ed. P. CHRESTOU (Salonique, 1962), I, p. 220, ligne 18 – 221, ligne 1.

stratagème n'aboutit pas au résultat désiré. Akindynos décida alors de ne pas rester à l'Athos, convaincu que le genre de vie monastique qu'on menait là-bas, où dit-on trônait le culte de l'ignorance, ne lui convenait pas. Cependant il apprécia le mode de vie des ascètes athonites et, l'occasion venue, il va se constituer en leur défenseur contre les calomnies de Barlaam. «Je ne te suis pas opposé –lui écrira Akindynos– pour ce que tu dis touchant à la théologie, mais parce que depuis le commencement tu te consacres à calomnier avec véhémence les saints hésychastes et à t'intéresser à eux de façon indiscrete».<sup>18</sup>

Après son séjour à l'Athos, Akindynos rentra à Salonique où il fit la connaissance personnelle de Barlaam, dont sans doute il connaissait déjà le renom de savant et aussi la réputation de vaniteux. Cependant entre les deux hommes naquit une amitié sincère.

Après un court séjour dans cette ville, et agréant une suggestion de Grégoras, avec qui Akindynos était en correspondance, il fit son premier voyage à Constantinople. Là, en plus de visiter Grégoras, fit la connaissance de personnalités notables de la société byzantine de la capitale et décida recevoir sa tonsure monastique dans le monastère de Saint Athanase, où il prononça, avec un meilleur résultat que celui obtenu au Mont Athos, un discours de profession religieuse, qui tissait l'éloge de saint Athanase I, Patriarche de Constantinople, fondateur du monastère, décédé en 1310.

Déterminé donc à vivre définitivement sa vie monastique dans la capitale de l'Empire, Akindynos fait retour à Salonique uniquement pour recueillir et faire expédier ses bagages au monastère constantinopolitain, dans l'enceinte duquel il avait obtenu une maisonnette que désormais sera sa demeure et son centre de spiritualité, où il habitera en compagnie de deux disciples.

Avec cela nous sommes arrivés au début de l'année 1334. Or, peu après, cette année même, arrivèrent à Constantinople deux Légats du pape Jean XXII pour traiter de l'Union des Églises, ce qui veut dire discuter de l'éternel problème de la procession du Saint Esprit. Le

---

<sup>18</sup> *Letters of Gregory Akindynos*, ed. Angela CONSTANTINIDES HERO (Washington DC: Dumbarton Oaks, 1983), lettre 8 (*Deuxième à Barlaam*), p. 26, lignes 4-6. Akindynos profite de l'occasion pour corriger aussi l'impression de Barlaam à propos de l'opposition qu'il lui témoigne; il ne lui reproche pas seulement le fait d'attaquer les hésychastes, mais aussi de se mêler indiscretement des positions théologiques de Palamas (*ibid.*, lignes 6-7).

tableau qu'à ce moment nous peint l'historien Grégoras, montre que la présence inattendue des légats à Constantinople provoqua un état de nervosité dans les milieux politico-ecclésiastiques de la capitale. L'empereur faisait pression pour que l'Église commence les pourparlers avec les Légats. Mais le patriarche, excellent canoniste mais médiocre théologien, n'en était pas capable, ses prélats ne l'étant pas davantage. D'ailleurs le patriarche n'était même pas convaincu qu'il fallait vraiment reprendre les discussions. Cependant les notables commençaient à lui reprocher le silence honteux de l'Église byzantine. Alors intervint Grégoras qui peu auparavant avait refusé l'invitation de l'empereur de mener lui-même, quoique laïc, les tractations avec les légats, pour conseiller par un long discours devant le patriarche et son synode, de ne pas entrer en discussion avec les latins, et il persuada, à ce qu'il semble, les auditeurs. Malgré cela Andronic III était tout à fait décidé à se rapprocher de Jean XXII pour éviter l'attaque de la Ligue que Venise et le grand maître des chevaliers de Rhodes avaient organisé contre Byzance, à laquelle avaient aussi adhéré le roi de France, le pape et le roi de Chypre, et il devait trouver une solution à l'impasse. C'est alors qu'on pensa à Barlaam le quel, malgré sa défaite face à Grégoras, si défaite il y eut, continuait à jouir de l'estime de l'empereur et de son grand domestique, Cantacuzène. De plus, il venait d'Italie, connaissait les dogmes des latins et parlait le latin et l'italien. A ce moment il se trouvait par hasard à Constantinople, ou plutôt il fut invité à s'y rendre. Le fait est que une fois là, il exposa son point de vue sur la convenance des pourparlers avec les légats. Il fut en conséquence élu représentant de Byzance et entama les pourparlers et écrivit ses traités contre les latins<sup>19</sup> en réponse au document que les légats avaient fourni aux autorités byzantines, contenant la doctrine officielle de l'Église romaine. Il le fit, au dire de Cantacuzène, à la satisfaction de l'empereur et du grand domestique, c'est-à-dire, de lui-même. Mais ces traités seront par malheur la cause du déchaînement de la polémique postérieure. Tout fait penser que les tractations avec les latins furent interrompues probablement à cause de l'insistance des légats à s'appuyer sur l'autorité du pape et à le prendre comme arbitre suprême; cela était déjà arrivé maintes fois dans le passé, mais maintenant, après

---

<sup>19</sup> BARLAAM CALABRO, *Opere contro i Latini ...* a cura di Antonis FYRIGOS, ST 347-348 (Città del Vaticano, 1988), vol. I-II.

le Concile de Lyon II, Rome croyait pouvoir l'invoquer de bon droit. Cette prétention provoqua évidemment la fin immédiate des conversations et explique la raison des trois traités de Barlaam contre la primauté de l'évêque de Rome<sup>20</sup>.

Si bien la façon d'agir de Barlaam satisfit l'empereur et le grand domestique, qui d'ailleurs avaient appris entre-temps la désintégration de la Ligue ci-dessus mentionnée et en conséquence ils ne se voyaient plus menacés, n'en fut pas de même pour une grande partie de l'intellectualité byzantine qui considérait que leur Église avait été représentée par un étranger, voir même par un latin, et que celui-ci n'avait pas exposé convenablement la doctrine orthodoxe. Palamas, toujours attentif à ce qui se passait à Constantinople, se fit envoyer les traités de Barlaam. On les lui fait arriver de façon très incomplète et de ce qu'il en déduit, Barlaam admettait deux principes de la Trinité et en plus posait l'autorité des auteurs païens par-dessus de celle des Pères de l'Église, ce qui était foncièrement faux. Sans perdre du temps il écrivit une longue lettre à Akindynos où il lui disait que puisque le philosophe Barlaam était allé habiter là où il (Akindynos) s'était transféré, c'est-à-dire à Constantinople, il le priait de lui demander comment avait-il pu faire ces affirmations, et ensuite de lui communiquer la réponse.<sup>21</sup> Akindynos fit la commission et après écrivit à Palamas pour lui faire voir que l'opinion qu'il s'était fait sur Barlaam n'était pas la correcte<sup>22</sup>. Cependant Palamas ne se donna par satisfait et se suivit une nouvelle correspondance avec son ancien novice, lequel dans toutes ses lettres – et cela sera le trait caractéristique et hautement remarquable d'Akindynos dans toute la polémique qui suivra – conseilla tant à Palamas qu'à Barlaam la modération, la prudence, l'objectivité et surtout la charité chrétienne. Mais voyant que de fait la controverse était servie, Akindynos pensa que, pour apaiser les esprits, il faudrait peut être mettre par écrit, de façon plus simple, la doctrine orthodoxe sur la procession du Saint Esprit. Lui, grâce à sa profonde formation théologique, aurait pu facilement le faire lui-même, mais en rentrant

<sup>20</sup> Ces opuscules ont été étudiés et publiés par T. M. KOLBABA, "Barlaam the Calabrian. Three Treatises on papal Primacy, Introduction, Edition, and Translation", REB 53 (1995), pp. 41-115.

<sup>21</sup> *Première Lettre à Akindynos*, *Œuvres Complètes de Palamas*, ed. P. CHRESTOU (Salonique, 1962), I, pp. 203-219.

<sup>22</sup> *Letters of Gregory Akindynos*, lettre 5 (*Première à Palamas*), pp. 12-16.

dans l'ordre monastique il s'était proposé de s'adonner uniquement à la contemplation, et de ne pas faire de la théologie. Cette décision il la répétera mille fois au long de ses traités et témoignera que s'il a été finalement amené à parler de sujets théologiques cela a été dû à un commandement exprès du patriarche et à la stupeur qui lui ont produite les aberrantes, d'après lui, affirmations dogmatiques de Palamas: «Quant à moi, je crois, très divin Seigneur, Pasteur de l'Église œcuménique du Christ –écrit Akindynos à la fin d'un de ses traités–, que j'ai accompli ton commandement dans la mesure de mes forces, sans avoir eu dès le commencement un désir spécial de réaliser ce travail et sans me vanter de l'avoir réalisé. Je me trouvais alors très mal à l'aise vis-à-vis de cette tâche et je porte maintenant la responsabilité d'être la cause de ces traités et de ces oeuvres qui nous ont apporté tant d'affliction, de troubles et d'orages». <sup>23</sup> Et à un autre endroit il affirme: «Quant à nous, à vrai dire, nous n'en serions pas venus à parler tout bonnement de ces choses, ne désirant faire de la théologie ni sur ces points précis ni sur d'autres. Mais quand nous avons entendu parler de la multitude de divinités créées, inégales et dissemblables entre elles, ce que nous savions appartenir à la religion des Grecs et être incompatible avec la piété des chrétiens, nous avons été évidemment envahis par la stupeur et le mécontentement». <sup>24</sup>

Ne voulant donc entrer en matière sur la façon dont Barlaam avait défendu la position orthodoxe, Akindynos demande à Palamas d'écrire son avis sur ce sujet dogmatique. Bientôt Palamas lui fait arriver à Constantinople ses *Traité apodictiques sur la procession du saint Esprit*. <sup>25</sup>

<sup>23</sup> *Gregorii Acindyni Refutationes Duae, Traité IV, § 25, p. 357, 1–358, 12.*

<sup>24</sup> *Ibid., Traité III, § 51, p.235, lignes 1-8.*

<sup>25</sup> Il est important de signaler que les *Traité*s que sous ce titre ont été publiés dans les *Œuvres Complètes de Palamas*, ed. P. CHRESTOU, I, pp. 19-153, ne sont pas ceux que Palamas rédigea en 1334. Il s'agit d'un remaniement postérieur, fait par Palamas lui-même en 1355 pour y introduire sa nouvelle théorie de la multiplicité des énergies de Dieu différentes de son essence. Comme nous avons prouvé ailleurs, Palamas avait la déplorable habitude de remanier ses textes pour échapper aux critiques auxquelles donnaient flanc ses étranges affirmations. Heureusement grâce à une traduction paléoslave contemporaine nous connaissons la première rédaction des *Traité*s palamites sur la Procession du Saint Esprit, où il ne se trouve la moindre allusion à cette distinction. La manuscrit de cette traduction qui contient aussi autres oeuvres de Palamas dans leur rédaction originale, sans les remaniements postérieurs, a été étudié par I. KAKRIDIS,



Mais avant de parler de ceux-ci, il faut faire une parenthèse pour dire qu'entre-temps, par initiative de Palamas il y avait déjà eu un échange direct de lettres entre lui et Barlaam dans un ton tout autre que conciliateur. Certaines affirmations palamites avaient induit Barlaam à mener une enquête pour tâcher de comprendre en quoi consistait cette étrange théorie spirituelle à laquelle Palamas faisait allusion, selon laquelle, le contemplatif persévérant en la prière de Jésus, caché dans un coin obscur de sa chambre et se regardant le nombril, arrivait à voir une lumière que si c'était rouge était celle du diable et si c'était blanche était la vision de la divinité elle-même, apparue comme lumière dans la Transfiguration thaborique. À la suite des renseignements obtenus, Barlaam avait écrit un traité intitulé «Omfalopsichi», ce qui veut dire «Ceux qui ont leur âme dans le nombril», où il attaquait farouchement les moines hésychastes.

Il est impossible de détailler ici toute la suite des événements. Akindynos continua à jouer le rôle de pacificateur avec une sagesse et prudence qui étonna tous ce qui suivirent de près cette histoire. Sa dirigée spirituelle, la princesse Irène-Eulogie Choumnaia lui écrivait: «N'as-tu pas en ton jeune âge une sagesse de grand vieillard?»<sup>26</sup> Avec cette sagesse perspicace Akindynos, en félicitant Palamas par ses Traités, ne s'empêchait pas de faire une allusion ironique au titre même des traités que Palamas avait qualifiés d'*Apodictiques*. De fait aucune preuve peut être appelée apodictique si elle n'est pas évidente en elle-même, et il est impossible d'avoir une preuve de ce genre lorsqu'il s'agit de prouver quelque affirmation touchant le mystère de la Trinité.

Palamas dans les lettres que suivirent adressées à Barlaam opposait à ce reproche l'affirmation que les spirituels dans leur contemplation voyaient vraiment Dieu tel qu'il est, et que de là provenait leur certitude qui, dans cette optique, était une évidence.<sup>27</sup> Barlaam, si scandalisé était

---

*Codex 88 des Klosters Deèani uns seine griechischen Vorlagen. Ein Kapitel der serbisch-byzantinischen Literaturbeziehungen im 14. Jahrhundert* (Munich, 1988). Pour les remaniements postérieurs des écrits de Palamas, voir le chapitre «Les écrits de Palamas et leurs remaniements», dans notre édition du CC.SG 31, pp. L-LIX.

<sup>26</sup> A. CONSTANTINIDES HERO, *A woman's quest for spiritual guidance: The correspondence of the princess Irene Eulogia Choumnaia Palaiologina* (Brookline, MA, 1994), lettre 12, p. 64, lignes 20-22.

<sup>27</sup> Encore plus, Palamas déjà dans sa première lettre à Barlaam avait pris soin de distinguer l'apparition de la lumière qui se montra sur la tête de Proclus, produite par le démon, de celle qui apparaît aux hésychastes, identifiée avec l'énergie divine. Cf. PALAMAS,

déjà par ce qu'il avait appris de la méthode psychosomatique d'oraison des hésychastes, maintenant il fut frappé de stupeur. Il cru être indubitable que ce que Palamas disait coïncidait exactement avec la doctrine des hérétiques Bogomiles, ceux qu'à l'époque on appelait à tort Messaliens. Il rédigea donc un nouveau traité qu'il intitula *Contre les Messaliens*, accusant explicitement Palamas d'hérétique, et le présenta au Saint Synode comme preuve de sa dénonciation formelle.

Le patriarche Jean Kalekas, vue ce rapport, expédia aux autorités ecclésiastiques de Salonique l'ordre d'arrêter Palamas et de l'envoyer à Constantinople pour être jugé. Lorsque Akindynos appris cette nouvelle courut au patriarcat, et voila la suite des événements racontée par lui-même:

«J'ai oublié alors tout à fait mon indignité et prenant l'air audacieux de quelqu'un qui aurait une place importante au saint synode, je suis venu auprès de toi, mon Seigneur; certes avant de venir je t'ai signalé par écrit que cette lettre envoyée non pas à Palamas pour qu'il vienne, mais à d'autres pour leur ordonner de l'envoyer comme s'il était déjà condamné, n'était pas ce qu'on attendait de ta douceur et de ta bonté. Qu'as-tu fait dans une telle situation? Tu ne m'as pas réprimandé en disant "Qui t'a constitué notre juge?, mais as pris la peine d'écouter ce que je te disais et, après avoir écouté ce qui s'était passé, tu as réclamé la lettre à Barlaam et tu la lui as réclamée au nom de ton autorité ecclésiastique. Puisqu'il disait ne plus avoir la lettre en question, et l'avoir déjà envoyée, tu ne t'es pas dit à toi même et tu ne m'as pas dit: "Que pouvons-nous faire; c'est dommage; il n'y a pas moyen maintenant de faire autrement", mais tout de suite tu as ordonné de rédiger une autre lettre adressée à Palamas lui même, telle que l'aurait voulue le même Palamas, et la chose fut faite. Tu as donné ordre qu'on me la donnât et à moi tu m'as ordonné de l'envoyer à la personne à laquelle elle était adressée. Moi, après t'avoir remercié comme il le fallait, j'ai envoyé la lettre à Palamas».<sup>28</sup>

---

*Première lettre à Barlaam*, 47, Œuvres Complètes de Palamas, I, p. 252, ligne 23 - 253, ligne 11. Pour la photophanie de Proclus, cf., *Bios tou Proclou*, éd. J. F. BOISSONADE (Paris, 1862), pp. 162-163.

<sup>28</sup> *Logos pros ton makariotaton patriarchin kyr Ioannin kai ten peri autou synodon ...* ed. Juan NADAL CAÑELLAS, en: C. G. CONTICELLO et V. CONTICELLO (dirs.), *La Théologie Byzantine et sa Tradition* (Turnhout, 2002), II, § 3, pp. 259-260, 69-86.

Akindynos accompagnait la lettre patriarcale d'un billet qui nous a été conservé, où il demandait à Palamas de prendre en considération tout ce qu'il faisait pour lui; quant à la lettre qu'il avait reçue de lui, on en parlerait de vive voix.

En même temps, Akindynos envoya une autre lettre à un ami commun, David Dishypatos, le priant d'aller à Constantinople pour aider Palamas à se défendre contre les accusations du malin Barlaam. Il faut persuader Palamas de supprimer ce qui est matière d'accusation de la part de Barlaam, disait Akindynos, et David pourra l'obtenir plus facilement à cause de l'ascendant qu'il a sur Palamas, et il continue:

«Ce rôle ne me convient guère parce que dès le commencement je n'ai pas toujours été d'accord avec ce qu'il écrivait et qui l'exposait à être suspect de ce dont on l'accuse, même si maintenant j'ai parlé et agi en sa faveur comme un ami sincère et je crois que, à cause de moi, personne ne croit ici qu'il soit un dithéiste. Mais il semble très entêté en ce qui concerne les accusations de son adversaire qui ne sont pas sans quelque fondement, sur lesquelles il m'a écrit il n'y a pas longtemps; il m'a envoyé, en effet, une longue lettre sur ces sujets, qui confirme définitivement ses convictions théologiques».<sup>29</sup>

Akindynos finissait la lettre à Dishypatos en disant qu'il fallait éviter à tout prix un schisme entre les partisans de Barlaam et ceux de Palamas.

Le courrier rapide d'Akindynos atteignit Palamas avant l'ordre d'arrestation que portait l'émissaire de Barlaam. Palamas se mit en route sans perdre de temps. Il arriva à la capitale «en plein hiver», donc vers décembre 1340 / janvier 1341. De son côté, David Dishypatos s'y rend aussi et arrive trois jours après Palamas.

Il faut maintenant laisser de nouveau la parole à Akindynos:

«Après quelques jours, Palamas arriva et il vint loger chez moi. Questionné sur ce dont Barlaam l'accusait et à propos de quoi il m'avait envoyé peu avant une lettre qui concordait avec les accusations de ce Barlaam-là, il confessa qu'il employait quelques expressions parmi celles dont Barlaam était venu l'accuser, mais il tâchait de me montrer que cela n'avait rien de déplacé et que nous ne devons ni faire du tapage ni nous troubler le moins du monde, compte tenu que c'étaient des mystères d'hommes contemplatifs; et

<sup>29</sup> *Letters of Gregory Akindynos*, lettre 12 à David Dishypatos, p. 58, 44-52.

en disant cela il tâchait d'expliquer le mieux possible ce qui nous troublait, mais il ne pu pas nous convaincre; il s'agissait, en effet, de propos tout à fait opposés à la tradition des saints Pères. Et comme il n'arrivait pas à nous convaincre, il nous demanda à la fin de ne rien dire de tout cela jusqu'à ce que nous repoussions Barlaam, qui indépendamment de cela était l'ennemi commun de notre habit monastique; ensuite, il promit de supprimer dans ses traités tout ce qui nous faisait de la peine et nous troublait». <sup>30</sup>

Ce qui attire avant tout l'attention dans le texte précédent, c'est la mention de ces formules des contemplatifs auxquelles il fait allusion, et qui quelques années auparavant étaient inconnues dans le cercle de Palamas. De fait, en 1330, on n'en parlait pas à l'Athos lorsque Akindynos y demeura pendant une période relativement longue: «En effet –dit-il dans une de ses *Antirrhétiques*– nous n'avons rien embrassé de cette impureté lorsque nous vivions dans l'hésychie; nous ne nous serions pas trompés à ce propos, voyant clairement que c'est une hérésie qui n'est en rien inférieure aux autres impiétés qui ont jamais existé». <sup>31</sup> Il faut donc conclure que quelque chose s'était passé dans l'esprit de Palamas pour qu'il eût embrassé ces idées dont maintenant Barlaam l'accusait et qui étonnaient aussi Akindynos. Celui-ci disait à Barlaam dans la dernière de ses lettres, que sa théorie de la grâce divinisante créée, de même que celle de Palamas sur la divinité increée, inférieure à l'essence divine et en elle-même visible, étaient «pour moi une théologie nouvelle et inhabituelle» <sup>32</sup>. Le moine Niphon, qui vers 1351 –un contemporain donc– écrivit son *Contre Palamas*, dit que ce dernier n'inventa pas son hérésie, mais qu'il la prit des hésychastes qui se la transmettaient en secret. La même affirmation sera faite quelques années plus tard, vers 1370, par Isaac Argiro qui dit que l'erreur de Palamas remonte aux Messaliens qui cachaient soigneusement leurs doctrines à l'Église. Palamas se serait rendu chez eux à l'Athos où ils étaient nombreux à ce moment-là. Il est possible encore de trouver d'autres attestations de l'époque dans le même sens. Résumant tous ces

<sup>30</sup> *Logos pros ton makariotaton patriarchin kyr Ioannin kai ten peri autou synodon ...* ed. J. NADAL CAÑELLAS, en: C. G. CONTICELLO et V. CONTICELLO (dirs.), *La Théologie Byzantine et sa Tradition*, II, § 4, p. 260, 87-100.

<sup>31</sup> *Deuxième Antirrhétique contre Palamas*, Mon. Gr. 223, f. 66<sup>v</sup>.

<sup>32</sup> *Letters of Gregory Akindynos*, lettre 10, p. 46, 200.

témoignages, le professeur Rigo conclut: «Infatti una ben precisa cerchia di antipalamiti negli anni '50 e '60 del XIV secolo, tracciando una genesi dell'*eresia* di Palamas, che individuava nel "Messalianismo" athonita la fonte primaria di tali dottrine». <sup>33</sup> D'autre part, l'œuvre d'Antonio Rigo dont nous avons tiré la citation précédente, renferme une minutieuse recherche sur la véracité des accusations de Messalianisme adressées à Palamas par Barlaam et ensuite par Akindynos. A la fin, sa conclusion est la suivante: «Queste scarse indicazioni ci sembrano mostrare che, mentre la cerchia di Gregorio Sinaita e di Callisto era, almeno apparentemente, in netta opposizione al grupo bogomilo di Giuseppe (di Creta), quella che faceva capo a Palamas, Kokkinos e Bucheir era in qualche rapporto con esso». <sup>34</sup> Ceci confirme que, entre la seconde venue de Palamas à l'Athos, en compagnie d'Akindynos, en 1330 –ou plus précisément après qu'Akindynos eût quitté l'Athos en 1332–, et 1336, lorsque Palamas déclencha la polémique avec Barlaam en envoyant sa première lettre à Akindynos, il avait connu et adhéré à un cercle athonite de spiritualité que nous pourrions caractériser de macarienne orientalisante. Dans ce groupe, on apportait à la méthode traditionnelle hésychaste de prière un contenu doctrinal qu'elle n'avait pas originalement. Pour ce faire, ces moines interprétaient les textes bibliques et patristiques dans l'optique des auteurs ascétiques et mystiques qu'on peut appeler «Pères monastiques» et des hymnographes.

Akindynos, comme nous le savons, avait connu Palamas à Véria entre 1326 et 1330; ensuite il resta à l'Athos, plus ou moins dans sa compagnie, jusqu'en 1332. Durant ces années Palamas avait été en quelque sorte son directeur spirituel. Akindynos pouvait donc croire qu'il connaissait assez bien Palamas et, lorsque Barlaam commença avec ses accusations, sa réaction fut de lui dire «il est vraiment invraisemblable que cet homme paraisse hérétique». <sup>35</sup> Le temps que Akindynos vécut avec lui, Palamas avait donc mené une vie hésychaste comme Akindynos la voulait pour lui-même et sans doute l'exemple de

---

<sup>33</sup> A. RIGO, *Monaci esicasti e monacio bogomili. Le accuse di messalianismo e bogomilismo rivolte agli esicasti ed il problema dei rapporti tra esicismo e bogomilismo* (Florence, 1989), pp. 143, 144.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 275.

<sup>35</sup> *Letters of Gregory Akindynos*, lettre 8 à Barlaam, p. 24, 7-8.

Palamas ne fut pas étranger à sa vocation monastique. Les hésychastes, dit Akindynos dans une de ses lettres, pour contredire l'étrange idée que Barlaam avait d'eux, «sont des hommes d'une immense piété, de simples chrétiens qui vivent dans la pauvreté, en paix, qui croient que comme leur corps est destiné à la terre, leur âme est destinée au ciel, qui peuvent dire avec saint Paul: *nous ne savons rien sinon Jésus-Christ et celui-ci crucifié*». <sup>36</sup>

Nous croyons donc suffisamment prouvé qu'entre 1332 et 1336 eut lieu le changement de mentalité de Palamas et son rapprochement avec les cercles macariens de l'Athos.

Akindynos ignorait cependant le changement de mentalité de son ami. Il en était resté au Palamas qu'il avait connu, et, comme il l'a dit lui-même, il était convaincu que toute la querelle avec Barlaam et les idées qui s'y brassaient n'étaient que des fruits de la polémique et des exagérations dues à la hardiesse; il s'attendait à des explications tout à fait cohérentes de la part de son ami. Cela nous suffit pour recréer le climat qui existait à Constantinople et, en particulier, dans l'entourage d'Akindynos, lorsque Palamas y arriva pour se défendre des accusations de Barlaam, vers janvier 1341.

Comme nous l'avons vu, Akindynos n'était point convaincu par les explications que Palamas lui avait données, mais il croyait en l'amitié et ne douta pas un moment que son ami tiendrait la promesse de supprimer les erreurs théologiques de ses traités une fois chassé Barlaam. Il décida donc «en raison de nos liens d'amitié et de nationalité» <sup>37</sup> d'aider Palamas. Immédiatement il le présenta au patriarche et au synode où il fit son éloge, avec tous les moyens dont il disposait, évitant de parler des choses dans lesquelles Palamas innovait. Et dans son Rapport, d'où sont tirés tous ces renseignements, il ajoute tout de suite la motivation: «Je connaissais ses innovations et je ne les ai pas révélées tant soit peu, dans l'espoir de ce qu'il m'avait promis pour après la défaite de Barlaam, comme il a été dit». <sup>38</sup> Palamas parla aussi devant le synode. Il ne traita, par peur d'être pris sur le fait, que de la

<sup>36</sup> Ibid., p. 24, 80-84.

<sup>37</sup> *Gregorii Acindyni Refutationes Duae, Traité IV*, § 11, p. 330, 35-36.

<sup>38</sup> *Logos pros ton makariotaton patriarchin kyr Ioannin kai ten peri autou synodon ...* ed. J. NADAL CAÑELLAS, en: C. G. CONTICELLO et V. CONTICELLO (dirs.), *La Théologie Byzantine et sa Tradition*, II, § 4, p. 260, 103-105.

prière, de la vertu, des larmes et de quelque chose sur la lumière, choses dans lesquelles il ne pouvait pas être pris en faute. Ainsi se termina la réunion.

Mais même si le Synode pouvait se contenter de ces explications de Palamas, il fallait donner suite à la querelle présentée contre lui par Barlaam. Celui-ci, de son côté, était au courant du stratagème ourdi par Akindynos, même si celui-ci immédiatement après ses démarches auprès des autorités ecclésiastiques en faveur de Palamas s'était retiré dans son ermitage ne voulant intervenir davantage dans cette affaire. Barlaam comprit donc qu'il était en mauvaise position et en plus qu'il ne pouvait pas compter sur l'appui de l'empereur et du grand domestique, absents de Constantinople. Il fit donc annoncer sa décision de faire appel à César, c'est à dire à l'empereur Andronic, et d'attendre son retour. Cette attente devait jouer contre les intérêts de Barlaam car il permit à ses ennemis de mieux s'organiser.

Retournés quelque temps après Andronic III et Cantacuzène dans la capitale, le patriarche Kalekas les mit au courant de l'affaire et les trois se mirent d'accord pour éviter à tout prix des discussions dogmatiques dans un synode public, connaissant les troubles que un fait de ce genre pouvait provoquer. Le jour de la réunion arrivé, on empêcha par tous les moyens Barlaam d'exposer ce qu'il considérait erreurs dogmatiques de Palamas et puisque celui-ci, d'accusé devenu accusateur, parla uniquement de la prière et des critiques barlaamites au genre de vie des moines d'Orient sans rentrer en détails, Barlaam fut obligé de demander pardon et à se soumettre. Sa sorte était décidée. Il s'en rendit bien compte et le jour suivant s'enfuit de Constantinople et rejoignit Avignon où il devint professeur de Pétrarque et ou, sur une proposition de celui-ci, Clément VI le nomma évêque de Gérace, diocèse de la Calabre, le 2 octobre 1342.

Akindynos s'était tenu volontairement à l'écart de ce synode par un remord de conscience. Il était trop conscient d'avoir contribué décisivement à la défaite de son ancien ami. Mais il avait du choisir. Barlaam avait été un ami au plan intellectuel, tandis que l'amitié pour Palamas arrivait jusqu'au cœur. Il avait choisi Palamas, comme nous le lui avons entendu dire auparavant «en raison de nos liens d'amitié et de nationalité».<sup>39</sup> Mais lorsque années plus tard il justifia son attitude avec

---

<sup>39</sup> *Gregorii Acindyni Refutationes Duae, Traité IV*, § 11, p. 330, 35-36.

les mots que nous venons de produire, notre Akindynos n'a pas pu s'empêcher d'ajouter: «attitude pour laquelle il nous a payé plus tard avec une bien méchante récompense».<sup>40</sup>

Le bien fondé de cette plainte d'Akindynos nous la trouvons dans le comportement de Palamas vis-à-vis de lui à partir de ce moment. Au lendemain du synode, Akindynos qui demeurait toujours dans sa cellule monastique de Xérolofos, dû à ce moment-là rencontrer Palamas; celui-ci exultait à cause de sa victoire sur Barlaam, qu'il magnifiait au-delà de sa portée réelle. Akindynos s'en réjouit sans doute, mais le moment était venu de lui rappeler sa promesse: certaines de ses expressions théologiques inacceptables, voire hérétiques, devaient disparaître de ses écrits. La réaction de Palamas fut tout autre que celle qu'Akindynos, conscient de sa contribution décisive au dénouement de la querelle, attendait. Palamas se retourna farouchement contre lui. Mieux, il se mit à exposer sa théologie dans ce qu'elle avait de plus cru. Akindynos dans son *Rapport au patriarche Kalécas* déclare:

«Lui, par contre, enthousiasmé outre mesure par ce qui était arrivé et sans se conformer absolument à ce qu'il était, lui qui avant me disait et me promettait qu'il effacerait les nouveautés qui me troublaient, les voulait alors exposer en toute liberté. Mais nous lui sommes tombé dessus et nous n'avons jamais été convaincus de ce que nous le voyions prêcher et dogmatiser en marge des articles de la piété professés par tout le monde.»<sup>41</sup> Il écrit aussi dans son *Traité IV*, § 11: «Resté seul et se servant de la fuite du premier (Barlaam) comme prétexte à ses propres impiétés, il agit de la même façon qu'Arius qui, une fois démasqué Sabellius qui proposait une impiété opposée à la sienne – puisque les perversités s'opposent aussi entre elles ...»<sup>42</sup>

En plus de cela, Palamas exigea du patriarche une nouvelle convocation synodale pour inculper formellement Akindynos. Cette réunion eut lieu le mois de juillet. En elle les palamites n'obtinrent ce qu'ils désiraient, mais ils avaient prévu à l'avance une solution alternative. Voilà comment la décrit Akindynos quelques années plus

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 330, 36-37.

<sup>41</sup> *Logos pros ton makariotaton patriarchin kyr Ioannin kai ten peri autou synodon ...* ed. J. NADAL CAÑELLAS, en: C. G. CONTICELLO ET V. CONTICELLO (dirs.), *La Théologie Byzantine et sa Tradition*, II, § 5, p. 260, 117-122.

<sup>42</sup> *Gregorii Acindyni Refutationes Duae, Traité IV*, § 11, p. 330, 41-45.



tard dans son discours devant le patriarche et son synode, qu’avaient été témoins de ces faits:

«A ce moment-là a commencé le tumulte, et se saisissant de mes moines, qui étaient au nombre de deux, ils les ont fortement frappés, et si quelques uns de ceux qui vénèrent la loi chrétienne ne les avaient éloignés et retenus, ils allaient les achever par l’épée. Et après cela, ils lancèrent contre moi, en criant, ces mêmes hommes, pour me tuer, m’appelant Barlaamite en présence de la foule, alors que moi, comme vous le savez, je me suis opposé plus que personne à Barlaam. Mais la main du Dieu tout-puissant me libéra de leurs mains».<sup>43</sup>

Nous savons que celui qui était chargé de l’assassiner était un moine de nom Ménas. Cette tentative de meurtre est relatée aussi par Palamas lui-même, mais en la racontant il n’a pas un mot de regret ni de commisération envers la victime qui avait été son ami et son grand protecteur.<sup>44</sup> Quel contraste avec les sentiments de l’authentique hésychaste, Akindynos, qui écrivait à Palamas: «vos défaites ne nous sont pas agréables, si pensez qu’il est bon de nous croire en vous souvenant du temps passé ... Vous, en effet, vous avez été des frères, considérés pendant tout le temps passé comme les plus aimés de tous les amis. Fasse le ciel que je ne puisse jouir d’aucun bien s’il n’est pas vrai que telles étaient nos relations avec vous!».<sup>45</sup>

Ce n’est pas le moment de raconter en détail la série des événements qui suivirent. Le patriarche tenta d’abord de rallier à soi Palamas de bon gré, mais il n’y réussit pas. Au contraire, Palamas commença à écrire une série infinie de traités en défense de ses dogmes et contre Akindynos. Et lorsque le patriarche le convoqua pour lui demander raison de ce procéder qui était contraire au décret du synode de juin contre Barlaam où l’Église avait décidé sous peine des plus graves punitions ecclésiastiques «Que ni par écrit ni en parole on ne soulève la

<sup>43</sup> *Logos pros ton makariotaton patriarchin kyr Ioannin kai ten peri autou synodon ...* ed. J. NADAL CAÑELLAS, en: C. G. CONTICELLO ET V. CONTICELLO (dirs.), *La Théologie Byzantine et sa Tradition*, II, § 8, p. 262, 172-184.

<sup>44</sup> PALAMAS, *Sur les divines énergies, Œuvres Compètes de Palamas*, ed. P. CHRESTOU (Salonique, 1966), II, § 50, p. 135, 22-28.

<sup>45</sup> *Gregorii Acindyni Refutationes Duae, Traité III*, § 75, pp. 281, 74-79.

moindre question à propos de ces arguments»,<sup>46</sup> Palamas s'enfuit hors de la ville. En vue de cela, Kalekas chargea Akindynos de réfuter l'enseignement hétérodoxe de Palamas, et de le faire suivant des règles bien précises, sans divulguer ces réfutations, uniquement destinées au patriarche et aux membres du synode.

Entre temps Palamas, mêlé probablement à un complot politique en faveur de son ami Cantacuzène qui depuis la mort d'Andronic s'était révolté contre la régente Anne de Savoie et se trouvait en ouverte guerre civile contre le pouvoir constitué, s'enfuit de nouveau encore plus loin, à Heraclée de Trace, où il resta trois mois avant d'être découvert et amené dans la capitale où il fut enfermé d'abord dans un couvent. Evadé de là, il se réfugia dans la partie de la basilique de Sainte Sophie destinée à l'asile. Il y organisa un tel chambard qu'il fut nécessaire l'enfermer dans la prison impériale. Il faut cependant dire que pendant tout le temps de son isolement il jouit de pleine liberté pour propager ses idées par moyen de ses partisans qui le visitaient. Même dans la prison impériale Palamas avait tous les moyens pour continuer à composer ses traités et il avait là avec lui son disciple Dorothee qui lui servait de secrétaire. Le gouvernement de Kalécas ne donne donc pas l'impression d'avoir été un gouvernement tyrannique. Palamas jouissait d'une relative liberté pour répandre ses idées; il comptait en plus sur des amis qui vivaient librement dans la ville, comme par exemple Isidore, qui restait toujours en place comme évêque élu de Malvoisie et qui, non seulement s'occupait de ses matelots doriens, mais menait à terme une vaste propagande palamite. Bien différente de ce traitement bienveillant sera la conduite des palamites vis-à-vis de ses adversaires à partir du lendemain de la victoire militaire de Cantacuzène.

Pour résumer en un mot ce qui se passa durant la guerre civile, durée cinq ans et trois mois, il suffit de dire que Palamas commença à publier une série interminable de traités en défense de ses dogmes et pleins d'insultes et de calomnies vis-à-vis des autorités civiles et ecclésiastiques, et surtout d'Akindynos. Il ne voulut les montrer au patriarche ni se présenter devant le synode pour en donner raison. Continuellement il échappa pour ne pas devoir justifier ses

---

<sup>46</sup> *Tome synodale de 1342*, ed. HUNGER, *Das Register des Patriarchats von Konstantinopel* (Vienne, 1995), II, p. 254, 485-486.

affirmations. Et voyant que, malgré tout cela, son affaire ne progressait pas, il ourdit avec les siens, spécialement avec, Isidore, l'évêque élu de Malvoisie, qui avait fondé à Constantinople une confrérie de matelots doriens (on appelait alors ainsi les habitants de Malvoisie, au sud du Peloponèse), un nouveau attentat contre Akindynos. Voici comme le raconte la victime:

«...vous (le patriarche et le synode) avez décidé qu'il fallait que ses *innovations profanes* deviennent la proie du feu. Ayant eu connaissance de cela, il s'efforçait de me faire excommunier par l'Église et de me livrer à la foule. S'il n'y avait eu que cela, mais il faisait tout, avec ses bons serviteurs qui, comme lui, voyaient la gloire et la divinité créée et essentielle de Dieu avec les yeux du corps, pour que je sois massacré. Il croyait que, si je disparaissais, son affaire marcherait bien, s'étant bien rendu compte que la cause de la piété reposait tout entière sur moi, sans remarquer que je suis le dernier, quant à la force de la parole et quant aux autres qualités, parmi une multitude d'hommes pieux, excepté peut-être dans la rigueur de la piété, du moins telle que je la confesse sinon telle que je la pratique; car sur ce point-là, je considère qu'il n'y a rien de plus important et je ne crains pas de m'exposer au danger pour défendre la piété. Mais lui, qui se trompe toujours s'est trompé même en cela. Et pour cette raison chacun d'eux pouvait me tuer. Alors un certain dorien à leur service vint pour m'exécuter. Mais, se repentant de l'entreprise, il refusa de l'accomplir et confessa le dessein néfaste. Il ne fut pas le premier qui le confessa et le reconnut car eux-mêmes avant lui avaient ouvertement déclaré et propagé cette menace».<sup>47</sup>

Grâce en grande partie à l'activité d'Akindynos, la diffusion du Palamisme ne prospérait donc pas, mais par contre les hostilités de l'usurpateur Cantacuzène, qui patronnait le palamisme, contre le pouvoir constitué de la Régente Anne de Savoie prenaient le dessus. Finalement Cantacuzène rentra vainqueur dans la capitale un jour non bien établi du commencement de février de 1347. Akindynos qui n'avait jamais voulu rentrer en disputes théologiques et que dû le faire bien à contre cœur par ordre expresse du patriarche, décida de s'éloigner de la ville pour chercher un endroit tranquille où s'adonner à la prière hésychaste, ce qui avait toujours été le but de sa vie. Nos savons qu'il mourut cependant peu

<sup>47</sup> *Gregorii Acindyni Refutationes, Traité IV, § 11, pp. 332-333, 123-144.*

après. En partant de la ville impériale, il avait laissé un émouvant testament spirituel à ses disciples et amis:

«Je vous salue mes amis, vous tous ... puisse-je vous voir encore ici et me réjouir un jour du maintien de cette piété que nous avons reçue des Pères et du Sauveur lui-même et puissions-nous la sauvegarder immuable jusqu'à la fin. Mais s'il plaît à Dieu qui guide nos pas comme lui seul le croit bon, que vous ne me voyiez jamais plus ni que je ne vous voie plus, vous qui êtes pour moi des lumières plus chères et plus splendides que les visions de Palamas, mais que nous finissions nos vies dans des lieux éloignés, soyez avec moi par votre souvenir, mieux, soyons ensemble les uns avec les autres par nos prières tant que nous serons dans cette vie présente; lorsque nous aurons été délivrés des calamités de ce siècle, alors nous serons ensemble en Dieu.»<sup>48</sup>

Ceci fut pour lui la fin des événements soumis au temps et au jeu des volontés humaines. Heureusement, son œuvre nous est restée en grande partie, et c'est par elle qu'il doit être jugé. Les idées sont moins éphémères que les vies et maintiennent parfois une efficacité que la mort de leur créateur ne saurait leur ravir.

Et pour finir cette sommaire exposition du rôle qu'Akindynos joua dans la controverse dite hésychaste du XIV<sup>e</sup> siècle, deux mots de ce qui fut son apport fondamental à la préservation de l'orthodoxie du dogme.

Palamas avouait qu'il révélait des dogmes inconnus jusqu'alors. Il le dit *expressis verbis* dans l'introduction de ce qu'on appelle le *Tome Hagiorétique*<sup>49</sup>. Ces dogmes jusqu'alors inconnus peuvent se résumer ainsi: En Dieu il y a deux parties réellement différentes: l'essence inconnaissable, et les énergies connaissables, saisissables et même visibles en elles-mêmes avec les yeux du corps. Voilà ensuite comment Palamas applique cette théorie: la divinisation est une énergie créée

<sup>48</sup> *Testament spirituel*, Marc. Gr. 155, fol. 32<sup>r-v</sup>.

<sup>49</sup> «De même qu'un juif entendant, avec un esprit incrédule, affirmer par les prophètes que le Verbe et l'Esprit étaient coéternels à Dieu et antérieurs aux siècles, se serait bouché les oreilles, considérant qu'il écoutait des propos interdits, contraires à la piété et à ce qui est confessé par les gens pieux, ... de même maintenant arrivera peut-être à quelqu'un qui, avec un esprit incrédule, entendra parler des mystères de l'Esprit, connus uniquement de ceux qui ont été purifiés par la vertu». (PALAMAS, *Tome Hagiorétique, Œuvres complètes de Palamas*, ed. P. CHRESTOU, II, p. 567, 8-568, 5).

de Dieu qui tourne éternellement autour de son essence et c'est en participant à cette énergie que l'homme devient divinisé. La même chose peut on dire de toutes les qualités qui existent dans le monde d'ici-bas: les êtres vivants participent à énergie divine de la vie, les sensitifs à l'énergie divine de la sensibilité, les rationnels, à l'énergie divine de la raison. Palamas croit qu'Akindynos, qui dit que Dieu est indivisible et que tout être participe à Dieu tout entier, se trompe, et il justifie ainsi son point de vue:

«Ceux qui croient que nous participons de cette manière à Dieu tout entier ... confondent et mélangent tout en une seule réalité ... C'est-à-dire que, puisque –disent-ils– tout participe à Dieu, chacun de ceux qui participent, participe à Dieu tout entier. Et puisque celui qui participe à Dieu tout entier n'est privé, d'après eux, d'aucune des qualités de Dieu, il n'y aura pas d'êtres qui soient non-vivants, ni d'autres qui soient non-rationnels, ni certains qui soient des esprits immatériels ou quoi que ce soit d'autre; tous, par contre, seront des êtres, des vivants, des rationnels, des intellectuels et spirituels, car si quelqu'un est privé d'une de ces qualités, ils ne participe pas à Dieu tout entier»<sup>50</sup>.

Pour Palamas «Dieu est tout puissant parce qu'il possède toutes les puissances». Ainsi donc il accorde à certains êtres la participation à certaines puissances et à d'autres êtres la participation à d'autres puissances différentes<sup>51</sup>.

<sup>50</sup> PALAMAS, *Dialogue d'un orthodoxe avec un Barlaamite*, 46-47, *Œuvres complètes de Palamas*, ed. P. CRESTOU, II, p. 209, 19 - 210, 11.

<sup>51</sup> Palamas répète souvent cette conception à lui de la toute-puissance divine. Elle est déjà exposée clairement dans la troisième Triade: «Je me ferai une joie de demander à cet homme [Barlaam], pour lequel l'essence de Dieu est seule sans commencement, tandis que ce qui n'est pas cette essence relève d'une nature créée, s'il considère ou non que cette essence est tout-puissante. C'est-à-dire, *possède-t-elle* les puissances de connaître, de prévoir tout à l'avance, de créer, de maintenir unis, d'être provident, de diviniser et, en un mot, *toutes les puissances*, ou ne les possède-t-elle pas? Car si elle ne les possède pas, cette essence, seule à être sans commencement, n'est pas Dieu!» (Triades, 3, 2, 5. *Œuvres complètes de Palamas*, ed. P. CRESTOU, I, p. 660, 10-15). Palamas répète la même chose ensuite dans la *Troisième lettre à Akindynos* (§§ 2-3. *Œuvres complètes de Palamas*, ed. P. CRESTOU, I, p. 296, 21-298, 10), dans le *Dialogue d'un Orthodoxe avec un Barlaamite* (§ 52. *Œuvres complètes de Palamas*, ed. P. CRESTOU, II, p. 214, 10-11), et ailleurs.

Celui qui ait reçu une quelque initiation philosophique, se rendra immédiatement compte qu'il s'agit ici d'une conception absolument matérielle et anti-métaphysique de la nature divine, en plus d'une erreur théologique. Palamas n'a pas été capable de dépasser l'*aséité* absolue de l'essence divine qu'il a trouvée dans le Pseudo-Denys, dont la source est le néoplatonisme. Il a tâché d'y mettre un correctif aristotélicien, pris cependant d'un Aristote mal interprété.

Akindynos, en le corrigeant, indique à Palamas quels sont ses deux défauts fondamentales: D'abord que la différence des êtres due à leur participation à Dieu ne provient pas du fait que certains êtres participent à certaines énergies et d'autres à d'autres, mais, comme l'explique Maxime le Confesseur, et Akindynos l'expose magistralement, la différence vient du *mode* de participation. Tandis que Palamas place l'origine des différences des êtres en Dieu lui-même et dans la participation à des énergies divines différentes, Maxime et Akindynos voient la racine des différences dans les créatures elles-mêmes, et montrent que cette différence consiste dans la *manière* dont les créatures sont capables de participer à Dieu.

En deuxième lieu, Akindynos détruit le correctif aristotélicien que Palamas avait introduit pour sauver son système. De fait, la théorie aristotélicienne des accidents dits «propres», c'est-à-dire inséparables de l'essence (être «capable de rire» disait Aristote n'est pas l'essence de l'homme, mais est un accident inséparable de l'essence), à l'image desquels Palamas fabriqua ses énergies divines, qui ne sont pas essence mais qui sont inséparables de l'essence, ne peut pas s'appliquer au premier moteur ou essence divine, car le faire impliquerait admettre en cette essence une imperfection et une potentialité, car elle aurait besoin d'un accident pour pouvoir agir. Akindynos dit à Palamas: «Dieu n'est pas tout puissant parce qu'il possède toutes les puissances, mais parce sa nature simple et par elle-même agissante peut tout».<sup>52</sup> C'est donc

---

<sup>52</sup> Akindynos dans son premier Antirrhétique contre Palamas raconte le fait suivant: «Parlant avec un ecclésiastique qui connaissait ses artifices, quoique pas trop à fond encore, mais qui les lui réfutait tous, Palamas finalement, dit-on, argumenta ainsi: laissant de côté le sujet qu'ils traitaient, il demanda à l'improvisiste à Maxime –ainsi s'appelait l'interlocuteur–: “Dieu, avant de créer le monde, était-il tout-puissant ou non? L'autre, sachant que Palamas considérait Dieu comme tout-puissant non pas parce qu'il peut tout faire, comme nous l'enseignent les Écritures, mais parce qu'il possède en soi toutes les puissances, dit, sans se rendre compte de la méchanceté de Palamas: “Il n'était pas tout-

pour cette raison que la doctrine de Palamas ne peut pas être qualifiée de théologie, mais tout au plus de théodicée, et de théodicée bien boiteuse.

Une dernière remarque, pour compléter ce résumé de la contribution akindynienne à la préservation du dogme chrétien. Le progrès dogmatique en théologie et en christologie réalisé par les grands conciles des premiers siècles, n'avait jamais consisté à supprimer un des éléments apparemment contradictoires pour résoudre l'antinomie chrétienne: on maintint un seul Dieu et trois Personnes dans la Trinité ; dans l'Incarnation on affirma l'existence tant de la nature divine que de celle humaine, et à propos du problème posé par les monothélites, on défendit l'existence dans la Christ de deux volontés naturelles, la divine et l'humaine, indivises, inconvertissables, sans confusion, unies dans l'unique Seigneur Notre Jésus-Christ. La tendance hérétique est toujours celle de simplifier le problème supprimant un des deux termes, tandis que la solution orthodoxe fait toujours l'intégration des deux vérités. C'est exactement cela ce qui arrive dans le cas de Palamas pour ce qui regarde la relation entre le *Deus absconditus* et le *Deus sese manifestans*, le Dieu participable et le Dieu imparticipable. Palamas tranche la difficulté en disant qu'une partie de Dieu est participable et une autre ne l'est pas; qu'un côté de Dieu est visible et qu'il en possède un autre invisible. Déjà au premier abord, cette solution paraît trop simple. De fait on a supprimé le mystère. Si cela pouvait se faire sans qu'il y eût des conséquences ultérieures, on pourrait encore laisser à chacun le choix d'adhérer à cette doctrine. Mais c'est que, dans cette conception, la simplicité divine y est sérieusement compromise. Et de la simplicité divine provient la vraie notion d'*aséité* qui dans la conception chrétienne reçue des Pères, spécialement des Pères grecs, est le fondement de l'unique conception de Dieu capable de maintenir et de supporter le mystère trinitaire et celui de l'économie du salut.

---

puissant dans le sens que tu le dis, mais comme nous l'ont enseigné les saints Pères", et lorsqu'il voulut ajouter: "Il peut créer non pas parce qu'il a en soi toute une série de puissances, comme tu le prétends, mais parce qu'il peut tout", Palamas le devança et s'adressa à ceux qui étaient présents avec des cris sauvages et vraiment démoniaques et diaboliques, en disant: "Donc, cet homme ne dirait pas que Dieu était tout-puissant avant la création du monde, mais qu'après la création il est devenu ce qu'il n'était pas auparavant!"» (*Antirrétique I, Mon. gr. 223, fol. 23<sup>v</sup>*).

Nous pourrions encore nous référer ici au rôle du Christ dans la théologie palamite. Le connu historien de la théologie byzantine, P. Gerhard Podskalsky, a consacré à ce sujet une longue étude très soignée et minutieuse qu'il conclut en affirmant que la théologie de l'Incarnation chez Palamas est mise en question par une métaphysique fortement colorée de néoplatonisme. Akindynos l'avait déjà affirmé en parlant des œuvres de son ancien ami: «Ses traités –disait-il– n'ont pas la moindre considération pour la venue du Christ dans la chair.»<sup>53</sup>

Par contre, le christocentrisme d'Akindynos est remarquable. «Voici tout le fondement de notre salut – écrira-t-il dans un de ses traités–: que s'est réellement réalisé ce qui semble impossible à tous ceux qui n'admettent pas que le Créateur de tout a une puissance supérieure à celle qui se trouve dans les êtres et les choses produites, c'est-à-dire que Dieu soit devenu homme pour le salut des hommes; ceux qui l'ont cru et qui sont pleins de reconnaissance et ont conscience de l'amour de Dieu envers les hommes, ont été sauvés par le Verbe tout-puissant».<sup>54</sup> Et il conclut en s'adressant affectueusement à son ancien ami Palamas: «Celui que tu n'as pas vu et ne peux voir, selon le divin Paul, il est en toi, lui et non pas un autre, si tu as de l'amour pour ton prochain, et non pas si tu crois contempler une divinité incréée avec les yeux du corps, ce qui est absolument impossible.»<sup>55</sup>

---

<sup>53</sup> *Acindyni Refutationes Duae, Traité IV*, § 31, p. 365, 6-8. Grégoras est aussi conscient de ce défaut et qualifie la théologie palamite de «négation totale de l'économie de l'Incarnation du Dieu Verbe» (*Nikephoros Gregoras, Antirrhētika I*, éd. H.-V. BEYER [Wien, 1976], p. 301, 15-303, 1). Nous voudrions bien comprendre comment le P. Meyendorff peut justifier ses assertions souvent répétées dans ses écrits selon lesquelles la théologie palamite est une théologie fondamentalement christocentrique (*Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* [Paris, 1959], p. 226). Plusieurs néopalamites tâchent de sauver le christocentrisme de Palamas en produisant des citations de ses homélies. Mais le mélange des homélies et des traités dogmatiques de Palamas n'est qu'un stratagème. Ces deux ensembles n'ont rien en commun. Voir à ce sujet la pertinente remarque d'Eva DE VRIES - VAN DER VEIDEN, dans son livre *L'élite byzantine devant l'avance turque à l'époque de la guerre civile de 1342 à 1354* (Amsterdam, 1989), pp. 156-157, note 15.

<sup>54</sup> *Acindyni Refutationes Duae, Traité III*, § 37, p. 217, 13-20.

<sup>55</sup> *Ibid.*, *Traité IV*, § 24, p. 357, 31-35.



*Lingua sacra?*  
Some reflections on Christian discussions of  
*faḍā'il al-suryāniyya* and *i'jāz al-Qur'ān*\*

BY

Clare E. WILDE  
Georgetown University  
(Washington DC, USA)

For the seventh century Isidore of Seville (ca. 560-636), three of the world's languages merited the designation 'sacred': Hebrew, Greek and Latin (the languages of the inscription above Christ's head on the cross)<sup>1</sup>. Three centuries later, the Cordovan jurist and historian, Ibn Ḥabīb (d. 238/852), singled out Hebrew, Arabic and Syriac<sup>2</sup> as the three

---

\* My deepest thanks to Juan Pedro Monferrer-Sala for the invitation to participate in the "First International Congress on Eastern Christianity". This paper could not have achieved its current form without the helpful and encouraging feedback of the conference participants. Any mistakes, of course, are solely my own.

<sup>1</sup> Tres autem sunt linguae sacrae: Hebraea, Graeca, Latina, quae toto orbe maxime excellunt. His namque tribus linguis super crucem Domini a Pilato fuit causa ejus scripta. Unde et propter obscuritatem sanctorum Scripturarum harum trium linguarum cognitio necessaria est, ut ad alteram recurratur, si quam dubitationem nominis, vel interpretationis sermo unius linguae attulerit. ISIDORE, *Etymologiae*, Bk. IX, Chapter 1, par. 3 (as found in J.P. MIGNE [ed.], *Patrologia latina*, vol. 82, cols. 325-327; taken from the online resource).

<sup>2</sup> 'ABD AL-MĀLIK B. ḤABĪB, Abū Marwān al-Qurṭubī, *Kitāb al-Ta'rikh. La Historia*, ed. J. Aguadé (Madrid, 1991), pp. 27-28, Arabic (and Spanish trans.) provided on p. 231 by J. MONFERRER SALA, "Unas notas acerca de *al-suryāniyya*", *MEAH* 46 (1997), pp. 229-239; see also Cl. GILLIOT, "Language and Style of the Qur'ān", in J. MCAULIFFE (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'ān*, 5 vols. + Index (Leiden: Brill, 2001-2006), III, pp. 109-135: All the sons of Israel (Jacob) spoke Hebrew; the first whom God allowed to speak Hebrew was Isaac. Five prophets – Idrīs, Noah, Abraham, Lot and Jonah spoke Syriac (cf. the four listed by AL-ṬABARĪ in his *Ta'rikh*: Adam, Seth, Noah and Enoch, cited in note 18 by J.P. MONFERRER SALA, "Unas notas") and twelve prophets spoke Arabic, among whom are Adam, Seth, Hūd, Šālih, Ishmael, Shu'ayb, al-Khidr, and Muḥammad. My thanks to Juan Pedro Monferrer Sala and Francisco del Río Sánchez for sharing with me their thoughts and work on the allusions to Syriac in Arabic literature.

languages (*al-alsina al-thalātha*) of all the ‘books’ (*al-kutub kulluhā*) that God ‘revealed’ to his ‘prophets’ (*allatī anzalahā ‘alā anbiyā’ihī*).

Reflective of their common monotheistic worldview, both the Christian Isidore and the Muslim Ibn Ḥabīb considered Hebrew a language in which God communicated with his people – the ‘Children of Israel’ and their sacred writings held by both Christians and Muslims to be a part of their own patrimonies<sup>3</sup>. That a Muslim in Cordoba would consider Arabic as one of the languages of the prophets is not surprising. For the centuries between Isidore’s time and that of Ibn Ḥabīb witnessed a change in the linguistic and religious makeup of much of the Mediterranean, with the Arabization and Islamification of a large part of it, including southern Spain; Arabic had been established as the language of state by the caliph ‘Abd al-Malik (r. 65-86/685-705)<sup>4</sup> and, by the third Islamic century, the doctrine of the inimitable linguistic nature of the Arabic Qur’ān was being formulated.<sup>5</sup>

But, what is the significance of the Christian ‘sacred languages’, as opposed to the Islamic ‘prophetic tongues’? The linguistic landscape of Islam and Christianity is indicative of the different approaches to ‘language’: the variety of liturgical languages and Bible translations of the Christian world are in stark contrast to the monolingual nature of the Islamic world, in which Arabic –as language, if not as culture– has dominated.

---

<sup>3</sup> Albeit with different understandings of the meaning –and even the form– of the writings as the Jews know them.

<sup>4</sup> With the introduction of diacritical and vowel markings of the basic consonantal Arabic [*rasm*] (influenced by Aramaic grammatical conventions), Arabic became an effective language of communication. Cf. M. CARTER, “Les origines de la grammaire arabe”, *Revue des études islamiques* 40 (1972), esp. p. 93; F. LEEMHUIS, “From palm leaves to the Internet”, in J.D. MCAULIFFE (ed.), *The Cambridge companion to the Qur’ān* (Cambridge: CUP, 2006), pp. 145-161.

<sup>5</sup> On the doctrine of *i’jāz*, see R. MARTIN, “Inimitability”, in J. MCAULIFFE (ed.), *Encyclopaedia of the Qur’ān*, III, pp. 526-536; T. ANDRAE, *Die Person Muhammeds in Lehre und Glaube seiner Gemeinde* (Stockholm: Norstedt, 1918), pp. 92-123; A. NEUWIRTH, “Das islamische Dogma der ‘Unnachahmlichkeit des Korans’ in literaturwissenschaftlicher Sicht”, *Der Islam* 60 (1983), pp. 166-183; I. J. BOULLATA, “The rhetorical interpretation of the Qur’ān: *I’jāz* and related topics”, in A. RIPPIN (ed.), *Approaches to the history of the interpretation of the Qur’an* (Oxford: Clarendon Press, 1988), pp. 139-157; M. LARKIN, “The inimitability of the Qur’an: Two perspectives”, *Religion and literature* 20 (1988), 31-47.

For, while Isidore imputes a certain linguistic merit to the three sacred languages (*toto orbe maxime excellunt*), he also urges their study for a good understanding of Scripture (*propter obscuritatem sanctarum Scripturarum harum trium linguarum cognitio necessaria est*). And, while he grants that Hebrew was the language of the prophets<sup>6</sup>, it is Greek that he singles out as the ‘clearest’ tongue<sup>7</sup>. And, as far as any ‘divine’ speech is concerned – when God said ‘Let there be light’,<sup>8</sup> it was before there were languages, so the language in which he spoke cannot be determined.

In contrast to their Greek and Latin coreligionists, the Syriac Fathers, who faced a double identity challenge as Hellenized Semites, do exhibit a stronger tendency to assert the virtues of their own language as the primordial tongue. They likely were more conversant with, and challenged by, Jewish arguments for the virtues of Hebrew than were their western counterparts.<sup>9</sup> But, in the absence of a religiously-motivated linguistic challenge at the level of the form or structure of their language, even though they were imbued with the accretions of Hellenic culture, pre-Islamic discussions of Syriac as the ‘first’ or ‘divine’ or ‘sacred’ language do not venture into arguments about the ‘perfection’ or ‘virtues’ of Syriac.<sup>10</sup>

Ultimately, that Christians were writing in Greek or Latin, or Syriac – but not the *koine* Greek or Aramaic that Christ would likely have spoken, coupled with the fact that the Hebrew Bible had been translated into Greek prior to the life of Jesus of Nazareth, made discussions of

---

<sup>6</sup> Cf. ISIDORE, *Etymologiae*, B. IX, ch. 1, par. 1: ...nam prius quam superbia turris illius in diversos signorum sonos humanam divideret societatem, una omnium nationum lingua fuit, quae Hebraea vocatur, qua patriarchae et prophetae usi sunt, non solum in sermonibus suis, verum etiam in litteris sacris...

<sup>7</sup> Cf. ISIDORE, *Etymologiae*, Bk. IX, ch. 1, par. 4

<sup>8</sup> Cf. ISIDORE, *Etymologiae*, Bk. IX, ch. 1, par. 11: Cujusmodi autem lingua locutus est Deus in principio mundi cum diceret Fiat lux invenire difficile est; nondum enim erant linguae.

<sup>9</sup> For a detailed and thorough discussion of both Jewish and Christian discussions of the ‘first’ language, see M. RUBIN, “The language of creation or the primordial language”, *Journal of Jewish studies* 49 (1998), pp. 306-333.

<sup>10</sup> As will be discussed below, in Islamic times, the Syriac Christians use both the arguments of primacy and perfection as proof of the supremacy of their language over that of the Qur’an; not only was Syriac the first language, but it was also more perfect than Arabic.

God's language somewhat of a non-issue for the Church Fathers: with the Pentecost, and the decision to include Gentiles among the Jewish followers of Christ, linguistic (and cultural) diversity was accepted as part of the Christian landscape. One could be a Christian in whatever language one wished. Thus, while the pre-Islamic Church Fathers did exhibit an interest in the multiplicity of the world's languages<sup>11</sup> (attributing the divisions to the confusion of the postdiluvian Tower of Babel,<sup>12</sup> somewhat rectified by the Pentecost) – and were not above entering into discussions on the relative merits of each<sup>13</sup>, it is only with the coming of Islam that language qua language obtains theological merit.

For, the Arabic Qur'ān maintains that Muḥammad came with his message in “clear/clarifying” Arabic (Q 26:195); it also poses the challenge that if men and jinn were to assemble all together, they could not conspire to produce its like (Q 17:88). The Arabic language was the vehicle through which Islamic civilization spread, eventually encompassing even the non-Muslims who lived in *dār al-islām*. And, in addition to the predominance of the Arabic language in the secular realm, the Arabic Qur'ān came to be viewed as the ‘proof’ of Muḥammad's prophethood, culminating in the highly elaborated doctrine of the ‘inimitability’ of the Qur'ān.<sup>14</sup> Both the style of the book, as well as its very language, were subject to intense scrutiny. And, as the

---

<sup>11</sup> Cf. ISIDORE, *Etymologiae*, B. IX, ch. 1, par. 8: Omnes autem Orientis gentes in gutture linguam et verba collidunt, sicut Hebraei et Syri. Omnes mediterraneae gentes in palato sermones ferunt, sicut Graeci et Asiani. Omnes Occidentis gentes verba in dentibus frangunt, sicut Itali et Hispani.

<sup>12</sup> Cf. ISIDORE, *Etymologiae*, B. IX, ch. 1, par. 1: Linguarum diversitas exorta est in aedificatione turris post diluuium ... initio autem quot gentes, tot linguae fuerunt, deinde plures gentes quam linguae, quia ex una lingua multae gentes sunt exortae.

<sup>13</sup> Cf. ISIDORE, *Etymologiae*, Bk. IX, ch. 1, par. 4: Graeca autem lingua inter caeteras gentium clarior habetur. Est enim et Latinis et omnibus linguis sonantior...

<sup>14</sup> On the Qur'ān as the ‘miracle’ of Muḥammad, see, e.g. AL-JĀHIZ, *Kitāb Huḥujj al-nubuwwa*, in *Rasā'il al-Jāhiz* (Cairo, 1933), pp. 278f. AL-Jāhiz' (d. 255/868) formulation runs as follows: God gave to each prophet the gift most highly valued by his people. Moses was legitimized as prophet by turning a staff into a snake, thereby surpassing the magic practiced at Pharaoh's court in Egypt where magic was held in high esteem. Jesus' miracle was raising people from the dead at a time where healing was highly valued. And Muḥammad was prophet to a people who valued their poets most of all; thus his miracle had to be a literary one; cited in MARTIN, *Inimitability*.

Qur'ān was understood to be God's own speech, the very language in which it was revealed acquired a divine aura. Muslim grammarians and theologians explored and explained the manifest virtues of the Arabic language itself – not just the qur'ānic text. Arabic came to be understood by Muslims as the language that God had taught to Adam – and of which Muḥammad was its best speaker. It was imperative that the language itself be protected from distortion and corruption – clearly a danger when non-Arabic speakers converted to Islam.<sup>15</sup> Although Christians were admonished not to teach the Qur'ān to their children,<sup>16</sup> and Christian Arab tribes such as the Banū Taghlib were treated harshly (if you were Arab, why were you not Muslim?),<sup>17</sup> Christians who came under Muslim rule quickly adopted the language of their overlords. One therefore sees Coptic laments at the loss of their language and the adoption of Arab names by Christians in Egypt – but these laments have survived in Arabic<sup>18</sup>. In the Semitic Orient, however, one sees another response to the new linguistic situation: a linguistic/theological development that mirrors contemporary trends within Islamic circles.

### **1. Why would a *Muslim* count Syriac in a discussion of divine communication?**

Indicative of the cultural bridging effected by the Arabization of large parts of the Mediterranean, Ibn Ḥabīb's assertion that Syriac was among the sacred languages reflects a familiarity with discussions that developed in the eastern Mediterranean, rather than his native Spain. For Syriac is the northern, 'Christian' dialect of Aramaic, that attained its classical form in Edessa (southern Turkey today).

---

<sup>15</sup> K. VERSTEEGH, *The Arabic language* (New York: Columbia University Press, 1997), pp. 50-51; cf. A. KNYSH, "Multiple areas of influence", in J.D. MCAULIFFE (ed.), *The Cambridge companion to the Qur'ān*, pp. 211-233.

<sup>16</sup> As stipulated in some recensions of the so-called 'Covenant of Umar'; cf. A.S. TRITTON, *The caliphs and their non-Muslim subjects. A critical study of the Covenant of 'Umar* (London: F. Cass, 1970).

<sup>17</sup> Cf. A.S. TRITTON, *Caliphs*, pp. 89-92 for discussion of the Banū Taghlib.

<sup>18</sup> For a later example of this phenomenon, see, e.g., the Apocalypse of Samuel of Qalamūn, as preserved in MS Paris no 150, ff. 20-31 (copied 1606 CE), esp. f. 23r. My thanks to Jason Zaborowski for sharing his work on this manuscript.

While today Syriac may be classified as northern –or Christian– Aramaic, and Ibn Ḥabīb’s allusion to Hebrew, Syriac and Arabic as the languages of the prophets might very well be understood as a reference to Judaism –Christianity– and Islam, for Ibn Ḥabīb and his (Semitic) predecessors, the Syriac tongue had a different connotation. That Ibn Ḥabīb does not mention Jesus ibn Maryam as one of the prophets whose tongue was Syriac argues for a longer historical awareness of the history of this tongue, and an association with a specific geographic region. Rather than seeing it as the northern dialect of Aramaic, Ibn Ḥabīb is placing it in the geographic and historical trajectory of Mesopotamia, the land of Abraham, Noah, Lot, Jonah and Enoch. Jesus, the son of Mary, would likely have been counted among the sons of Israel (i.e. Jacob), who were granted Hebrew – the first user of which was, according to Ibn Ḥabīb, Isaac. In this Semitic worldview (vastly different from the linguistic map of Isidore, in which the distinctions among the Semitic languages are not clear)<sup>19</sup>, the nuances among the Semitic languages as the prophetic tongues are highlighted. Also as opposed to Isidore’s world, in which the languages of empire (Latin and Greek) were entities distinct from the language of prophecy (Hebrew), for Ibn Ḥabīb, the languages of prophecy (Arabic, Syriac and Hebrew) also comprise imperial languages (Arabic and, earlier, Syriac).

It is in this context that Ibn Ḥabīb’s allusion to Syriac merits particular attention. For, a bit further on in his discussion, Ibn Ḥabīb makes the claim that the ‘original’ language in which Adam spoke was Arabic – but, after his disobedience, God took away Arabic, and punished him with Syriac.<sup>20</sup> Although both Greek and Syriac Christians

<sup>19</sup> For Isidore, Abraham, like all the biblical prophets, spoke Hebrew – but its differentiation from Syriac or Chaldean is not clear. Also, Isidore does not even mention “Arabic” in his chapter on the languages of the peoples (Bx. IX, ch. 1). He does, however mention “Arabs” in the second chapter of this book – “De gentium vocabulis”, as being another name for the Shebans of Vergil (Solis est thuria virga Sabaeis, Gorgis 2.117; cited in bk. IX, ch. 2, par. 14 of ISIDORE’s *Etymologiae*).

<sup>20</sup> ‘ABD AL-MĀLIK B. ḤABĪB, *Ta’rīkh*, pp. 27-28; J.P. MONFERRER SALA (“Unas notas”, p. 236) and Cl. GILLIOT (“Language and Style”) provide further examples from within the Arabic/Islamic and Jewish traditions of such discussions of linguistic punishment, as well as the confusion resulting from the Tower of Babel. A few centuries after Ibn Ḥabīb, al-Mas’ūdī also alludes to the Adamic nature of Syriac (cf. Abū al-Ḥasan b. al-Ḥusayn AL-

prior to the rise of Islam designate Syriac as the language in which God spoke to Adam,<sup>21</sup> it is only with the development of the doctrine of the inimitability of the Qur'ānic Arabic that one finds discussions among Christians of the *virtues* of Syriac (albeit written in Arabic). Ibn Ḥabīb's assertion that God had taught Adam Arabic, but had punished him with Syriac may therefore be indicative of a larger socio-cultural battle. For, reflective of the theological significance of the linguistic battles, the corruption takes place with Adam – rather than after the Tower of Babel<sup>22</sup>. Language becomes a divine punishment – or reward. (In this view, Muḥammad is seen as being 'rewarded' or 'blessed' with the Arabic tongue).

But Ibn Ḥabīb's comments tell us only part of the story, for he is likely echoing a conversation that was occurring on the eastern shores of the Mediterranean, and beyond. As an Arabic speaking Muslim and a near contemporary of al-Jāḥiẓ (d. 255/868; credited with the first formulation of the doctrine of the inimitable Qur'ān), he would likely have had an interest in the prophetic lineages and languages – as the foundation for his Islamic worldview (of Muḥammad as the last prophet, and, increasingly, of Arabic as an esteemed language). Not too distant from the martyrs of Cordoba (850-859 CE), Ibn Ḥabīb would have been no stranger to the fact that Christians did not accept the prophethood of Muḥammad. But, the Christians of his immediate milieu would have shared in the Latin heritage of Christian Spain, rather than the Syriac heritage of the Semitic Orient. Linguistic arguments for

---

MAS'ŪDĪ, *Kitāb al-Tanbīh wa-l-ishrāf*, ed. J. de Goege [Leiden: Brill, 1967], pp. 78-79). My thanks to Francisco del Rio Sanchez for sharing with me his work on this topic.

<sup>21</sup> See M. RUBIN, "The language of creation or the primordial language", pp. 321-322 for Theodore of Cyrus (d. 466); another Greek Church Father of Syriac origin, THEODORE OF MOPSUESTIA (d. 428), *Commentary on Genesis*, is cited in IBN AL-NADĪM's *Fihrist* in this context, as well; Eng. trans. In B. DODGE, *The Fihrist of An-Nadīm. A Tenth Century Survey of Muslim culture* (New York, 1970), I, p. 22. Again, my thanks to Francisco del Rio Sanchez for pointing me to these references.

<sup>22</sup> Cf. Isidore's explanation for the linguistic diversity: *Linguarum diversitas exorta est in aedificatione turris post diluvium; nam priusquam superbia turris illius in diversos signorum sonos humanam divideret societatem, una omnium nationum lingua fuit, quae Hebraea vocatur. Initio autem quot gentes, tot linguae fuerunt, deinde plures gentes quam linguae; quia ex una lingua multae sunt gentes exortae.* [*Etymologiae*, bk. IX, Chapter 1, par. 1]

the virtues of Arabic over Syriac would have had little relevance for Latin Christians, although he likely could have had to justify his own religion –and language– to Christians of the ilk of the martyrs. (Although the possibility that Christians from the Orient could have been a conduit for the knowledge of Syriac as a ‘prophetic tongue’ in Muslim Spain cannot be overlooked).<sup>23</sup> Thus, for the full picture of the significance of Ibn Ḥabīb’s remarks – and the impact of Islam and the Arabic Qur’ān on Christian understandings of language, we must turn our attention to the discussions of Syriac and Arabic that were going on within the Arabic-speaking *Christian* community in the Islamic world.

## 2. Syriac linguistics prior to Islam

This ‘challenge’ of Arabic through its claims to superiority in both the sacred and profane realms has some similarity to the esteem in which Greek was held in the Roman East (and West): as the language of philosophy, but also of Empire. The danger of certain “Hellenic” trends of thought are previewed by Ephraim,<sup>24</sup> “an ardent defender of Nicene orthodoxy” (and Roman –as opposed to Persian– control of the frontier), and the prominent Syriac Christian voice of the fourth Christian century. His writings set the standard for later Syriac – both in matters doctrinal and in his command of the Syriac language. Echoing –or, rather, previewing– the Arabic-Syriac debates, Ephraim comments on the limitations of philosophy (which, in his day, with the Arian debates, had a linguistic/cultural tinge)<sup>25</sup>:

Take life from the greatness (of God)  
And leave aside investigation into the greatness.  
Love the grace of the father  
And do not probe into his being.

<sup>23</sup> One must not discount the possibility of correspondence and interactions between the Christian communities on the two sides of the Mediterranean. For example, George, a monk from Mar Sabas, a monastery in the Judean desert, appears in the story of the martyrs of Cordoba. See EULOGIUS, *Memoriale sanctorum. Documentum martyriale, apologeticus martyrurum*, in *PL*, 115, cols. 777-792.

<sup>24</sup> See S.H. GRIFFITH, “Images of Ephraem. The Syrian holy man and his church”, *Traditio. Studies in ancient and medieval history, thought and religion* 45 (1989-90), pp. 7-73, for an overview of the man, his church and his portrayal in later literature.

<sup>25</sup> EPHRAIM, *On Faith* (no. 4), lines 121-34, ed. E. BECK, in *CSCO*, vol. 212, t. 88 (Louvain, 1961), pp. 32-36.



Take delight in and love the goodness of the son  
And do not probe into his birth.  
Love the descent of the holy spirit  
And do not apply yourself to investigating it.  
Father and Son and Holy Spirit  
By their names they are understood.  
Do not ponder their hypostases.  
Meditate on their names.  
If you inquire into the being you are brought to naught  
But if you believe in the name you live...

Although Ephraim composed this hymn against Arius, the brunt of his attack is aimed at undue intellectual inquiry into the nature of God, a problem the fruits of which were seen in the fallout from the Council of Chalcedon (451 CE).<sup>26</sup> But, although there were to be linguistic conflicts in the formulation of Christian doctrine, the intra-Christian debates prior to the rise of Islam never ventured into the realm of battles over *linguistic* superiority. Pre-Islamic Christians – Semites and non – did engage in discussion on the primordial language. In the Semitic world, such discussions often indicate attention to Hebrew / Jewish / Aramaic discussions of God’s language and that of Adam and Abraham. But such pre-Islamic discourses do not seem to have ventured into the realm of formal linguistic analysis of the “merits” of the respective tongues. The *religious* challenge of Islam to Christianity,

---

<sup>26</sup> “Chalcedonians” profess the two-nature Christology as defined in 451 at the Council of Chalcedon (“two natures in one person and hypostasis”). Dissent ensued, e.g., over the definition of *physis* and *hypostasis*. At the council of Mar Acacius at Bayt Edrai in 486, the “Church of the East” declared themselves adherents of the Christological formulation attributed to Nestorius (patriarch of Constantinople; d. after 451), a formulation that emphasizes the separation of the human and divine natures of Christ (they maintain that Christ has two natures, two hypostases, and one person). See R. LE COZ, *Histoire de l’Église de l’Orient. Chrétiens d’Irak, d’Iran et de Turquie* (Paris, 1995) for further discussion.

Although a pejorative outsider’s term, “Monophysite” is often used to designate all those Christians – primarily ethnic minorities within the eastern Roman empire (regardless of their linguistic or liturgical heritage) - who rejected Nestorius’ teachings and the Chalcedonian Christological formulation, and preferred instead the formulation of Cyril of Alexandria: “the one nature of the incarnate Word of God” – not *monophousis* (as formulated by Eutyches, who held that the humanity of Christ was absorbed into his single divine nature), but *miaphousis* (lit. the “oneness of the nature”) more accurately translates their idea of how Christ was human and divine. For further discussion, see W.C. FRENCH, *The rise of the monophysite movement* (Cambridge, 1979<sup>2</sup>).

however, in which the inimitability of the Arabic Qur'ān played no small role, brought an unprecedented degree of attention to "linguistics" in the lands of Islam. From the Persians who wrote the first Arabic grammars to the innovative arguments developed by Muslim theologians, both Arab and non, justifying the linguistic perfection of the Arabic Qur'ān (coupled with the various testimonies to the impossibility of mimicking the Qur'ān in language or style), to the discussions of God's attributes (among which 'speech' and 'speaking' played no small part), much attention was devoted to the nature and concept of language.<sup>27</sup>

The 'battles' between Syriac Christians and Muslims over the 'primal', pre-lapsarian language are indicative of the extent of these discussions and the inter-confessional nature of the debates.<sup>28</sup> While Muslims by and large followed the Christian –and Jewish– lead in refusing to attribute a particular language to God's creative speech,<sup>29</sup> they were not reticent in their discussion of the virtues of the languages of their sacred text; and it was only in Islamic times that Christians took to examining the 'virtues' of Syriac.

From the fourth century Ephraim, who composed hymns in Syriac – in part to counter the pernicious efforts of heretics such as Bar Daysan (b. 154) and the third-century Mani<sup>30</sup> – Syriac took pride of place among

---

<sup>27</sup> For the hypothesis of a Syriac stylistic influence on the *kalām* texts, see M.A. COOK, "The origins of Kalām", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 43 (1980), pp. 32-43. See also S.H. GRIFFITH, "Ammār al-Baṣṭī's *Kitāb al-Burhān*: Christian *kalām* in the first Abbasid century", *Le Muséon* 96 (1983), pp. 145-181. Of course, the Christian concept of the Logos is not devoid of linguistic analysis, but the linguistic exclusivity of Islam – as evidenced in the idea of the untranslatability of the Qur'ān and the concomitant Arabization of the lands that came under Muslim rule – is in stark contrast to the multiple translations of the Bible and the adaptation of the Christian liturgy to every linguistic environment in which Christianity is found.

<sup>28</sup> Additionally, the numerological and mystical trends particularly prevalent in relation to Semitic alphabets (Hebrew and Arabic both have highly developed systems for 'numbering' the letters) may have further encouraged an examination of the virtues of Syriac – as opposed to other [non-Semitic] Christian languages (such as Coptic); on the *abjad*, cf. e.g. D. MARTIN VARISCO, "Numerology", in J. MCAULIFFE (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'ān*, III, pp. 554-555.

<sup>29</sup> Cf. e.g. ISIDORE, *Etymologiae*, Bk. IX, ch. 1, par. 11 (quoted above, note 8).

<sup>30</sup> Although not a Syriac speaker, Marcion (d. ca. 160) is cited along with Mani and Bar Daysan in Ephraim's Hymns against Heresies (e.g. no. 22). This triumvirate is echoed in later Muslim writings.

the Christian languages of the East. And, while Christians did reach back to Abraham in order to refute the Jewish claims to election, it was only with the coming of Islam that the *linguistic* aspect of their Abrahamic heritage attained any theological significance; for, while Ephraim,<sup>31</sup> Augustine<sup>32</sup> and Isidore<sup>33</sup> noted the language in which Abraham spoke, it is noteworthy that none of these Christian fathers – not even the native Syriac-speaker – seems to have entered into discussions on the ‘virtues’ of this tongue.<sup>34</sup> Echoing Jewish discussions of the completeness of the Hebrew alphabet and previewing those of the Arabic *abjad*, Ephraim does liken the truth of the Gospel to the perfection of the alphabet – but he does not specify which alphabet:

Like the body of the alphabet  
which is entire in its parts  
and can suffer neither decrease  
nor increase  
Thus the truth that is written  
in the holy Gospel  
with the letters of the alphabet  
is a perfect measure that does not admit  
either less or more  
Blessed is your image that is in the alphabet.<sup>35</sup>

---

<sup>31</sup> Cf. M. RUBIN, “The language of creation”, pp. 322-5. Rubin notes that although no direct quote of Ephraim discussing Syriac as the language of Abraham survives, this position is attributed to him in Syriac tradition. Cf. Q 3:67 for an echo of the Pauline attempt to bypass Mosaic Judaism and appropriate Abraham as the forefather of the New Testament faith.

<sup>32</sup> Cf. AUGUSTINE, *De civitate Dei*, trans. P. SCHAFF (ed.), *Nicene and post-Nicene Fathers* (Michigan, 1979), vol. 11; cited in M. RUBIN, “The language of creation”, p. 318, n. 70.

<sup>33</sup> Cf. ISIDORE, *Etymologiae*, Bk. IX, ch. 1, par. 9: Syrus et Chaldaeus vicinus Hebraeo est in sermone, consonans in plerisque, et litterarum sono. Quidam autem arbitrantur linguam Hebraeam ipsam esse chaldaeam, quia Abraham de Chaldeis fuit; quod si hoc recipitur, quomodo in Daniele Hebraei pueri linguam quam noverant doceri iubentur?; also, IBN SA’D, *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, ed. I. ‘Abbās (Beirut: Dār Ṣādir, 1985), I, p. 46; cited in J.P. MONFERRER SALA, “Unas notas”, p. 231, note 9.

<sup>34</sup> The persuasive power of Syriac hymnody is, however, alluded to in the *memres* of the sixth-century Jacob of Serug, who commends Ephraim for countering the pernicious effects of Mani and Bar Daysan through his own – orthodox – *madroshe*s. Cf. P. BEDJAN, *Acta martyrum et sanctorum syriace* 3 (Paris, 1892), pp. 665-679.

<sup>35</sup> EPHRAIM, “Hymns against Heresies” (no. 22), lines 1-10, ed. E. BECK, *CSCO*, vol. 169, t. 76, pp. 78-86.

### 3. Christian Arabic discussions of the Qur'ān

But, with the advent of Islam, sometimes considered ‘the religion of the Arabs’, came an examination of ethno-linguistic identity among Muslims, but also Christians, that was unheard of in earlier –Christian or pagan–times.<sup>36</sup> The emerging doctrine of the inimitable nature of the Arabic Qur'ān was paralleled by the development of Arabic grammars, the eventual elevation of Arabic to the status of a ‘divine’ language, and the Arabization of the lands that came under Muslim rule.

This doctrine of the exalted status of Arabic and of the esteem in which the Qur'ān was held leads to the question: how did non-Muslims view the language of Islam’s holy book, in which they came to write? Here, we shall only survey a few texts from the Melkite community – the first Christians to write in Arabic, but who had Hellenic and Syriac roots– and the Church of the East, those Christians who were most persistent in maintaining their Syriac heritage.

All three texts under close examination here are attributed to religious figures in the Melkite community (two of whom are bishops at the time of their debates), and represent varying stages of Christian Arabic. Each is dialogic in nature: a Christian in conversation with a Muslim (or Muslims), defending his faith against the charges/inquiries of his Muslim interlocutor. The early third/ninth century bishop of Ḥarrān, Theodore Abū Qurra, is engaged in a debate with Muslim notables on the veracity of the Christian religion, to which he had been summoned by the caliph al-Ma'mūn (r. 204-18/ 819-33). This debate presumably took place in 830 CE, in the vicinity of Ḥarrān (in the south of today’s Turkey) as the caliph was on his way to battle Byzantium.<sup>37</sup> Due to its ready availability (and despite its textual infelicities), Ignace

---

<sup>36</sup> The third/ninth century *Shu'ūbiyya* movement testifies to the internal Muslim struggles with these questions.

<sup>37</sup> For further discussion of this genre, see S.H. GRIFFITH, “The monk in the emir’s majlis. Reflections on a popular genre of Christian literary apologetics in Arabic in the early Islamic period”, in H. LAZARUS-YAFEH et al. (eds.), *The majlis. Interreligious encounters in medieval Islam* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1999), pp. 13-65. On the historicity of the encounter between Abū Qurra and al-Ma'mūn, see S.H. GRIFFITH, “Reflections on the biography of Theodore Abū Qurrah”, *PO* 18 (1993), pp. 143-170, esp. pp. 156-158.

Dick's edition of the account was the primary source consulted for the present discussion.<sup>38</sup>

The second Melkite text is preserved in a unique manuscript (Sinai Ar. 434, ff. 171r – 181v, copied in 533/1138-9), a facsimile copy of which is housed in the Library of Congress in Washington, DC. This manuscript contains the response of an anonymous Melkite monk of Jerusalem to three questions posed by a Muslim sheikh. The sheikh has read a "Refutation of the Christians" (presumably akin to the extant works of al-Jāhīz [d. 255/869-70], al-Qāsim b. Ibrāhīm [d. 245/860] or 'Alī Rabbān al-Ṭabarī [d. ca. 235/850]), and wants the monk's expert opinion on the following questions raised in the text: the relationship of the eternal being of God to the three persons of the Trinity; the hypostatic union of god and man in the person of Christ; and the proof of this hypostatic union in the actions of Christ. In his response, this monk, who would have been roughly contemporaneous with Abū Qurra<sup>39</sup>, employs both biblical and qur'ānic 'proof' in support of the Christian position.

The third text from the Melkite community is the response of the sixth/twelfth<sup>40</sup> century Paul of Antioch, bishop of Sidon, to Muslim friends in his episcopal see. Having voyaged to Byzantine and Frankish lands, including Rome and the Amalfi coast (?), Paul wishes to explain why these foreign Christians see no need to be/become Muslim. Like

---

<sup>38</sup> I. DICK (ed.), *La discussion d'Abū Qurra avec les ulémas musulmans devant le calife al-Ma'mūn* (Aleppo: n.p., 1999). Twenty-six manuscripts of the text, dating from the fourteenth to the nineteenth centuries, and in two recensions: Melkite and Jacobite, are known. For the manuscript history of the text, see S.H. GRIFFITH, "Monk", p. 38-39. A student of S.Kh. Samir is currently working on a critical edition of this account at the Pontifical Institute for the Study of Arabic and Islam in Rome.

<sup>39</sup> R. HADDAD, *La Trinité divine chez les théologiens arabes 750-1050*, «Beauchesne Religions» 15 (Paris: Beauchesne, 1985), p. 38 dates the text to 780 CE (cf. R. HOYLAND, *Seeing Islam as others saw it. A survey and evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian writings on early Islam*, SLAEI 13 (Princeton: Darwin Press, 1997), pp. 504-505). A ninth century date is suggested by M. SWANSON, "Beyond prooftexting. Approaches to the Qur'ān in some early Arabic Christian apologies", *The Muslim world* 88 (1988), p. 301 and n. 25.

<sup>40</sup> As little is known of the life of Paul, the median date for his activities is given here. As he draws on the works of Elias of Nisibis (d. 437-8/1046) and the first extant copy of this letter is dated to the early seventh/thirteenth century, a sixth/twelfth century floruit period is not unreasonable.

Abū Qurra and the anonymous monk, Paul, too, is well-versed in the Qur'ān, and uses it to best any objections a Muslim might pose to the positions voiced by these 'foreign' Christians. The following discussion is based on Paul Khoury's critical edition of Paul of Antioch's work, together with his French translation thereof.<sup>41</sup>

Although these are the three primary sources for the present work, two other early Christian debates with Muslims in which the Qur'ān figures should also be mentioned. The Nestorian Catholicos Timothy I is credited with a conversation with the caliph al-Mahdī (r. 158-69/775-85) that is preserved in both Arabic and Syriac.<sup>42</sup> This discourse, which is remarkable for its respectful tone towards the caliph, the person of Muḥammad, as well as the Qur'ān itself, is perhaps the earliest well-developed exposition of Christian thinking on Islam from within the Islamic world that both respects and reflects Muslim sensibilities, and may very well have set the tone/topics for later discussions. The second comparative text is the al-Kindī–al-Hāshimī correspondence, preserved in Arabic and attributed to a Nestorian contemporary of Abū Qurra.<sup>43</sup>

Finally, a third – later – text, also between a member of the Church of the East (a bishop) and a Muslim, merits notice in this context; for the sixth of the seven “sessions” between Elias, Nestorian Metropolitan of Nisibis (975-1046) and Abū l-Qāsim al-Maghribī (981-1027) records a detailed discussion of the respective merits of the Arabic and Syriac languages.<sup>44</sup>

<sup>41</sup> P. KHOURY (ed. and trans.), *Paul d'Antioche. Évêque melkite de Sidon (XIIIe s.)*, Recherches publiées sous la direction de L'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, 24 (Beirut: Imprimerie Catholique Beyrouth, 1965). See also D. THOMAS and R. EBIED's recent publication of a parallel text: *Muslim-Christian polemic during the Crusades: The letter from the people of Cyprus and Ibn Abī Ṭālib al-Dimashqī's response* (Leiden: Brill, 2004).

<sup>42</sup> A. MINGANA, 'Timothy's apology for Christianity', in *Bulletin of the John Rylands Library* 12 (1928), 137-298 is the primary edition consulted for this discussion.

<sup>43</sup> 'ABD AL-MAŠĪḤ AL-KINDĪ, *Risāla b. Ismā'īl al-Hāshimī ilā 'Abd al-Masīḥ b. Ishāq al-Kindī wa-risāla al-Kindī ilā l-Hāshimī* (London: Bible Lands Missions' Aid Society, 1912). See the English ed. in N.A. NEWMAN (ed.), *The early Christian-Muslim dialogue. A collection of documents from the first three Islamic centuries (632-900 A.D.)*, trans. and comm. (Hatfield, PA: Interdisciplinary Biblical Research Institute, 1993), pp. 365-545.

<sup>44</sup> For the Arabic edition, see L. CHEIKHO, "Majālis İliyya muṭrān Naṣībīn", *al-Mashriq* 20 (1922), pp. 33-44, 112-22, 267-72, 366-77, 425-34. This sixth session is found on pp. 366-377.

As Islam posed a number of theological challenges to Christianity, it was not only in the linguistic realm that Christians had to come to terms with their new overlords. The numerous Christian Arabic treatises in defense of the compatibility of the Trinity and Incarnation with a monotheistic worldview – particularly dating to the ‘Abbāsīd era (750-1258)– attest to the intimate familiarity of Christians with the Muslim assessments of elements of Christian belief (as expressed, for example, in Q 4:171; 5:77; cf. 3:59; 5:75).

Not surprisingly, theological treatises defending *Christian* doctrines (such as that of the anonymous monk of Jerusalem) do not engage *Muslim* theological principles on the merits of the Qur’ān head-on.

Given their engagement with Islam, however, one would expect to find echoes of the Muslim claims of the linguistic merits of the Qur’ān entering Christian Arabic discussions of Muslim doctrines.

But, rather than engaging in extensive debate over the merits of the Qur’ānic language, an enterprise properly the provenance of only a native speaker of Arabic well-versed in its intricacies,<sup>45</sup> Christians by and large attempted to show the logical flaws in claims for the supremacy (and Arabness) of the Qur’ān and the need for non-Arabs to convert to Islam. The former approach challenged the traditional accounts of the compilation of the Qur’ān, and also pointed to the presence of “foreign” (i.e. non-Arabic) words therein. Perhaps one of the more polemical examples of this tactic is found in the Hāshimī–Kindī correspondence. The latter approach is found in the later Paul of Antioch. Although his treatise was composed well after the orthodox formulation of the inimitability of the Qur’ān had been promulgated, he only alludes to the *language* of the Qur’ān when he uses the Qur’ānic assertion that each people had its own prophet speaking its own language to demonstrate why Christians in Europe should not heed the Qur’ān.<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup> Recall the prohibition of Christians’ teaching the Qur’ān to their children, cited above.

<sup>46</sup> Muslims did provide a challenge to this argument; cf. ‘ABD AL-JABBĀR AL-HAMADHĀNĪ, *al-Mughnī fī abwāb al-tawhīd wa-l-‘adl*, 14 vols. in 16, (Cairo: Wizārat al-Thaqāfa wa-l-Irshād al-Qawmī, al-Idāra al-‘Āmma lil-Thaqāfa, 1960), vol. xvi [*I’jāz al-Qur’ān*], pp. 424-33; cf. LEEHMUIS, “From palm leaves to the Internet”.

In a few cases, however, the contents of the Qur'ān itself are more directly addressed. For example, reflective of trends within the Islamic community, the early examples of Melkite literature rarely allude to the Qur'ān's supposed inimitability. Rather, the discussions surrounding the process of collection and codification of the text are incorporated into discussions such as that of Theodore Abū Qurra. In an intriguing rebuttal to Muslim claims of biblical 'corruption', Theodore points out that it is 'not true' that Q 108 or 111 were transmitted to Muḥammad as part of the revelation. These two sūras are proof of later tampering with the Qur'ānic text – and examples of Qur'ānic *tahrīf*.

But, on the language and style of the Qur'ān itself, these Christians who wrote in Arabic are markedly silent.<sup>47</sup> In general, there seems to be a silent assent to what came to be the orthodox Muslim position on the 'inimitability' of the Qur'ānic language: the sentiment behind the Nestorian Catholicos Timothy I's assertion that it was not his "place" to discuss the Qur'ān was not infrequent.

But the defense of Christian doctrines or the attack on/refutation of Muslim positions were not the only weapons in the arsenals of the Christian apologists. Christian identity could be defended in yet another way: the revival of their own 'native' languages, and an assertion of their virtues. The Muslim doctrine of the superiority of the Arabic language –the language of empire and religion– could be refuted through discussion of the virtues of another language: for example, Syriac. Rather than demeaning Arabic, Syriac could be extolled. In this

---

<sup>47</sup> One notable exception being the ninth century Qusṭā b. Lūqā. Akin to the spurious accounts of the compilation of the Qur'ān found in al-Kindī's 'correspondence' with 'al-Hāshimī', Qusṭā lends little credence to, and makes pointed criticisms of, the account of the inimitable nature of the Qur'ān that was being formulated in the circles that would come to comprise Islamic orthodoxy. In particular, the 'Arabic' nature of the Qur'ān, as well as the method of both its revelation and later compilation are brought into question. For an Italian translation and Arabic edition of Qusṭā's work, with commentary, see *Una corrispondenza islamo-cristiana sull'origine divina dell'Islām. Ibn al-Munaggim, Qusṭā Ibn Lūqā (IX secolo)*, ed. S.Kh. SAMIR, trans. I. ZILIO-GRANDI (Turin: S. Zamorani, 2003). My deep thanks to Fr. Samir for bringing this work to my attention. It merits notice that Qusṭā's comparison of the Qur'ān to Homeric poetry distinguishes him from the works originating in a primarily Arab/Semitic milieu; deeper understanding of the degree of Hellenization of the Christians who came to be Arabic speakers – particularly among the Melkites – is a great desideratum in the field of early Arab Christian studies.



process, of course, the ‘weaknesses’ of Arabic could be highlighted – as an example of a language that was unable to achieve the level of perfection of Syriac. And, what better exemplar for the Arabic language than God’s own speech – the Arabic Qur’ān? For, although, generally speaking, Christians did not engage the Muslim doctrine of the inimitable nature of the Qur’ān – they were less reticent on the Arabic language (and their own, “Christian”, tongues).

#### 4. The virtues of Syriac

As noted above, generally speaking, Christians who wrote in Arabic were hesitant to launch a full-scale, open attack on the Muslim doctrine of the inimitability of the Qur’ān. But the discussions of the ‘virtues’ of the Qur’ānic language and, by extension, the Arabic language itself, prompted an examination by Semitic Christians of their own native tongue. It is likely no coincidence, therefore, that Syriac experienced a renaissance of sorts at the very time in which the virtues of Arabic were being examined and extolled in Muslim circles.

For example, in the sixth discourse of his debate with the vizier Abū al-Qāsim in Nisibis in 417/1026, Elias bar Shīnāya, Metropolitan of the Church of East (975-1046<sup>48</sup>), extols the virtues of Syriac, asserting its superiority over Arabic. In addition to a number of Arabic works discussing the Incarnation and the Trinity, as well as the truth of the Christian faith (as proven through reason and miracle), Elias was also responsible for a Syriac-Arabic dictionary<sup>49</sup>, as well as a treatise on Syriac grammar.<sup>50</sup> But it is in his sixth discourse with the Muslim vizier –on syntax, lexicography, writing and theology<sup>51</sup>– that the parallels

---

<sup>48</sup> For further discussion of Elias, see, e.g. S.Kh. SAMIR, “Date de la mort d’Elie de Nisibe”, *Oriens christianus* 72 (1988), pp. 124-132; IDEM, “Un auteur chretien de langue arabe, Elie de Nisibe”, *Islamochristiana* 3 (1977), pp. 257-284. This is the same individual known to Paul of Antioch; see n. 40 above.

<sup>49</sup> First published in the west as *Thesaurus arabico-syro-latinus* (Rome, 1636); cf. the edition of Paul DE LAGARDE, *Praetermissorum libri duo* (Gottingen: Sumptibus editoris in officina academica Dieterichiana, 1879).

<sup>50</sup> Most recently, see Richard J.H. GOTTHEIL, *A treatise on Syriac grammar by Mār Eliā of Šōbhā. Edited and translated from the manuscripts in the Berlin royal library* (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2003) [facsimile reprint of the 1887 edition published by Wolf Peiser Verlag, Berlin].

<sup>51</sup> See above, note 44.

with Muslim discussions of the virtues of Arabic emerge. Far from being indicative of inferiority, Syriac's lack of complex grammar/syntax is a sign of its clarity and lack of ambiguity – in both its spoken and written forms. Arabic only needs such devices because it is ambiguous. But, this ambiguity is only a fault when compared to the rational sciences. Syriac, as it is based on rational principles and necessary analogies, has a more useful syntax than that of Arabic, and is superior to it. In this discussion, the Arabic language, rather than the Qur'anic speech, is the object of Elias' criticism.

These arguments for the virtues of Syriac (written, however, in Arabic) are contemporaneous with al-Baqillānī's (d. 403/1013) 'classical' formulation of the doctrine of the inimitability of the Qur'ān. The arguments invoked in favor of the virtues of Syriac directly parallel –and refute– the virtues of Arabic without, however, *explicitly* criticizing the Muslim scripture. In the course of Elia's argument, however, numerous Qur'anic references are cited – as proofs of the "weaknesses" of the Arabic tongue. For example, Q 3:7 is evoked to demonstrate the imperfection of Arabic syntax. The possibilities for confusion inherent in the basic Arabic script (*rasm*) are indicated through reference to such Qur'anic verses as Q 20:96, 21:80 and 22:62.

One of Elias' prime arguments is that Syriac does not need figurative language; such devices are unnecessary and, in fact, are *poor* stylistics. The classical position on the inimitability (*i'jāz*) of the Qur'ān (as formulated, for example, by al-Bāqillānī)<sup>52</sup> entails the belief that the Qur'ān cannot be imitated; if anyone –be he human or jinn– were to try to copy even one verse of the Qur'ān, he would be unable to do so or, rather, 'prevented from' doing so. This doctrine of the inimitability of the Qur'ān extended to assertions of the superiorities of the Arabic language itself – particularly its capacity of figurative usage. This facility with figurative language that marks the Arabic tongue is

<sup>52</sup> Al-Bāqillānī, who spent most of his life in Baghdād, wrote that every prophet is granted a specific miracle as his individual sign, since 'a prophet's mission is not authentic without his giving some evidence and legitimizing himself through a sign. He does not distinguish himself from a liar by his features, nor by what he himself says, not by anything else but by the proof (*burhān*) which has appeared for him so that through it he can prove the validity of his mission, ABŪ BAKR AL-BĀQILLĀNĪ, *I'jāz al-Qur'ān* (Beirut: ʿĀlam al-Kutub, 1988), p. 230.

one of the primary arguments against the viability of translations of the Qur'ān into other languages. It is likely no coincidence that one of the arguments for the virtues/perfection of Syriac that Elias employs runs counter to an argument for the virtues of (Qur'ānic) Arabic current in contemporary Muslim circles.

Two later texts highlight the difference between Syriac and Arabic Christian responses to the linguistic challenge of Islam. The aforementioned Paul of Antioch is believed to have drawn on the writings of Elias of Nisibis. While he exhibits an intimate familiarity with the Qur'ān, this Arabophone Christian never ventures into a linguistic or stylistic discussion. Rather, he gives a Christian gloss to Qur'ānic verses and maintains that non-Arab Christians are not obliged to follow the Arab prophet's book. Writing in Syriac at the height of its renaissance, the 13th/14th century bishop of Nisibis 'Abd 'Isho, sets out –like its predecessor Elias– to defend the Syriac language. But, unlike Elias, 'Abd 'Isho employs the primacy argument against claims that, in comparison to Arabic, Syriac is rough and unpolished.<sup>53</sup> It would seem that, as Syriac re-emerged, the richness of the Syriac tradition was mined for support against the challenge of Arabic. Thus, not only Qur'ān – guided stylistic discussions, but also pre-Islamic theological discussions were employed in defense of Syriac. Not merely the form and style of the tongue, but also its origins, were the objects of scholarly discussion.

## Conclusion

The Islamification and Arabization of much of the Mediterranean enabled the inhabitants of Spain to have a greater familiarity with the intellectual trends of the east than their predecessors would have had. For, with a common language, communication was facilitated – both among and between communities. Inhabitants of Spain –Muslim and Christian– were building on the work that was being done in Baghdad (as evidenced by Ibn Ḥabīb's classification of Syriac as a prophetic tongue).<sup>54</sup>

---

<sup>53</sup> Cf. M. RUBIN, "The language of creation", n. 98.

<sup>54</sup> For example, Burman points out orthographic peculiarities of Mozarabic manuscripts – in which *sāra* is written with a *šād*, a peculiarity also found in Dick's edition of Theodore

Further, Muslim familiarity with Christian and Jewish arguments need not always be set in a controversial environment. For, particularly in the early centuries of Islam, Muslims were encouraged to ask the Jews and Christians for help in filling in the details of the stories of the biblical prophets to whom the Qur'ān alludes. It is perhaps in this light, that of re-examining the Christian past, that the Cordovan Ibn Ḥabīb's evocation of Syriac as one of the sacred languages can best be understood. For, as the Qur'ān itself asserts the sacrality of Moses' Torah and Jesus' Injīl, as well as David's Zabur and Abraham's *ṣuḥuf* – and as the Qur'ān states that God sent to each people a messenger who spoke in his own tongue – Abraham's language (Syriac) would have to hold some sacred weight.

Then, as the Muslim doctrine of the inimitability of the Arabic Qur'ān emerged and, with it, the Muslim assertion of the perfection/primacy of Arabic as the pre-lapsian language, Christians who –more or less reluctantly– were coming to write in this very language had to revisit their own understandings of language – partially in response to the not infrequent Islamic criticisms of the existence of multiple translations of the Bible. How could this linguistic multiplicity be defended and exalted? While Muslims had to address the fact of an attested ancient presence of not only Hebrew but also Syriac, Christians had to respond to the Arabization –and Islamification– of their world. In response to the acknowledged antiquity of both the Jewish and Christian Semitic tongues, Muslims resorted to arguments of divine and primordial Arabic as Adam's language. The ancient discussions of Syriac as Adam's tongue were not denied,<sup>55</sup> but were rather viewed in a new light: the Adamic tongue –Syriac– was God's punishment. Adam had spoken Arabic, but this language was taken away, and restored in

---

Abū Qurra's debate before al-Ma'mūn. Is this a later copyist error, or did the Mozarabs have manuscripts from eastern Christian Arab communities that may have been influenced by the Syriac term *ṣūrtā* ("picture") when they rendered *sūra* (the Arabic term for a 'chapter' of the Qur'ān)? cf. T.E. BURMAN, *Religious polemic and the intellectual history of the Mozarabs, c. 1050-1200*, BSIH, 52 (Leiden: Brill, 1994).

<sup>55</sup> Likely because of the relative demographic insignificance of the Jewish population, Hebrew receives less attention. Additionally, it was the Syro-Aramaic, rather than the Hebrew, literary conventions that influenced the development of Arabic grammar, again placing Syriac more immediately in the consciousness of Arabic speaking Muslims. See above, n. 15.

various manifestations – culminating in the Arabic Qur’ān as received by Muḥammad. One Christian response was to twist the Muslim argument around: the very fact that Arabic was currently the dominant language meant that it was God’s punishment for the fall: in the primordial Garden, Syriac had been the language of choice. After the sin of disobedience, God punished Adam by taking away Syriac and giving him Arabic.<sup>56</sup> And, as discussions of primacy were largely insoluble, the participants in these linguistic battles also developed arguments for the merits of their respective tongues.

The relative silence in Christian writings from early Islamic times on the virtues of Arabic (or lack thereof) – particularly when it comes to the stylistics of the Qur’ān itself – likely is attributable to political expediency and theological irrelevance. Christians qua Christians simply had no need for a theological argument of a ‘sacred’ language. Only in the face of Muslim challenge did it become an issue (the ‘loss’ of Coptic, or the ‘superiority’ of Arabic to Syriac). Muslims themselves were already posing challenges to the doctrine of the Qur’ān’s inimitability – by composing *sūras* in response to the “challenge verses”. Christians may well have been involved in such schemes – but such involvement demands further investigation. While the circumstances surrounding the eventual prohibition of Christians’ teaching the Qur’ān to their children merits deeper exploration, Christians quickly came to write and speak in the language of their overlords. In so doing, the loss of their native languages had to be explained, justified – or fought. The acquisition of Arabic also enabled them to engage Muslims in theological discussions. And, although explicit challenge to, and criticism of, Muslim doctrines was not politically expedient, Christian apologists (and polemicists) found numerous, subtle ways to challenge and counter Muslim arguments – both those against Christianity, as well as those for Islam.

Finally, the new linguistic landscape did have an indirect effect on discussions within the Semitic Christian linguistic community – the Syriac speakers. The Syriac renaissance and discussions of the ‘virtues’ of Syriac (as evidenced in the debate of an 11<sup>th</sup> century Metropolitan of the Church of the East with a Muslim vizier in Nisibis) paralleled the

---

<sup>56</sup> Cf. Cl. GILLIOT, “Language and Style”.

development of the doctrine of the inimitability of the Qur'ān and the concomitant discussions of the virtues of Arabic in Muslim circles. One way to meet the challenge of the increasing Arabization of their lands seems to have been to re-examine –and promote– their own linguistic/cultural heritage, using the arguments developed in Islamic circles. Rather than simply being touted as the Adamic –or Abrahamic– tongue, Syriac was shown to be logical and concise. And, instead of being viewed as defects, these attributes explained why Syriac did not need the Arabic grammatical intricacies and figurative literary devices so esteemed by Muslim grammarians. And, by showing the failings of the Arabic language, Christians could –indirectly– refute Muslim arguments for qur'ānic inimitability – Muḥammad's one miracle.

# An Unpublished Greek-Arabic MS of Luke's Gospel (BnF Suppl. grec 911, A.D. 1043): A Report

BY

Ángel Urbán  
University of Cordova  
(Spain)

During the last three years, we have been working on a project, the purpose of which is to study a few bilingual Greek-Arabic MSS.<sup>1</sup> The first of these MSS is an unpublished Gospel of Luke. I shall present here the main features and conclusions of our study.

This MS of Luke which is at present at the French National Library in Paris, signature Suppl. gr. 911, comes in turn from the Library of St. Sepulchre of Jerusalem,<sup>2</sup> and dates from the first half of the 11<sup>th</sup> century. More specifically, the copy dates from June 1043, as the copyist himself explicitly states in the conclusion.

## 1. Structure of the Codex

The codex is clearly divided into 3 parts: an introduction, the whole text of Luke and finally a conclusion.

1. The *first* part, or introduction, of the Codex (currently 6 sheets, i.e. 12 pages) includes an index of *capitula* (κεφάλαια) which splits the text of Luke into 83 long parts, more or less, each of them with a title representing the more outstanding narration in each division. This is the type of old division that can be found in many codices as early as the 5<sup>th</sup>

---

<sup>1</sup> This Project of Research, entitled “Estudio y edición de manuscritos bíblicos y patristicos griego-árabes y latinos” (BFF2002-02930), to which this study belongs, has been supported by the Spanish Ministry of Science and Technology (Ministerio Español de Ciencia y Tecnología, Plan Nacional de Investigación Científica, Desarrollo e Innovación Tecnológica). Prof. J.P. Monferrer-Sala and myself were devoted to such a project.

<sup>2</sup> Cf. Paul GEHIN, “Un manuscrit bilingue grec-arabe, BnF, Supplément grec 911 (année 1043)”, in François DEROCHE – Francis RICHARD (dir.), *Scribes et manuscrits du Moyen-Orient* (Paris: Bibliothèque nationale de France, 1997).

and 6<sup>th</sup> centuries (for instance, A C N R Z), and in the case of Luke they amounted to a total of 83.<sup>3</sup>

Sometimes, the *capitula* or *pericope* may coincide only with one narration, while in other cases two or more narrations can be assembled. This is, vgr., the sequence of the divisions 7-11 in the Greek column:

(Z – 7) Περὶ τοῦ πειρασμοῦ τοῦ σωτηρός (*On Saviour's temptation*), which includes Lk 4:1-30.

(H – 8) Περὶ τοῦ ἔχοντος πνεῦμα δαιμονίου (*On the one who had Devil's spirit*), which includes Lk 4:31-37.

(Θ – 9). Περὶ τῆς πενθερᾶς Πέτρου (*On Peter's mother-in-law*), which includes Lk 4:38-39.

(I – 10) Περὶ τῶν ἰαθέντων ἀπὸ ποικίλων νόσων (*On those who were healed from various diseases*), which includes Lk 4:40-44.

(IA – 11) Περὶ τῆς ἄγρας τῶν ἰχθύων (*On the fish catch*), which includes Lk 5:1-11.

This introduction, written in two columns (Greek on the left, and Arabic on the right), has some gaps. Only six pages have remained from it. On the one hand, the indexes of the pericopes 25-34, corresponding to Luke 8:40-10.24, are missing, a *lacuna* of one sheet (= 2 pages); on the other hand, the pages that the index of pericopes corresponding to Luke 12:16- 24.53 should contain, are missing too, that's to say, the κεφάλαια 46-83, probably a quinternion of four folios (= 8 pages).<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Cf. for instance, Hildebrandus HÖPFL, *Introductio Generalis in Sacram Scripturam*, curavit P. Ludovicus LELOIR (Neapoli-Romae, 1958, 6th ed.), pp. 250-251: "Sacer textus ab autoribus continuo calamo scriptus iam primis saeculis christianis variis modis in pericopas seu capitula dividebatur, ad quae alludunt e.g. CLEMENS ALEXANDRINUS [*Strom.* 7,14,84 (PG 9,517)], TERTULLIANUS [*Ad uxorem* 2,2 (PL 1,1290)], S. DIONYSIUS ALEXANDRINUS [Apud Eus. *Hist. eccl.* 7,25,1 (PG 20,697)]. Ratio huius divisionis erat lectio publica in cultu divino, in quo certis diebus certae lectiones (ἀναγιγνώσματα) recitabantur [cf. AUGUSTINUS, *Prol. in ep. Joann. ad Parthos* (PL 35,1977)]". Some present editions of the NT mark out these κεφάλαια in the margine with the corresponding number (in italics). Thus, *Novum Testamentum graece Novum Testamentum graece*, post Eberhard et E. NESTLE, ed. B. et K. ALAND, J. KARAVIDOPOULOS, C.M. MARTINI, B.M. METZGER (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, <sup>3</sup>1995), pp. 78\*-79\*. Cf. P. GÄCHTER, "Zur Textabteilung von Evangelienhandschriften", *Bibl* 15 (1934), pp. 301-320.

<sup>4</sup> For a list of all these κεφάλαια καὶ τίτλοι in Luke's Gospel and its various *lectiones* in the MSS, see Reuben J. SWANSON, *New Testament Greek Manuscripts. Variant Readings arranged in horizontal lines against Codex Vaticanus. Luke* (Pasadena, CA: Sheffield Academic Press – William Carey International University Press, 1995), pp. 1-11. Our MS presents the usual readings among the more frequent MSS.



This division into pericopes, as appearing in the introduction, fails to be noted in the text of Luke with a suitable number, but just with the abbreviated indications of the beginning (ἀρχή) and the end (τέλος). Such indications mingle with other numbered divisions along the margins of the gospel text up to a total of 342 (equal to TMB) pericopes (κεφάλαια or περικοπαί), accurately corresponding to the traditional division of Ammonius Alexandrinus, then followed by Eusebius, and later by Hieronymus.<sup>5</sup> Thus the MS seems to be setting some harmony into the two most important traditions as regard the divisions of Luke's text.

In this introductory part the Greek column offers the characteristic feature of being written in capital letters, with some features that, at first sight, could make us think of a different hand to that writing the body of the gospel text. The Arabic column, written in cufic characters, is, however, identical to that found in the translation of the text of Luke, in the second part. And yet, it is the same hand of the colophon, and it used there the same resource. The Greek copyist wanted to stress the gospel text with a different type of writing, in a careful and agile italics.

2. The *second* part includes the text of Luke, in a total of 328 sheets (= 656 pages), written in two columns, Greek on the left hand, and Arabic on the right. We can see how meticulously the scribe makes the two texts coincide graphically (Greek and Arabic) sentence by sentence, or at times, mere syntagms or expressions. The text of Luke concludes with an AMHN, also translated into Arabic, followed by a fringe decorated with poor and slovenly floral motifs in big capital letters EUAGGELION KATA LUKAN.

3. Lastly, the *third* part is very short: one page and a half. First, it includes a historical note on Luke's Gospel (about its author, place and date of composition), written in Arabic on the width of the page, with no Greek translation. Second, we have a bilingual colophon on the next page, thanks to which we know the name of the copyist and his state

<sup>5</sup> Cf. EUSEBIUS, *Ep. Carp.* (PG 22, 1276s); HIERONIMUS, *praef. ev. ad Damasum* (PL 29, 525-530 [557-562]); and also in EPIPHANIUS, *Ancor.* 50 (PG 43, 105). See the ten *tabulae seu canones* (κάνονες) arranged by Eusebius in NESTLE-ALAND, *NT graece*, pp. 84\*-89\*. Eusebius did divide the text of the four gospels into 1162 sections (= κεφάλαια or περικοπαί) corresponding to: Mt 335, Mk 233, Lk 342 and Jn 232. We must remember that the present division into chapters and verses is later than the date of our MS. It was made by the late chancellor of the University of Canterbury, and then archbishop, Stephanus LANGTON († 1263).

(perhaps the least important thing) and the exact date of the copy making (a most important feature). The colophon goes:<sup>6</sup>

*It has been written by the hand of Euphemius, a minor clerk and lecturer. He finished it in the month of June, the first of the fourth day (= the first Wednesday of the month), in the year from the creation of the world, in the year 6551 since the creation of the world (= that is to say, in 1043).*<sup>7</sup>

And he concludes:<sup>8</sup>

*Euphemius wrote it; (is) of John.<sup>9</sup> Don't forget, Lord, the copyist and the owner. Amen.*

## 2. Physical state of the codex

As regards the physical state of the codex two points that I believe to be essential must be stressed. The first refers to the *lacunae* of the text and the other to the different hands working on the MS.

1. The *lacunae* of the gospel text are not many if we consider other biblical MSS and, more specifically, those including the text of Luke. These *lacunae*, about 22 pages of a total of 328, are the following:

- 1:22b-25 (1 folio)
- 5:10b-34a (7 folios)<sup>10</sup>
- 8:8b-14 (2 folios)
- 10:13b-17a (1 folio)
- 18:28—19:15a (7 folios)
- 24:8-38 (4 folios).

All the *lacunae* are due to folios or quinternions which have been fallen apart by hazard from the codex binding and that will probably be found scattered in any library of the world at any time. In fact, we have rescued loose pages recently, corresponding to the parable of the sower

<sup>6</sup> Ἐγράφη διὰ χειρὸς Εὐφημίου, ἐλαχίστου κληρικοῦ, καὶ ἀναγνώστου, καὶ ἐπληρώθη μὴ(νὸς) Ἰωάννου Ἀ ἡμέρα τέταρτη. ἐν ἔτει ἀπὸ κτίσεως κόσμου ἔτει σϞϞνᾶ.

<sup>7</sup> As it is well-known, the exact date comes from the subtraction: 6551 – 5508 = 1043.

<sup>8</sup> Εὐφημῖος γέγραφα· του Ἰωαννου. μνήθητι κ̅ε τῷ γράψαντι κ(αὶ) τῷ κτισαμένῳ. Αμ(ήν).

<sup>9</sup> That is: “it belongs to John” (τοῦ Ἰωάννου). It points out the property of the codex, the person who commissioned the copy, its proprietor, not the familiar relationship of the scribe (“Euphemius son of John”). Hence the next reference to the role or function of both persons: *the copyist and the owner* (τῷ γράψαντι κ(αὶ) τῷ κτισαμένῳ).

<sup>10</sup> A second hand replaced the *lacuna* through a quinternion of parchment (13 pages written and 1 blank), on which the copyist writes all the missing bilingual text.

(Lk 8:8b-14), currently kept at the National Library of St. Petersburg which will soon be published.<sup>11</sup>

The work, on the other hand, shows the quite undamaged text thanks to its very wide margins. Some of the pages or part of them look like on occasions rather faded, although, as far as the text is concerned –the Greek as well as the Arabic–, we may carry out a reading with some reliability. There are few cases in which the words could have different readings, above all when particles and prepositions are at issue, hardly able to rebuild from the opposite column.

2. Second and third hands. With the purpose of restoring an omitted fragment, the MS shows the traces of a second hand. Sometimes, though less frequently, the presence of a third hand is also revealed trying to repair further omissions. Let us look at two restoring examples.

As an instance of a long restoration we have a whole quinternion of 7 folios (= 14 pages) corresponding to the text of Luke 5:10b-34a. This is an usual well-known practice when the pages are very damaged or, moreover, when they have fallen apart from the codex and have been lost. It is probable to be this the case of the MS we present here. The restoration is a sign that the MS has been doing its function after one century and a half or perhaps longer since the first copy.

As an instance of brief restoration we have the text of Luke 10:27 in the words quoted in the well-known text of the *Shema' Yisra'el*: “You will love the Lord, your God, with all your heart, with all your soul, with all your might”. The omission of the sequence: *καὶ ἐξ ὅλη τῆ ψυχῆ σου* (“with all your soul”) has been motivated by *homoioteleuton* (“an identical ending”), a mistake that very few MSS avoid. In this case the possessive *σου* repeated several times, in addition to the repetitive expression *ἐξ ὅλη τῆ*, all in identical position and function, has made the copyist's sight jump to two lines below:

Ἀγαπήσεις Κύριον τὸν Θεόν σου,  
ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου  
[καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου]  
καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου  
καὶ ἐξ ὅλη τῆς διανοίας σου

<sup>11</sup> According to the information given by Paul GÉHIN, “Un manuscrit bilingue grec-arabe”, p. 163, these folios were kept in St. Petersburg thanks to the bishop Porphyre Uspenskij.

A second, and perhaps third hand, has added the omitted Greek text between the lines, and he has included the Arabic translation as well.

### 3. General features

#### 1. Palaeographic features:

##### a) *The Greek writing*

From the palaeographic point of view, the Greek text presents various features that make the study be worth. Here I will underline, however, some of them which I consider very relevant: the type of writing which enables us to date not only the text (which in this MS is supported by the note written by the copyist in the colophon) but also the *scriptorium* where it comes from.

In effect, the style of Greek writing of the MS is a very clear example of what is normally called “ace of spades”, due to the resemblance of this figure in some groups of letters, especially the group  $\epsilon\rho$ . In addition to this, I also point out the invariable writing of the  $\pi\iota$ , a feature of this MS. I will like to note that the copyist does not always write the group  $\epsilon\rho$  automatically as an “ace of spades”. There are numerous cases, even in the same page, where he alternates this figure with the contrasting writing of the two letters. This style of the group  $\epsilon\rho$  is typical of the Italo-Greek *scriptoria*, as it is well-known, especially those from the region of Northern Calabria. We are met here with some *scriptoria* belonging to the environment of Saint Nilo de Rossano, the founder of the Abbey of Grottaferrata, near Rome, from the middle of the 10<sup>th</sup> century to the first half of the 11<sup>th</sup> century.

These medieval monasteries of Southern Italy (Sicily, Calabria, Lucania and Puglia) had, even since the integration of their regions to the Byzantine empire, a focal role as mediators in the contemporary culture. They were the transmitters and receivers of a rich bibliographical patrimony covering, not only the biblical world but also the classical ones, Hellenistic and Latin. These monasteries were also a communicating bridge of a great vitality between East and West.<sup>12</sup>

<sup>12</sup> On this, see Paul CANART – Santo LUCÀ (ed.), *Codici Greci dell'Italia Meridionale* (Roma: Ministero per i Beni e le Attività Culturali, Retablo, 2000). About this book, cf. Ángel URBÁN, “Estudios recientes de codicología griega: dos aproximaciones del estado de la cuestión”, en Juan Pedro MONFERRER SALA et al. (ed.), *GRAPHEION. Códices, manuscritos e imágenes. Estudios filológicos e históricos*, StS 2 (Córdoba: Servicio de

Other Greek MSS of the time and of the same *scriptoria* could also be compared to this. Thus, a *catena* of the gospels of the third quarter of the 10<sup>th</sup> century kept in Florence (Laur. 6.5); a text by Aesop (New York 397) and some texts found at the Vatican library: Vat. gr. 1589 and 1650, to cite some examples.<sup>13</sup>

*b) The Arabic writing*

Although the date of the MS is justified enough, not only by the copyist's colophon but also by the type of Greek writing, I will say some words about the Arabic graphological typology. I will just briefly note that it belongs to a writing style called 'kufic' with the specific characteristics of some graphemes that we are going to skip.

It is obvious that the date of this Arabic graphology coincides with the Greek text, but the Arabic writing is definitely Eastern. Therefore, where was the MS written? On the one hand, as I have said, the Greek writing places it near the West and, more specifically to the writing tradition of the monks of Saint Nilo; on the other hand, the Arabic writing places it in the East. Perhaps the most plausible solution would be to consider the MS as written by an Arabic scribe of oriental origin who has learnt the art of copying in Greek writing in the South of Italy. But we can also conjecture that after the Greek copy was made in the South of Italy the MS was sent to Eastern lands (to some oriental monastery in Palestine) where the Arabic translation was made according to the ready Greek text. That should explain better its provenance.

2. Some philological characteristics:

From the philological point of view –I shall refer to the Greek text henceforth<sup>14</sup>– the MS can be subject to numerous insights of morphological, syntactical and lexicographic kind. They can even be listed here. But all we could say here is that there are numerous cases of vocalic (vowels and diphthongs) and consonantal exchanges (of the same phon-

---

Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 2003), pp. 115-119.

<sup>13</sup> All these examples are found in the cited catalogue by Paul CANART – Santo LUCÀ, *Codici Greci*, nn. 8, 10, 17, 19, pp. 48, 52-53, 63-65, 67-68.

<sup>14</sup> For a detailed study on the Arabic text, cf. J.P. MONFERRER-SALA, "Descripción lingüística de la columna árabe del BnF Suppl. grec. 911 (año 1043)", CCO 2 (2005), pp. 93-139 + 2 plates.

etic level as those between guttural, dental... consonants),<sup>15</sup> as well as the simplification of consonants<sup>16</sup> and the dissimilation of aspirate consonants,<sup>17</sup> together with many itacisms.<sup>18</sup>

Lexical exchanges, among the most important ones, are those referring to some prepositions, as for example ἀπό for ἐκ (*cf.* for instance, Lk 4:38); ἐν for εἰς, or, on the contrary, εἰς for ἐν, (*cf.* for instance, Lk 4:44),<sup>19</sup> a phenomenon I have studied some time ago.<sup>20</sup> A relevant lexical shift for the evolution of the Greek language, starting from the *koiné*, is the exchange of δέ for καί (*cf.* for instance, Lk 24:3).

As regards syntax, a number of comments can be made. I will point out here only the tendency to eliminate the participle, very characteristic of classical Greek and to substitute it for a verbal finite form, a more frequent phenomenon since the age of the *koiné*<sup>21</sup> and almost a rule in the Byzantine age. That could be, for instance, the case of Lk 6:4:

ὡς [Δαυὶδ] εἰσηλθεν εἰς τὸν οἶκον τοῦ Θεοῦ, καὶ τοὺς ἄρτους τῆς προθέσεως ἔλαβεν καὶ [pro λαβῶν], ἔφαγεν, καὶ ἔδωκεν καὶ τοῖς μετ' αὐτοῦ

The copyist shows a great preoccupation for the literary style along the whole MS. So, he is very careful referring to the structure of the sentence. For instance, in Lk 15:24 he changes the expression ἦν

<sup>15</sup> Among the main consonantic shifts –not very numerous in this MS– see some examples: δ > λ: Ἰωβήθ > Ἰωβήλ (3:32); θ > τ: Ναζαρέθ > Ναζαρέτ (1:26); κ > γ: πανδοχεῖ > πανδοκεῖ (10:35); π > φ: Καπαρναοῦμ > Καφερναοῦμ (4:23.31); σ > ζ: στῆρισον > στῆριζον (22:32); τ > δ: Ἰαρέτ > Ἰαρέδ (3:37); τ > θ: Γεννησαρέτ > Γεννησαρέθ (5:1).

<sup>16</sup> Cf. the following examples: λλ > λ: σκύλλε > σκύλε (8:49); ἐκβάλλει > ἐκβάλει (11:15); ἐκβάλλω > ἐκβάλω (11:19; but with the two lambdas in other close verses: 11:14 ἐκβάλλον; 11:18 ἐκβάλλειν; 11:20 ἐκβάλλω); βάλλη > βάλη (12:58); ρρ > ρ: διαρρήσσω > διαρρήσων (8:29).

<sup>17</sup> For instance: Μαθαῖον > Ματθαῖον (6:15).

<sup>18</sup> For a complete study of these vocalic exchanges in our MS, *cf.* Ángel URBÁN, “Los intercambios vocálicos en un manuscrito greco-árabe inédito del Evangelio de Lucas (BnF, Suppl. gr. 911, s. XI)”, CCO 2 (2005), pp. 245-272.

<sup>19</sup> Cf. Ángel URBÁN - Juan Pedro MONFERRER-SALA, “Some regards on textual criticism in a Greek-Arabic Ms BnF Suppl. grec 911 (A.D. 1043)”, PO 30 (2005), pp. 95-96.

<sup>20</sup> Ángel URBÁN, “El doble aspecto de la preposición ἐν en el Nuevo Testamento”, in Ángel URBÁN – Juan MATEOS – Miguel ALEPUZ, *Cuestiones de Gramática y Léxico* (Madrid: Cristiandad, 1977), pp. 17-62.

<sup>21</sup> So, we can already find numerous cases in Codex Bezae. And we can also say the same for the countless cases of exchanging δέ instead of καί.

ἀπολωλώς καὶ εὐρέθη into ἀπολωλώς ἦν καὶ εὐρέθη, in order to keep a parallelism with the expression before: νεκρὸς ἦν καὶ ἀνέζησεν.

We must also remember, though in passing, the continuous attempt to organize the sentence, and to substitute verbal tenses for other tenses or to offer a second form of conjugation within a specific tense. Thus, the tendency to use the form εἶπαν (third plural person) instead of εἶπον, which can be both 1st singular and 3rd plural.<sup>22</sup>

The MS is plagued with abbreviations, particularly as marginal notes. But I shall refer here to those related to the so called “*nomina sacra*”, which I have recently studied in detail in the whole MS.<sup>23</sup> These *nomina* include not only the names of God or those referred to Him: θεός, Ἰησοῦς, κύριος, πνεῦμα, πατήρ, οὐρανός, σωτήρ (and by extension, also σωτηρία), but also some proper names: Ἰσραήλ, Ἱερουσαλήμ, Ἰωάννης, Δαυίδ. But, besides this, some analogical terms are included in this category, related in some way, though partially, with the *nomina divina*: thus, if πατήρ was abbreviated, by extension, υἱός, μήτηρ are also abbreviated, and even ἄνθρωπος. And, therefore, if πνεῦμα was abbreviated, when referring to the Holy Spirit, it is also abbreviated in other cases, even when referring to the “impure spirit” (as it is the case of 6:19; 11:24; 8:29, etc.). Also, due to its connection with σταυρώω “crucify”, it is the only verb having this privilege in the whole lexicon of NT, which minimal economy of two vowels (the group αυ) bears no importance in a text which do not respect the stichometry rigour.

### 3. The ornamentation

In relation to the ornamentation I shall only say that this MS is rather austere. It does not offer any important illumination from the artistic point of view. It is a poor ornamentation of loose chains or geometrical networks, stars or asterisks, and simple vegetable ornaments that are stylized and drawn loosely. The MSS of Southern Italy are not precisely characterized for ornamentation. This is perhaps an evidence that the MS is not employed for non-liturgical use, but rather for

<sup>22</sup> For this grammatical accident, cf. F. BLASS – A. DEBRUNNER – R.W. FUNK, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago-London: The University of Chicago Press, 1961, 1973, 5th impr.), § 81 (3).

<sup>23</sup> Cf. Ángel URBÁN, “*Nomina sacra* en un manuscrito inédito de Lucas (Ms BnF, Suppl. gr. 911, año 1043)”, CCO 1 (2004), pp. 247-275.

private reading, or even for public reading, excluding the liturgy (for instance, to be read by a reader during the meals).

I underline only the initial letter of the ornamentation that starts the first word of the gospel of Luke: the “E” of the causal conjugation Ἐπειδήπερ, *because...* In the MS, this initial letter is zoomorph, and resembles a slightly stooped peacock holding a fish in his claws horizontally. Fish’s motif for the initials is previous to this MS, and relatively frequent in the Southern Italy MSS. Thus, for example, the initial “E” formed by three fishes in the MS Vat. gr. 1666 (of the year 800 A.D.).<sup>24</sup>

In short, this is a non-illuminated MS, not even a luxurious one, but it is a very well preserved MS. In comparison with these important MSS of the NT, our MS contains considerably fewer mistakes. Thus, I can assure that the “Bezae Codex Cantabrigensis” has three times more mistakes than our MS. The calligraphy of a continuous balanced rhythm, the parallel disposition of the columns, Greek and Arabic, and the balance of the lines are reasons enough to assert that the scribe is highly experienced in the art of copying. This does not mean, however, that the text can be free of numerous mistakes recognized by the scholars as inconsistent, and therefore inevitable, as happening in many MSS, even in the most luxuriously illuminated ones.

#### 4. Evaluation and Textual Tradition

In a previous study<sup>25</sup> we have discussed some features referring to the textual typology of our MS: not only about the lexicon, but also about the textual mistakes, harmonizations with other evangelists, and even some hard variants.

In that place we took notice<sup>26</sup> that the first surprising thing when approaching this MS is the remarkable number of variants relating to a base text, as it can be most agreed upon *textus* and the most valued by the critics: that of Nestle-Aland.<sup>27</sup>

The analysis, done in a deeply detailed way, demands patience and good luck. The most relevant step after the gathering of variant data is

<sup>24</sup> Cf. the photographic reproduction of the f. 83r in Paul CANART – Santo LUCÀ, *Codici Greci*, p. 42.

<sup>25</sup> Á. URBÁN – J.P. MONFERRER-SALA, “Some regards on textual criticism...”, pp. 79-102.

<sup>26</sup> Á. URBÁN – J.P. MONFERRER-SALA, “Some regards on textual criticism...”, pp. 84-86.

<sup>27</sup> *Novum Testamentum graece* (cf. note 3). We can see also *The Greek New Testament*, ed. K. ALAND et al. (London: United Bible Societies, 1966 and subsequent editions).



that referred to the tradition, the *collatio*. The scholar is faced up to numerous questions when approaching the text, the main one base on making clear whether they are variants of this MS alone or whether they can be found in other MSS of Luke. The mentioned survey leads us immediately to the study of the textual tradition of the MS.

By contrasting the variants of this MS with other of Luke we may see that there is a high degree of similarity —after looking into 100 cases of continuous, non random cases found in the chapters 1-5 of Luke— with a group of MSS that merge in the most agreed upon text of Byzantine tradition, the so called “The Majority Text” (= *Mehheitstext*:  $\mathfrak{M}$ ).<sup>28</sup> We are referring to the group of Byzantine codices, also entitled *koiné*, that gather many MSS representing the most common text which circulated in the region of the Byzantine Empire. This text shows a high degree of similarity with seven well known MSS: the Alexandrinus (A), the Athos ( $\Psi$ ), the Tiflis-Koridethi ( $\Theta$ ), the group 1 and 13 (Ferrarese), the minute 33 and the phraemi Rescriptus (C), as well as with almost all the MSS of the Syriac tradition.

It is important to conclude that there is a lesser affinity with Western text-type represented by the codex D (= uncial codex Bezae Cantabrigensis, Gr.-Lat.), a text of great authority, which represents the base-text of the uncial  $\Phi$ , the *Vetus Latina* and the Syriac Curetonian versions of the 6<sup>th</sup> century. However, in the MSS we can see numerous textual coincidences with the Western Latin type previous to the Vulgate, i.e. with the so called *Latin or Italic Vetus*.<sup>29</sup>

We may easily infer from the above words that the MS of Luke in question represents a Byzantine type quite usual in the period 10<sup>th</sup> to 13<sup>th</sup> century when there is a clear conflation of traditions: Alexandrine, Caesariensis and, to a lesser extent, Western. But we must also know that every Byzantine text is different from other Byzantine text and its likeness is limited to a vague, some times very confuse confluence of traditions.<sup>30</sup> Our MS is an example of what I am saying.

<sup>28</sup> A base text was edited by Z.C. HODGES-A.L. FARSTAD, *The Greek New Testament According to the Majority Text* (Nashville–Camden–New York: Thomas Nelson, 21985).

<sup>29</sup> Cf. A. JÜLICHER-W. MATZKOW-K. ALAND, *Itala: Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung*, Vol. 3: *Lucas-Evangelium* (Berlin: Walter de Gruyter, 1976, 2nd ed.).

<sup>30</sup> To this purpose, cf. Harry A. STURZ, *The Byzantine Text-Type and New Testament Textual Criticism* (Nashville – Camden – New York: Thomas Nelson Publishers, 1984).

I have recently studied<sup>31</sup> all the *singles and meaningful variants* of our MS. About it I will give here a very brief conclusion. I have distributed the variants in *singles or exclusives* (a total of 55 cases) and *meaningful or significant ones* (a total of 68 cases), shared with no more than five MSS. The limit is certainly subjective, but I think that it is a precise limit in order to establish the value of every *lectio*. However, there is a more important thing. If we take only into consideration the *significant* variants, our MS appears as the older witness in 17 cases, and it offers twice some special variant like other contemporary MSS. The distribution of these variants and their frequency is the following:<sup>32</sup>

	SINGLE VARIANTS	SIGNIFICANT VARIANTS
	(Exclusive in the MS) (Shared with less than 6 MSS)	
<i>Simple Variants</i> _____		
Addition	6	11
Omission	13	8
Inversion	2	4
Mutation	32	41
<i>Number of cases:</i>	53	64
<i>Composed Variants</i> _____		
Addition with mutation	–	2
Addition + omission + alteration	1	–
Omission with mutation	–	2
Omission with inversion	–	–
Inversion with mutation	–	–
Inversion in isolated words	1	–
Mutation in isolated words	–	1
Alteration of all the sentence	–	–
<i>Number of cases:</i>	2	5
<i>Total:</i>	55	69

<sup>31</sup> Ángel URBÁN, “Variantes propias y significativas en un manuscrito greco-árabe inédito del Evangelio de Lucas (BnF Suppl. grec. 911, s. XI)”, in Rosario PIERRI (ed.), *Grammatica Intellectio Scripturae. Saggi filologici di Greco biblico in onore di Lino Cignelli OFM*, SBF 68 (Jerusalem: Franciscan Printing Press, 2006), pp. 217-250.

<sup>32</sup> Cf. Ángel URBÁN, “Variantes propias y significativas...”, pp. 249-250. For the main types of variants, cf. J. O’CALLAGHAN, *Introducción a la crítica textual del Nuevo Testamento* (Estella: Editorial Verbo Divino, 1999), pp. 11-12.

## 5. The Translation

As far as the translation is concerned, the issue focuses naturally on the Arabic version only. The purpose of the study is to see whether the Arabic text is equivalent to the Greek text or whether, on the contrary, it follows a different text, that is to say, whether the Greek text has been merged with a translated text of a different origin.

The word by word analysis of both texts, assures us that the Arabic text is a translation almost *ad pedem literae* of the Greek text, especially with reference to the first hand, the true translator. This happens even when the translator makes avail of an odd syntax in his attempt to utterly respect the order of the words. Some examples can confirm what it has been said,<sup>33</sup> but I will just make use of the text of Luke 10:27, referred to above: the translator, faithful to the text, has not noticed the omission of that sequence of *Shema ' Yiśra'el*: "with all your soul".

We must stress once again<sup>34</sup> that our Arabic translation does not mix up with other translations that may serve him as a background text. He does not have in mind another Arabic translation based on another model, nor even a Syriac or Coptic translation of the gospel of Luke with which he could compare his own. He only has the Greek text before him appearing in the MS. And he translates it as it comes, with the exception of rare cases when the translator dares to slightly deviate from the Greek text he has in front of him.

However, it must also be stressed that, due to all his fidelity, he frequently bears in mind some essential facts: to express, with no periphrasis or gloss, what for the Arabic speaker can lead him to ambiguity, such as, for instance, the lexicon relative to baptism, ablutions and other terms that, for cultural or ritual reasons, would be bound to be misinterpreted in a very close translation of the Greek text.<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> Cf. Ángel URBÁN - Juan Pedro MONFERRER-SALA, "Some regards on textual criticism...", pp. 96-98, where we have discussed various and meaningful *loca*.

<sup>34</sup> Cf. Ángel URBÁN - Juan Pedro MONFERRER-SALA, "Some regards on textual criticism...", pp. 86-87. And again, cf. Juan Pedro MONFERRER-SALA, "Descripción lingüística de la columna árabe...", especially pp. 127-139.

<sup>35</sup> For discussing a concrete passage within its context, cf. Juan Pedro MONFERRER-SALA, "Por dentro de la traducción. Exégesis de un pasaje del Supl. Grec. 911 de la BnF (año 1043)", *Hikma* 2 (2003), pp. 107-117.

# The Semantic Domain of Fire in the Writings of Joseph Ḥazzāyā

BY

Pablo ARGÁRATE  
University of St. Michael's College  
(Toronto, Canada)

Fire is one of the most fascinating and terrible realities on earth. In the most divergent cultures it evokes mysterious realities beyond ordinary experience. Revered and feared at the same time, fire is a difficult to surpass symbol of the mystery. Destruction, purification, and radical transformation are all suggested by this element that appears so otherworldly. This proves especially true in the realm of religions, particularly in Zoroastrism.

The symbolic character of Syriac Christianity is well known.<sup>1</sup> From the outset, fire will take a central place among those symbols and rites. Ephrem and Pseudo-Macarius, just to mention two representatives, constantly bring up fire as a powerful symbol of the divine operation. In the same line, liturgy, with particular emphasis the cycle of the Nativity and Baptism of the Lord, will refer to the enigmatic presence of fire as well.

Joseph Ḥazzāyā is, with his contemporary John of Dalyatha, the main representative of the Syro-Oriental theology and spirituality of the eighth century. However, the writings of both authors, along with the influential John of Apameia, were eventually condemned in the Synod of 786-787 under the Patriarch Timothy I,<sup>2</sup> accused of allegedly sustaining some “Messalian” propositions.<sup>3</sup> Most of the information on Joseph's life proceeds from the “Book of Chastity” of Isho'denah of

---

<sup>1</sup> See S. BROCK, *The Syriac Fathers on Prayer and Spiritual Life* (Kalamazoo, Mi, 1987).

<sup>2</sup> In a second synod in 804, the condemnations are re-affirmed.

<sup>3</sup> The main theses, according to our information, are the following: 1. It is possible to attain the vision of God. 2. In order to receive the Spirit, one has to reject prayer and the divine office. 3. The perfect one needs neither active prayer nor the divine office, readings or manual work. See R. BEULAY, “Joseph Ḥazzāyā”, *Dictionnaire de Spiritualité* 8 (1974), cc. 1347-1348.

Basrah<sup>4</sup>. According to this, Joseph would have lived between 710 and 792. A Persian, he was sold as slave at the age of seven. Later baptized, he became monk and alternated periods of solitude and others as abbot of two monasteries.

He wrote prolifically under the name of his brother 'Abdisho'. However, due to his condemnation, many of his writings disappeared.<sup>5</sup>

In Joseph Ḥazzāyā's work we may observe a well-grounded synthesis of Syrian (as well as Greek to some extent) spiritual theology,<sup>6</sup> based on the tripartite division of spiritual life into the corporal, psychic, and spiritual stages. His sources are Evagrius, Ps.-Macarius, John of Apameia, Theodore of Mopsuestia and Ps-

<sup>4</sup> J.B. CHABOT, *Le livre de la chasteté composé par Jésusdenah, évêque de Baçrah* (Rome, 1896), pp. 54-55. See also A. SHER, "Joseph Ḥazzāyā, écrivain syriaque du VIII<sup>e</sup> siècle", *Rivista degli Studi Orientali* 3 (1910), pp. 45-63 and Robert BEULAY, *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha* (Paris, 1990), pp. 36-37 and 288-290 deal particularly with Joseph Ḥazzāyā.

<sup>5</sup> The extant corpus is composed of a treatise on the Contemplation and its different forms, the Book of Questions and Answers, Three Letters: one on the Love of God and the Neighbour and two more on the Operations of Grace among the Ascetics. On the operation of the movements that appear in the spirit during prayer; On the spiritual prayer; on the amazing contemplation of the seven eyes of the Lord; one part of the Book of Centuries, inserted among the Centuries of John of Dalyatha, last but not least the "Letter on the Three Stages of Monastic Life". Attributed for centuries to Philoxenos of Mabboug, it was restituted to Ḥazzāyā, chiefly by the study of P. BASS, "Faut-il restituer à Joseph Ḥazzāyā la 'lettre sur les trois degrés de la vie monastique' attribuée à Philoxène de Mabboug?", *Melto* 4/2 (1968), pp. 13-36. Translated by G. OLINDER, "A letter of Philoxenos of Mabbug sent to a Friend", in *Acta Universitatis Gotoburgensis*, 1950, it received a critical edition along with a French translation in Joseph Ḥazzāyā. *Lettre sur les trois étapes de la vie monastique. Édition critique du texte syriaque, traduction et introduction par Paul HARB et François GRAFFIN*. Turnhout, Belgique, 1992 (*Patrologia Orientalis* 45/2). Also A. MINGANA, *Early Christian Mystics*. WS 7 (Cambridge, 1934), pp. 145-184. For a detailed list of his works, see SHERRY, "The Life and Work of Joseph Ḥazzāyā", in *The Seed of Wisdom. Essays in Honour of T.J. Meek. Edited by W.S. McCullough* (Toronto, 1964), pp. 89-91. See also Robert BEULAY, "Des centuries de Joseph Ḥazzāyā retrouvées?", *PO* 3 (1972), pp. 5-44.

<sup>6</sup> See Rabban Jausep HAZZĀYĀ, *Briefe über das geistliche Leben und verwandte Schriften: ostsyrische Mystik des 8. Jahrhunderts*. Introduction and translation by Gabriel BUNGE (Trier, 1982), p. 35: "Indessen sind diese drei Stufen Jausep nicht allein eigen, er steht hier, wie in so vielem, auf den Schultern 'unseren geistlichen Vater', wie er selbst gerne und oft sagt. Ist die letzte Quelle natürlich die Schrift, Paulus, so sind die direkten Vorgänger, die 'Väter' also, Johannes von Apameia und Isaak von Ninive vor allem. Aus den Elementen der Tradition hat Jausep eine durchaus selbständige und ihm eigene Synthese geschaffen, indem er systematisierte, was er bei seinen Vorgängern oft nur als disparates Detail vorfand".

Dionysios.<sup>7</sup> He is regarded as the théoricien par excellence de la mystique nestorienne.<sup>8</sup>

Fire (*nūrā*)<sup>9</sup> will display a broad spectrum in its semantic domain in Joseph Ḥazzāyā, from demonic to divine powers passing through passions, temptation, angels and grace. First of all, it may be surprising to discover that fire is regarded as an operation of the demons and demonic powers with terrible effects on human beings. After a series of quotations from the Psalms referring to the spiritual struggle and laying emphasis on the enemy, Joseph introduces a quotation from Evagrius' Antirrhetikos:<sup>10</sup> "Its eyes cast lightning as of fire and it appears under forms similar to snakes flying in the air". The enemy is now portrayed as a demon and further explained by an account of a monk who affirms to have found a dragon in his cell, from which mouth "sort of flames of fire came out and its eyes sparkled sort of lamps of fire". Fire<sup>11</sup> is thus a dynamic otherworldly reality that threatens the deepest realm of human beings. The reference to the snakes flying in the air clearly highlights the connection between fire and evil powers. As expected, the effects of these are devastating in the above referred account: the heart of this monk almost broke and he was paralysed. Terror takes control of him.<sup>12</sup>

Similarly, in the Letter on the Workings of the Grace, Joseph refers to some "varieties of representations that emanate from the demons".

---

<sup>7</sup> On his sources see R. BEULAY, *Robert Beulay. La lumière sans forme: introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale* (Chevetogne, [1986]). Highly relevant for this paper is especially the influence of Ps.-Macarios. Also here see the chapter "l'influence des écrits macariens" in R. BEULAY, *La lumière*, pp. 35-94.

<sup>8</sup> R. BEULAY, "Joseph Ḥazzāyā", *Dictionnaire de Spiritualité* 8 (1974), c. 1348. See also A. GUILLAUMONT, "Sources de la doctrine de Joseph Ḥazzāyā", *L'Orient syrien* 3 (1958), pp. 3-24, and Vincent DESPREZ, *Le monachisme primitif: des origines jusqu'au concile d'Éphèse* (Bégrolles-en-Mauges, 1998). On his monastic theology see M. NIN, "La Lettera sulle tre tappe della Vita Monastica di Giuseppe Ḥazzāyā. Il percorso spirituale del monaco nella tradizione monastica siro orientale", in *Il Monachesimo tra eredità e aperture: atti del simposio "Testi e temi nella tradizione del monachesimo cristiano"*. Edited by M. BIELAWSKI and M. HOMBERGEN (Roma, 2004), pp. 307-321. A very good overview is offered in Th. OLICKAL, *The Three Stages of Spiritual Realization according to Joseph Ḥazzāyā* (Changanassery, India, 2000).

<sup>9</sup> Fire (*nūrā*) is in deep connection with light (*nuhrā*).

<sup>10</sup> IV,14, Frankenberg, p. 504.

<sup>11</sup> This fire is related to light (lightning, sparkle, lamps). It comes from either the mouth or the eyes of the dragon.

<sup>12</sup> "Letter on the Three Stages", 127.

The majority of these refer to fire; the demons represent a material fire, a throne, a chariot, horses of fire, the figure of a sphere or of a star, a representation formed of both light and darkness, another where the brightness of light predominates. The list is closed by the following remark: “Finally there is the representation of fire, which is that of the demon of pride”.<sup>13</sup> Joseph deliberately designates all these as “representations”, or even “phantasms” and “false insinuations”. In light of this, they are not realities but rather fictions produced by the demons in order to instil fear in the monks. In this perspective, fire appears as something terrible without real existence outside the mind.

In the monastic literature, especially in the systematization of Evagrius, which had a durable influence on Syriac spirituality, vices or passions are presented as demons as well. Evagrius’ systematic treatment of these passions in his *Praktikos* among other writings is well-known. Being passions attributed to or even identified with demons,<sup>14</sup> we could expect that fire appears also in relation to passions, and this is precisely what happens. Fire symbolizes passions<sup>15</sup> and in this regard, Joseph can speak of the “fire of passions”,<sup>16</sup> that produces ardour in the soul.<sup>17</sup> Nevertheless, beyond this general characterization, there are three particular passions linked to the domain of fire. Taking an introductory place in Evagrius’ systematization we find fornication and wrath. While the fire of fornication<sup>18</sup> inflames the soul and attacks it,<sup>19</sup> being so strong that it is said to be even stronger than fire and all tortures,<sup>20</sup> wrath immediately follows fornication, coming after it and connected to it in a relationship of cause-effect. Here we can discover Evagrius’ conception of the linkage between passions (and virtues).<sup>21</sup>

---

<sup>13</sup> “Letter on the Three Stages”, 174.

<sup>14</sup> “Letter on the Three Stages”, 89.

<sup>15</sup> “Letter on the Three Stages”, 82.

<sup>16</sup> “Letter on the Three Stages”, 82.

<sup>17</sup> “Letter on the Three Stages”, 82.

<sup>18</sup> “Letter on the Three Stages”, 96; 101.

<sup>19</sup> “Letter on the Three Stages”, 101.

<sup>20</sup> “Letter on the Three Stages”, 97. This fire of fornication can also proceed from first fervour or the so-called novice fervour. Another origin for this is the fire of the natural seeds, “Letter on the Three Stages”, 132.

<sup>21</sup> It is known that Evagrius draws here on Stoic conceptions.

The fire of wrath fills the monk, burning this with rage against fellow-monks and guides.<sup>22</sup>

In the passions and through them, the above-referred representations and insinuations of the demons have entered into the human heart and burn it. This occurs through one of the deepest realities of human beings, temptation. The relevance of *πεῖρα* and *πειρασμός* in the literature of the desert needs no further emphasis. In temptation, monks are exposed to the terrific powers of evil. In this crucial *ex* –“perience”, the image of fire could not be absent. Temptation is portrayed as a furnace, where the pot is saturated with fire. Only after this experience, the pot becomes capable of containing wine, water, or oil, happening the same with the body and its ascetical practices.<sup>23</sup> In temptations, the heart of the struggling monk burns as in the fire,<sup>24</sup> becoming a furnace.

Related to this image, Joseph evokes on two occasions the biblical narrative of Dan 3:1-30, where Shadrach, Meshach, and Abednego are thrown into the blazing furnace for not worshipping a golden statue made by King Nebuchadnezzar. Nevertheless, the three young men did not perish. In chapter 82, within an allegorical interpretation, the context refers to avoiding the excess of food. Ḥazzāyā begins by quoting an unidentified passage of the “Fathers” stating: “in Babylon there is no furnace more dangerous than the body that takes too much food”. In explaining it, Joseph affirms that the Babylonians kindle the furnace of the body with passions. Against this background, the three young men –viewed as mind, spirit, and thought– stand up and pray God to send them dew. Once arrived, this will cover and protect body and soul, extinguishing the fire of passions and meanwhile will kindle in the three young men the holy light to our Saviour.<sup>25</sup> In chapters 130/1 he will return to the biblical passage, however, with some nuances. Now the endurance of the young men is emphasized, how they endured

---

<sup>22</sup> See, “Letter on the Three Stages”, 89: “When the demon of fornication has accomplished his work then the damned demon of wrath approaches and tempts the monk. It fills him with wrath and burns him with rage, as fire, against all the brothers of the monastery and the guides who do not administer with equity”.

<sup>23</sup> “Letter on the Three Stages”, 68.

<sup>24</sup> “Letter on the Three Stages”, 49.

<sup>25</sup> “Letter on the Three Stages”, 82.



the ardour of the flame. By doing this, they deserved the cloud of dew that extinguishes the flame of fire.<sup>26</sup>

That dew and water extinguish fire is evident. Nevertheless, Joseph paradoxically here presents that same dew under the image of fire: “the fire extinguishes the fire”, constituting “an ineffable miracle”. He goes on to say: “The fire of love of Ananias and his companions has extinguished the fire of the Babylon of Nabuchodonosor. The same happens with all those who have in their hearts the divine fire: when they enter into the furnace of the cell, through patience in the trials, the heat of the fire of their love extinguishes the heat of the natural passions”.<sup>27</sup> Therefore, only the fire of the divine love is capable of extinguishing the fire of passions.

As expressed, after this struggle has passed the fire of divine love comes to the soul and consumes its bonds with the world as straw by the fire.<sup>28</sup> The same image of fire and straw reoccurs when Joseph describes the expulsion of fear from the soul.<sup>29</sup> That fire inflamed the monk with a tender love to his Creator instructing him to abandon the world.<sup>30</sup> Fire of love comes to the heart, regarded this as the deep centre of the human person, through the action of grace, presented under the image of the “Angel of Providence”. It instils in it the struggle for ascetical practices, making the monk desire to go beyond the natural things of the body,<sup>31</sup> burning his heart with the love to solitude, genuflections, uninterrupted recitation of the psalms and the continuous reading.<sup>32</sup> The grace renders the soul in blazes.<sup>33</sup>

Beyond this initial stage in the spiritual ascent, in several passages Joseph will introduce wonder as one of the most significant effects of the divine fire and grace. Wonder at God’s economy takes place at the end of the psychic stage as well. At this stage this is caused by reading

<sup>26</sup> “Letter on the Three Stages”, 130.

<sup>27</sup> “Letter on the Three Stages”, 130.

<sup>28</sup> “Letter on the Three Stages”, 10; G. BUNGE 300.315.

<sup>29</sup> “Letter on the Three Stages”, 128: After the struggle with the demon the irascible part of the soul strengthens itself and banishes *fear* from itself just as fire destroys straw.

<sup>30</sup> “Letter on the Three Stages”, 9. The Angel of the Providence. See *Capita Scientiae* 5.9.15: “In your grace, cast on us the fire of your love, so that through this tender love we forget this world of troubles!”

<sup>31</sup> “Letter on the Three Stages”, 47.124.

<sup>32</sup> “Letter on the Three Stages”, 124.

<sup>33</sup> *Capita Scientiae* 5.9.86, G. BUNGE 314.

books that deal with that divine plan. As the monk reads, his hearts is filled with wonder and the word is taken from his mouth. “Like a flame of fire falls on your heart, so that you will even take dirt with your teeth due to the joy in your heart”.<sup>34</sup> Wonder at God’s divine economy sets the heart in ecstasy. At least in two passages, this event is portrayed with the same exact expressions: “fire falls upon the heart”. This fire is said to be poured by the Angel of Providence. The effect of this fire is to burn and blaze, bringing forth joy and tears.<sup>35</sup>

The Angel of the Providence draws the monk to wonder at God’s creation. Fire falls upon his heart, burning and blazing night and day, wondering at the beauty of every creature, and how it was created out of nothing and how every creature draws the mind to wonder. In the measure that the Angel of the Providence pours fire into the heart from the ardour of the understandings of the divine economy, the heart becomes intoxicated with joy and tears pour without measure due to the joy of wonder.<sup>36</sup> These torrents of tears are the entrance into the “promised land”.<sup>37</sup> Joseph expresses the same in other words when he affirms that there is an intellectual fire that shines in the soul when the gates of mercy have begun to open.<sup>38</sup>

The role of the image of fire within the ecstatic state becomes even clearer in Joseph’s letter on the Workings of the Grace. There, he presents this ecstatic state in two stages. First, the monk’s body becomes spiritual, this being understood as immaterial, as this supported by a quotation from Evagrius on spiritual bodies. Second, another citation is introduced, now from the *Historia Lausiaca*. It refers to the famous abba Arsenios, who in prayer becomes fire. This condition is followed by another one in which a man is clad with fire from the sole of his feet to the crown of his hand, and when he looks at himself he will not be able to see any material body, but only the fire with which he is clad” Evagrius calls this state ‘fine spiritual bodies’.

---

<sup>34</sup> “Letter on the Three Stages”, 141.

<sup>35</sup> “Letter on the Three Stages”, 105.

<sup>36</sup> “Letter on the Three Stages”, 105.

<sup>37</sup> “Letter on the Three Stages”, 108.

<sup>38</sup> See *Capita Scientiae* 5.9.21, G. BUNGE 302.

Then Joseph refers to abbot Arsenios in the account of Palladius:

«When he stood in prayer, and the above condition came to him, in which his whole being became like fire, an illuminated man among the brethren came, and from an aperture saw the old man as wholly fire».<sup>39</sup>

At the end of the above referred ch. 131 of the Letter, Joseph similarly expressed of Shadrach, Meshach and Abed-Nego, that they were “clothed with this divine fire”.

So far, fire has been described as a divine fire. Would it be possible to deepen into the understanding of this fire? Although this fire is called divine, God transcends even this imagery of fire.<sup>40</sup> This serves to somehow express the operation of God in the human being, in its heart. In this regard, it is used to refer to the virtues,<sup>41</sup> and especially to faith<sup>42</sup> and love.

Nevertheless, I have reserved up to this stage a special connection of the semantic domain of fire with God, the Holy Spirit. On two occasions, Joseph refers to the mystery of Pentecost making usage of a similar structure. The Spirit, following the biblical text, is called the “power from on high”.<sup>43</sup> Joseph’s perspective applies the coming of the Spirit to the individual monk, giving especial emphasis to the virtue of expecting the arrival of the Spirit in the cell (121), this being compared to the attitude required from the apostles: “But remain at Jerusalem until you shall be clothed with the power from on high”.<sup>44</sup> The link between fire and Spirit in Acts and in Joseph as well is established by the fire tongues.<sup>45</sup> It is this tongue of fire, received from the Holy Spirit that teaches “new ineffable languages” and reveals the mysteries. Divine fire burning in human heart for God<sup>46</sup> and all human beings<sup>47</sup> is

<sup>39</sup> The Letter of the same Mar Absisho’ to one of his friends, on the workings of the Grace. A. MINGANA transl., p. 172.

<sup>40</sup> “On contemplation in time of prayer”, 149b; A. MINGANA, p. 156.

<sup>41</sup> *Capita Scientiae* 5.9.16, BUNGE 301.

<sup>42</sup> G. BUNGE, p. 300.

<sup>43</sup> Lk 24:49.

<sup>44</sup> Acts 1:4a.

<sup>45</sup> 165-166.

<sup>46</sup> See A. MINGANA, pp. 165-166: “The first sign of the effective operation of the Spirit is when the love of God burns in the heat of a man like fire. From this are born in his heart

thus an operation of the Spirit. Here we have a pneumatic theology of interior transformation through the Holy Spirit as “Fire and Spirit”.<sup>48</sup>

All this attains its climax, when in the *Capita Scientiae* Joseph<sup>49</sup> puts forward what could be called a Hymn of Fire<sup>50</sup>.

«My brethren, let us beseech that one who said: ‘I have come to cast fire on the souls of human beings,’<sup>51</sup> that he in his mercy manifest the power of this fire, through the operation of his visitation (of fire), through the grace of his compassion. Amen».<sup>52</sup>

Throughout his texts, we will see how this passage of Lk 12:49 will take great relevance in Joseph’s reflection on fire.

«There is an operation of the grace that falls in the heart of the hermit as a coal of fire and burns him with heat and takes up his entire body. This is the Spirit of Adoption that we received through the holy baptism<sup>53</sup> as pledge of the everlasting life, and this fire gives birth all the saints for the light of the future world, and in him they attain fullness through the love of him who fills all in all. This is the Fire from which the Lord said: “I came to bring fire to the earth, and how I wish it were already kindled!”». (Lk 12:49)<sup>54</sup>

---

the hatred and the complete renunciation of the world and the love of solitude and asceticism, which is the mother and educator of all virtues”.

<sup>47</sup> See A. MINGANA, p. 166: “The third sign of the working of the Spirit in you consists in the kindness which represents within you the image of God, through which, when your thought extends to all men, tears flow from your eyes like fountains of water, as if all men were dwelling in your heart, and you affectionately embrace them and kiss them, while you pour your kindness on all. When you remember then your heart is kindled with the power of the operations of the Spirit in you as with fire, and from this, goodness and kindness are born in your heart, so that you do not utter an unkind thing to any man, nor does your thought think evil of anyone, but you do good to all men, both in your thought and in your deed”.

<sup>48</sup> Th. OLICKAL, p. 210.

<sup>49</sup> Curiously R. BEULAY, *La lumière*, pp. 65-66 attributes this passage to John of Dalyatha

<sup>50</sup> Something similar occurs in EVAGRIOS’ *De malignis cogitationibus* XLIV (MUYLDERMANS, 59ff). Joseph’s text is very close, even literally, to the Syriac Ps.-Makarios. See R. BEULAY, *La lumière*, pp. 66-68.

<sup>51</sup> See Lk 12:49.

<sup>52</sup> *Capita Scientiae* 52, G. BUNGE, pp. 308-309.

<sup>53</sup> On the connection between Spirit, Fire and baptism, see First Memra of Mar Abdisho’ in *Questions and Answers*, p. 19, G. BUNGE, p. 330: “As the nature of fire works in a stronger fashion in the nature of light than in all other natures, so in the same way the operations of the HS, that is received in the holy baptism, in those that are pure”.

<sup>54</sup> *Capita Scientiae* 23, G. BUNGE, p. 303.

The entire history of salvation is regarded there as an unfolding of the mystery of the Spirit-Fire.

This Fire is the treasure, from which Saint Paul said, that we have it in clay jars, and its majesty comes from God. And this is the Spirit of Revelation, the Paraclete, the Spirit of Comfort.<sup>55</sup>

This is the Fire that came upon the apostles in Pentecost and “in it they transformed the entire creation, bringing it to the knowledge of our Lord Jesus Christ”.<sup>56</sup> This is the Fire that moved Simon Peter to his confession;<sup>57</sup> the fire that John the Baptist received;<sup>58</sup> in this fire Paul burnt;<sup>59</sup> to this fire the blessed martyrs looked<sup>60</sup> and accepted their martyrdom; this is the fire that glorified the holy fathers in all generations and all the righteous until the consummation of the world;<sup>61</sup> “This fire burns the body with love and purifies the soul with tenderness. And as pots, that go into the furnace, in the same fashion he burns all saints with his heat”.<sup>62</sup>

It is clear that fire is to be connected with the divine vision of Isaiah 6 referring to the angelic doxology.

Through the love of this fire the intelligible creatures praise and called one to another as they say: "Holy, holy, holy is the Lord of hosts; the whole earth is full of his glory."<sup>63</sup>

So, Joseph can summarize:

Blessed are those who have experienced the operation of this fire because they already live in the kingdom of heaven and are constantly delighted by the mysteries of the future world. Blessed are they in truth and numerous are their beatitudes and they cannot be uttered by a tongue of flesh!<sup>64</sup>

---

<sup>55</sup> *Capita Scientiae* 24, G. BUNGE, p. 304.

<sup>56</sup> *Capita Scientiae* 27.

<sup>57</sup> Mt 16:16.

<sup>58</sup> *Capita Scientiae* 29, G. BUNGE, p. 304.

<sup>59</sup> *Capita Scientiae* 30, G. BUNGE, p. 305.

<sup>60</sup> *Capita Scientiae* 31, G. BUNGE, p. 305.

<sup>61</sup> *Capita Scientiae* 32, G. BUNGE, p. 305.

<sup>62</sup> *Capita Scientiae* 34, G. BUNGE, p. 305.

<sup>63</sup> *Capita Scientiae* 35, G. BUNGE, p. 305.

<sup>64</sup> *Capita Scientiae* 37, G. BUNGE, pp. 305-306.

In the above quoted passage that summarizes the “Hymn of Fire” and Joseph’s reflection on fire, we can notice the beatitude proclaimed upon those who “experience” the fire or its operation. This reference could have been wrongly understood as a reflection of the Messalian heresy. Nevertheless, we would find similar expressions in Origen, Gregory of Nyssa, Diadochus of Photike, Pseudo-Macarius, Symeon the New Theologian, among others, even in the Syriac tradition.

Finally the relevance of our symbol of (divine) fire<sup>65</sup> can be perceived in the following quotation, where the entire history of salvation, from protology to eschatology, is pervaded by it.

This is the Fire with which Adam was clothed before the transgression of the commandment. And when he ate from the fruit of disobedience he was striped of it. He was not made worth of it until the second Adam clothes it through water and the Holy Spirit.<sup>66</sup>

In sum, in Joseph’s use of the semantic domain of fire he places himself in Syriac tradition: Ephrem, but especially the Pseudo-Macarius with his mystique pneumatique. In both of them, emerges a deep connection between fire, light and Holy Spirit.

Fire refers primarily to alterity, the otherness. It is a mysterious reality alien to human beings, terrible and terrific. The reaction of the human person before fire is mainly passive or can be regarded simply as endurance and prayer. Fire affects human deepest being. It comes from outside, falls on the centre of the person, the heart, poured on it, conquers it, inflames and transforms it, burning and consuming. In this way, human persons become fire, as Arsenios did. In the realm of the divine, fire is to be identified with the Spirit as the iterated quotation of Lk 12:49 highlights. The Spirit’s function consists in setting on fire the entire creation. This is thereby called to return to its primeval status, in which Adam was clothed with fire.

---

<sup>65</sup> See Th. OLICKAL, p. 208: Fire is hidden in all the natures of creation with all its powers. It is the symbol of the mystery of the power of God.

<sup>66</sup> *Capita Scientiae* 25, G. BUNGE, pp. 303-4.



# The Syriac Old Testament Tradition

## Moving from Jerusalem to Athens

BY

Ignacio CARBAJOSA  
“San Dámaso” School of Theology  
(Madrid)

### Introduction

In chapter 15 of the Acts of the Apostles Saint Paul appears taking part in what is known as the Council of Jerusalem. Back in Antioch, having left the Holy City behind, St. Paul prepared for a long journey which would take him to Athens (cf. Acts 15:36 – 17:15). This journey of the apostle from Jerusalem to Athens which was already to be found in a symbolic manner in the change of his name (from Saul to Paul) can provide us with an image which describes the process that may be observed in the Syriac Old Testament (OT) tradition. The Syriac OT tradition started from Hebrew texts and underwent a gradual influence which tended to bring it closer to the Greek version of the Septuagint (LXX).

The following article will try to describe this process by exploring the history of the Syriac biblical tradition in its historical and theological context. The final part of the article will show the process described, using the textual tradition of the Peshitta Psalter.

### 1. The First Translation of the Old Testament into Syriac

The first translation of the OT into the Syriac language is known in history as the *Peshitta* (POT)<sup>1</sup>. The origins of this translation (date, place, authors) remain unknown to this day<sup>2</sup>. As regards the date of the

---

<sup>1</sup> This term will be used in the article to refer to the first Syriac translation of the Bible and its history during the first centuries of our era, despite the fact that this term did not appear until the beginning of the X<sup>th</sup> century AD, when it became necessary to distinguish this version from other translations.

<sup>2</sup> On this issue, cf. Piet B. DIRKSEN, “The Old Testament Peshitta”, in: Martin J. MULDER (ed.) *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, CRINT 2 (Assen–Philadelphia: Van Gorcum, 1988), pp.



translation, most scholars opt for II<sup>nd</sup> century AD, though it does not seem as if all the books were translated during the same period<sup>3</sup>. Nothing is known about the place where the translation was carried out, so we are left with conjectures which are always tied to the hypothesis regarding the identity of the translators that one wishes to support<sup>4</sup>.

It is precisely this last issue, that of the identity of the translators, which has caused and continues to cause most debate. Today, nobody doubts that the translation of the POT was done directly from the Hebrew texts, leaving aside the problem of whether other ancient versions were consulted or not in some doubtful readings<sup>5</sup>. What is at issue is, whether the authors of the aforementioned translation (and it seems evident that there were various authors) were Jews or Christians (or Jewish-Christians). This article does not aim to discuss this issue<sup>6</sup>.

255-297; Sebastian P. BROCK, "The Peshitta Old Testament Between Judaism and Christianity", *Cristianesimo nella storia* 19 (1998), pp. 483-502; Michael P. WEITZMAN, *The Syriac Version of the Old Testament. An Introduction*, UCOP 56 (Cambridge: Cambridge University Press 1999), pp. 206-262.

<sup>3</sup> Cf. S. BROCK, "The Peshitta Old Testament", pp. 483-484; P. WEITZMAN, *The Syriac Version*, p. 258; Alison SALVESEN, "Jacob of Edessa and the Text of Scripture", in: Leonard V. RUTGERS – Pieter VAN DER HORST – Henriette W. HAVELAAR – L. TEUVELS (ed.), *The Use of Sacred Books in the Ancient World*, CBET 22 (Leuven: Peeters, 1998), pp. 235-245, espec. 235.

<sup>4</sup> One theory, which is strongly upheld by those who claim that the translators were Christians or Jewish-Christians, places the origin of the POT in the city of Edessa. Those who link the origin of the POT with the Palestinian Targumim and who uphold the Jewish identity of the translators, favour the Jewish Kingdom of Adiabene as the place of origin of the Syriac Version (cf. M.P. WEITZMAN, *The Syriac Version*, pp. 125-126, 247).

<sup>5</sup> Nowadays, few scholars link the POT to a targum. However, the issue of whether the Syriac translators used the LXX is still debated. It is clear that each book of the POT needs to be considered separately. For further reading, cf. P.B. DIRKSEN, "The Old Testament Peshitta", pp. 264-297; P.B. DIRKSEN, *La Peshitta dell'Antico Testamento*, SB 103 (Brescia: Paideia, 1993); M.P. WEITZMAN, *The Syriac Version*, pp. 68-163.

<sup>6</sup> On the present state of this issue, cf. M.P. WEITZMAN, "The Origin of the Peshitta Psalter", in: John A. EMERTON - Stefan C. REIF (ed.), *Interpreting the Hebrew Bible. Fs. E.I.J. Rosenthal* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), pp. 277-298; P.B. DIRKSEN, "The Old Testament Peshitta", pp. 261-264; M.P. WEITZMAN, "From Judaism to Christianity: the Syriac Version of the Hebrew Bible", in: Judith LIEU - John NORTH - Tessa RAJAK (ed.), *The Jews Among the Pagans and Christians. In the Roman Empire* (London: Routledge, 1992), pp. 143-173; M.P. WEITZMAN, "The Interpretative Character of the Syriac Old Testament", in: ed. Magne SÆBØ (ed.), *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation. I: From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300)* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996), pp. 587-611; S. BROCK, "The Peshitta Old Testament", pp. 483-487; M.P. WEITZMAN, *The Syriac Version*, 206-246.

Whatever solution will be adopted, it remains clear, and this is the important issue, that the POT is connected from the beginning to the Hebrew text of the OT.

This fact must be strongly emphasised due to its importance for placing the POT in a Semitic, and, to be more precise, in a Hebrew context. If the translators were Jews, this context is very evident. But, if they were Christians, the 'link with Jerusalem' is by no means lost. In fact, for a hypothetical Syriac-speaking Christian community in the II<sup>nd</sup> century AD, the decision to translate the OT from the Hebrew Bible rather than the LXX, which had at the time become the 'Christian Bible'<sup>7</sup>, was of great theological importance. It would reaffirm the close links to a similar language and to the Semitic context of the OT.

But the links of the POT with the Jewish origin of the OT are not just confined to the fact that it was translated directly from the Hebrew. In fact, in many of the books of the POT we find Jewish interpretative traditions in the translation (which varies according to the books). S. Brock is, without doubt, the scholar who has best identified these traditions, mainly in the books of Pentateuch and Chronicles<sup>8</sup>. He classifies them into five categories. The first refers to the exegetical traditions which POT shares with other ancient versions of Jewish origin, such as the Targumin (Tg), the Jewish revisions of the LXX (Aquila, Symmachus and Theodotion), or rabbinical interpretative traditions which over time would take the form of the Midrashim or of the rabbinical commentators. The second refers to the targumic phraseology which can be found in some POT books. The third focuses on the topography. It identifies, in common with other Jewish sources, some places mentioned in the Bible, with actual places in the Middle East. The fourth is concerned with the terminology that POT shares with the Tg, going beyond the coincidences to be expected between two closely related languages. Finally, the fifth classification refers to the text division which Brock has studied for the Book of Isaiah: the

---

<sup>7</sup> Cf. Natalio FERNÁNDEZ MARCOS, *Introducción a las Versiones Griegas de la Biblia*, col. «Textos y Estudios "Cardenal Cisneros" de la Biblia Políglota Matritensia» (Madrid: Instituto de Filología del CSIC, <sup>2</sup>1998), pp. 341-361.

<sup>8</sup> Cf. Sebastian P. BROCK, "Jewish Traditions in Syriac Sources", *JJS* 30 (1979), pp. 212-232; S. BROCK, "The Peshitta Old Testament", pp. 488-502.

coincidences between the text divisions to be found in Qumran, the Masoretic Text (MT) and the POT are noticeable<sup>9</sup>.

Apart from the books of Pentateuch and Chronicles, interpretative traditions which POT shares with other versions or traditions of Jewish origin, may also be found in the Book of Psalms. For example, the translation of the Hebrew term אֱלֹהִים, *gods* (plural in the context), by the term *angels* (ملائكة)<sup>10</sup>. This way of interpreting the divine plural in the book of Psalms is not unique to the POT. It may also be found occasionally in the LXX, Tg, Midrash and in various rabbinical commentaries (Kimḥi, Ibn Ezra and Rashi). Nevertheless, the fact that the POT on several occasions uses this method of interpretation in contrast to the LXX, and in agreement with the Tg and other rabbinical sources<sup>11</sup>, is an indication that the Syriac Version of the Psalms employs a Jewish interpretative tradition in an independent manner.

These interpretative traditions do not necessarily imply that the translators were Jewish, even though they may represent strong support for this theory. What they do seem to make clear is that if the translators were Christians, they were necessarily Jewish-Christians and not Christians of pagan origin.<sup>12</sup>

## 2. The Christian transmission of the Peshitta Old Testament

If the origins of the POT are connected, in one form or another, to a Jewish context, the same cannot be said for their posterior transmission. In fact, no historical evidence exists for the use of the POT by the Jewish community. On the contrary, even as early as the III<sup>rd</sup>-IV<sup>th</sup>

---

<sup>9</sup> As well as the two articles mentioned above, cf. S. BROCK, "Text History and Text Division in Peshitta Isaiah", in: P.B. DIRKSEN - Martin J. MULDER (ed.), *The Peshitta: its Early Text and History. Papers Read at the Peshitta Symposium Held at Leiden 30-31 August 1985*, MPIL 4 (Leiden - New York - København - Köln: E.J. Brill, 1988), pp. 49-80; Sebastian P. BROCK, "Text Divisions in the Syriac Translation of Isaiah", in: Ada RAPOPORT-ALBERT - Gillian GREENBERG (ed.), *Biblical Hebrews, Biblical Texts. Essays in Memory of Michael P. Weitzman*, JSOT 33 (London - New York: Sheffield Academic Press, 2001), pp. 200-221.

<sup>10</sup> Cf. a detailed study in Ignacio CARBAJOSA, *Las características de la versión siríaca de los Salmos (Sal 90-150 de la Peshitta)*, AB 162 (Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2006) pp. 158-162.

<sup>11</sup> Cf. Pss 82,1; 89,7.

<sup>12</sup> Brock and Weitzman are of the same opinion (cf. S. BROCK, "The Peshitta Old Testament", p. 484; M.P. Weitzman, *The Syriac Version*, pp. 206-246).

century, there is evidence for the use of this Syriac Version within the Christian Church.<sup>13</sup>

Another especially significant fact in this respect is that the entire POT manuscript tradition that has survived the passing of time (from the V<sup>th</sup> century onwards) is wholly Christian. To say this in another way, all of the manuscripts (MSS) which survive up to the present day were copied and preserved by Christians.

This circumstance links the POT to the Syriac-speaking Christian Church from early times. This Church, for diverse reasons, maintained close ties with the Greek-speaking Churches and with the influential theology of the Greek Fathers. Here, began the ‘journey from Jerusalem to Athens,’ which may be observed in the Syriac Version. In order to understand this transition, it is essential to study the context in which Syriac-speaking Christianity lived during the first centuries of its existence. For this study it is necessary to look closely both at the geographical context as well as the historical or cultural one. Only then can we proceed to examine the Syriac-speaking ecclesiastical authors; who influenced them, and how they approached the versions of the OT.

### 3. The geographical and cultural context of early Syriac Christianity

From a geographical point of view, Syriac-speaking Christianity began and developed in the Roman province of Syria<sup>14</sup>. The city of Edessa, which over time would become one of the most flourishing centers of the Syriac Church, was an important cultural centre before the arrival of Christianity. It was known as the ‘Athens of the East’<sup>15</sup>, because it boasted of an important school where philosophy and rhetoric were taught. The area around Edessa, as occurred with the rest

---

<sup>13</sup> Cf., below, item 5.

<sup>14</sup> In developing this item I have followed closely Hendrik Jan W. DRIJVERS, “Syrian Christianity and Judaism”, in: Judith LIEU - John NORTH - Tessa RAJAK (ed.), *The Jews Among the Pagans and Christians. In the Roman Empire* (London: Routledge, 1992), pp. 124-146.

<sup>15</sup> H.J.W. DRIJVERS, “Syrian Christianity”, 126. On the history and culture of the city of Edessa, before and after the arrival of Christianity, cf. J.B. SEGAL, *Edessa. "The Blessed City"* (Oxford: Clarendon Press, 1970); Rubens DUVAL, *Histoire d'Édesse, Politique, Religieuse et Littéraire* (Amsterdam: Philo Press, 1975); Steven K. ROSS, *Roman Edessa. Politics and Culture on the Eastern Fringes of the Roman Empire, 114-242 CE* (London–New York: Routledge, 2001).

of the Roman province of Syria was bilingual: Greek, the lingua franca of the era, shared daily and cultural life with Aramaic. In the Edessa region it existed along with the Aramaic dialect known as Syriac. Numerous inscriptions found in this Roman province bear witness to this. These inscriptions are from the early decades of the III<sup>rd</sup> century. Some are bilingual (Greek-Aramaic), and others are in Greek, Aramaic or Syriac<sup>16</sup>.

The road network played an important part in the bilingualism of regions such as Edessa, Nisibis or Arbela. The latter two possessed a rich Jewish tradition. The road network favoured commercial and cultural relations with Antioch. Antioch was the most convenient sea port for the entire region as well as being the liveliest centre of Greek culture in all the province of Syria. In fact, in order to travel from Jerusalem to Edessa, Nisibis or Arbela, it was out of the question to go east, cross the Syrian Desert, and then up the rivers Euphrates or Tigris to the north. The normal journey involved going north via Antioch and then making use of the roads which crossed eastwards the southern border of modern Turkey, reaching Edessa, Nisibis and Arbela in succession.<sup>17</sup> Bilingualism was not a battle ground where two very different cultures and histories confronted each other. In fact, both languages were the ‘expressions and vehicles of the same Hellenistic civilization in Syria, the traditions of which go back to the former Seleucid Empire’.<sup>18</sup> It will be enough to recall that Alexander the Great’s troops defeated the leader of the Persian Empire, Darius III, near Arbela in the most eastern part of the province of Syria, in the year 331 BC.

Another fact supporting the theory of the bilingual and cultural mix in the region is the large number of literary works in Greek which were translated into Syriac, or vice-versa. Two of the best known examples of this in the early written works of Syriac Christianity were the so-called *The Book of the Laws of Countries* by Bardesanes and the *Diatessaron* by Tatian. Both were written in the II<sup>nd</sup> century and soon afterwards were translated into Greek. The two-way translations help,

---

<sup>16</sup> Cf. H.J.W. DRIJVERS, *Old-Syriac (Edesseean) Inscriptions*, SSS 3 (Leiden: E.J. Brill, 1972); H.J.W. DRIJVERS, “Syrian Christianity”, p. 125.

<sup>17</sup> Cf. H.J.W. DRIJVERS, “Syrian Christianity”, pp. 127-128.

<sup>18</sup> H.J.W. DRIJVERS, “Syrian Christianity”, p. 126.

once again, to understand that bilingualism, at least in the Edessa region, was not the juxtaposition of two cultures. Rather, it was the expression of a single culture which was greatly influenced by Greek civilization and, after the arrival of Christianity, by the Greek-speaking Church and its main theologians.

#### 4. The role of the Peshitta Old Testament in the Syriac Church

The birth and first steps of the Syriac Church in the cultural and geographical context already described, inevitably left their mark on its later development. Regardless of how Christianity arrived in the Edessa region, it was a region, as we have seen, which was open to the West and to the Greek world. This circumstance must have favoured close relations between the early Syriac Church and the already venerable Greek Churches and their most important theologians. From the beginning these relations laid the bases for a comparison, at first, implicit and later, explicit, between the two OT texts which both Churches used: the Greek (LXX) and the Syriac (POT).

The first historical evidence for the use of the POT by the Syriac Church comes, in an implicit manner, via the work of two of its most important authors: Aphrahat and Ephraim. Both writers wrote in Syriac around the middle of the IV<sup>th</sup> century and both quote the OT, having recourse to the Syriac version of the POT.<sup>19</sup> Another implicit witness from the same epoch, if not before, is that offered by the Syriac translation of the Gospels known as the Old Syriac Gospels. The earliest textual witness to these Gospels appears in the Codex Sinaiticus, of the IV<sup>th</sup> century (even though the actual translation might have been carried out in the III<sup>rd</sup> century). In this version, which was produced by the Syriac Church, the quotations from the OT (which in the Greek Gospels usually agree with the LXX) were frequently not translated literally. Rather, they were taken directly from the POT.<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> Cf. Robert J. OWENS, *The Genesis and Exodus Citations of Aphrahat the Persian Sage*, MPIL 3 (Leiden: E.J. Brill, 1983); M.P. WEITZMAN, *The Syriac Version*, p. 2. Adalbert Merx thought that use of POT could be discovered even in the work of Bardesanes (specifically, when he quoted Ps 8): Adalbert MERX, *The Book of the Laws, nebst einer Untersuchung über das Verhältniss der clementinischen Recognitionem zu dem Buche der Gesetze der Länder* (Halle: C.E.M. Pfeffer, 1863), p. 19.

<sup>20</sup> Cf. Sebastian P. BROCK, "Syriac Versions", in ABD 6 (1992) 794; Sebastian P. BROCK, "Towards a History of Syriac Translation Technique", in: René LAVENANT (ed.), *III<sup>o</sup>*

This is clear proof of the influence of the POT in the Syriac Church in the III<sup>rd</sup> and IV<sup>th</sup> centuries, which is revealed particularly in relation with the LXX, although in an indirect manner.

The first explicit comparisons between the two versions come from two exegetes of the School of Antioch who wrote in Greek: Eusebius of Emesa and Theodore of Mopsuestia<sup>21</sup>, both of whom wrote in the IV<sup>th</sup> century.

Eusebius of Emesa, whose mother tongue was Syriac, paid special attention to the textual criticism of the Greek version of the LXX. He used the original Hebrew to correct some of its difficult readings. This positive assessment of the Hebrew text as the original was what permitted him to consider the POT as a valuable version, given the closeness of Hebrew to Syriac. This positive appraisal of the POT must have been largely based on the consideration that this version generally took the sentence as the basic unit of translation, seeking to be faithful to the meaning, rather than translating word by word, which is the technique prevailing in the LXX.

Theodore of Mopsuestia had a very different opinion of the Syriac version. Even though he, like Eusebius, respected the original Hebrew text, he considered that the best way to approach it was through the Greek version of the LXX rather than through the POT. The origin of the LXX and its translation techniques supported this opinion. In fact, the origin of the LXX is known: seventy sages who, in an independent manner, arrived at the same translation. On the other hand, it is the version used by the Apostles, so that it had become the ‘Christian

---

*Symposium Syriacum 1980. Les contacts du monde syriaque avec les autres cultures*, col. «Orientalia Cristiana Analecta» 221 (Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1983), pp. 1-14, espec. 11. It would be interesting to discover which textual form Tatian followed when quoting the OT in Diatessaron. Unfortunately, the difficulties that research of this kind faces are enormous, beginning from the fact that the access to Tatian’s Syriac text is carried out through indirect witnesses. Cf. Jan JOOSTEN, “The Old Testament Quotations in the Old Syriac and Peshitta Gospels: A Contribution to the Study of the Diatessaron”, *Textus* 15 (1990), pp. 55-76; William L. PETERSEN, *Tatian’s Diatessaron: Its Creation, Dissemination, Significance, and History in Scholarship* (Leiden: E.J. Brill, 1994); Robert F. SHEDINGER, “Did Tatian Use the Old Testament Peshitta? A Response to Jan Joosten”, *NT 41* (1999), pp. 265-279.

<sup>21</sup> In my presentation of these and the authors which appear on, closely follow Robert Baster Haar ROMENY, “The Peshitta and its Rivals. On the Assessment of the Peshitta and Other Versions of the Old Testament in Syriac Exegetical Literature”, *The Harp* 11-12 (1998-1999), pp. 21-31.

Bible'. On the contrary, the unknown origin of the POT aroused suspicion: its author could make mistakes and even introduce glosses such as Theodore claimed to have confirmed in the Book of the Twelve Prophets. Unlike Eusebius, he thought that the word by word translation used in the LXX guaranteed great fidelity to the original Hebrew text. On the contrary, the stress of the POT translation on the final meaning meant that it departed away from the original.

Theodore of Mopsuestia's opinions were very influential in the Syriac Church. His Scriptural commentaries were immediately translated into Syriac and his exegesis was followed by many authors. In particular, his importance and influence may be seen in the fact that the headings of the Psalms in the POT (which do not follow the Hebrew text) in the manuscript tradition of the Syriac Oriental Church clearly reflect the exegesis of his commentary on the Psalms<sup>22</sup>. The consequences Theodore's exegesis had on the Syriac Version of the Bible, and its influence on the Syriac Church, are easy to see. In the readings of the text where the POT and the LXX differ, especially when a particular theological interpretation is at stake, the Greek reading would tend to replace the Syriac one. This would occur even within the same text tradition, as this article will show later on.

The problem which arose in this era, in particular from the influential Theodore onwards, would intensify in the following centuries with the proliferation of translations of the works and commentaries on the OT by the Greek Fathers into Syriac. The translators were face with the problem of how to translate the OT quotations, which the Fathers evidently took from the Greek version of the LXX. At the beginning there was a tendency to adapt these quotations to the Syriac Version in use, the POT. However, over time, due to the desire to be faithful to the Greek Fathers and to the internal logic of their argumentations (where doctrinal problems were often at stake), it was decided to opt for a literal translation<sup>23</sup>. In this way, specific readings of the LXX began to circulate in Syriac. The influence

---

<sup>22</sup> Cf. W. BLOEMENDAAL, *The Headings of the Psalms in the East Syrian Church* (Leiden: E.J. Brill, 1960). Harry F. VAN ROOY, "The Psalms in Early Syriac Tradition", in: Peter W. FLINT – Patrick. D. MILLER (ed.), *The Book of Psalms. Composition and Reception*, VT 99 (Leiden – Boston: E.J. Brill, 2005), pp. 537-550, espec. 542-546.

<sup>23</sup> Cf. Sebastian P. BROCK, *The Bible in the Syriac Tradition*, SEERI 1 (Kottayam: St. Ephrem Ecumenical Research Institute, 1989), pp. 22-23.



of these works would mean that these readings, whether intentionally or not, would become part of the manuscript tradition of the POT.

Later on, at the end of the V<sup>th</sup> century and beginning of the VI<sup>th</sup> century, Philoxenus of Mabbug, who wrote in Syriac within the Western tradition of the Syriac Church, strengthened the growing prestige of the LXX to the detriment of the POT. His opinions have reached us through the work of Moses bar Kepa who wrote in the second half of the IX<sup>th</sup> century. According to the latter, Philoxenus claimed that the LXX is the most accurate and trustworthy version, given that it was used by Christ and that the Apostles made use of it in the NT. In his opinion, the remaining versions try to conceal clear references to Christ which the LXX contains. The POT was among these versions as it suffered from the harmful influence of Aquila and Symmachus<sup>24</sup>.

In the Oriental tradition of the Syriac Church, the influence of Theodore of Mopsuestia, considered by the Nestorians to be the 'exegete' par excellence, has already been stressed, as well as the importance of his preference for the Greek version of the LXX in detriment to the POT. This fact shows that the division of the Syriac Church in two traditions, under two different empires: the Roman (Byzantine) and the Persian, did not cause the Oriental tradition to distance itself from the Greek tradition. Later on, in VIII<sup>th</sup> century a faithful follower of Theodore of Mopsuestia, called Theodore bar Koni, confronted the difficult task of reconciling his teacher's opinion with his own appreciation for the Syriac Version of the POT. In order to do this, he stressed the author's good knowledge of Hebrew and Syriac and tried to rescue him from anonymity by referring to traditions that attributed the authorship of the Syriac Version to the Apostles of Christ. This defence of the POT enables us to perceive that the Syriac Version never lost its predominant role in the Syriac Church (especially in the Oriental Tradition), despite the prestige of the LXX and the influence of the Greek Fathers. What must have happened, as the manuscript tradition bears witness to, is that a large number of specific readings of the LXX, especially those recommended by the Greek commentators, were 'accepted' in the POT tradition.

---

<sup>24</sup> Cf. S. BROCK, "The Peshitta Old Testament", p. 486.

Even though he is far back in time, it is worthwhile mentioning the testimony of Barhebraeus, an author in the Western Tradition who wrote in the XIII<sup>th</sup> century and whose extensive literary production (in Syriac and Arabic) left a profound mark on the Syriac Church. The position of this author is a good example of the journey we have described up to now. On the one hand, he had no choice but to use the POT, it being the most extensive version, as the basis for his Scriptural commentary. On the other hand, he did not conceal his preference for the LXX, claiming that it is more accurate and that it was the translation used by the Apostles. He demonstrated his preferences by the precautions he took when confronted with the POT: starting from his excellent philological training, he identified many errors in the Syriac Version and drew attention to the inelegant style<sup>25</sup>. The result was that in his Scripture *scholia*, starting from the POT, he recommended specific readings of the LXX to correct the errors of the Syriac Version<sup>26</sup>. This must have affected the textual transmission of this version, given the repercussion that Barhebraeus' works had on the following generations.

## 5. New translations

The consequences of the growing prestige of the LXX in the Syriac Church, especially in its Western Tradition, to the detriment of the POT (a situation which had its theoretical foundations in the IV<sup>th</sup> century and was progressively accepted from the V<sup>th</sup> to the VI<sup>th</sup> centuries onwards), did not delay in producing its inevitable result: the desire to make available a Syriac translation of the LXX. Ignorance of the Hebrew language, which made it impossible to verify the faithfulness of the POT to the original text, must have played an important role in the above process<sup>27</sup>. In an era affected by the doctrinal disputes and by the

---

<sup>25</sup> Cf. R.B. TER HAAR ROMENY, "The Peshitta and its Rivals", pp. 26-27.

<sup>26</sup> Cf. William E. BARNES, "On the Influence of the Septuagint on the Peshitta", JTS 2 (1901), pp. 186-197, espec. 187-188.

<sup>27</sup> Leaving aside Eusebius of Emesa's ability to make use of Hebrew readings to correct the LXX (readings which, it seems, had been supplied by a third party), no historical evidence exists that any Syriac author, from the AD IV<sup>th</sup> century onwards, knew Hebrew and used this knowledge to compare and correct the POT following the original text (cf. R.B. TER HAAR ROMENY, "The Peshitta and its Rivals", p. 29). Cf. later on this article, the comments on Jacob of Edessa.

divisions in the Syriac Church, recourse to a trustworthy version of the Scriptures must have been decisive (and the LXX, which, after all, was only one of the versions available, had been confirmed as the Bible of the Apostles, which Jesus Christ himself had used).

Philoxenus of Mabbug, who had cast doubts on the fidelity of the POT due to its dependence on Aquila and Symmachus, sponsored the first attempt to produce a Syriac translation directly from the LXX. At his request, a translation which seems to have consisted of the NT (a new translation, more literal) and a part (¿Psalms, Isaiah?) or all the OT (translated from the LXX)<sup>28</sup>, was completed in AD 508. Unfortunately, no textual record of the complete or partial translation of the OT has come down to us. The only reference to this text is a note in the marginal apparatus of the Syrohexapla in the Book of Isaiah.

A century later, a second attempt was successfully carried out by Paul of Tella. He translated the complete OT from the fifth column of Origen's Hexapla (which contains the recension of the LXX which Origen himself made, using the Hebrew and other Greek versions) between the years AD 615 and AD 617 in the Monastery of Enaton, near Alexandria. This new version became known as *Syrohexapla* (Syh). It should be stressed that this new project was carried out as part of a greater project which also included a new and extremely literal translation of the Greek NT, known as *Harklensis*. Both translations originated from a similar necessity for *akribeia*, understood as faithfulness, even in the smallest details, to the 'original' text. If, in the case of the NT, it was clear that the reference text was the Greek one, in the case of the OT, the Greek version of the LXX had been established as a 'standard' and necessary medium for the Hebrew text.

Towards the end of the VII<sup>th</sup> century and beginning of the VIII<sup>th</sup> century a third project was carried out. However, this project did not involve an *ex novo* translation. Rather, it consisted of a revision of the POT directly from the LXX. We are referring to the revision done by Jacob of Edessa, an author in the Western tradition. The following books (or fragments of books) survive: Pentateuch, Samuel, Kings,

---

<sup>28</sup> Cf. Robert J.V. HIEBERT, "The Place of the Syriac Versions in the Textual History of the Psalter", in: Peter W. FLINT – Patrick. D. MILLER (ed.), *The Book of Psalms. Composition and Reception*, VT 99 (Leiden–Boston: E.J. Brill, 2005), pp. 505-536, espec. 510-512.

Isaiah, Ezekiel, Daniel, and Wisdom. The POT is the basis for this revision and MSS of the LXX and Syh, as well as Jacob's own glosses, were used to correct the text<sup>29</sup>. A. Salvesen thinks that the aim of this revision was 'the elucidation of the text of Scripture'<sup>30</sup>. Thus, the revision did not attempt to correct errors in the POT. Rather, it was an attempt to make the final text more comprehensible by easing its difficulties.

Various aspects of Jacob's project draw our attention. In the first place, the reference text was the POT and not the Syh or a new translation. This demonstrates that, despite everything, the POT still played an important role. It was, doubtless, the most widely used version in the Syriac Church. In the second place, the reference text used to carry out the revision (leaving aside Jacob's own glosses) was the LXX, via the Greek MSS or via the Syriac translation of Syh. So, yet again, the authority of the Greek text as the authorized interpreter of the original Hebrew is underlined. Finally, it is unlikely that Jacob knew Hebrew or that he made direct use of a Hebrew text of the OT in his project. The few references to the aforementioned text seem to have come from other sources.<sup>31</sup>

## 6. The textual tradition of the Peshitta Psalms

The process which we have described must have had, as already mentioned, consequences for the textual tradition of the POT. This was the version which, despite the criticisms it received and the rivals it had to confront, continued to be the most widely used by the Syriac Church. In order to illustrate the process referred to, I will take as an example the textual tradition of the Peshitta Psalter (PPS) and try to identify in its MSS the traces of the journey from 'Jerusalem to Athens'. But, before examining some readings which were introduced to the textual tradition by the LXX, it is worthwhile making some observations on the content

---

<sup>29</sup> Cf. A. SALVESEN, "Jacob of Edessa and the Text of Scripture", pp. 236-237. Cf. also A. SALVESEN, *The Books of Samuel in the Syriac Version of Jacob of Edessa*, MPIL 10 (Leiden-Boston-Köln: E.J. Brill, 1999).

<sup>30</sup> A. SALVESEN, "Jacob of Edessa and the Text of Scripture", p. 244.

<sup>31</sup> On this interesting topic, cf. A. SALVESEN, "Did Jacob of Edessa Know Hebrew?", in: Ada RAPOPORT-ALBERT - Gillian GREENBERG (ed.), *Biblical Hebrews, Biblical Texts. Essays in Memory of Michael P. Weitzman*, JSOT 33 (London-New York: Sheffield Academic Press, 2001), pp. 457-467.

of the MSS which by themselves show the PPS distancing itself from the original Hebrew. On the other hand, in the following observations it should not be forgotten that the complete textual tradition is entirely Christian.

The first observation refers to the headings of the Psalms found in the different MSS. It is highly probable that the Syriac translator of the Psalms did not translate the headings of the original Hebrew text, considering that they were not an essential part of the Psalter (in fact, they were belatedly incorporated into the Hebrew tradition).<sup>32</sup> Therefore, we can understand why in some MSS the Psalms are without any heading. However, there are many other MSS containing headings which have nothing to do with those in the Hebrew text. Some are very extensive. These refer to descriptive notes of an historical or dogmatic-ethical type, these later being clearly of Christian origin.<sup>33</sup> Obviously, these headings were progressively incorporated to the manuscript tradition. This process did not occur in a uniform manner. Rather, it depended on the different traditions. What is clear is that a large number of these headings arose from the exegesis of the Greek Fathers, depending on the version of the LXX. This is the case with the headings of the Oriental Syriac tradition which reflects the exegesis of Theodore of Mopsuestia, a convinced defender of the LXX and a critic of the POT. In this way, Psalms whose textual form follows that of the Hebrew have headings which are the result of an exegesis which comes from the Greek text. It is not surprising that this circumstance favoured the introduction in the textual tradition of the PPS of specific readings of the LXX.

---

<sup>32</sup> The translator himself excluded from his version other 'formal' terms of the Psalms that he did not consider to be essential. These included the annotation, probably liturgical or musical, *selah*, or the term *aleluya* when it opens or closes the different compositions of the Psalter (cf. I. CARBAJOSA, *Las características de la versión siríaca*, pp. 76-79).

<sup>33</sup> Cf. Isaac PRAGER, *De Veteris Testamenti Versione Syriaca Quam Peschitto Vocant Quaestiones Criticae* (Göttingen, 1875), pp. 47-75; Friedrich BAETHGEN, *Untersuchungen über die Psalmen nach der Peshitta* (Kiel: Schwers'sche Buchhandlung, 1878), pp. 10-15; Jacques-Marie VOSTÉ, "Sur les titres des Psaumes dans la Pešitta surtout d'après la recension orientale", *Biblica* 25 (1944), pp. 210-235; W. BLOEMENDAAL, *The Headings of the Psalms*.

A second observation concerns the presence of Psalm 151 in some MSS of the PPS<sup>34</sup>. This Psalm belongs to the Greek tradition of the LXX but it is not to be found in the Hebrew tradition of the TM. In this case it seems evident that the Psalm referred to, which does not belong to the PPS tradition (everything suggests that it did not form part of the Hebrew *Vorlage*, and as a result, it does not appear in the ancient MSS), became part of the textual tradition via the translation from the Greek which the Syh version carried out in the VII<sup>th</sup> century. It is understandable that a Psalm which formed a part of the Greek version and was commented on by the Greek Fathers would become a part of some MSS of the PPS<sup>35</sup>.

A final observation concerns the exordium which opens the Psalter in the MSS 7a1, 9t2, 9t3, and 10t3. In the Codex Ambrosianus, (MS 7a1, dating from about the VI<sup>th</sup> – VII<sup>th</sup> centuries), which forms the basis of the Leiden Psalter, the exordium of the Book of Psalms says: ‘The Psalms of David (...) translated from Hebrew to the Greek [ܠܘܕܐܝܡ ܠܘܕܐܝܡ ܠܘܕܐܝܡ] and from Greek to Syriac [ܠܘܕܐܝܡ ܠܘܕܐܝܡ ܠܘܕܐܝܡ]’. In the other MSS the content of the exordium is practically the same<sup>36</sup>. A superficial examination of the textual form of the Psalms in these MSS reveals that, despite the opening affirmation, the content has been translated directly from Hebrew and not from Greek. What, then, does this opening affirmation mean? It seems to be clear that in an era in which the LXX enjoyed great prestige as being the version used by the Apostles themselves (7a1 was copied in the same period that Paul of Tella translated the OT from Greek, though the exordium could be from an earlier period), an affirmation like this in the MSS served to provide a solid foundation for the version of the Psalms to be offered subsequently.

---

<sup>34</sup> MSS 10t1.4-5, 12t2-3.5 (I quote only mss prior to XIII<sup>th</sup> century). From now on, the MSS will be cited following the nomenclature of the critical edition of Leiden: The Peshitta Institute, *List of the Old Testament Peshitta Manuscripts (Preliminary Issue)* (Leiden: E.J. Brill, 1961).






<sup>35</sup> A Syriac Version of this Psalm was already known in the VI<sup>th</sup> century via a translation of Athanasius’ Greek Commentary on the Psalms (cf. MS 6h22).

<sup>36</sup> Cf. P.B. DIRKSEN, *La Peshitta dell'Antico Testamento*, p. 59.

## 7. Some examples of ‘Greek’ readings in the textual tradition of the Peshitta Psalter

In the following examples the MSS taken into consideration will comprise all those from the VI<sup>th</sup> century (the oldest) to the XII<sup>th</sup> century, AD. These are the manuscripts made use of by the Leiden Critical Edition of the Peshitta Psalter. This period is more than sufficient to show the process which distanced the POT (and, more specifically, the PPS) from the Hebrew text and brought it closer to the Greek text. In the MSS dated from the XIII<sup>th</sup> century onwards, this process became intensified as it is highly probable that in them the ‘Greek’ readings recommended by Barhebraeus in his *scholia* were reflected.

### 7.1. *The influence of the LXX on the entire manuscript tradition*

In the PPS it is possible to identify some readings which do not seem to be original but are the result of a posterior influence by the LXX. This influence would have affected the entire manuscript tradition (i.e. at the very least, it affected the MSS known from the VI<sup>th</sup> century onwards). This is the case with the reading , *spider*, in Ps 90:9, which deviates from the MT, , *moaning, sigh*, and coincides with the LXX reading, *ἀράχνην, spider*. The hypothesis that the translator of the PPS could have translated directly from the LXX does not seem to be very plausible, given the difference that both versions show in the verse as a whole (LXX: *For all our days pass away and in your anger we pass away, our years meditate like a spider*; PPS: *For all our days are consumed in your anger and our years are consumed like a spider*). It seems more likely that the PPS originally read  (or ) *whispering, moaning*, following the MT reading, and due to the influence of the LXX reading, changed to the present . The absence of MSS earlier than the VI<sup>th</sup> century prevents us from knowing at what time the hypothetical secondary reading was introduced in the text tradition.

### 7.2. *The influence of the LXX on the entire manuscript tradition with the exception of one MS*

The position of MS 9a1 within the POT manuscript tradition is certainly a strange one. This is a MS which contains the whole Bible and which has a large number of variants (with respect to the larger part of tradition and, to be precise, with respect to 7a1, which is the basis for

the Leiden Edition), many of them unique, which coincide with the MT. Latest research on this MS tend to consider as the originals the readings that coincide, contrary to the rest of the tradition, with the MT.<sup>37</sup>

In Ps 141:7 the MT reads the expression, *our bones* (עצמינו) *are strewn at the mouth of Sheol*. The PPS follows this except for the possessive pronoun. In fact, the Syriac Version witnesses to the reading ܐܘܪܝܢܐ, *their bones*, coinciding with a part of the LXX manuscript tradition (R A<sup>c</sup> 1219 55 Luc 2011) which reads, τὰ ὀστᾶ αὐτῶν (the rest reads, with MT, τὰ ὀστᾶ ἡμῶν). The MS 9a1 alone reads, ܐܘܪܝܢܐ, *my bones*, coinciding not with the MT but with the 11QPs<sup>a</sup>, a Qumran Hebrew MS which reads, עצמי, *my bones*. The 9a1 reading may be considered original (the Hebrew *Vorlage* of the PPS is a pre-Masoretic text, similar but not identical to the MT), while the majority reading was born from the influence of the Greek tradition of the LXX. Furthermore, in this case, 9a1 cannot be accused of a revision in favour of the MT as it does not coincide with that Hebrew tradition.

### 7.3. Readings of the LXX in MSS from the VI<sup>th</sup> century onwards

On occasions most of the textual tradition is not affected by a specific reading of the LXX that, however, enters into some very ancient MSS, as in the following case. Thus, in Ps 115:3 the MT reads, *Our God is in heaven* as does the PPS, while the LXX reads, *Our God is above in heaven, in heaven and on earth*. The 6t1\* and 8a1\* readings, *Our God is in heaven and on earth*, seems to come from the influence of the LXX reading. The MS 6t1 was copied in the year 600 AD so that the Greek reading being studied must have entered by direct influence of the LXX rather than of the Syh (which at that time had not come into being).<sup>38</sup>

<sup>37</sup> For a *status quaestionis* on the research on this MS, and, specifically, on its role in the Book of Psalms, cf. I. CARBAJOSA, *Las características de la versión siríaca*, pp. 366-371, 387-389.

<sup>38</sup> In fact, the following possibility should be left open: that the Syriac translation sponsored by Philoxenus at the beginning of the VI<sup>th</sup> century could have included a version of the Book of Psalms capable of influencing the PPS. However, without written evidence this possibility cannot be proved.



#### 7.4. Readings of the LXX in MSS from the IX<sup>th</sup> century onwards

In Ps 39:3 the MT reads the expression, *my distress was stirred up* (נעבר) which most of the PPS manuscript tradition translates by אגדל, *was stirred up*, from the verb אגדל, which is the same that on other occasions (Josh 6:18; 7:25; 1 Sam 14:29; 1 Kgs 18, 17-18) translates the Hebrew עבר. The reading אגדל, *was renewed*, from the MS 9t3 and from the MSS 8a1<sup>c</sup>, 10t2, 12t1-5.7<sup>39</sup>, seems to arise from an influence of the LXX reading ἀνεκαινίσθη, either directly or via the Syh reading אגדל, both having the meaning of *was renewed*.

In Ps 40:7 the MT reads, *sacrifice and offering thou dost not desire, my ears thou hast pierced* (וְזִנִּים כַּרְיִית לִי), while the LXX textual tradition is divided between a minority reading which follows the MT (ὠτία δὲ κατηρτίσω μοι, *my ears thou hast prepared me*) and another, majority one, that deviates in the first noun (σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι, *a body thou hast prepared me*). This last reading is the one followed by the Syh (אגדל אגדל אגדל). Most of the PPS textual tradition follows the MT, reading *my ears thou hast pierced* (אגדל אגדל אגדל). Nevertheless, the MS 9t3, together with 9a1<sup>mg</sup>, 10t1<sup>mg</sup>.6, 12t2.7, read *a body thou hast prepared me* (אגדל אגדל אגדל) which, evidently, arises from the influence of the LXX, either directly or via the Syh. It is important to point out that the deviation in these MSS does not follow the reading of the NT Peshitta (PNT), which in Heb 10:5 (following the Greek text of the NT which, in its turn, cites Ps 40:7 in line with the specific form of the LXX) reads, *thou hast clothed me with a body* (אגדל אגדל אגדל), using a different verb.

#### 7.5. LXX readings in MSS from the X<sup>th</sup> century onwards

In Ps 71:3 the MT reads, *be thou to me a rock of refuge* (צור מצוד) which the PPS translates, following its habit of avoiding the use of the metaphor of ‘the rock’ when referring to God,<sup>40</sup> as *be thou to me a refuge* (אגדל אגדל אגדל). The 10t1 reading, *be thou to me a God of refuge* (אגדל אגדל אגדל), with a divine name that does not exist in the rest of the manuscript tradition, seems to have been influenced by the LXX,

<sup>39</sup> The symbol 8a1<sup>c</sup> indicates a correction carried out on a VIII<sup>th</sup> century MS. It is not easy to determine the date of the corrections that some MSS underwent. In this case, the correction took place, doubtlessly in a period later than the IX<sup>th</sup> century (because of this, the above example is to be found under the epigraph that studies LXX readings in MSS from the IX<sup>th</sup> century onwards).

<sup>40</sup> Cf. I. CARBAJOSA, *Las características de la versión siríaca*, pp. 149-155.

which reads, *be thou to me a protector God* (θεὸν ὑπερασπιστήν). The Syh also reads the divine name, with an adjective that closely follows the LXX: ܠܝ ܕܘܫܘܟ ܠܡܠܟ, *protector God*.

In Ps 147:16 the MT reads, *he scatters the hoarfrost* (תפפס) *like ashes*, which in most of the PPS manuscript tradition is translated as, *he scatters the hoarfrost* (ܠܘܠܝܟ) *like ashes*. The reading of the MSS 10t1.2\* and of 8a1<sup>c</sup>, 10t6<sup>c</sup>, 12t2-5.7.8, *he scatters the mist* (ܠܘܠܝܟ) *like ashes*, seems to have been influenced by the LXX Greek reading, *he scatters the mist* (ὀμίχλην) *like ashes*, directly or via the Syh (ܠܘܠܝܟ).

#### 7.6. LXX readings in MSS from the XII<sup>th</sup> century onwards

In Ps 1:4 the MT reads, *not so* (לֹא כֵן) *the wicked*, while the LXX repeats the adverb: *not so the wicked, not so*. The PPS follows the brief form of the MT (ܠܘܟܝܢ ܠܡܠܟ ܠ), with the exception of the MSS 12t2.7, which seem to have been influenced by the Greek version, and repeat the adverb: ܠܡܠܟ ܠ ܠܘܟܝܢ ܠܡܠܟ ܠ (which is the same reading as the Syh).

At the end of Ps 13:6 the MS 12t5 shows an addition with respect to the rest of the textual tradition: ܠܘܟܝܢ ܠܘܟܝܢ ܡܠܟܝܢ ܘܝܫܘܥܝܢ, *and I will sing to the name of the Lord most high*. This addition coincides with the “plus” presented by LXX in contrast to the MT (καὶ ψαλῶ τῷ ὀνόματι κυρίου τοῦ ὑψίστου). It seems obvious that the long reading of the MS 12t5 comes from the influence of the LXX, either directly or via the Syh (the latter having an identical reading to the above mentioned MS).

In Ps 104:20 the MT reads, *in it all the beasts of the forest creep forth* (תִּרְמֹשׁ), which the PPS translates as, *in it live* (ܠܘܟܝܢ) *all the beasts of the forest*, harmonizing with a similar expression from Ps 68:11 (*and your beasts live in it*)<sup>41</sup>. The MSS 12t3-5 and 8a1<sup>c</sup> read, ܠܘܟܝܢ, *they pass through*, instead of ܠܘܟܝܢ, due to the influence of the LXX (διελεύσονται), either directly or via the Syh (ܠܘܟܝܢ).

In Ps 132:8 the MT reads, *arise YHWH to thy resting place, thou and the ark of thy might* (עֲרֹם), whose last term the PPS translates with the noun ܠܘܟܝܢ (the ark of thy might). The MS 12t2 alone reads the lectio ܠܘܟܝܢ (the ark of thy holiness), which arises from the influence of the LXX reading (ἀγιάσματός σου). The Syh reading is slightly

<sup>41</sup> Harmonizations with other Psalms is often resorted to by the translator of the PPS (cf. I. CARBAJOSA, *Las características de la versión siriaca*, pp. 115-135).

longer: ܘܚܝܘܒܝܢ ܠܥܘܠܝܢ (the ark of the covenant of thy holiness—or the ark of your holy covenant).

In Ps 134:1 the MSS 12t2.5.7.8<sup>c</sup> read an addition with respect to the rest of the manuscript tradition: ܠܥܘܠܝܢ ܥܘܠܝܢ ܠܝܗܘܐ, and in the courts of the house of our God. It seems evident that this addition arises from the influence of the LXX which presents this same “plus” with respect to the MT: ἐν ἀύλαϊς οἴκου θεοῦ ἡμῶν. The Syh follows the LXX “plus”, without, however, reading the last pronoun suffix: ܠܥܘܠܝܢ ܥܘܠܝܢ ܠܝܗܘܐ.

### 7.7. The influence of the New Testament in the manuscript tradition of the POT

The influence of the LXX is not the only reason for the deviation of the manuscript tradition with respect to the Hebrew reference text. On some occasions the deviation has its origins in the influence of the New Testament text, under whose authority the Church that transmitted the POT lived. The influence came from the quotations from the Psalms to be found in the NT, when these differ from the textual form in which these same Psalms are to be found in the PPS. This influence could have come from the same Greek NT text or via some of its Syriac versions.

In Ps 44:23 the MT reads, *we are accounted as sheep* (ܝܗܝܒܝܢ) *for the slaughter*. Most of the POT textual tradition (including PPS) translates the Hebrew ܝܗܝܒܝܢ with the equivalent collective noun, ܠܥܘܠܝܢ, *minor flock, sheep*. The LXX translates this, as on other occasions, with the term πρόβατα, which, in its turn, is translated by the Syh as ܠܥܘܠܝܢ, *sheep*, a synonym of ܠܥܘܠܝܢ. Nevertheless, the PPS MSS 8t1<sup>txt</sup>, 10t1<sup>txt</sup>.3, 11t1, 12a1, 12t2.3<sup>txt</sup> read the noun, ܠܥܘܠܝܢ, *lambs*, instead of ܠܥܘܠܝܢ<sup>42</sup>. The original reading must be ܠܥܘܠܝܢ, as the Hebrew ܝܗܝܒܝܢ is always translated by this noun in the 16 times it appears in the Psalter. The reading ܠܥܘܠܝܢ can be explained as the result of the influence of the PNT on some PPS MSS. In fact, in Rom 8:36, Ps 44:23 is quoted. Despite the fact that the NT Greek text, following the LXX uses the noun πρόβατα, the PNT translates with the noun ܠܥܘܠܝܢ, surely due to the Christological resonances that the expression *a lamb led to the slaughter* (Isa 53:7, quoted in Acts 8:32, referring to Christ) has in the NT<sup>43</sup>

<sup>42</sup> The MSS 12t1<sup>c</sup>.5 read, ܠܥܘܠܝܢ, in the singular.

<sup>43</sup> In this case the NT influence seems to come from the Syriac Version of the Peshitta and not from the Harklensis, which reads, closely following the Greek text, ܠܥܘܠܝܢ.

In Ps 110:1 the MT reads, *sit at my right hand, till I make thine enemies a footstool for thy feet* (הָרַם לְרַגְלַיִם). Most of the PPS manuscript tradition follows the MT (ܘܚܒܘܬܐ ܠܪܓܠܝܐ), as do the LXX (ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου) and, via the LXX, the Syh (ܘܚܒܘܬܐ ܕܪܓܠܝܐ). However, the PPS MSS 10t1, 12t2.5.7 read, *a footstool under thy feet* (ܘܚܒܘܬܐ ܩܝܡܐ ܕܪܓܠܝܐ), with a preposition, ܩܝܡܐ, which would pass unnoticed if it did not also appear in the quotation which PNT makes from Ps 110:1 in Heb 1:13 and 10:13. In effect, in these passages, the PNT, despite the fact that the Greek NT text is identical (in the quotation of the Ps 110:1) to the LXX, reads the aforementioned preposition: *a footstool under thy feet* (ܘܚܒܘܬܐ ܩܝܡܐ ܕܪܓܠܝܐ). It seems that the reason for this PNT reading must be sought in a harmonization with 1 Cor 15:25, where the Ps 110:1 is quoted again, though not in a literal manner, as *footstool* is omitted, the preposition *under* is read, and everything is referred to Christ: *For he must reign until he has put all his enemies under his feet* (δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεύειν ἄχρι οὗ θῆ ἅντας τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ; PNT ܘܚܒܘܬܐ ܩܝܡܐ). The reading of the MSS 10t1, 12t2.5.7 in Ps 110:1, arose, therefore, from the influence of the PNT.

The above examples clearly illustrate the process of the acceptance of ‘Greek’ readings in the textual tradition of PPS. These examples prove the existence of the LXX’s direct influence rather than an indirect influence via the Syriac versions that depended on it. This is shown by the ‘Greek’ readings in MSS that belong to a period earlier than the VII<sup>th</sup> century and by some examples of influence in MSS belonging to a later period such as Ps. 132:8 and 134:4. The Syh’s influence, though, cannot be clearly proved. In the examples given, a possible influence of this Syriac Version could also be explained as a direct influence of the LXX. As regards the NT’s influence, the examples that have been examined demonstrate that the Syriac Version of the PNT exercised a direct influence on the PPS, independently of the original Greek text. Finally, it is surprising to notice the character of some MSS such as 10t1

---

Unfortunately, the Vetus Syra readings and the version that Philoxenus sponsored have not been preserved. However, in the case of the latter, due to its policy of faithfulness to the Greek text, it is highly probable that it read, ܩܝܡܐ, as does Harklensis.

and 12t2.5.7 which are especially accessible to the entry of secondary readings, either from the LXX or from the NT.<sup>44</sup>

### 8. A curious return journey

In this study all the movements that have been identified in the textual tradition of the POT are in the same direction: that of bringing the Syriac text closer to the Greek Version of the LXX. No evidence has been found for a revision of the Syriac using a Hebrew text, nor are there any indications of the existence of a historical or cultural context which would have favoured such a revision. However, towards the end of the XIX<sup>th</sup> century something occurred which, continuing with the metaphor used throughout this article, could be called ‘a return journey’.

We are referring to the publication in 1877 of an edition of the Syriac Psalter. This was the work of Joseph David, Caldean Bishop of Mosul<sup>45</sup>. As he was convinced that the PPS had suffered from the harmful influence of the LXX for centuries, he carried out a revision of the Syriac text in order to bring it closer to the MT. The result was that every time he detected a possible Greek reading (or a reading that deviated from the MT) in the PPS, he substituted it by direct translation which he himself did from the Hebrew.

Obviously, we are referring to an isolated ‘journey’ and, to a certain extent, an ‘enlightened one’, carried out by an author who benefited from the progress in the sciences that took place in the XIX<sup>th</sup> century (a progress which gave him access to the Hebrew Bible). The utility of this latest edition of the Psalter is that it confirmed the ‘safe arrival’ at the Greek port of the PPS. Only in this way can we understand the necessity of making a ‘return journey’ of the kind that J. David tried, in order to return to the origins of the Peshitta. Or that carried out by Saint Paul when he abandoned Athens to return to Antioch in Syria, and from there plan his last journey to Jerusalem (Cf. Acts 18:1.22; 19:21).

---

<sup>44</sup> Cf. the presentation of these MSS in the critical edition of PPS (D.M. WALTER – A. VOGEL – R.Y. EBIED, *The Book of Psalms*, OTSPV II,3 [Leiden: E.J. Brill, 1980], pp. xxi-xxiv).

<sup>45</sup> Joseph DAVID, *Psalterium Syriacum ad fidem plurium optimorum codicum habita ratione potissimum hebraici textus nunc accuratissime exactum a Josepho David, chorepiscopo syro mausiliensi cui accedunt X Cantica Sacra* (Mausili: Typis Fratrum Praedicatorum, 1877).

# The Old Testament and the Jews in the dialogue between the Jacobite Patriarch John I and 'Umayr ibn Sa'd al- Anṣārī

BY

Harald SUERMANN  
Institut für Orient- und Asienwissenschaft  
Universität Bonn und missio Aachen  
(Bonn, Germany)

## Introduction

The beginnings of Islam are very much discussed in the last years. Christian texts on early Islam and Muslim rule are included in this discussion. Not only the content of these Christian texts is discussed, but also the date of their composition. I will discuss one of the earliest Christian texts reporting on a discussion with a Muslim. One of the central points for its understanding is the time of its composition. The text is a dialogue between the Jacobite Patriarch John I<sup>1</sup> and 'Umayr ibn Sa'd al- Anṣārī.

## Language, transmission, date

In 1915 François Nau published in *Journal Asiatique* an article about a colloquium of the Jacobite Patriarch John I and the Emir Sa'īd ibn 'Amīr. This text was found in a Syriac manuscript copied in 874. The manuscript is now in the British Library.<sup>2</sup> Besides the mentioned colloquium we find also 124 other documents and extracts. The information about the colloquium is in a letter written by an unknown author. Nau published it in his article.<sup>3</sup>

---

1 John Sedra or John III

2 W. WRIGHT, *Catalogue of syriac Manuscripts in the British Museum 2*, (London: British Museum et al., 1871) pp. 989-1002.

3 François NAU, "Un colloque du Patriarch Jean avec l'émir des Agaréens et faits divers des années 712 à 716", *Journal Asiatique* xi,5 (1915), pp. 225-279, here pp. 248-264.

The letter tells us that the dialogue has taken place between Patriarch John and an unknown emir. Patriarch John is identified with Patriarch John I Sedra, who was on the throne from 631-648.<sup>4</sup> The patriarch has written several treatises on christological and liturgical questions. Besides the letter no other document of his time exists that informs us about his encounter with Muslims. If the identification is correct and the dialogue is historical, it must have taken place before 648. But the letter is not necessarily written shortly after the dialogue, but someone could have written it between the date of the dialogue and the copy of the manuscript in the year 874. Barsaum seems to affirm that the letter was written by Sawrā, the secretary of the Patriarch.<sup>5</sup> But we do not have any indication in the text.

The early chronicles –Syriac or Arabic– do not mention this colloquium when they relate the life and acts of the Patriarch, but we find it mentioned in the works of the historians of the 12<sup>th</sup> and 13<sup>th</sup> century.<sup>6</sup> Their source is probably Dionysius of Tellmaḥrē, Jacobite patriarch from 818 until 845.

In the historical works the name of the Muslim participating in a colloquium with the Patriarch John I is mentioned. He is called ‘Amr bar Sa’d by Dionysius of Tellmaḥrē.<sup>7</sup>

We can combine the historical information of the two sources. In the report by Dionysios we find a name of the emir, which is omitted in the

German translation: Harald SUERMANN, “Orientalische Christen und der Islam. Christliche Texte aus der Zeit von 632-750”, *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 67 (1983), pp. 120-136, here pp. 122-125.

4 Karl PINGGERA, “JOHANNES I. (III.)”, *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* ([http://www.bautz.de/bbkl/j/johannes\\_i\\_v\\_ant.shtml](http://www.bautz.de/bbkl/j/johannes_i_v_ant.shtml))

5 Iḡnātiyūs Afrām BARŠAWM, *Al-Lu’lu’ al-Manḡūr fī tāriḥ al-’ulūm wa-al-ādāb al-suryāniyyah* (Glane: Bar Hebraeus Verlag, 1987), p. 279.

6 Samir Khalil SAMIR, “Qui est l’interlocuteur musulman du patriarche syrien Jean III (631-48)?”, in Hendrik J.W. DRIJVERS (ed.), *Literary genres in Syriac literature (Groningen - Oosterhesselen 10 - 12 Sept.) IV Symposium Syriacum 1984*. OCA 229 (Rome: Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, 1987), pp. 387-400 here p. 388.

7 On the relation between the two traditions see H.J.W. REININK, “The Beginnings of Syriac Apologetic Literature in Response to Islam”, *Oriens Christianus* 77 (1993), pp. 165-187 here pp. 173-174.

Syriac letter. On the other hand we find in the letter the day when the colloquium took place: Sunday the 9<sup>th</sup> May.

May 9<sup>th</sup> was a Sunday in the years 633, 639 and 644. 633 is too early. Nau suggests that the colloquium took place in 639 and he identifies the emir with 'Amr ibn al-'Āṣ.<sup>8</sup> Lammens, however, suggests that it had taken place in the ġund of Homs and he proposes the year 644 and Sa'īd ibn 'Amīr as the name of the emir.<sup>9</sup> Crone and Cook, as well as Samir Khalil Samir, after a in-depth search, think that the emir is 'Umayr ibn Sa'd al-Anṣārī, governor of Homs and other areas in 641-644. This identification is most likely.<sup>10</sup>

We have fixed the year when the colloquium took place, presupposed it is historical, but the question when the report was written is still open. It must have been written before 874. Reinink<sup>11</sup> puts the date of the redaction in the first decades of the 8<sup>th</sup> century. His main argument is that the text presupposes an awareness of Islam as a new religion and that the Christians feel the need to rally together in order to meet the challenge. This could have been only after the Islamisation and Arabisation policy of 'Abd al-Malik and Walīd (691-705). However, as I will show in the following the text of the colloquium does not give us any indication of Islam as a religion. We can only find implicit positions of the religion of Islam in the questions of the emir. Griffith also dates the composition of the text in the beginnings of the 8<sup>th</sup> century, but his argument is that the following text is treating the disasters of 712-716. However, we find also other texts of very

---

8 F. NAU, "Colloque", pp. 248-264.

9 Henri LAMMENS, "A propos d'une colloque entre le patriarche Jean I<sup>er</sup> et 'Amr ibn al-'Āṣī", *Journal Asiatique* xi,13 (1919), pp. 97-110, here pp. 101-102.

10 Patricia CRONE & Michael COOK, *Hagarism. The Making of the Islamic World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), p. 162, n. 11; Samir Khalil SAMIR, "L'interlocuteur musulman", pp. 396-400 (he presents the different positions: pp. 389-393); Robert G. HOYLAND, *Seeing Islam as other saw it. A survey and evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian writings on Early Islam* (Princeton: The Darwin Press, 1997), p. 464.

11 H.J.W. REININK, "Beginnings", *passim*.



different kinds and dates in the manuscript. So it is also a weak argument.<sup>12</sup>

We have no clear indication, when the letter was written. As there is nothing in the text which could have been written a later time only, I suppose that the content of the report is fairly rendering a conversation which had taken place in 644. It is not a transcript of the colloquium, but it accounts the main themes and arguments used in the conversation from a posterior Christian view point. The literary genre used for the report of the colloquium is the letter. I will give some indications for my point of view.

### **Content**

The letter reporting on the colloquium informs us that the emir asked seven questions:<sup>13</sup>

1. Is there just one Gospel which does not vary in any way and which is held to by all those who are and call themselves Christians?
2. Why, if the Gospel is one, does the faith differ?
3. What do you say Christ was: God or not?
4. When Christ was in the womb of Mary, he being God as you say who was bearing and managing heaven and earth?
5. "What doctrine and faith did Abraham and Moses have?" and if Christian, "why did not they (= the Old Testament figures) from then on write and inform clearly about Christ?"
6. The emir demands "if Christ is God and born of Mary and if God has a son, this be shown to him in one exposition and from the Law."

---

12 Sidney H. GRIFFITH, "Disputes with Muslims in Syriac Christian Texts: from Patriarch John (d. 648) to Bar Hebraeus (d. 1286)", in Bernard LEWIS & Friedrich NIEWÖHNER (eds.), *Religionsgespräche im Mittelalter = 25. Wolfenbütteler Symposium, 1989* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1992), pp. 251-273 here pp. 257-259.

13 Summary and translation of the questions: R.G. HOYLAND, *Seeing Islam*, pp. 459-460.

7. The emir asks “about the laws of the Christians: what and after what fashion are they, and if they are written in the Gospel or not,” and he enquires about a particular case of inheritance law.

All the seven questions do not tell us anything about Islam as religion. But they imply some positions of Islam:

1. One book implies one community, the division of the Christians indicates that they do not follow the right faith.
2. Christ cannot be called God.
3. The revealed book contains practical laws, like that on inheritance.

None of this three position is specifically Islamic. All three positions could be held also by Jews. Furthermore the fifth question asks for Old Testament proofs of the Christian faith. If this faith is right and in continuity with the faith of Abraham and Moses, they should prove it from the Old Testament. The Old Testament is the reference. During the discussion it becomes clear that the emir only accepts the authority of the Pentateuch, the books of Moses: when the Patriarch explained the divinity of Christ and the foretelling of his birth by the Virgin with citations from the books of Moses *and* the Prophets, the emir asked to base his argumentation *only* on the Books of Moses. This comes very close to the position of the Quranic conception that the Tora was revealed to Moses where the books of the prophets are ignored. In this conversation the emir does not mention the *inǧīl*, the gospel, which had been sent to ‘Īsā according to the Qur’ānic conception.

When the Patriarch has proven that the Christian faith is already found in the books of Moses in the Greek as well as in the Syriac version, the emir approached a Jew, who was present and experienced in scripture. He had the authority to verify the correctness of Patriarch’s statement. The reason was that the emir did not know Greek nor Syriac. It is interesting to note that just before, the letter tells us that there were Hagarens present who saw with “their own eyes these passages and the names of the lords and the lord.” This means that they could read and understand the text. Why did the emir not ask these men whether the

statement of the Patriarch was correct? The reason seems to be simple: they did not have the authority in religious matter as the Jew scribe had or only the scribe could verify whether the Greek and the Syriac text correspond to Hebrew text. At the first glance it seems that the background of this question is, that the Jew should verify and witness whether Christians have altered the revealed text. The answer should have been that the patriarch's statement is correct. This would have strengthened the position of the patriarch vis-à-vis the emir and a Christian author who would have composed this letter later, would have given such an answer. However, if the answer would have been that patriarch's statement is not supported by the Hebrew text, a Christian composer would have a discussion followed that shows the falseness of the Jewish position. But the answer is that the Jewish scribe does not know it with accuracy. Such an end is surprising and now further discussion whether Christians altered the scripture is possible. Indeed, the discussion between the emir and the patriarch could have ended here, but the letter continues reporting on a debate on inheritance laws.

Now I will analyse the answers of the Patriarch.

The patriarch answers the first question why, the gospel being one, the faith of the Christians is differing: "Just as the Law is one and the same and is accepted by us Christians, and by you Muslims (*mhaggrāyē*), and by the Jews and by the Samaritans, and all have a different faith, so it is also with the faith in the gospel: every heresy understands and explains it differently and not like us."

According to Reinink, the answer demonstrates that there is a false opposition between the Gospel and the division of Christians on the one side and the concept of oneness on the other side, because the Christians would be one if the gospel would be interpreted correctly. On the other hand it indicates that Islam is only a derivation of the Pentateuchal religion as long as it rejects the Christian doctrines of Divinity of Christ and Trinity.<sup>14</sup> The answer assumes that the

---

14 H.J.W. REININK, "Beginnings", pp. 178-179.

Pentateuch is accepted by the Muslims and the emir does not contradict it. In the following it is not specified in which way the Pentateuch is accepted by the Muslims. It could be accepted like the Christians accept it, that is that the gospel interpretes the law and what one finds in the gospel is already in the Pentateuch though in a disguised way. In the same way the Quran could be understood as an interpretation of the Pentateuch. This would correspond to the Quranic concept that the Quran does not reveal something else then the Pentateuch, but in a clear and undistorted way.

The second part of Reinink's interpretation has no foundation in the text. It is, however, a possible prolongation of Patriarch's argumentation. Reinink's thesis presupposes that the patriarch wants to assimilate Islam to the Pentateuchal religion, but there is no indication for this. The text simply does not say it.

After the Patriarch's explanation of the divinity of Christ, the emir asks what the opinion of Abraham and Moses was. The Patriarch shows with Abraham, Isaac, Jacob, Moses, Aaron, the rest of the prophets and wise men that they had the same faith as the Christians. It is important to underline that not only Pentateuchal authorities are cited, which are also Qur'ānic authorities, as Reinink insinuates it. When the emir asks why they did not speak out their faith in a clear way the Patriarch explains, that the people were not prepared to receive full revelation. The pedagogy of God is a common feature among Christians and clarifies the relation of the gospel towards the Old Testament in a way that the first explains the second. The emir requests to proof this through rational arguments and the law (Pentateuch). It is the emir who accepts only the Pentateuch and not the Patriarch by himself who cites only Pentateuchal authorities which are also Quranic authorities. If it had been like this, it would indicate that the Patriarch had already a certain knowledge of the Quranic theology. This detail is neglected in the interpretation of the passage by Reinink.<sup>15</sup>

---

15 H.J.W. REININK, "Beginnings", pp. 178-179.

For the dating of the text we have to consider also the part of the discussion on the inheritance law. Indeed, it seems to be strange as a continuation of the theological discussion. I do not exclude the possibility that this part was inserted later. Reinink interprets it as the continuation of the demonstration that Christianity is superior to Islam on the level of the implementation of the faith. The main problem is that the author of the text must have some knowledge about Islam and that cannot be in the 640s. But nothing is said concerning the Islamic laws and specially the inheritance law. Here again it is not the patriarch, but the emir who introduces this subject. The final words of the emir present to the Christians the alternative either to prove that their regulations are found in the gospel or to follow the Muslim law. This may be understood as an attempt to convert Christians. It is an attempt to show the superiority of Islam to Christianity, but the patriarch shows that the Christian regulations are rooted in the gospel doctrine.

Also the final section of the letter indicates according to Reinink that the text was written at the beginning of the eighth century, when the Christians of different confessions were united in front of the threatening Islam. But it has still to be proved, that only from the 690s onwards the rhetoric of the unity of the Christians is to be found.

### **The context**

In respect of the role of a Jew in Christian apologetic literature we have to deal with the opinion that the Jew is literary fiction. He has the function to bring forward the dialogue, respectively he represents in reality the Muslims, so that the old anti-Jewish polemic can be used against the Muslims. Griffith analysed Christian apologetic literature in the first Abbasid period.<sup>16</sup> He could show indeed that the Jew and Judaism was an important rhetorical figure in anti-Muslim literature. At the end of his article<sup>17</sup> he points to two Christian texts of the period of

---

16 Sidney H. GRIFFITH, "Jews and Muslims in Christian Syriac and Arabic Texts of the Ninth Century", *Jewish History* 3 (1988), pp. 65-94.

17 S.H. GRIFFITH, "Jews and Muslims", pp. 84-87.

dialogue of Patriarch John with the emir. These are the *Doctrina Jacobi*, which was composed purportedly 634 and the chronic of Pseudo-Sebeos, written around 660. Both texts indicate according to Griffith that right at the beginning of the apologetical literature against Islam the Christians applied the idea that only with the help of the Jews Islam spread in the Christian world and that Islam is nothing else than a new Judaism. Griffith thinks that these texts do not render the historical facts but interpret history.

The *Doctrina Jacobi* is a discussion between a forcibly converted Jew and other Jews. In this discussion Jews were mentioned who were overjoyed and saying that the prophet among the Saracens had come, who is proclaiming the advent of the anointed one.<sup>18</sup> The main purpose of the text is not to present the relation between the Jews and Islam, it is only an excursus. And this makes it more likely that it has a real background. The Christian author sees a relation between the Jews and the Muslims and a possible alliance based on religious views.

The ‘Chronicle’ of Pseudo-Sebeos, written around 660, gives a detailed report on the conquest of Palestine by Muslims. It, as well, mentions a close alliance on religious grounds between Jews and Muslims. Indeed they conquered together the land promised to Abraham. But it reports also that later there were frictions between Jews and Muslim when a temple or mosque was build on the Temple Mount. The religious alliance was in the early beginnings.<sup>19</sup>

Dagron, who has edited anew the text of the *Doctrina* and has commented on it, does not share the opinion of Griffith. He contradicts the often forwarded thesis that antijewish passages in a Christian text

---

18 *Doctrina Jacobi* V.16, in Gilbert DAGRON & Vincent DEROCHE, “Juifs et chrétiens dans l’Orient du VIIe siècle”, *Travaux et Mémoires* 11 (1991), pp. 17-273, here p. 209.

19 *The Armenian history attributed to Sebeos*. Translated with notes, by Robert W. Thomson. Historical commentary by James Howard-Johnston. Assistance from Tim Greenwood. TTS 31 (Liverpool: Liverpool University Press, 1999), pp. 95-97, 102-103; Harald SUERMANN, “Sebēos’ Bericht über den Islam”, in Walter BELTZ, Ute PEITRUSCHKA & Jürgen TUBACH (eds.), *Sprache und Geist, Peter Nagel zum 65. Geburtstag*. HBO 35/03, (Halle [Saale]: Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 2003), pp. 311-327.

are literary exercises and do not point to a lively or real debate with the Jewry. He points to the fact that the tensions and the struggles between Jews and Christians in the seventh century were stronger and the polemic more vivid and exact. He observes that the Jews took more often the initiative. On Jewish side as well as on Christian side the political development, which unsettled the foundation of Roman Empire, was followed very closely.<sup>20</sup> It was at the beginning of the Islamic rule that a real debate between Jews and Christians took place. Only later the Jewish-Christian debate became a literary exercise.

As the *Doctrina Jacobi* points to a vivid dispute between Jews and Christians on Islam, the Palestinian source of Pseudo-Sebeos also points to a real dispute.

Jewish Testimonials of the time of the Islamic conquest show that Jews really participated in the political discussion: the Prayer of Rabbi Simon ben Yoḥay,<sup>21</sup> the mysteries of the Rabbi Simon ben Yoḥay,<sup>22</sup> and the midrash of the ten kings<sup>23</sup> as well an apocalyptic poem.<sup>24</sup> The

---

20 Gilbert DAGRON, "Introduction Historique", *Travaux et Mémoires* 11 (1991), pp. 17.

21 Adolph JELLINEK, *Bēt ham-midrāš. Bō midrāšim qeṭānīm jesānīm ūma'amārīm sōnīm jeqārīm. Mahadūrā selisūt* IV (Jerūsālijim: Wahrmann, 1967), pp. 117-126; M. BUTTENWIESER, "Apocalyptic Literature, Neo-hebraic", in *Jewish Encyclopaedia* (New York: Funk and Wagnalls, 1901), I, pp. 684-685.

22 A. JELLINEK, *Bet ha-Midrash*, III, 78/82; Shlomo Aharon WERTHEIMER, *Bātē midrāsōt II. Ešrīm we-ḥamissā midrešē 'al pī kitbē-jād mi-geṇizat Jerūsālijim u-Miḥrajim 'im meḇō'ōt he'ārōt we-hijjūnīm. Mahadūrā ḥadāsā 'im hōsāfōt* (Jerūsālijim: Mōsad hā-Rab Qūq, 5715 = 1954 A.D.), pp. 506-507; M. BUTTENWIESER, "Apocalyptic Literature", I, pp. 683 f.; Jehūdā Eben-Semū'el QAUFMAN, *Midrešē ge'ulā. Pirqē hā-'apōqālipsā haj-jehūdīt me-ḥatimat hat-talmūd hab-bablī we-'ad rēsūt hā-'elef has-sissī* (Tēl-Abīb: Massādā, 1943), pp. 401-403.

23 Ḥajjim Mēir HWRWRIH, *Aguddat aggādōt ō Qōbēš midrāšim qeṭānīm* (Berlin, 1881), pp. 16-32.37-55; M. BUTTENWIESER, "Apocalyptic Literature", I, p. 684; Eben-Semū'el QAUFMAN, *Midrešē ge'ulā*, pp. 403/5; Bernard LEWIS, "An Apocalyptic Vision of Islamic History", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 13 (1949-50), pp. 308-338; Heinrich GRAETZ, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart*, V (Leipzig: O. Leiner, 1905), pp. 441-449, FN 16; F. BAER, "Eine jüdische Messiasprophetie auf das Jahr 1186 und der dritte Kreuzzug", *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 70 NF 34 (1926), pp. 113-122.155-165; Moritz STEINSCHNEIDER, "Apokalypsen mit polemischer Tendenz", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 28 (1874), pp. 627-659.

Arabic conquest awoke messianic expectations among the Jews on account of the evident collapse of the Roman empire.

### Conclusion

Early texts demonstrate that the close relation of Jews and Muslims at the beginnings of Muslim rule is not a literary fiction. But there was a real sympathy on the side of the Jews for the destruction of the Byzantine empire and the Islamic conquest. Early Christian texts suggest that there was even a collaboration. The important role of the Jew and the Old Testament for Muslims is an indicator for the early redaction of our text. In the dialogue the answer of the Jewish scribe is not typical for a pure literary fiction.

When Reinink writes: “The author is well aware of Islam being a religion different from Christianity, Judaism and Samaritanism; However, he takes great pains to prove that the faith of the new rulers is not a *new* religion, but rather a variant of the old Mosaic religion”,<sup>25</sup> he regards the role given to the Old Testament and the Jew as an indicator of its later redaction in the years after 690. According to him the Christians tried to assimilate Islam to Judaism in order to show that Christianity is superior to Islam as it is to Judaism. This thesis overlooks that according to some of the oldest Christian and Jewish texts on Muslims, Islam had a close relation to Judaism and that only after a certain time the close relation between Muslims and Jews was broken.<sup>26</sup>

---

24 Bernard LEWIS, “On that day”, in Pierre SALMON (ed.), *Mélanges d’Islamologie. Volume dédié à la mémoire de Armand Abel* (Leiden: Brill, 1974), pp. 198-200; compare Harald SUERMANN, “Der byzantinische Endkaiser bei Pseudo-Methodios”, *Oriens Christianus* 71 (1987), pp. 140-155.

25 H.J.W. REININK, “Beginnings”, pp. 176-177.

26 See also: Harald SUERMANN, “Die Konstitution von Medina. Erinnerung an ein anderes Modell des Zusammenlebens”, *CCO* 2 (2005), pp. 225-244.





# Jacob bar Šakko, the Book of Treasures and the Syrian Renaissance

BY

Herman TEULE

Institute of Eastern Christian Studies – Radboud University  
(Nijmegen – The Netherlands)

## Introduction

The subject of this paper is a discussion of some fragments of the second Book of the *ktōbō* or *fragmatya d-simōtō*, the Book of Treasures,<sup>1</sup> composed by Jacob bar Šakko, a 13<sup>th</sup> cent. Syrian Orthodox theologian and philosopher, who was born in the village of Bartella and who became later bishop and abbot of the Monastery of Mar Mattay in Northern Iraq.<sup>2</sup> The whole work can best be characterized as a theological compendium; it consists of four books, called *odšē*, which are devoted to (1) Trinity, (2) Incarnation and (3) Divine Providence; the (4) fourth book has no title, but essentially deals with “creation”, which allows the author to indulge in the description of some natural phenomena. The first section of this latter part is devoted to the Angels.<sup>3</sup> The *Odšo* on Incarnation has also some important sections on monasticism, which will not be discussed in the present article.

The Book of Treasures is clearly conceived as a compendium, the paragraphs are relatively brief and the author himself repeats several times that he writes *aikh da-b-pasiqōthō*, in a summarizing way. This work has remained virtually ignored by scholars of Syriac literature,

---

<sup>1</sup> A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn, 1922), pp. 311-312. According to Baumstark, the title of the Book of Treasures would be *k. da-syāme*; this is not confirmed by the mss, which read rather *d-simōtō*.

<sup>2</sup> For the correct name of bar Šakkō and his function in the monastery of Mar Mattay, north of Mosul, see O.J. SCHRIER, “Name and Function of Jacob bar Shakko. Note on the History of the Monastery of Mar Mattai” in R. LAVENANT (ed.), *V Symposium Syriacum 1988, Katholieke Universiteit Leuven 29-31 août 1988*, OCA 236 (Rome, 1990), pp. 215-228.

<sup>3</sup> Elaborated description of the content in J.S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis* II (Rome, 1721), pp. 237-242.

who seem to have been more interested in his *Book of Dialogues*, a treatise of language, metaphysics, science and practical philosophy. However, there are a few exceptions. F. Nau studied sections from the fourth *odšō*, dealing with cosmology.<sup>4</sup> W. de Vries made use of the Book of Treasures in his study on the sacramental theology of the West Syrian Church and translated a few passages.<sup>5</sup> Bar Šakko's christology is briefly discussed in a study on 12<sup>th</sup> century Jacobite ecumenical attitudes.<sup>6</sup> Cl. A. Harvard edited and translated the first and third Books of the Book of Treasures<sup>7</sup> and studied Bar Šakko's psychological doctrines.<sup>8</sup> Recently, H. Takahashi<sup>9</sup> published a study on the mineralogy in Bar Šakkō's Book of Dialogues; in the introduction to this study, he also gives the almost complete list of the extant manuscripts of the Book of Treasures.<sup>10</sup>

Judging from the about twenty still extant manuscripts,<sup>11</sup> this work, which was even translated into Arabic, must have enjoyed a certain

---

<sup>4</sup> F. NAU, "Notice sur le Livre des Trésors de Jacques de Bartela, Evêque de Tagrit", *Journal Asiatique*, 9th series 7 (1896), pp. 286-331.

<sup>5</sup> W. DE VRIES, "Sakramententheologie bei den syrischen Monophysiten", OCA 125 (Rome, 1940), p. 23. De Vries mentions b. Šakko's dependence on Moses b. Kephō.

<sup>6</sup> H. TEULE, "It is not right to call ourselves orthodox and the others heretics. Ecumenical Attitudes in the Jacobite Church in the Time of the Crusaders" in K. CIGGAAR & H. TEULE (eds.), *East and West in the Crusaders States II*, OLA 92 (Louvain, 1999), pp. 13-27.

<sup>7</sup> Unpublished *philosophiae magister's* thesis (University of Wales, Cardiff, 1990), *Jacob bar Shakkō on the Holy Trinity and the Divine Providence*.

<sup>8</sup> C. HARVARD, "Jacob bar Shakkō. On the Faculties of the Soul" in R. LAVENANT (ed.), *VI Symposium Syriacum 1992 University of Cambridge 30 August-2 September 1992*, OCA 247 (Rome, 1994), p. 259-268.

<sup>9</sup> H. TAKAHASHI, "Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Qazwīnī and Bar Shakko", *The Harp* 19 (2006), pp. 365-379; cf. IDEM, "Aristotelian Meteorology in Syriac. Barhebraeus, Butyrum Sapientiae, Books of Mineralogy and Meteorology", *Aristoteles Semitico-Latinus* 15 (Leiden – Boston, 2004), p. 41.

<sup>10</sup> Mikhail TOLZOLUJENKO (Nijmegen-Moscow) is preparing a critical edition, translation and source analysis of the whole work.

<sup>11</sup> Baumstark mentions nine mss, the oldest of which is (a copy of) the autograph. Takahashi discovered eleven more mss. One of them, ms Strasbourg 4137, only has a very short extract (2 folios) from the second *ōdšō*, copied from ms Vatican Syr. 159 (see F. BRIQUEL-CHATONNET, *Manuscrits syriaques. Catalogue*, Paris, 1997, p. 226). Takahashi's list also includes ms Charfeh, 'ancien fonds' 9.15, which is in Karšuni; ms Charfeh 251 (olim 219) should be added. See B. SONY, *Le catalogue des manuscrits du patriarcat au couvent de Charfet-Liban* [in Arabic] (Beirut, 1993), p. 86. The present study is based on ms Charfeh 251.

popularity.<sup>12</sup> This means that, at least from the 16<sup>th</sup> to the 19<sup>th</sup> century when the majority of the manuscripts were copied, bar Šakkō's fame was not eclipsed by that of Gregory Barhebraeus, who composed two comparable, very popular, works, the *Candelabrum of the Sanctuary*, a theological summa, written, at least partly, in the years 1266-1272, and a shorter version (but not a summary) of the *Candelabrum*, the *Book of Splendours* (*ktōbō d-zalgē*), probably composed around the same period,<sup>13</sup> so only about thirty years after the death of b. Šakkō, which occurred in the year 1241. Barhebraeus, for that matter, had a great admiration for Bar Šakko and mentions the latter's studies in grammar and logic under the Nestorian teacher Bar Zo'bī and in logic and philosophy under the Muslim polymath Kamāl al-Dīn Mūsā b. Yūnus and praises his *Book of Dialogues*.<sup>14</sup> He does not seem to have known the *Book of Treasures*. He also reports about b. Šakkō's extensive library, which was confiscated after his death by the Sultan of Mosul. Jacob composed his *Book of Treasures* in the year 1231,<sup>15</sup> when he was still a simple monk (*dayrōyō*) at the monastery of Mar Mattay, at the request of one of his 'spiritual brothers', as we can read in the introduction to the manuscript. According to Patriarch E. Barsaum, the latter's name would have been Matthew.<sup>16</sup> It is indeed found in the introduction to Book III of *some* manuscripts (e.g. Mingana ms 100 fol. 61r),<sup>17</sup> where one reads: to our beloved God-loving Brother, the chaste monk rabban Mattay.<sup>18</sup>

## 1. Syriac Renaissance

Within the framework of the present article it is impossible to give a full analysis of the second *ōdšō*. My approach will therefore be to

<sup>12</sup> The period of the translation is unknown. The Arabic translation (*kitāb al-kunūz* or *kitāb al-dahā'ir*) is preserved in only two mss (one of which is Charfeh 9.15), see G. GRAF, GCAL II, p. 269. In Arabic his name was: ibn Sakkā.

<sup>13</sup> See H. TAKAHASHI, *Barhebraeus. A Bio-Bibliography* (Piscataway, N.J., 2005), p. 91. About the number of mss, see pp. 175-197.

<sup>14</sup> J. B. ABBELOOS et Th. J. LAMY, *Gregorii Barhebraei Chronicon ecclesiasticum* (Paris, Louvain, 1877), III, cols. 409-412.

<sup>15</sup> This date is found in the colophon at the end of Book III (p. 273 of ms Charfeh 251).

<sup>16</sup> E. BARSBAUM, *Kitāb al-lu'lu' al-manthūr fi ta'rīh al-'ulūm wa-l-adāb al-suryāniyyah* (Glanerbrug, 1987), p. 405.

<sup>17</sup> The ms. used in the unedited M.A. thesis of Cl. HARVARD, mentioned *supra*.

<sup>18</sup> The name Matthew is absent from the corresponding page in ms Charfeh 251.

investigate whether this work, written at the height of the “Syriac Renaissance (12<sup>th</sup> – 13<sup>th</sup> cent.), displays some of the characteristics of this period.<sup>19</sup>

One of these was a certain relativism of theologians with regard to the traditional theological and christological position of their Churches. In particular some Syrian Orthodox scholars discovered that the classical christological discussions had often amounted to nothing more than quarrels about external, secondary matters, such as terminology or rituals, e.g. the correct manner of making the sign of the cross. A theologian like ‘Ali b. Dāwud al-Arfādī (11<sup>th</sup> or 12<sup>th</sup> cent., northern Syria) wrote a treatise with the significant title: *Among the Concordance of Faith among the Christians and the Essence of Religion*.<sup>20</sup> In this work, he states that Chalcedonians, Nestorians and the members of his own community basically agree in their theological conceptions concerning Christ; the differences are only a matter of terminology. The most outspoken representative of this ecumenical attitude was undoubtedly Barhebraeus,<sup>21</sup> who in his *Book of the Dove* also stated that the internal quarrels of Christians were not a matter of substance, but of words and expressions.<sup>22</sup> It should be noted, however, that not all West Syrian theologians of this period held this opinion. Dionysius bar Salibi (12<sup>th</sup> cent.) wrote strong-worded refutations of the Nestorians, the Chalcedonians and even the Armenians. Only the Latins could find some grace in his eyes.<sup>23</sup> Michael the Syrian is known for his strong anti-Byzantine feelings.

---

<sup>19</sup> On the Syriac Renaissance, see H. TEULE, “La renaissance syriacque”, *Irénikon* 2002 (2-3), pp. 174-194; P. KAWERAU, “Die jakobitische Kirche im Zeitalter der syrischen Renaissance. Idee und Wirklichkeit”, *Berliner Byzantinistische Arbeiten* 3 (Berlin, 1955). See also H. TEULE (ed.), “The Syriac Renaissance”, *Eastern Christian Studies* (Leuven-Nijmegen) (in press).

<sup>20</sup> This treatise, composed in Arabic, was edited and translated by G. TROUPEAU, “Le livre de l’unanimité de la foi de ‘Ali ibn Dāwud al-Arfādī”, *Melto* 2 (1969), pp. 197-212.

<sup>21</sup> See H. TAKAHASHI, *Barhebraeus. A Bio-Bibliography*, p. 47ff.

<sup>22</sup> See A. WENSINCK, *Bar Hebraeus’s Book of the Dove together with some chapters from his Ethicon* (Leiden, 1919), p. 60 (Syriac text: P. BEDJAN, *Liber columbae* (Paris-Leipzig, 1898), pp. 577-578).

<sup>23</sup> See e.g. A. VAN DER AALST, “Denis bar Salibi, polémiste”, *Proche Orient Chrétien* 9 (1959), pp. 10-23 and H. TEULE, “It is not right”, p. 16. See also *infra*, par. 4 of the present study.

A second characteristic of this period was an increasing familiarity with the Arabic language and with Muslim culture. West Syrian scholars became more and more bilingual and began to express themselves in both Syriac and Arabic – a fact which is recorded several times in Barhebraeus’ chronicles.<sup>24</sup> Michael the Syrian used an Arabic Muslim written source for his *History*.<sup>25</sup> Dionysius bar Salibi was well acquainted with Muslim theological divisions and he translated some technical Islamic terms into Syriac.<sup>26</sup> The best example of this familiarity with Arabic and with Muslim culture in general is again Barhebraeus, who translated important sections of Muslim scientific, philosophical and spiritual works into Syriac.<sup>27</sup> Bar Šakko fits very well into this picture: As said above, he studied under Kamāl al-Dīn Mūsā b. Yūnus in Mosul and, in his Book of Dialogues, he shows to be familiar with Muslim scientific literature.<sup>28</sup>

## 2. The Book of Treasures. *Odšō* (memrō) II.<sup>29</sup> Presentation

The intention of the second *memrō* on the ‘incarnation of the Word, who is one of the Trinity’, the most extensive of the four *mēmre*, is to give an answer to the objections and questions of the ‘heretics and the *hanpē* who proffer accusations against us’. The *hanpē* are mostly the Muslims,<sup>30</sup> but in the second *odšō* also pre-Christian pagans are meant. The first chapter begins with a brief, traditional list of heresies, those before Moses, the Jews, Christian sects, and finally the Muslims

<sup>24</sup> This does not mean, of course, that in previous periods there had been no West Syrian scholars writing in Arabic. However, authors like Abū Rā’iṭa or Yaḥyā b. Jarīr b. ‘Alī exclusively belong to Christian Arabic literature.

<sup>25</sup> Cf. J.-B. CHABOT, *Chronique de Michel le Syrien* IV (Paris, 1910), p. 613; III (Paris, 1905), p. 213; cf. D. WELTECKE, “Die ‘Beschreibung der Zeiten’ von Mōr Michael dem Grossen (1126-1199)”, *CSCO* 594 (Louvain, 2003), p. 117.

<sup>26</sup> See now J. AMAR, “Dionysius bar Šalībī. A Response to the Arabs”, *CSCO* 614-15 (Louvain, 2005), especially ch. 2 (p. 5ff./5, transl.).

<sup>27</sup> See H. TAKAHASHI, *Barhebraeus. A Bio-Bibliography*, p. 27ff. and 96ff.

<sup>28</sup> See H. TAKAHASHI, “Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Qazwīnī and Bar Šakko”, *passim*, and IDEM, *Barhebraeus. A Bio-Bibliography*, p. 29.

<sup>29</sup> Pp. 23-212 of ms Charfeh 251. The entire Book of Treasures has 371 pp.

<sup>30</sup> See Book I, ch. 10 (p. 14): ‘Both *hanpē* and Jews ask: “How do you not say that you worship three gods, when you confess the Father to be God, the Son to be God as well as the Spirit to be God?”; Book II, introd. (p. 34): ‘after having solved the objections and questions fabricated by the *hanpē* against us’.

(*Mhāgrōyē*, *Ṭayyōyē*). Among the Christian sects, besides the Marcionites, Sabellians, Eutychians, the followers of Paul of Samosata, etc. he also reckons the Nestorians and the Chalcedonians:

«Nestorians. Nestorius confesses that God the Word assumed a man instead of becoming man, saying that the one who assumed was another than the one who was assumed (...). He also said that God the Word is by nature Son of God. The man who was assumed is Son of Grace (*brō d-ṭaybutō*) on account of the conjunction with the Word that assumed him.»

«The Chalcedonians. They confess one Son, one hypostasis (*qnumō*), known in two inseparable natures.»

«The *Mhāgrōyē* or the *Ṭayyōyē*. They say that he was a prophet and this [sect] came into existence through someone called Muḥammad the messenger of God. They confess one God, Creator and Lord of all, who was not begotten nor did He beget (Q. 112) and who has no companion (*šawtōfō*). They say that the Thora, the Gospel and the [Book of the] Prophets were given by God and that they accept them. As a matter of fact, they do not comply with them at all. About Christ they think that he was truly the one who was foretold by the prophets, but that he was only an ordinary man and a righteous person as one of the prophets, but not the Son of God. They call him the Word of God and His spirit (cf. Q. 4:171), namely that through the Word of God he came into being without sexual union. They also say that Christ was not crucified and did not die, but that he only seemed to the Jews as the one whom they had crucified and he hid himself from them (cf. Q. 4:157).<sup>31</sup> They confess the Resurrection, the Judgment and the Retribution of Good and Evil. They also say that they have angels in Paradise, drinking and marriage, and (they say) many other things'.»

From the chapters which follow this introduction it appears that (christological) discussions, especially with the East Syrians, were important to Bar Šakkō. In chapter 16 ('on Christ not being two natures'), he refers to a letter on Christology which he had written to a certain Iliyyā, the Nestorian bishop of Gezirtō (*sic*)<sup>32</sup> and to

<sup>31</sup> This theme is more extensively discussed in ch. 26 (pp. 90ff.).

<sup>32</sup> Is he the same as the Eliyya II mentioned in the East Syrian diptychs? Cf. J.-M. FIEY, "Nisibe, métropole syriaque orientale et ses suffragans des origines à nos jours" *CSCO* 388 (Louvain, 1977), p. 182. Barhebraeus refers to a christological discussion between a Nestorian Catholicos Iliyyā and the Jacobite Bishop of Gozartō, see J. KHOURY, "Le

christological letters written by the latter and by monks of an unknown monastery of Mar Michael on the Tigris.

Chapter 32 (on Mary, Mother of God)<sup>33</sup> shows how these discussions were conducted: The Nestorians asked: “show us where the Scriptures call Mary ‘Mother of God’ and we shall believe”, a classical ‘Nestorian’ question found in several contemporary East Syrian Christological writings, e.g. a letter by the Bishop of Nisibis, Išoayhb bar Malkon.<sup>34</sup> A bit surprisingly, Bar Šakkō answers that scriptural proofs are not necessary (“it is not necessary for us that Mary be called in writing ‘Mother of God’”), since the fact or the reality (*su’rōnō*) precedes the appellation and not *vice versa* (*su’rono qore la-šmō w-law šmō l-su’rōnō*). Since all faithful agree that Christ is God, the conclusion can only be that Mary, who gave birth to Christ, is the Mother of God.

In other words, scriptural proofs are as superfluous as in the case of the Trinity, which is also not mentioned as such (*qrihō’it*, explicitly) in the Scriptures.

To those (‘Nestorian’) heretics who declare that if Mary is the Mother of God, she should be called *alōhtō*, goddess, he explains that according to the same logic the Nestorians should speak of *yoldat mšihtō* or *yoldat foruqtō*, ‘mater Christae’ or ‘mater redemptricis’. Since Mary only gave birth to God in the flesh, she is, however, *yoldat alohō*, and not *alōhtō*.

Different aspects of the Christology of the Chalcedonians also receive his attention and are briefly discussed or, rather, dismissed. Bar Šakkō designates the Chalcedonians as *trayay kyōne*, dyophysites (ch. 29, p. 102), or as *Yawnōyē* (p. 106), the Greeks,<sup>35</sup> instead of the more common *Rhomōyē*, the Byzantines. He explains the ‘one composed

---

Candélabre du Sanctuaire de Grégoire... Barhebraeus. Quatrième base: de l’incarnation”, *Patrologia orientalis* XXXI/1 (1964), p. 192.

<sup>33</sup> Pp. 108-114 of ms Charfeh 251.

<sup>34</sup> Cf. a letter addressed to the Copts, preserved in the ‘Nestorian’ theological encyclopaedia *Asfār al-Asrār* or in a letter to the ‘Jacobite’ Patriarch Ignatios in 1222, see H. TEULE, “Saint Louis and the East Syrians. The Dream of a Terrestrial Empire” in K. CIGGAAR & H. TEULE (eds.), *East and West in the Crusaders States* III, OLA 125 (Louvain, 2003), pp. 109-112.

<sup>35</sup> For Bar Šalībī, *Yawnōyē* has negative connotations, see H. TEULE, “It is not right”, p. 18.



nature of God the Word' and why the Jacobites add 'who was crucified for us' to the *Trisagion* (ch. 31, p. 106). The argumentation is traditional: the Jacobites interpret this *tešbuhtō* in a christological and not trinitarian way, as the Chalcedonians do. Chapter 30, one of the more elaborate chapters of Book II, is devoted to the reasons why the sign of the cross should be made with one finger only and from the left to the right, sc. as an indication of our passage from darkness to light. This theme is already discussed in several contemporary theological treatises and functions as a kind of identity marker for the miaphysite Jacobites.

### 3. Interpretation

From the above brief presentation it appears that Bar Šakko's argumentation is traditional and firmly rooted in the classical West Syrian theological tradition. Book I, dealing with Trinity, is partly based, sometimes literally, on Mušē bar Kiphō's *Commentary on the Hexaemeron*.<sup>36</sup> This was noticed already by the scribes of some manuscripts (e.g. ms Charfeh 251) who indicate the references to Mušē in the margin.

For Book II, despite the fact that he mentions many names, it is not yet possible to indicate Bar Šakko's *direct* sources, but it is clear that there are certain similarities with Bar Šalībī much more developed *Ktōbō d-Durrōšō*, the *Book of Disputations*, composed by the Bishop of Amid († 1171), against 'all heresies and beliefs', i.e. heterodox Christians, i.e. Chalcedonians, Armenians and Nestorians, and the adherents of other confessions, mainly Muslims and Jews.<sup>37</sup> *Luqbal*, 'against', is one of this work's keywords.

<sup>36</sup> Cf. L. SCHLIMME, "Der Hexaemeronkommentar des Moses bar Kepha. Einleitung, Übersetzung und Untersuchungen", *Göttinger Orientforschungen. I. Reihe: Syriaca*, 14 (Wiesbaden, 1977).

<sup>37</sup> This work has not survived in its entirety, only individual books, such as the Books against the Melchites, Nestorians, Armenians, Jews and Muslims (ed./transl. A. MINGANA, "A Treatise of Barsalībī against the Melchites", *Woodbrooke Studies I* (Cambridge, 1927); IDEM, "Against the Armenians", *Woodbrooke Studies IV* (Cambridge, 1931); J. DE ZWAAN (ed.), *The treatise of Dionysius bar Salibi against the Jews. Syriac Text* (Leiden, 1906); F. NAU, "Le traité contre les Nestoriens", *Revue de l'Orient Chrétien* 14 (1909), pp. 298-320 (only a brief analysis, not a complete edition/translation); Amar, *Response to the Arabs* (supra).

Both authors deal with the same themes and have the same opponents.<sup>38</sup> Both authors are convinced that truth is ultimately to be found only in their own community. Bar Šalībī clearly expresses this feeling at the end of his treatise against the Chalcedonians, where he defies them to prove what they think is truth, but which they actually ‘do not know’.<sup>39</sup> Generally speaking, Bar Šakkō does not pronounce the same harsh judgments as Bar Šalībī, who sometimes seems to be carried away by personal emotions, but he is equally preoccupied with the orthodoxy of the West Syrian Church as opposed to the heretical views of the Chalcedonians and Nestorians. In this respect, his conception of heresy, as appears from his List described *supra*, is much different from Barhebraeus’ ideas on this matter. The latter is also the author of a list of heresies; it is attached to Book IV *On the Incarnation* of the Candelabrum of the Sanctuary<sup>40</sup> and is much more complete than Bar Šakko’s list, despite the fact that it is limited to christological heresies and therefore does not mention the Jews and the Muslims. However, Barhebraeus excludes the Chalcedonians and the Nestorians, since he considers them as belonging to the group of confessions which are fully ‘orthodox’ with regard to their conceptions about Trinity and the preservation –without change or mixture– of the two natures in Christ, and which only differ in the way they *express* the union of Christ’s humanity and divinity. The difference seems to him a matter of terminology, comparable to his opinion expressed in the Book of the Dove, mentioned above.

Bar Šakko’s treatise is, however, not mainly written from the perspective of discussions between Christians. As seen above in his list of Heresies, the Muslims receive much more attention than the Nestorians and the Chalcedonians. Several chapters are devoted to issues which are only understandable in the context of Muslim-Christian discussions. This is obvious for Chapter 26 (p. 90 of our

---

<sup>38</sup> Bar Šakkō incidentally also mentions the Armenians, but he does not seem to consider them as heretics, as Bar Šalībī does.

<sup>39</sup> A. MINGANA, “Against the Melchites”, p. 62 (Syriac, p. 91).

<sup>40</sup> Cf. F. NAU, “Documents pour servir à l’histoire de l’Eglise nestorienne. Textes Monophysites”, *Patrologia Orientalis* XIII/2 (1916), pp. 248-269. Correct Nau’s translation of the passage on the Nestorians: ‘Les nestoriens, qu’ils disent deux natures ou non...’, read for ‘two natures’ ‘two wills’ (*šebyōnē*).

manuscript) dealing with the issue of the reality of the crucifixion, but is also true for other chapters. Thus he discusses why Christians pray in the direction of the East or why (ch. 21) it is becoming to venerate the Holy Cross, which he calls, almost as a challenge, the Sign of Christianity (*ōtō d-kristiōnutō*, p. 98). His argumentation in this chapter is not typical of the West Syrian tradition, but resembles rather what can be found in the writings of contemporary East Syrian authors such as Išo'yahb bar Malkon (whom he may have known personally).<sup>41</sup> One of the themes touched upon by Bar Šakkō is that the veneration of the Cross does not go to the material, but to Christ. He ends this section as follows: “(we have to venerate the Cross, since) it is the symbol of victory and the sign of redemption. At His second coming (Christ) will bring it with Him in order to confound the *kofurē* and for the glory of those who venerate it (p. 100)”.

To confound the infidels: this is also the tone in which the whole second Book ends. The last chapter (41, p. 209 of ms Charfeh 251) bears the title: “The Religion of the Christians is more true than all other confessions”. This does not mean that other confessions may possess *some* truth, for Bar Šakkō immediately adds that truth is only found in one community: his own. According to the author, chapter 41 is only a summary of a more elaborate treatise which he composed on this subject and which was called *Šrōrō galyō*, the Evident Truth. Unfortunately, this work is lost, but it was meant as a response to the questions and objections of the *heryōyē*. Also in this case, these heretics are essentially the Muslims, as appears from the following interesting argumentation. Truth, he declares, is strong and can therefore subsist in itself, without the assistance of someone or something else. This is not the case of falsehood, which is weak and needs support, comparable to a sick person, who in order to stand or walk needs to lean on something. Falsehood is supported by three matters, wealth (“corrupting rulers and judges”), power (a monarch has the power to impose what is not true) and the use of clever, cunning (*mahirūt lešōnō*) and even deceitful language. It is clear that for our author those reasons

<sup>41</sup> Išo'yahb is the author of a treatise on the veneration of the Cross (in Arabic), addressed to the Muslims and the Jews. Ed. P. SBATH in his *Vingt traités philosophiques et apologétiques d'auteurs arabes chrétiens du IXe au XIVe siècle* (Le Caire, 1929), pp. 158-165.

which prompt some people to accept something which is not true, are allusions to Islam, without mentioning it. Bar Šakkō only follows here some previous theologians who reflected on the human motifs which brought some people to accept Islam. Most of these theologians wrote in Arabic and belonged to the East Syrian Church, such as ‘Ammār al-Baṣrī (9<sup>th</sup> c.) the author of al-Hāšimī–al-Kindī correspondence (early 9<sup>th</sup> c.), or especially Ḥunayn ibn Iṣḥāq (9<sup>th</sup> c.), who wrote a thorough analysis of the “reasons for accepting falsehood”, alluding to Islam, among which he mentions the three matters discussed by Bar Šakkō.<sup>42</sup> As late as the 13<sup>th</sup> century, Išo’yahb bar Malkon wrote a comparable work.<sup>43</sup> In his own community, he could have found inspiration in the work of Abū Rā’iṭa.<sup>44</sup> Dionysius Bar Šalībī was possibly the first author to formulate such reflections in Syriac. It is impossible, however, to determine Bar Šakko’s direct sources; the resemblances with these authors are too general and too vague.

#### 4. Concluding Remarks

4.1. One of the main characteristics of the work of Bar Šakkō is its extreme conciseness. The author refers several times to other works written by him, in which he would have expounded some issues in a more elaborate way. Unfortunately, these works are lost. Among them, one might reckon a liturgical treatise (an Explanation of the Services)<sup>45</sup> and the *Evident Truth*, mentioned above.

This conciseness considerably diminishes the value of the Book of Treasures as a means to understand the intellectual orientations of the West Syrian Church in the period of the Syriac Renaissance, especially if one compares it with his much more developed Book of Dialogues.

<sup>42</sup> See Kh. SAMIR and P. NWYIA, “Une correspondance islamo-chrétienne entre ibn al-Munağğim, Ḥunayn ibn Iṣḥāq et Qusṭā ibn Lūqā”, *Patrologia orientalis* 40/4 (1981), pp. 172-174 (690-692). Cf. B. LANDRON, *Attitudes nestorienne vis-à-vis de l’Islam* (Paris, 1994), pp. 163ff.

<sup>43</sup> See his two brief treatises (in Arabic) on the proofs of the truth of the Gospel (ed. P. SBATH, *Vingt traités*, pp. 152-58).

<sup>44</sup> Cf. G. GRAF, “Schrifte des Habib ibn Hidma Abu Ra’ita”, *CSCO* 130/31 (Louvain, 1951), p. 131/159.

<sup>45</sup> *Fuṣṣūḩ d-tešmšōtō*. This work is mentioned in ch. 39 (p. 181).

On the other hand, some chapters at the end of *Odšō* II, not discussed here, inform us about the monastic life in this period. These chapters belong to the more elaborate ones and do not only sketch a brief history of monastic life, but also attempt to explain a number of ascetical terms and concepts, such as the different words for monk used in the West Syrian Church.<sup>46</sup> We might venture the assumption that this work, written at the request of Rabban Mattay of the Monastery of Mor Mattay, was meant as a rapid orientation in theology, liturgy and monastic life, destined to Bar Šakko's spiritual brothers, possibly the novices.

4.2. In the field of Christology, Bar Šakko follows the classical orientation of his Church. He thinks more like Dionysius bar Šalībī in contrast to e.g. Barhebraeus or other more ecumenically oriented theologians of the Syriac Renaissance.

4.3. In *Odšō* II, the world of Islam is basically present on an apologetic or polemic level. Certain chapters are directly addressed to Muslims, whereas in other cases the choice of certain themes, such as the veneration of the Holy Cross, was motivated by the Islamic context. On the other hand, unlike in the first and the fourth *memrē*, the author's familiarity with Muslim philosophy, science and culture does not become visible in Book II.

Jacob Bar Šakkō gives some Qur'anic quotations. It remains to be determined whether he read the Qur'ān in Arabic or that it was (partly) available to him in a Syriac version, maybe through the work of Bar Šalībī.

4.4. The important number of relatively late manuscript copies of the Book of Treasures are an indication of its popularity from the 16<sup>th</sup> till the 19<sup>th</sup> centuries. An important question is whether this work was also used by Barhebraeus, who frequently exploited the writings of his immediate predecessors. Despite some similarities, it does not seem, however, that he used Bar Šakko in his *Candelabrum* of the Sanctuary.

---

<sup>46</sup> See especially ch. 38 (p. 153 ff.), but B. Šakko's explanation is poor compared to corresponding passages in BARHEBRAEUS' *Candelabrum* here too.

*'The Visions of Apa Shenute of Atripe'*  
**An Analysis in the History of Traditions of Eastern  
Christian Apocalyptic Motifs**

BY

Emmanouela GRYPEOU  
Cambridge University

The texts known as “*Visions of Shenute*” represent a collection of revelation texts of Egyptian provenance. They are preserved in Coptic, Arabic and Ethiopic. The Ethiopic version, very probably a translation from an Arabic original is the latest and most extensive. These linguistic versions are very characteristic of the history of transmission of Coptic lore and literature, where, after the gradual loss of the Coptic language, literary production carried on in Arabic, which was later translated into Ethiopic. As is very well known, Ethiopic literature was largely dependent on Coptic literature, particularly from the early Middle Ages.

Christian literary production in Egypt continued to be very significant long after the Islamic conquest of the country. It formed in many ways a means of resistance to the Islamization and Arabization of the country. In spite of the use of the Arabic language, the literature of the Copts throughout the Middle Ages remained very distinctively Egyptian in its character, themes and scope. Although, as we know, the Christian Orient maintained an ongoing dialogue with the various local traditions of the Eastern Churches, the Coptic literature preserved elements characteristic of a “national” or local literature.

I suggest that the Coptic tradition, as developed after the Arabic invasions, can be partly reconstructed on the basis of the apocalyptic literature originating in this country. The special character of this literary genre can be revealing in many ways for the general “Zeitgeist” and for the feelings of the broader strata of the population compared to the more “traditional” theological literature composed by religious specialists, who were bearers of a certain education, ecclesiastical authority and often of very particular interests.

The emergence and subsequent rule of Islam gave rise to a renaissance of apocalyptic literature in the Eastern provinces of the Byzantine Empire. Deriving from a historical period that has been characterized by a considerable lack of historical evidence, these texts have been regarded as valuable sources to exploit in order to gather some first-hand information about early encounters between Christians and Muslim Arabs.<sup>1</sup> This historical aspect of apocalyptic sources is in fact very important. The apocalyptic texts that have been composed in the first centuries of the Islamic conquests in Syria and Egypt describe in remarkably impressive and powerful pictures the Christian reception and understanding of Islam and they also deliver valuable reports and first-hand testimonies of life under this new political rule. They all belong *–per definitionem–* to the genre of the political or historical apocalypse.<sup>2</sup> These are in fact texts that integrate and try to give sense to their actual historical and political experience through the medium of this particular literary genre. There is not, to my knowledge, any original Christian apocalyptic writing from this period and of this geographical provenance that deals exclusively with metaphysical or theological questions and speculations. Other typical features of earlier apocalyptic literature such as heavenly journeys or descriptions of hell are also missing.

The most influential and popular text of this literature has been the Syriac *Pseudo-Methodius*, which was believed to have influenced the entire literary production of apocalyptic literature in the Christian Orient and in the Christian West too.<sup>3</sup> To my mind, this was only partly

---

<sup>1</sup> On the historical importance of apocalyptic literature, see in particular: P.J. ALEXANDER, “Medieval Apocalypses as Historical Sources”, *The American Historical Review* 73 (1968), pp. 997-1018 and J. ISKANDER, “Islamization in Medieval Egypt: The Copto-Arabic ‘Apocalypse of Samuel’ as a source for the social and religious history of medieval Copts”, *ME* 43 (1995), pp. 219-227.

<sup>2</sup> For a comprehensive classification of apocalyptic texts, see J.J. COLLINS, “Introduction: Towards the Morphology of a Genre”, *Semeia* 14 (1979), pp. 1-19 and IDEM, *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity* (New York, 1987), esp. pp. 1-32.

<sup>3</sup> See G.J. REININK, *Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius*, CSCO 540, Script. Syr. 220 [textus], Script. Syr. 221 [versio] (Louvain, 1993), H. SUERMANN, *Die geschichtstheologische Reaktion auf die einfallenden Muslime in der edessenischen Apokalypik des 7. Jahrhunderts* (Bern, 1985), and F.J. MARTINEZ, *Eastern Christian Apocalyptic in the Early Muslim Period: Pseudo-Methodius and Pseudo-Athanasius* [unpublished Ph.D. dissertation] (Washington DC: Catholic University of America,

true for the apocalyptic literature from Egypt. Egyptian literature not only addresses historical, political and social themes, of special concern to Egypt, thus providing us with valuable information on these matters, but it also refers to a particularly Egyptian literary tradition. I am referring here to writings such as the *Apocalypse of Pseudo-Athanasius*,<sup>4</sup> the *Apocalypse of Samuel of Qalamun*,<sup>5</sup> the *Letter of Pisentius*<sup>6</sup> and the *Apocalypse of Shenute* in the Arabic version of his *Vita*.<sup>7</sup>

The Coptic apocalypses develop certain characteristic features compared with the other apocalypses from this period, which enables their classification as a distinct body of literature. They share a common geographical, cultural and historical background, and, in addition, they demonstrate a phenomenological similarity.

Well-known motifs from earlier apocalyptic literature are integrated into a more general schema, which is specifically Coptic or Egyptian. Coptic apocalypses are strongly paraenetic and they emphasize that only the restoration of the ecclesiastical and confessional purity and integrity can bring the final redemption. I would like to exemplify my argument here with the texts known as the *Visions of Shenute*.

Shenute, Archimandrite of the White Monastery in the late fourth and early fifth century, represented the embodiment of the Coptic glorious past for the later Coptic Church under Muslim rule. Coptic apocalyptic literature applies a new model of revelatory authority,

---

1985), esp. pp. 2-246; Juan Pedro MONFERRER SALA, "Membrā del Pseudo Metodio y Yōntōn, el cuarto hijo de Noé. Notas a propósito de un posible origen de la leyenda oriental llegada a Hispania en el s. VII", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* 50 (2001), pp. 213-230.

<sup>4</sup> For this text, see F.J. MARTINEZ, *Eastern Christian Apocalyptic*, esp. pp. 247-590 and B. WITTE, *Die Sünden der Priester und der Mönche: Koptische Eschatologie des 8. Jahrhunderts nach Kodex M 602 pp. 104-164 (ps.-Athanasius) der Pierpont Morgan Library*, ASKA 12 (Altenberge, 2002); Juan Pedro MONFERRER SALA, "Literatura apocalíptica cristiana en árabe. Con un avance de edición del Apocalipsis árabe-copto del Pseudo Atanasio", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* 48 (1999), pp. 231-254..

<sup>5</sup> See J. ZIADEH, "L'apocalypse de Samuel", *ROC* 19 (1914), pp. 79-92, 302-323, 445-446.

<sup>6</sup> See A. PERIER, "Lettre de Pisuntios, évêque de Qeft à ses fidèles", *ROC* 20 (1915-1917), pp. 374-404.

<sup>7</sup> E. AMELINEAU, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IVe et Ve siècles*, MMAC 4 (Paris, 1888), The Vision is to be found in pp. 338-349 of part VI: 'Vie de Schnoudi, Traduite de l'arabe', pp. 289-478. This vision is not to be confused with the *Visions* discussed later in this paper.



which is developed following the tradition of a culture hero, the prophetic Holy Man. The revelation takes the form of a prophecy. In a time of deep religious and ecclesiastical crisis, as is described in the texts themselves, the pseudepigraphical heroes that receive the visionary revelations are no longer ante-diluvian, biblical patriarchs as in the Jewish apocalyptic tradition, or apostolic and gospel figures like in the Christian tradition, but they are local legendary or prominent clerics and abbots, like Athanasius, Shenute, Samuel of Qalamun, etc. The crisis of the church under Islamic rule makes this literary shift necessary. The visionaries must now be figures that represent the glory and steadfastness of the Egyptian church, and only these can convey the hope for the restoration of the ecclesiastical tradition and the final victory of the Christian faith.

There is a certain tradition in Egypt of *Visions of Shenute* that deals with a variety of themes of an apocalyptic and eschatological nature. A major issue is Muslim rule as a sign of the end. A most characteristic revelation of this kind is to be found in the already mentioned Arabic *Vita of Shenute*, where Jesus predicts in a *vaticinia ex eventu* form the hardships that Egypt and its people will have to suffer under the Persian and then the later Muslim invasions.<sup>8</sup>

The *Visions of Shenute* that I am going to discuss here belong to the same tradition. These texts in Arabic, Ethiopic and Coptic were edited and translated into German by Adolf Grohmann in 1913.<sup>9</sup> My analysis will be based on Shenute's *Vision*, which is extant only in Ethiopic. According to Grohmann, this Ethiopic translation of a probably Arabic text dates to the late 14<sup>th</sup> or, at the latest, the early 15<sup>th</sup> century.<sup>10</sup> It is

---

<sup>8</sup> See E. AMÉLINEAU, *Monuments*, pp. 338-349.

<sup>9</sup> A. GROHMANN, "Die im Äthiopischen, Arabischen und Koptischen erhaltenen Visionen Apa Shenute's von Atripe: I. Die im Äthiopischen erhaltenen Visionen", ZDMG 67 (1913), pp. 187-267 and A. GROHMANN, "Die im Äthiopischen, Arabischen und Koptischen erhaltenen Visionen Apa Shenute's von Atripe: II. Die arabische Homilie des Cyrillus", ZDMG 68 (1914), pp. 1-32. This latter vision of Shenute, preserved in an Arabic Homily of Cyril, was written probably by a Syrian monk in a monastery in Egypt. It describes a heavenly journey of Shenute, where he attends a mass in heaven in the church of the undefiled ones, where the angels praise God and Jesus celebrates the mass. The congregation consists of perfect monks. At the end the punishments of hell are described and the importance of keeping the fast is stressed.

<sup>10</sup> See A. GROHMANN, "Die im Äthiopischen, Arabischen und Koptischen erhaltenen Visionen", pp. 208f.

preserved in seven manuscripts of three groups. The earliest manuscript dates to the 16<sup>th</sup> century and the latest to the 19<sup>th</sup> century.<sup>11</sup> The number of the manuscripts testifies to a certain popularity of these texts. The *Visions* reflect Coptic apocalyptic tradition with some adaptations to the Ethiopic environment. Their main narrative frame is a revelation-dialogue between Shenute and the resurrected Jesus.

The text displays many of the features characteristic of a Coptic apocalypse. A great part of the text, in spite of its apocalyptic narrative frame, presents a homily of moralistic character, according to a common Coptic tradition. It focuses on theological issues and moral questions such as the reward of the righteous in the future world and the punishment of sinners. The question of the nature of sin is central. The text betrays a familiarity with popular apocalyptic texts of Egyptian origin, like the *Apocalypse of Peter*<sup>12</sup> and the *Apocalypse of Elijah*.<sup>13</sup> Additionally, it quotes numerous passages from the Old and the New Testament.

The text begins with the tenth vision about the punishment of sinners and Christians that do not repent. Jesus complains to God the Father about the meaning and purpose of his "shameful" sacrifice on the Cross.<sup>14</sup> God answers that some Christians will have to be punished in hell for a while, but Jesus will descend in order to bring them out of the underworld and lead them to the realm of the righteous.

While the events of the last days are described, the main issue remains the question of who is going to be saved, and who not, and why. The Christians who are going to be saved are those who did not reject the Gospel and did not dismiss the Law of Moses. The oil of

---

<sup>11</sup> On the MSS, see A. GROHMANN, "Die im Äthiopischen, Arabischen und Koptischen erhaltenen Visionen", pp. 191ff.

<sup>12</sup> The *Apocalypse of Peter*, known also as the Ethiopic *Apocalypse of Peter*, as it is extant in Ethiopic, although it was very probably originally composed in Greek. A Coptic version of the text exists as well. It was composed very probably in Egypt in the first half of the second century and the translation into Ethiopic must have been made through an Arabic translation. See, C.D.G. MÜLLER, "Offenbarung des Petrus", in HENNECKE/SCHEEMELCHER, *NT Apokryphen*, II, pp. 562ff.

<sup>13</sup> The *Apocalypse of Elijah*, a strongly political apocalyptic text, is preserved in Coptic manuscripts from the late third or early fourth centuries, which go back to a Greek original text, see. O.S. WINTERMUTE, "Apocalypse of Elijah", in J.H. CHARLESWORTH (ed), *The Old Testament Pseudepigrapha*, (Garden City, N.Y., 1983), I, pp. 721ff.

<sup>14</sup> A. GROHMANN, Die im Äthiopischen, Arabischen und Koptischen erhaltenen Visionen, p. 223.

baptism redeems only when it is accompanied by the right faith and good works.

Following this, Shenute builds a glorious church, which is threatened by Satan. However, after Shenute prays to God he is able to prevail over Satan. The archangel Michael stabilizes the church and reveals to Shenute that Jesus is going to celebrate the mass there until his Second Coming as a Judge.<sup>15</sup>

In this church a characteristic episode from the Coptic apocalyptic tradition takes place: before the Last Judgment two kings will rise: the king of Rome and the king of Ethiopia. The name of the king of Rome is unfortunately not preserved, but the name of the king of Ethiopia is given as *Teyoda*. Grohmann identifies him with the Ethiopian king, Tewodra (Theodoros), who reigned in the early 15<sup>th</sup> century.<sup>16</sup> If this assumption is correct, it gives us a *terminus post quem* for the composition and translation of the text into Ethiopic. However, this motif appears as early as the 9<sup>th</sup> century in Egyptian apocalyptic texts, so our original text in Coptic or Arabic could be dated to any time between the 9<sup>th</sup> and the 15<sup>th</sup> centuries.<sup>17</sup>

The king of Rome and the king of Ethiopia will come to the Church of Shenute with their respective troops and their patriarchs. They will

---

<sup>15</sup> See A. GROHMANN, "Die im Äthiopischen, Arabischen und Koptischen erhaltenen Visionen", pp. 249ff.

<sup>16</sup> See A. GROHMANN, "Die im Äthiopischen, Arabischen und Koptischen erhaltenen Visionen", pp. 255ff.

<sup>17</sup> The motif of the dispute of the two kings on the right faith appears in the *Letter of Pisentius*, ed. PÉRIER, pp. 320-321 and also in an unedited Shenute-Apocalypse (ms. Paris Arabe 6147; fol. 61<sup>r</sup> -87<sup>r</sup>), see J. VAN LENT, "An unedited Copto-Arabic Apocalypse of Shenute from the Fourteenth Century: Prophecy and History", in St. EMMEL et al. (eds.), *Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit. Akten des 6. Internationalen Koptologenkongresses* Münster, 20-26 Juli 1996 (Wiesbaden, 1999), II, pp. 155-168, esp. p. 163 and G. TROUPEAU, "De quelques apocalypses conservées dans des manuscrits arabes de Paris", PO 18 (1993), pp. 75-87, esp. 79-82. Finally, it also appears in the Ethiopic epic, *Kebra Nagast*, see C. BEZOLD, *Kebra Nagast. Die Herrlichkeit der Könige*, AKBAW 31 (München, 1905), ch. 117. The opponents here are not the Moslems but the Jews. The dating of the text remains an issue of controversy. F.J. MARTÍNEZ, "The King of Rüm and the King of Ethiopia in Medieval Apocalyptic Texts from Egypt", in *Coptic Studies: Acts of the Third International Congress of Coptic Studies* (Warschau, 1990), pp. 247-259, argues for a late dating (14<sup>th</sup> cent, see F.J. MARTÍNEZ, "The King of Rüm...", p. 257) *contra* I. SHAHID, "The *Kebra Nagast* in the Light of Recent Research", *Le Muséon* 89 (1976), pp. 133-178, who dated the work to the 6<sup>th</sup> century.

stay there for seven months, fighting over the right faith to no avail. Then, the patriarch of Alexandria will receive a vision, which will reveal the way to achieve the unity of faith. Following this vision, he will order dust from Golgatha to be brought to the Church. The Patriarch of Alexandria and the Patriarch of Rome will then celebrate mass in front of all Christians. Jews, Moslems and Pagans will also be present, and they will all be ready to convert in the event of a miracle.

The Holy Spirit descends then in the form of a white dove of miraculous appearance. It bears on its head a Cross of light. A face will appear on the Cross, resembling a lamb with seven horns and seven eyes. It will speak in a human voice, saying: "I am Jesus, from Bethlehem, in the Land of Judah, the God of the Jacobites".<sup>18</sup> It will remain hovering over the sacrifice of the patriarch of Alexandria.

The king of Ethiopia will cry aloud of having seen God. Meanwhile, the people of Rome will start weeping, but, confronted with this explicit vision, they will throw their Scriptures into the sea. The Romans, Jews, Moslems and Pagans will become baptized in the right faith, and they will be sent to their respective peoples to preach to them. However, those who refuse to believe and worship will face the sword. The king of Ethiopia will conduct a military campaign against Mecca. Egypt and Rome will be forced to pay him tribute and he will reign over Jerusalem. A period of peace and happiness will commence, and demons will be kept tied up for forty years. After this time seven kings will rule and the last one will be the Antichrist, the Anti-Messiah. The text concludes with a summary of the Last Judgment and the destruction of the world.

In the context of Christian apocalyptic literature that emerged as a reaction to the Islamic invasions, this text represents a very interesting example of development and shift in interests. While all the texts from the first centuries of Islamic rule belong clearly to the genre of political apocalypse, this is to my knowledge the first text to deal extensively with eschatological questions and to return to descriptions of visions of the heavenly world.

The episode of the dispute of the two kings is revealing in a number of ways. F.J. Martinez has analyzed in an illuminating article the

---

<sup>18</sup> A. GROHMANN, "Die im Äthiopischen, Arabischen und Koptischen erhaltenen Visionen", p 259.

history of this motif, which is characteristic of later apocalypses from Egypt and is to be found only in these. He maintains that the origin of this motif derives from Pseudo-Methodius. Pseudo-Methodius, a Syriac text, was the source that introduced into the Christian literature of this period the motif of the legendary Last Emperor, who will overcome the Muslims, re-conquer Jerusalem and re-establish Christian rule.<sup>19</sup> The Last Emperor also called the Emperor of the Greeks and actually modelled after Alexander the Great and the emperor Constantine,<sup>20</sup> is a figure that became extremely popular in the literature of the Christian Orient. It was very soon adopted by the Greek Byzantine literature and became a notorious element of folklore until late in the Ottoman period – not to say until the present day.

The provinces of the empire re-invented the genre of Christian apocalyptic literature after the Islamic conquests. They began to transform it anew while finding themselves in confrontation with this challenging political and religious power, that Islam represented. Under these circumstances, they also found the need to reconstruct their own community identity. Particularly in Egypt apocalyptic texts continued to be written and read late into medieval times, very probably in the monasteries of Upper Egypt. Accordingly, these texts reflect distinctively this monastic milieu.

On the basis of the Coptic literary tradition, the Copts continue to cultivate their own particular and unique identity. It is the Coptic texts that first demonstrate that they feel uncomfortable with the choice of that special eschatological hero, the Last Emperor of Pseudo-Methodius. Among these texts the Last Emperor is mentioned only in the *Apocalypse of Samuel of Qalamun* and in the *Letter of Pisentius*, but not in the *Apocalypse of Pseudo-Athanasius* or in the *Apocalypse of Shenute*.

---

<sup>19</sup> On the motif of the Last Emperor, see (selectively), P.J. ALEXANDER, “Byzantium and the Migration of Literary Works and Motifs: The Legend of the Last Roman Emperor”, *Medievalia et humanistica* 2 (1971), pp. 47-68; IDEM, “The Medieval Legend of the Last Roman Emperor and its Messianic Origin”, *Journal of the Wartburg and Courtland Institutes* 41 (1978), pp. 1-15 and H. SUERMANN, “Der byzantinische Endkaiser bei Pseudo-Methodius”, *OC* 71 (1987), pp. 140-155.

<sup>20</sup> In Pseudo-Methodius the Last Emperor is a descendant of an Ethiopian princess and Ethiopia still plays in the text a significant symbolic role, commonly going back to an interpretation of Psalm 158:32.

However, in the *Letter of Pisentius* even if immediate liberation from Muslim rule has to come through this Roman or Greek king, who “unfortunately” is still a Chalcedonian, he will eventually have to accept the Orthodox truth after his victory. In a narrative pattern similar to that in the *Visions of Shenute*, he will throw the books of Chalcedon into the fire.

For the authors of these texts the objection is not a political one, but it bears a significant confessional meaning. They apparently could not be satisfied with the rule of a Chalcedonian emperor, even if they would welcome his military victory over the Muslims. After the final victory, the matter of faith had to be solved with a clear triumph of the orthodox –the Monophysite– truth. The right faith had to be vindicated first and then established as the only faith blessed by God.

As F.J. Martinez stresses:

«No matter how useful the cooperation of the Byzantines could be to get rid of the Muslim yoke, the question of orthodoxy admits no compromise: for a lasting peace to be possible, that question has to be settled, and only God can do it».<sup>21</sup>

In the Ethiopic *Visions of Shenute*, the political apocalyptic part forms only a minor section of the text. It seems that the concerns of the community, as reflected in the text, are not so strongly of an apocalyptic outlook, but focus on a good moral conduct in everyday life in anticipation of the rewards in the afterlife. The author or authors of this text, in addition to its main addressees, are not primarily concerned with the preservation of the faith as such, but with the consolidation of the faith of a community that appears to be in the process of making sense of its new position in Islamic society. To be a baptized Christian is not enough for salvation; one has to be a good Christian as well. The redeeming role of Jesus has to be re-stated, as well as the conditions of the redemption.

Heavenly visions and eschatological rewards or punishment become here more important than the actual political history which was a more central concern of the earlier texts. This text does not provide us with any political or historical information about Islamic rule or the fate of the Christians in Egypt at all. We can observe in this

---

<sup>21</sup> F.J. MARTÍNEZ, “The King of Rüm...”, p. 259.

text a shift in interest from history to religion, while religion and spirituality become particularly important.

The main issue of the political apocalyptic part of the *Visions* is the issue of faith, and, in particular, of right faith. Here, even before the military confrontation with the Muslims – which is a minor episode in the text, the triumph of the Monophysite faith has to be demonstrated in all its glory. It has to be Jesus carried by the Holy Spirit, who explains: “I am Jesus, the God of the Jacobites”.

The miracle does not only affect the Christians of the other confessions, here of course the Chalcedonians are meant, but also all the other religions. Jews, Pagans and Moslems will convert their people into the right faith. The Monophysite faith triumphs all over the world, primarily as a result of conversion.

I think that the final intention of our text is fairly clear. The Christians of Egypt have overcome the initial shock of the Islamic conquests, and they appear to start accommodating themselves to the new state of things. There is no reference whatsoever to repressions or persecutions, in striking contrast to all the rest of this specific body of literature. Conversion does not appear to be a major issue either. This text could have been written in a time of relative peace for Egypt, perhaps during the Fatimid period. Although the text betrays a certain latent hatred against Moslems, it still acknowledges that the Muslims have the ability to recognize and even endorse the right faith.

The liberating Last Emperor is not going to be a Greek, a Byzantine ruler, but an Ethiopian, and his mission is not going to be primarily political but religious. His aim is not the general restoration of a Christian rule, but the restoration of Monophysite faith as the absolute world faith. However, the *Visions* do not reflect anti-Chalcedonian feelings as such, but rather a developing estrangement from the Byzantine political power.<sup>22</sup>

This is a late text from a period, when the bonds with the Byzantine centre had been severed, and when there were no longer any illusions

---

<sup>22</sup> Cf. F.J. MARTÍNEZ, “The King of Rūm...”, who stresses that: “In this respect, the apocalypses (...) betray a very sincere longing for Christian unity, and that, independently of spontaneous feelings towards the Byzantines ...” (p. 259); cf. J. ZABOROWSKI, who follows up this argument in a recent article: “Egyptian Christians Implicating Chalcedonians in the Arab Takeover of Egypt: The Arabic Apocalypse of Qalamūn”, OC 87 (2003), pp. 100-115.

about a final political victory over Muslim rule. Individual salvation becomes the focus. I think that this text marks the last stage of a distinct apocalyptic literary tradition as developed in reaction to the Islamic conquest. There are no real aspirations for a restoration of a Christian empire, but a lasting concern for the preservation of the faith and the church.





# Nonnus' Paraphrase of the Gospel of St. John: «Pagan models and Christian literature»

BY

David HERNÁNDEZ DE LA FUENTE  
University Carlos III  
(Madrid)

Nonnus, a Greek Egyptian poet dated in the middle of the 5th century AD has left a very peculiar trace in the history of ancient literature and spirituality. His *Dionysiaca* (from now onwards, *D.*) is much more than a long mythological epic in the Homeric manner<sup>1</sup>. Telling of Dionysos' birth and deeds, his crusade against the Indians and his final apotheosis, the poem includes all kinds of literary hommages to diverse genres and numerous allusions to ancient cults and philosophy. But, on the other hand, he also composed a *Paraphrase* (*P.*) to the Gospel of John, both works being written in a very peculiar hexameter and baroque style. Metaphors and sometimes daring innovations, such as Dionysiac references and epic vocabulary referring to Christ, are used in the *P.* to ennoble the "simple" language of the Gospel. And the other way round: there are references to Christianity in his pagan work. Nonnus' possible intention and his apparently contradictory poems have puzzled the scholarship, both in Classics and Theology, for a very long time.

Only on the basis of these two epics, there are many theories on the real identity of Nonnus: some say he was a bishop of Edessa of the same name, others that he was a commentator of Gregory of Nazianzus, some even think that he could not have written both works, etc. Unfortunately, the only biographical accounts we have come directly from his writings. He was born in Panopolis (nowadays Akhmim, in Upper Egypt), city of god Pan, or Min, his Egyptian counterpart. It seems that he studied law in the city of Beirut, and that he wrote his poems in Alexandria. Attending to Francis Vian we believe that

---

<sup>1</sup> He tries not only to imitate Homer, but to overcome him: 48 books, as the *Iliad* and the *Odyssey* together.

Nonnus' *floruit* –and the composition date of his main work– must be between 450 and 470<sup>2</sup>. We can consider that Nonnus wrote in the first 70 years of the 5th century<sup>3</sup>, but the issue is still much disputed<sup>4</sup>. It has been argued that the *P.* was written after the *D.*, as a result of the poet's conversion to Christianity<sup>5</sup>. A possible apostasy of the poet and an early imitation of the *D.* were also sustained by other scholars as a possible explanation for the two poems<sup>6</sup>.

We can be certain today that the *P.* belongs to Nonnus due to stylistic, metrical, grammatical coincidences<sup>7</sup>. Moreover, all the families of manuscripts of the text with exception of one agree about the attribution. The *P.* is an epic poem in the distinctive hexameter of Nonnus that versifies loyally the Fourth Gospel, but adopting literary models from pagan literature –Homeric language, Bacchic echoes, Neoplatonism and an allegorical interpretation above all<sup>8</sup>–. The *P.* seems written under the strong influence of the theological debates of this epoch. Nonnus insists upon the issue of the divine nature of Christ and the *Theotokos*, following the Council of Ephesus (431) about Monophysism. As a recent series of commentaries have showed, Nonnus was aware of the scholarly interpretations of the Gospels. The

<sup>2</sup> See his introduction and edition, F. VIAN, Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques*. Tome I: Chants I-II, Les belles lettres, Paris 1976, p. XVI-XVIII. Vian is the main modern editor of the *D.* (Belles Lettres 1976-2006). Last volume appeared is P. CHUVIN y M.-C. FAYANT, Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques*. Tome XV. Chants XLI-XLIII, (Paris: Les belles lettres, 2006).

<sup>3</sup> D. DEL CORNO, in M. MALETTA (ed.), Nonno di Panopoli, *Le Dionisiache-2: Canti 13-24* (Milan, 1999), p. XVI.

<sup>4</sup> A good review of this discussion in A. GONZÁLEZ-SENMARTÍ, “En torno al problema de la cronología de Nonno: su posible datación a partir de testimonios directos e indirectos”, *Univ. Tarraconensis* II (1977-1980), pp. 233-236.

<sup>5</sup> W. LIEBESCHÜTZ, “The use of pagan mythology in the Christian Empire with particular reference to the ‘Dionysiaca’ of Nonnus”, in: P. ALLEN y E. JEFFREYS (eds.), *The Sixth Century: End or Beginning?* (Brisbane, 1996), pp. 75-91, “so Nonnus at some stage of his life was a Christian” (p. 82).

<sup>6</sup> The latter is the opinion of L.F. SHERRY, *The hexameter paraphrase of St. John attributed to Nonnus of Panopolis* (Columbia, Diss., 1991).

<sup>7</sup> Cf. E. LIVREA, *Nonno di Panopoli, Parafrasi al Vangelo di S. Giovanni*, Canto XVIII, d'Auria (Napoli, 1989), p. 21-35 or a good catalogue of them in R. KEYDELL, in *Pauly-Wissowa*, p. 917, 3 a & c.

<sup>8</sup> Cf. T. GELZER, “Heidnisches und Christliches im Platonismus der Kaiserzeit und der Spätantike”, in: D. WILLERS *et al.*, *Riggisberger Berichte I: Begegnungen von Heidentum und Christentum in spätantiken Ägypten*. (Riggisberg: Abegg Stiftung, 1993), p. 45.

poem was influenced, for example, by Cyril of Alexandria, who commented St. John's Gospel around 425-428<sup>9</sup>. The composition should be, then, after 431, slightly earlier than the *D.*, or perhaps contemporary to some episodes of it. We can also find a taste of the Alexandrine philosophical discussions in the *P.*, a poem, where Nonnus addresses Jesus Christ with the epic epithets of Achilles, and the Virgin Mary with those of a classical nymph. Thus, an astrological and Neoplatonic background can also be considered, as a recent edition of book XIII of the *P.* has pointed out<sup>10</sup>. (As an example of Nonnus surprising and philosophical paraphrase, see appendix 1.A.)

Nonnus' *P.* is a baroque and fascinating version of the Gospel which has been unfortunately neglected for a long time. Much research is still to be done about this Christian epic. From the late 80's Italian scholars have been taking care of the *P.* and its most important edition, translation and commentary (the first since the old Scheindler edition in 1881)<sup>11</sup> is in progress under the direction of Enrico Livrea in the University of Florence. In our opinion, it is a project that seems urgent to complete, since it will no doubt throw new light upon Nonnian studies<sup>12</sup>. We would also encourage the scholarship to translate this poem into other modern languages, for there are only a few old translations of the *P.* (Latin, French, in 1861<sup>13</sup>, German<sup>14</sup>, and very recently Russian and English)<sup>15</sup>.

<sup>9</sup> According to E. LIVREA, *Nonno di Panopoli, Parafrasi al Vangelo di S. Giovanni*, Canto XVIII..., p. 26-31, and F. VIAN, *Nonnos de Panopolis, Les Dionysiaques*. Tome I..., p. XVIII.

<sup>10</sup> For example, in the scene of the foot-washing of the disciples, see C. GRECO, *Nonno di Panopoli, Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni*. Canto tredicesimo (Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2004), p. 20.

<sup>11</sup> See appendix 2 for a chronological list of translations and editions.

<sup>12</sup> Only five cantos have been published up to now. There are other under the guidance of E. Livrea waiting for publication. See the appendix 2.

<sup>13</sup> *Paraphrase de l'Evangile selon Saint Jean* par Nonnos de Panopolis, texte grec établi et corrigé et traduit pour la première fois en français par le Comte de Marcellus, Paris 1861. There is also an old Armenian version K. CH'RAK'EAN, *Nanayi Asorwoy vardapeti Meknut' iwn Hovhannu Awetaranin*. I. Tparani S. Ghazaru (Venice, 1920).

<sup>14</sup> D. EBENER, *Nonnos, Werke* (Berlin-Weimar, 1985).

<sup>15</sup> Russian: Nonn iz Khmima, *Deianiia Iisusa* (Moscow: Indrik 2002). English: M.A. PROST, *Nonnos of Panopolis. The Paraphase of the Gospel of St. John* (Ventura: The Writing Shop Press, 2003). The latter being a non-scholarly one.

Nonnus' *P.* is not an orthodox commentary to the Gospel nor mere Christian poetry such as Gregory of Nazianzus' or Prudentius'. It is rather an obscure Neohomeric version. However, this paraphrase is related to a tradition of Christian poetry that can be traced up to the 4th century and the work of Syrian bishop Apollinarius of Laodicea, as an answer to the edict of Julian in 362 that prohibited that Christians could teach Classical literature (see also the *Paraphrase* of the Psalms by Pseudo-Apollinaris around 460-70)<sup>16</sup>. But if we put the *P.* together with the *D.*, and compare its stylistic features, as scholars such as Bogner or Gelzer did, we shall find in the *P.* many Neoplatonic and pagan elements in the level of literary expression and, perhaps, some further implications<sup>17</sup>

Letting aside the literary renovation that Nonnus introduces –a reform of classical hexameter, new stylistic, metrical and linguistic features, etc.–, no doubt his work is also an ambitious combination of themes and ideas: the *D.*, a huge mythological poem of some 22.000 verses that Nonnus chose to be remembered as his masterpiece, and the *P.*, a very daring interpretation of the Fourth Gospel with philosophical and mythological echoes<sup>18</sup>. In both poems, Nonnus literary endeavour has some characteristic flavour of mysticism, which goes from Neoplatonism to Evangelic language: there are remarkable and common scenes about salvation of the soul after death told in a very similar style.

Scholars studying the *P.* are quite reluctant to accept such syncretism between his version of the Gospel and the pagan mythology and thought, as a key topic for the interpretation of Nonnus' work. And, on the other hand, those studying the *D.* lack some further consideration of the Christian intertext. In this paper we will briefly point out how some literary models are imitated in both poems, adducing some examples which can lead towards a new interpretation of Nonnus poetry.

<sup>16</sup> Cf. T. GELZER, "Heidnisches und Christliches im Platonismus der Kaiserzeit und der Spätantike", in: D. WILLERS *et al.*, *Riggisberger Berichte I...*, p. 45.

<sup>17</sup> H. BOGNER, "Die Religion des Nonnos von Panopolis", *Philologus* 89 (1934), p. 333.

<sup>18</sup> Let us remember that the *D.* sum 21.288 verses, whereas the *P.* has 3.750.

Indeed, the traditional approach to Nonnus was lacking some broad-mindedness<sup>19</sup>. And even nowadays, recent scholarly editions of Nonnus' poems, under the guidance of Livrea (the Christian *P.*) and Vian (the pagan *D.*), seem to dwell heavily in the idea of a narrow-minded poet. Although both groups of scholars attribute to Nonnus the authorship of the *D.* and the *P.*, their interpretation of his literary endeavour timidly studies these issues<sup>20</sup>.

So the main dilemma in Nonnian scholarship continues the same. It is hard to believe, also in the light of the modern studies, that both the *D.* and the *P.* belong to the same author. In the *P.*, a poet who is well acquainted with Christianity reflects the Gospel in the peculiar mirror of Greek mythology. After a thorough reading of the *D.* it seems difficult to understand how a Christian could have written it due to the references to magic, Hermetism, mystery cults, astrology, etc<sup>21</sup>. As we said, many have considered Nonnus' conversion as the only possible explanation for the *P.*<sup>22</sup>, but it seems harder to explain the constant allusions to Christianity in the *D.*<sup>23</sup> In any case, the character of his

---

<sup>19</sup> Nonnus has been historically neglected and despised: see our forthcoming study on Nonnus, a revision of our PhD dissertation, (Madrid: Universidad Complutense, 2005).

<sup>20</sup> The last volumes appeared are C. GRECO, *Nonno di Panopoli, Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto tredicesimo* (Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2004), B. GERLAUD, Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques*. Tome XI. Chants XXXIII-XXXIV (Paris: Les belles lettres, 2005), and P. CHUVIN y M.-C. FAYANT, Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques*. Tome XV. Chants XLI-XLIII (Paris: Les belles lettres, 2006).

<sup>21</sup> Cf. H. BOGNER, "Die Religion des Nonnos von Panopolis", p. 328: "wenn die *Dionysiaka* nur klassische Götter und die herkömmliche Mythologie enthielten, könnte sie wohl von einem Christen stammen, aber sie können es nicht als eine Dichtung, die neben der Mythologie auch das positive und spezifische Heidentum der Spätzeit, die Magie, Orphik und Astrologie so betont, so geradezu unkünstlerisch und bekennerisch hervorhebt."

<sup>22</sup> In the epilogue to her novel about Nonnus, M. RIEMSCHNEIDER points out "Niemals hätte ein Christ die *Dionysiaka* schreiben können". This is a common opinion among Nonnian scholarship, cf. M. RIEMSCHNEIDER, *Im Garten Claudias* (Leipzig: Prisma-Verlag, 1970), p. 210. For instance, H. BOGNER, "Die Religion des Nonnos von Panopolis" *Philologus* 89 (1934), pp. 320-333, against Rohde, Christ-Schmid, Geffcken and Golega, who think that Nonnus could have written the *D.* as a Christian, adducing the dubious examples of Claudian, Dracontius and Ausonius.

<sup>23</sup> It is difficult to accept that the Christian allusions in the *D.* are "good naturedly humorous", as said by W. LIEBESCHÜTZ, "The use of pagan mythology in the Christian Empire with particular reference to the 'Dionysiaca' of Nonnus"..., pp. 81-82.

work is deeply religious and even the presence of Christian elements in the mythological poem is strangely fit to the general discourse.<sup>24</sup>

Surely, it is time for a new regard on Nonnus. According to Pierre Chuvin, instead of asking ourselves whether he was a Christian or a pagan, “it would be far more fruitful to attempt to determine the significance of the various types of pagan reference which occur in the poem, be they literary, philosophical, political or religious”. Nonnus, and I continue the quote, “seems to me to be intelligible only in the context of what remained in his time of classical polytheism”<sup>25</sup>. So, it is very advisable to consider both poems in the light of what we know of 5th c. Egypt, where Christianity and paganism coexisted for a long time. According to some archaeological remains in Upper Egypt, the very cradle of monasticism, there is a mixture in the arts between Christian and pagan *leitmotifs*. Nonnus could be the literary counterpart of such eclecticism<sup>26</sup>. In a similar way, pagan and Christian models in Nonnus poetry are exchanged with incredible permeability. (See appendix 1.A for some examples of Nonnus’ paraphrasing technique and 1.B for intertextual references between the *D.* and *P.*)

Many miracles are told by Nonnus in both poems in a parallel manner: in the battle at lake Astakis (*D.* 14.323-437) water is turned into wine by Dionysos, pitying his enemies. In the *P.*, Christ’s miracle at the wedding at Canaan is told in a similar manner (*P.* 2.35-38). Dionysos heals miraculously the dumb sons of an Indian leader (26.287 ff.), because he also pities them (Βάκχος ἄναξ ἐλέειρε); and this is told in a parallel way in Lazarus’ episode in the *P.* (11.158 ff.), using the language of the Gospel (Mark 7.32 ff.). Dionysos heals also a blind

<sup>24</sup> Quoting again H. BOGNER, “Die Religion des Nonnos von Panopolis”,... p. 333: “Die Betrachtung der christlichen Elemente in den *Dionysiaka* führt also zu demselben Ergebnis wie die der heidnischen. Das Epos ist nicht nur ein mythologisch-artistisches Spiel, sondern positiv heidnisch.”

<sup>25</sup> Cf P. CHUVIN “Local traditions and classical mythology in the *Dionysiaca*”, in: N. HOPKINSON, *Studies in the ‘Dionysiaca’ of Nonnus* (Cambridge: Cambridge philological society, 1994), p. 175.

<sup>26</sup> There are, for instances, some tapestries found in tombs near Panopolis, such as the *Dionysos Behang* (Riggisberg, Switzerland) and the *Marienseide*. Both tapestries, pagan and Christian, belong to the same buried person, who wanted to have them in his tomb to escort his journey to the underworld. Cf. D. WILLERS, “Zur Begegnung von Heidentum und Christentum im Spätantiken Ägypten”, in: D. WILLERS *et al.*, *Riggisberger Berichte I...*, pp. 13-14.

man with wine in *D.* 25.281-291, and so does Christ with mud in the Gospel of St. John (9.1 ff.), which is paraphrased by Nonnus with remarkable lexical parallels (*Par.* 9.70 ff.).

In book 17 of the *D.* the character of the hospitable anchorite Brongus is very close to the monasticism that Nonnus had near his hometown, Panopolis, the White Monastery of Shenute. And the mystical episodes of humble hospitality (vegetarian or ἄδαιτρεύτος) of Dionysos with the anchorite and Herakles-Melkart have language parallels with the miracle performed by Christ in lake Tiberiades, as told in the *P.* (XXI 81-82).

Dionysos declares his divinity before Pentheus in 45.172 ff. with the same words as Christ before the Jews (*P.* 8.54). Dionysos is arrested by the soldiers of Pentheus in a desert mountain (45.228-272), just like Christ in the garden of Getsemani (cf. *P.* 18.8 ff.). In both scenes, the god awaits his detention, allows the soldiers to tie him up, and they experiment a reverential fear of god. Another interesting coincidence between this strange Dionysos and Christ is the possibility of forgiveness: the enemies of the god, Jews and Pharisees, on the one hand, and Indians and other enemies of Dionysos in the *D.*, are portrayed in a similar way, and they all have always the option of converting to the god's side.

Dionysos sets Agave and Cadmus free from pain through his forgetful drink: Cadmus' family, after the death of Pentheus, is redeemed through "pain releasing" wine (46.359) and they receive hope for salvation (46.363: ἐλπίδος ἔσσομένης πρωτάγγελα θέσφατα φαίνων / "showing them first-told prophesies of hope to come"). Such expression reminds the opening words of the *P.*, referring to Saint John as πρωτάγγελος ἀνήρ (*P.* 1.46 ff.). Dionysos –together with some symbolic animals (the Phoenix in 40.396, the snake in book 25, etc.), plants (ivy or vine), unknown *pharmaka*, etc.– offers mankind also a sort of hope for salvation. Nonnus says that Bacchus "cried so that he could wipe away the tears of humanity" (XII 171 Βάκχος ἀναξ δάκρυσε, βροτῶν ἵνα δάκρυα λύσῃ). For G.W. Bowersock and other scholars, Dionysos' tears for mankind in the *D.* reveal a new kind of



pagan monotheism<sup>27</sup>. The Christian allusion is evident. Cyril of Alexandria used very similar words to describe the tears of Christ (δακρύνει ὁ Κύριος [...] ἵνα ἡμῶν περιστέλῃ τὸ δάκρυον)<sup>28</sup>, and, of course, there are several instances both in the *D.* and in the *P.* of Christ and Dionysos, crying “uncommon tears” with “unweeping eyes” (ἄκλαυτοισιν ἀήθεα δάκρυα)<sup>29</sup>.

Moreover, we notice some key parallel themes that lie under the plot of both works, almost “ideological coincidences”, such as divinity of Time and holy maternity. Also the Dionysiac intertext and vocabulary are very remarkable in the *P.*, where verbs such as βακχεύω are used in a Christian context. As we see, there are constant allusions to Christianity in the mythological poem and, *vice versa*, strange Dionysiac features in the Christian one<sup>30</sup>.

When Zeus promises that he will send his son to earth in order to redeem mankind (*D.* book 7), which according to god Aion is endangered<sup>31</sup>, one cannot avoid a comparison with the mission of Christ. Aion himself, a very important deity in Late Antiquity, plays a basic role in the cosmological episodes of the *D.* (e.g., books 7, 40, 41) and appears also in the Christian *P.* as a divine representation of eternal time (e.g. 3.31, 7.94). Another ideological coincidence is the frequent issue of the mother of a god and the paradoxical maternity of virgins. Hermes announces Elektra the birth of a deity in book 3 (422 ff.) and to Ino in book 9 (61-91) and addresses her as “blessed be thou among the

<sup>27</sup> G.W. BOWERSOCK, *Hellenism in Late Antiquity* (Ann Harbor: The University of Michigan Press, 1990).

<sup>28</sup> According to H. BOGNER, “Die Religion des Nonnos von Panopolis”, p. 332.

<sup>29</sup> This line is found exactly with the same words in both poems. The tears of Dionysos and Christ perhaps deserve another paper: cf. *D.* 29.98-99 and 318, 37.3 or 41-42 (καὶ νέκνυ ἔστενε Βάκχος ἀπειθήτιο προσώπου / ἄκλαυτοισιν, ἀκερσικόμου δὲ καρῆνου / πλοχμὸν ἓνα τμήξας ἐπεθήκατο δῶρον Ἐοφέλτη), *D.* 30.113 ποίησεν ἀήθεα δάκρυα λείβειν, with *P.* 11.123-124 καὶ ἔστενεν αὐτὸς Ἰησοῦς / ἄκλαυτοισιν ἀήθεα δάκρυα λείβων. See also D. WILLERS, “Dionysos und Christus - ein archäologisches Zeugnis zur ‘Konfessionsangehörigkeit’ des Nonnos”, *Museum Helveticum* 49 (1992), pp. 141-151 and D. GIGLI-PICCARDI, “Dioniso e Gesù Cristo in Nonno, Dionys. 45, 228-39”, en *Studi in onore de A. Barigazzi I* (1984), pp. 249-256.

<sup>30</sup> More details in H. BOGNER, “Die Religion des Nonnos von Panopolis”, and G.W. BOWERSOCK, *Hellenism in Late Antiquity*..., pp. 41-42.

<sup>31</sup> See W. LIEBESCHÜTZ, “The use of pagan mythology in the Christian Empire with particular reference to the ‘Dionysiaca’ of Nonnos”, pp. 81-82 and n. 44.

daughters of Cadmus" (which can be of course compared with the Annunciation, in Luke 1.28). Baby Dionysos dances in her mother's womb (8.11 ff.) in another parallel with the Gospels (Luke 1.41 ἐσκήρτησεν τὸ βρέφος ἐν τῇ κοιλίᾳ μου)<sup>32</sup>.

Nonnus portrays in his mythological poem several mother-virgins; some are seduced by a god (Zeus or Dionysos) and some other miraculously nurse holy babies with their own milk. Zagreus, for example, is born from virgin Persephone<sup>33</sup>, seduced by Zeus in the shape of a snake. All the virgins in the *D.* bear the epithet φυγόμενος ("marriage escaping"), which is only attributed in the *P.* (2.11) to define Virgin Mary (παιδοτόκος φυγόμενος, "marriage escaping mother"). At the end of the poem, virgin Aura, the last lover of Dionysos, gives birth to holy Iacchus, the Eleusinian god. Then, Virgin Artemis adopts Dionysos' son and heir (48.917-942) and Iacchus is nursed by virgins' milk in Athens<sup>34</sup>. The poet underlines the paradoxical maternity with this words: "I never saw or heard that a virgin could have babies" (οὐκ ἴδον, οὐ πυθόμην, ὅτι παρθένος υἷα λοχεύει).

One last and noteworthy common theme in both poems is salvation after death, an idea that seems to be always present both in the *P.* and in the *D.* We can quote, in the *D.*, Zagreus' episode (6.155 ff.), Ampelus' metamorphose (12.270 ff.), Dionysos' healing by Hera (35.319 ff.), and, above all, the resurrection of a snake and a local Lydian hero, Tylos (25.529-536 y 541-552). Nonnus tells their coming back to life just like Lazarus' resurrection in the *P.* (11.1-185). Plus, a Christian epigramme of the Greek Anthology repeats the scene with the same words of Nonnus<sup>35</sup>. (See in the appendix 1.B the deep level of intertextual reference in both texts and in the epigramme).

<sup>32</sup> For both cases, cf. H. BOGNER, "Die Religion des Nonnos von Panopolis", pp. 330 ff.

<sup>33</sup> G.W. BOWERSOCK, "Nonnos' rising", *Topoi* 4/1 (1994), pp. 385-399.

<sup>34</sup> Cf. J.J. WINKLER, *In Pursuit of the Nymphs: Comedy and Sex in Nonnos' Tales of Dionysos* (Texas, Diss., 1974), pp. 107-109.

<sup>35</sup> We have studied this episode in detail in J.L. ESPINAR & D. HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, "BIOTHS ΠΑΛΙΝΑΓΡΕΤΟΝ ΑΡΧΗΝ: El mito de Tilo y la resurrección de los muertos en Nono de Panópolis", *Analecta Malacitana* 12 (December 2002).

To sum up, all these crossed references continue to create a good deal of perplexity among scholars<sup>36</sup> who try to understand them as separate areas. As we argue, both the *D.* and the *P.* could be regarded as complementary poems. The poet does not intend any confrontation between Dionysos and Christ<sup>37</sup>, for he does not Christianize Dionysos neither “dionysizes” Christ: they seem rather equivalent in the strange syncretism of this poet from Late Antiquity<sup>38</sup>.

In our view, it seems no longer necessary to discuss if this poet wrote the *D.* as a Christian or as a pagan, or which poem he wrote at first. We believe that both works were written almost simultaneously along many years of a common literary project. Egypt at that time saw the contrast between the late paganism and the emergent Christianity<sup>39</sup>, and it seems relevant to consider both poems in this context.

Lately, this approach has been suggested by some scholars, such as J.J. O'Donnell: “Nonnus’ poetical oeuvre (the *Dionysiaca* and a metrical version of the Fourth Gospel) may also represent broad-mindedness rather than a career leading from early paganism through conversion to Christianity.”<sup>40</sup> The idea of a syncretistic literary and spiritual enterprise in Nonnus seems the only possible explanation for his writings, in a time of social and religious mixture. As Robert Shorrock has put it, we should consider his poems “a chance to see the

<sup>36</sup> Such as F. VIAN’S in Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques*. Tome I: Chants I-II (Paris: Les belles lettres, 1976), p. xiii, n 3, or P. CHUVIN’S in *Mythologie et géographie dionysiaques. Recherches sur l’oeuvre de Nonnos de Panopolis* (Adosa: Clermont-Ferrand, 1991), p. 309.

<sup>37</sup> F. VIAN, Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques*. Tome XVIII: Chant XLVIII (Paris: Les belles lettres, 2003), p. 94.

<sup>38</sup> See for example the vision of V. EBERSBACH, “Zwei blutige Erlöser – Dionysos und Christus”, in: G. SCHUPPENER y R. TETZNER (eds.), *Glaube und Mythos*, Arbeitskreis für Vergleichende Mythologie e.V. (Leipzig, 2000), pp. 43-62. In our forthcoming study we establish some more parallels to support this interpretation: the biographical epic of Dionysos, from his birth and deeds, until his entrance in Athens and apotheosis, seems modelled after Christ’s birth, miracles, entrance in Jerusalem and resurrection. And, *vice versa*, there are many traces of paganism in the paraphrase to the Gospel.

<sup>39</sup> We recommend the studies of J. MASPERO, “Horapollon et la fin du paganisme égyptien”, BIFAO 11 (1914), pp. 169-195, and R. RÉMONDON, “L’Égypte et la suprême résistance au Christianisme (Ve-VIIe siècles)”, BIFAO 51 (1952), pp. 63-78 from the pagan point of view, and J. VAN DER VLIET, “Spätantikes Heidentum in Ägypten im Spiegel der koptischen Literatur”, in: D. WILLERS *et al.*, *Riggisberger Berichte I...*, pp. 99-130, and Zachary Scholasticus, *Life of Severus*, in *Patr. Orientalis* II, for the Christian side.

<sup>40</sup> J.J. O’DONNELL, “The Demise of Paganism”, *Traditio* 35 (1979), pp. 45-88, n.150.

world (of the text) without rigid divisions and boundaries, where Nonnus and Dionysos, Achilles and Hector, Alexander and Christ all form part of one vast syncretistic whole<sup>41</sup>. This is the research line that we believe worth developing.

Alexandrian philosophy, especially Neoplatonism, seems a key issue for the understanding of this literary project, as the intellectual framework where Nonnus' composed both poems<sup>42</sup>. It is not the only example. Some Christian writers, such as Pseudo-Dionysius the Areopagite, followed Proclus' pagan hymns towards the end of Vth century. Synesius of Cirene, a well-known pagan and pupil of Hypatia of Alexandria, ended up as bishop of Ptolomais. And many other writers of such time dealt both with pagan and Christian themes.

Therefore, the permeability between the two worlds should not be surprising in this epoch. And Late Antique philosophical schools would seem a connecting point for both works of Nonnus<sup>43</sup>. A modern approach to Nonnus' complex world should try to take such aspects into account. But that goes beyond the aim of this paper, for we just intend to offer some guidelines leading to a new interpretation of this author. For a more detailed try we must refer the reader to our forthcoming study on Nonnus and his main poetical work, the *D*.

A new interpretation should be based upon some key passages of both poems that can be considered allegorical, where the *leitmotiv* seems to be the arrival of a new god that brings salvation and relieve

---

<sup>41</sup> R. SHORROCK, *The Challenge Of Epic: Allusive engagement in the Dionysiaca of Nonnus* (Leiden: Brill 2001), p. 5.

<sup>42</sup> A recent article argues that Nonnus' literary model for both the *D*. and the *P*. was the poem *On nature* by Parmenides. This poem has two different parts, Truth and Opinion (ἀρετή and δόξα), which are also apparently incompatible, but they are part of a whole: in the same way, according to E. Floyd, the *D*. and the *P*. would correspond to a unitary project. See E. FLOYD, "The traditional poetic context of Nonnos", in: M.A. PROST, Nonnos of Panopolis. *The Paraphrase of the Gospel of St. John* (Ventura, California: The Writing Shop Press, 2003), pp. 223-236.

<sup>43</sup> Cf. T. GELZER, "Heidnisches und Christliches im Platonismus der Kaiserzeit und der Spätantike", in: D. WILLERS *et al.*, *Riggisberger Berichte I...*, p. 47: "Die innere Verbindung der beiden ist auf einer andern Ebene zu suchen, auf eines höheren, allegorisch verstandenen Sinnes. Ihre Bedeutung für den Verfasser und für diejenigen, die seine beiden Dichtungen als Vorbild für ihre eigene Gestaltung rezipiert haben und denen wir ihre Erhaltung verdanken, lässt sich auf zwei parallelen Linien verstehen, auf derjenigen der hellenischen rhetorischen Bildung und auf derjenigen der neuplatonischen philosophischen Theologie".

from pain and death. In this complex epoch, an “age of anxiety”<sup>44</sup>, the aesthetic, religious and philosophical attitudes were changing into a new sensibility, a “new pagan language”<sup>45</sup>. It is time to propose a new reading of this neglected author as one of the most fascinating creators of Late Antiquity. His pagan *D.* seems certainly influenced by Christianity, and his poetic paraphrase of the Gospel depends heavily on Hellenism. Nonnus was very much a man of his time<sup>46</sup>.

#### APPENDIX 1: TEXTS

##### A. Example of Nonnus’ paraphrastic technique

###### 1. *Gospel of St. John I 1-3*

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. πάντα δι’ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν.

###### 2. *Paraphrase I 1-13*<sup>47</sup>

\* Ἀχρονος ἦν, ἀκίχητος, ἐν ἀρρήτῳ λόγος ἀρχῇ,  
ἰσοφυῆς γενετῆρος ὁμήλικος υἱὸς ἀμήτωρ,  
καὶ λόγος αὐτοφύτιο θεοῦ γόνος, ἐκ φάεος φῶς·  
πατὴρ ἦν ἀμέριστος, ἀτέρμονι σύνθρονος ἔδρη·  
καὶ θεὸς ὑπιγένεθλος ἦν λόγος. οὗτος ἀπ’ ἀρχῆς  
ἀενάω συνέλαμπε θεῶ, τεχνήμονι κόσμου,  
πρεσβύτερος κόσμοιο·

<sup>44</sup> Paraphrasing the well-known book by E.R. DODDS, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety* (Cambridge, U.P. 1968).

<sup>45</sup> As Peter Brown puts it, see P. BROWN, *The World of Late Antiquity* (London, 1971).

<sup>46</sup> In the words of S. FORNARO, “Nonnos”, *Pauly-Wissowa*, VIII, pp. 997-998, “Nonnos sah wohl pagane Kultur und Christentum nicht als zwei entgegengesetzte, sondern als komplementäre Systeme, und so lässt sich die Gesamtheit seines Werkes als Synthese beider unter der Annahme einer einzigen, höchsten Auffassung des Göttlichen verstehen”.

<sup>47</sup> Ed. A. SCHLEINDER, *Nonni Panopolitani Paraphrasis S. Evangelii Ioannei* (Leipzig : Teubner, 1881).

### 3. *Gospel of St. John XI 25-26*

Ἐγὼ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ· ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ κἀν ἀποθάνῃ ζήσεται, καὶ πᾶς ὁ ζῶν καὶ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ ἀποθάνῃ εἰς τὸν αἰῶνα.

### 4. *Paraphrase XI 83-90*

καὶ οἱ Χριστὸς ἔλεξε βιοσσόος ἔνθεον ὁμφὴν·  
ζωὴ ἐγὼ γενόμεν καὶ ἀνάστασις· ὃς δὲ κεν ἀνήρ  
εἰς ἐμὲ πιστεύσειε, καὶ εἰ νέκυς ἄπνοος εἶη,  
αὐτίς ἀναζήσειε· καὶ ὃς φρεσὶ πίστιν ἀέξει,  
οὐ θνήσκει βροτὸς οὗτος, ἕως ἔτι φαίνεται Αἰῶν·  
πεῖθειαι, ὡς ὅδε μῦθος ἐτήτυμος;

## B. Example of cross-references between Nonnus' P. and D.

### 1. *Resurrection of Lazarus (Nonnus, Paraphrase, 11.158-171)*

ἔξιθι, Λάζαρε, δεῦρο. λιποφθόγγιο δὲ νεκροῦ  
ἄπνοον ἐψύχωσε δέμας νεκυοσσόος ἡχώ·  
ἄπνοον ἄνδρα κάλεσσε, καὶ ἔτρεχε νεκρὸς ὀδίτης  
στείχων αὐτοκέλευθος ὁμοπλέκτω χθόνα ταρσῶ·  
ἄπνοον ἄνδρα κάλεσσε, καὶ ἐν φθιμένοισιν ἀκούσας  
ἔξ' Αἴδος νόστησε φυγὰς νέκυς ὄψιμον ἄλλην  
**ἀθρήσας μετὰ τέρμα βίου παλινάγρετον ἀρχὴν**  
θαμβαλέην. Αἴδης δὲ μάτην παρὰ γείτοιν Λήθη  
πανδαμάτωρ ἀδάμαστον ἐδίξετο νεκρὸν ἀλήτην·  
καὶ ποδὸς ὀρθωθέντος ἀκαμπέα γούνατα σύρων,  
τυφλὴν ἰθυκέλευθον ἔχων ἀντώπιον ὀρμὴν  
αὐδήεις νέκυς ἔσκε καὶ ἐκ ποδὸς ἄχρι καρήνου  
σφιγγόμενον πλεκτῆσιν ὄλον δέμας εἶχε κερεΐαις  
θερμὸν ἔχων ἰδρῶτα καλυπτομένοιο προσώπου·

2. *Resurrection of the snake* (Nonnus, *Dionysiaca*, 25.526-538)<sup>48</sup>

ἀμφὶ δὲ λόχμην  
 δρεψαμένη Διὸς ἄνθος ἐχιδνήεντι γενεῖω  
 χεῖλεσιν ἀκροτάτοις **ὀδυνήφατον** ἤγαγε ποίην,  
 καὶ νέκυος δασπλήτος **ἀλεξήτειραν** ὀλέθρου  
 ἄζαλέω μυκτῆρι συνήρμοσεν, ἰοβόλω δὲ  
 ζῶην ἀνθεμόεσσαν ἀκινήτω πόρε νεκρῶ·  
 καὶ νέκυς αὐτοέλικτος ἐπάλλετο· καὶ τὸ μὲν αὐτοῦ  
 ἄπνοον ἦν, ἕτερον δὲ διέστιχεν, ἄλλο δὲ σείων  
 ἡμιτελῆς νέκυς ἦεν ἔχων αὐτόσσυτον ὀρμήν·  
 καὶ ψυχραῖς γενύεσσι **παλινσοον ἄσθμα τιταίνων**  
 οἰγομένω κατὰ βαιὸν ἐθήμονι βόμβεε λαιμῶ,  
 συριγμὸν προχέων παλινάγρετον· ὄψε δὲ βαινῶν  
 νόστιμος ἀρχαίην ὑπεδύσατο φωλάδα χεῖην.

3. *Resurrection of Tylos* (Nonnus, *Dionysiaca*, 25.539-552)

καὶ Μορίη Διὸς ἄνθος ἐκούφισεν, ἀμφὶ δὲ νεκροῦ  
 ζωοτόκω μυκτῆρι **φερέσβιον** ἤρμοσε ποίην.  
 καὶ βοτάνη **ζείδωρος ἀκεσσιπόνιοισι** κορύμβοις  
 ἔμπνοον ἐψύχασε δέμας παλιναυξέει νεκρῶ.  
 ψυχὴ δ' εἰς δέμας ἦλθε τὸ δεύτερον· ἐνδομύχῳ δὲ  
 ψυχρὸν ἀοσσητῆρι δέμας θερμαίνετο πυρσῶ·  
**καὶ νέκυς ἀμφιέπων βιοτῆς παλινάγρετον ἀρχήν**  
 δεξιτεροῦ μὲν ἐπαλλε ποδὸς θέναρ, ἀμφὶ δὲ λαιῶ  
 ὀρθώσας στατὸν ἴχνος ὄλω στηρίζετο ταρσῶ,  
 ἀνδρὸς ἔχων τύπον ἴσον, ὃς ἐν λεχέεσσιν ἰαύων  
 ὀρθριον οἰγομένης ἀποσειέται ὑπνον ὀπωπῆς.  
 καὶ πάλιν ἔζεεν αἶμα· νεοπνεύστοιο δὲ νεκροῦ  
 χεῖρες ἐλαφρίζοντο· καὶ ἀρμονίη πέλε μορφῆ,  
 ποσσὶν ὀδοιπορίη, φάος ὄμμασι, χεῖλεσι φωνή.

<sup>48</sup> Ed. R. KEYDELL, *Nonni Panopolitani Dionysiaca* (Berlin: Weidmann, 1959).

4. *Death and resurrection of Dionysos Zagreus* (Nonnus, *Dionysiaca*, 6.169-175)

οὐδὲ Διὸς θρόνον εἶχεν ἐπὶ χρόνον [*scil. Διόνυσος*]: ἀλλὰ ἐ  
 γύψω  
 κερδαλέη χρισθέντες ἐπὶ κλοπα κύκλα προσώπου  
 δαίμονος ἀστόργοιο χόλω βαρυμήνιος Ἕρης  
 Ταρταρή Τιτῆνες ἐδηλήσαντο μαχαίρη  
 ἀντιτύπω νόθον εἶδος ὀπιπεύοντα κατόπτρω.  
 ἔνθα διχαζομένων μελέων Τιτῆνι σιδήρῳ  
**τέρμα βίου Διόνυσος ἔχων παλινάγρετον ἀρχὴν [...]**

5. *An epigram for Lazarus* (AP. 1.49)

Χριστὸς ἔφη· Πρόμοιγ' ὦδε. καὶ ἔλλιπε Λάζαρος ἄδην,  
 ἀνάλεψ' ἄνακτ' ἰσθμ' ἀσθμα κομίζων.

ENGLISH TRANSLATIONS

**A. Example of Nonnus' Paraphrastic technique**

1. *Gospel of St. John I 1-3*

“In the beginning was the Word, and the Word was with God, and the Word was God. He was the beginning with God. All things were made through Him, and without Him nothing was made.”

2. *Paraphrase I 1-13*

“Timeless and spaceless, in the speechless beginning was the Word.  
 God's like in age and nature, motherless, this Son.  
 The Word, offspring of self-born God, light come from light,  
 was inseparate, enthroned together in the Father's interminable chair.  
 The Word was God's highest seed. Who from the beginning  
 Shone with sempiternal God, the universal architect,  
 Himself far older than the world.”

3. *Gospel of St. John XI 25-26*

“Jesus said to her: “I am the resurrection and the life. He who believes in Me, though he may die, he shall live. And whoever lives and believes in Me shall never die. Do you believe this?”



#### 4. *Paraphrase XI 83-90*

“And to her Christ the lifesaviour spoke this divine oracle:  
I am the resurrection and the life; what man  
Believes in me, even through he be a lifeless corpse,  
Will come to life again. And he who has faith in his mind,  
That man will never die, as long as Aion exists,  
Do you believe this story (Gr. *mythos*) is true?”

### B. Example of cross-references between Nonnus' works

#### 1. *Resurrection of Lazarus* (Nonnus, *Paraphrase*, 11.158-171)

“Come here, Lazarus!” And then the death-redeeming voice  
inspired new life in the breathless body of the silent corpse.  
He summoned the breathless man, and he, a walking corpse came  
[running,  
making his way with bound feet.  
He summoned the breathless man, who, hearing Him among the dead  
came back, a corpse, at last from Hades,  
contemplating from beyond life's end a renewed beginning,  
unexpected. In vain did Hades, dominator of all things,  
call back this corpse indomitable to neighbouring Lethe.  
But after standing up firmly upon his feet, he dragged forth  
his stiff knees blindly, holding to his unswerving course.  
The corpse recovered its voice and wrapped  
from head to toe with woven bands,  
he was warmly sweating about his hidden visage.

#### 2. *Resurrection of a snake* (Nonnus, *Dionysiaca*, 25.526-538)

Culling Zeus' flower from among the bushes  
with her snaky jaws, she [the she-snake]  
brought the pain-relieving herb by the tips of her lips,  
and placed this defense against death in the dry nostrils of the  
[horrible corpse [scil. of her mate],  
and it returned a bloom to the motionless body if the spitting pit-  
[viper.  
And the dead snake shook spontaneously in spiral;

part of him was still breathless and the other, separately, was  
 [trembling  
 half dead with self-moving impetus.  
 From his cold jaws breath came out restored again.  
 Gradually his throat opened and breathed as before,  
 pouring forth a regenerated hiss. And finally, returning home,  
 he slipped down into his hidden lair.

3. *Resurrection of Tylos* (Nonnus, *Dionysiaca*, 25.539-552)

Also Moria took Zeus' flower and put  
 the lifebearing herb in the lifebegetting nostrils.  
 And the lifegiving plant, with its painhealing clusters,  
 Inspired new breathing life again in the dead corpse.  
 Soul came back to the body for a second time.  
 The cold body was warmed up with the help of an inner fire.  
 The corpse, busying itself again with the beginning of renewed life,  
 shook his right foot  
 and stood up firmly upon his left,  
 just as a man who, after lying in bed,  
 shakes away the sleep from his open eyes in the morning.  
 His blood boiled again and the reanimated corpse  
 stretched his arms. His form regained its balance,  
 his feet their motion, his eyes their light and his lips their voice.

4. *Death and resurrection of Dionysos Zagreus* (Nonnus, *Dionysiaca*,  
 6.169-175)

But he [Dionysos] could not hold the throne of Zeus for long,  
 because the Titans, due to the anger of implacable Hera,  
 goddess of heavy wrath, covering the deceiving circle  
 of their faces with cunning chalk,  
 killed him with a infernal knife,  
 while he was contemplating his lying reflection in the mirror.  
 Now, having been cut to pieces by a Titanic dagger,  
 Dionysos found after life's end a renewed beginning [...]

5. *An epigram for Lazarus* (AP. 1.49)

Christ said: "Come here!". And Lazarus abandoned Hades

And breath came out restored again from his dry nostrils.

## APPENDIX 2

### **Editions and translations of Nonnus' *Paraphrase* (chronologically)**

*Nonni Panopolitani Paraphrasis Evangelii secundum Ioannem*, Graece (Venetiis, Aldus, 1501-1504).

SECKERIUS, J., *Nonno traslatio Sancti Evangelii secundum Ioannem. Praecedit Epistola Phil. Melanchtonis ad Fridericum apud S. Egidium Norimbergae abbatem* (Hagenoae: per Joannem Secerius, 1527).

HEGENDORPHINUS, C., *Nonni poetae Panopolitae In Evangelium S. Joannis paraphrasis Graeca* a Christophoro Hegendorphinus Latina facta, cui addita est contio elegantissima divi Chrysostomi de Magistratibus ab eodem Hegendorphino Latinitate donata (ex officina Joannis Secerii, 1528).

TOUSSAIN, Νόννου ποιητοῦ Πανοπολίτου Μεταβολή τοῦ κατὰ Ἰωάννην ἀγίου Εὐαγγελίου (Parisiis, 1541).

JUVENIS, M., Νόννου ποιητοῦ Πανοπολίτου Μεταβολή τοῦ κατὰ Ἰωάννην ἀγίου Εὐαγγελίου (Parisiis: apud Martinum Juvenem, sub divi insigni Christophori, e regione gymnasij Cameracensium, 1556).

BORDATUS, J., Νόννου ποιητοῦ Πανοπολίτου Μεταβολή τοῦ κατὰ Ἰωάννην ἀγίου Εὐαγγελίου διὰ στίχων ἥρωικῶν, Nonni Panopolitani poetae antiquissimi *Conversio Evangelii secundum Ioannem* Graecis versibus conscripta, nunc primum ad verbum Latine facta, multisque in locis emendata, per Ioannem Bordatum Bituricum (Parisiis: in officina Caroli Perier, 1561).

CHOLINUS, M., Νόννου Πανοπολίτου ποιητοῦ Μεταβολή τοῦ κατὰ Ἰωάννην ἀγίου Εὐαγγελίου διὰ στίχων ἥρωικῶν, Nonni Panopolitani poetae antiquissimi *Conversio Evangelii secundum Ioannem* Graecis versibus conscripta, Coloniae apud Maternum Cholinum 1566 (Coloniae, typis Godefridi Cervicorni, 1570, 2<sup>nd</sup> ed. 1588).

HEDENECCIUS, E., Νόννου ποιητοῦ Πανοπολιτάνου Μεταβολή τοῦ κατὰ Ἰωάννην ἀγίου Εὐαγγελίου. Nonni Panopolitani *Translatio vel Paraphrasis S. Evangelii secundum Ioannem carmine heroico*

- Graeco conscripta*, cum versione Latina e regione ad verbum expressa, in gratiam studiosorum, qui sacram lectionem cum Graecae linguae cognitione coniungere cupiunt, Erhardo Hedeneccio Doctore Medico interprete, Basileae ex officina chalcographica Petri Pernaë 1577 (Basileae ad Lecuthum Valdkirchianam, 1588, 2nd ed. 1596).
- STEPHANUS, H., *Homeri Centones* a veteribus vocati Ὁμηρόκεντρα, *Virgiliani Centones* utriusque in quaedam historiae sacrae capita scripti. Nonni *Paraphrasis Evangelii Joannis*, Graece et Latine. Excudit Henricus Stephanus (Parisiis, 1578).
- NANSIUS, F., Nonni Panopolitani *Graeca Paraphrasis Sancti Euangelii secundum Ioannem*, antehac valde corrupta et mutila, nunc primum emendatissima et perfecta atque integra opera Francisci Nansii, cum interpretatione Latina; additae eiusdem notae, in quibus non vulgaria tractantur et varii auctorum loci corriguntur aut illustrantur (Lugduni Batavorum: ex officina Plantiniana apud Fr. Raphelengium, 1589, 2nd ed. 1599).
- Francisci Nansii ad Nonni *Paraphrasin Sancti Euangelii secundum Ioannem* (Lugduni Batavorum, 1593).
- BOLLINGER, U., Nonni *Metaphrasis* Latine ex metaphrasi metrica Ulrici Bollingeri et ex recensione D. Melissi Schedii, Spiraë 1596; Nonni Panopolitano poetae Graeci *Paraphrasis evangelica secundum S. Ioannem*: carmine heroico Latino reddita ab Ulrico Bollingero. Adjecti sunt *Hymni sacri quattuor*, item *Argumenta in VI. libros* Christiados Vidæ. P. Melissus Schedius recensuit, ediditque Spiraë Nermetum (apud Bernardum Albinum 1597).
- SYLBURG, F., Νόννου Πανοπολίτου ποιητοῦ Μεταβολή τοῦ κατὰ Ἰωάννην ἁγίου Εὐαγγελίου διὰ στίχων ἠρωικῶν, Nonni Panopolitani *Metaphrasis Evangelii secundum Ioannem* versibus heroicis Graece cum Latinis versibus et brevibus notis, opera Friderici Sylburgii (Heidelbergae: ex Hieronymi Commelini Typographio, 1596).
- POSSEVINUS, A., *Bibliotheca Selecta de ratione studiorum* II (Venetiis, 1603), pp. 482-483
- ANONYMUS, Νόννου Πανοπολίτου ποιητοῦ Μεταβολή τοῦ κατὰ Ἰωάννην ἁγίου Εὐαγγελίου, Nonni Panopolitani poetae *Conversio Graeca Evangelii secundum Ioannem*, in Latinum sermonem ad

- verbum translata, in usum scholasticae iuventutis (Lugduni: apud Iacobum Roussin, 1620).
- ABRAM, N., Nonni Panopolitani *Paraphrasis Sancti secundum Joannem Evangelij*, accesserunt notae P. N(icolai) A(gram) Societatis Jesu (Parisiis: apud S. Cramoisy, 1623).
- HEINSIUS, D., Danielis Heinsii *Aristarchus Sacer sive ad Nonni in Joannem Metaphrasin exercitationes* quarum priori parte interpres examinatur, posteriori interpretatio ejus cum sacro scriptore confertur, in utraque S. Evangelistae plurimi illustrantur loci. Accedit Nonni et S. Evangelistae contextus, tres item indices, Lugduni Batavorum, ex officina Bonaventurae et Abrahami Elzevir (in *PG* 43, cols. 667-1228)
- MARINERIUS, V., Nonni *Paraphrasis Sancti secundum Johannem Evangelii*; ex greco latina facta, Vincentio Marinerio Valentino, regio Bibliothecario Escorialii, et S. Ecclesiae Hempudianae thesaurario, interprete (1636).
- PASSOW, F., *Specimen novae editionis Evangelii Joannei a Nonno versibus adstricti* (Vratislaviae, 1828).
- Nonni Panopolitani *Metaphrasis Evangelii Joannei* recensuit lectionumque varietate instruxit Franciscus Passowius, accessit Evangelium S. Joannis (Lipsiae sumptibus Frid. Christ. Guil. Vogelli, 1834).
- CONDE DE MARCELLUS, *Paraphrase de l'Évangile selon Saint Jean* par Nonnos de Panopolis, texte grec établi et corrigé et traduit pour la première fois en français par le Comte de Marcellus (Paris, 1861).
- SCHLEINDER, A., Nonni Panopolitani *Paraphrasis S. Evangelii Ioannei*, Teubner (Leipzig, 1881).
- JANSSEN, R., *Euangelium Johanneum ex paraphrasi Nonni Panopolitani restitutum apparatu critico apposito ... Scripsit Radulphus Janssen ...* (Halis Saxonum, 1902).
- *Das Johannes Evangelium nach der Paraphrase des Nonnus Panopolitanus* [microform]: mit einem ausführlichen kritischen Apparat / herausgegeben von R. Janssen (Leipzig: J.C. Hinrichs, 1903).
- CH'RAK'EAN, K., *Nanayi Asorwoy vardapeti Meknut'iwn Hovhannu Awetaranin*. I Tparani S. Ghazaru (Venice, 1920).

- CANTARELLA, R., *Poeti bizantini* (Milan, 1948) [trad. T 134-160 and Y 48-102].
- CATAUDELLA, Q., *Antologia cristiana dalla Cantica Ambrosiana alla Regola di S. Benedetto* (Milan, 1969), pp. 10-16 (trans. Z 63-83, 131b-180a).
- EBENER, D., Nonnos, *Werke*, [vol. II: *Leben und Taten des Dionysos XXXIII-XLVIII. Nachdichtung des Johannesevangeliums*] (Berlin-Weimar, 1985).
- ACCORINTI, D., Nonno di Panopoli. *Parafrasi al Vangelo di S. Giovanni*, canto XIX. Introduzione, testo critico, traduzione e commentario Diss. (Florence, 1987).
- LIVREA, E., *Nonno di Panopoli. Parafrasi al Vangelo di S. Giovanni*, canto XVIII, d'Auria, Napoli 1989.
- ACCORINTI, D., *Nonno di Panopoli. Parafrasi al Vangelo di S. Giovanni*, canto XX (Napoli-Pisa, 1996).
- LIVREA, E., *Nonno di Panopoli. Parafrasi al Vangelo di S. Giovanni*, canto B, EDB (Bologna, 2000).
- STEFANI, C. de, Nonno di Panopoli : parafrasi del Vangelo di s. Giovanni: canto 1: introduzione, testo critico, traduzione e commento, Pàtron (Bologna, 2002) [Diss. Florence 1995].
- Deianiia Iisusa / Nonn iz Khmima* (Moscow: Indrik, 2002).
- PROST, M.A., *Nonnos of Panopolis. The Paraphrase of the Gospel of St. John* (Ventura, California: The Writing Shop Press, 2003).
- AGOSTI, G., *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di San Giovanni. Canto quinto*. Università degli Studi di Firenze, Dipartimento di Scienze dell'Antichità Giorgio Pasquali (Florence, 2003).
- GRECO, C., *Nonno di Panopoli, Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto tredicesimo* (Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2004).



# La pré-renaissance copte arabe du Moyen Âge (deuxième moitié du XIIe / début du XIIIe siècle)\*

BY

Adel SIDARUS  
University of Evora  
(Portugal)

Il est généralement admis que la période fatimide en Égypte (358-567 A.H. / 969-1171 A.D.) a été la plus favorable aux minorités religieuses locales, dans le cadre général de la domination arabo-islamique du pays.<sup>1</sup> L'accès fréquent des juifs et des chrétiens au vizirat ou à de hautes fonctions dans l'administration publique, la possibilité de revenir à sa foi primitive (quand la conversion à l'islam avait eu lieu sous coercition) et la construction ou reconstruction de nombreux temples sont autant de témoins évidents de cette réalité. Du point de vue

---

\* Remerciements cordiaux à : Youhanna Nessim Youssef (Melbourne) ; Hany Takla (Los Angeles, CA) ; Mark Swanson (Chicago, IL) ; Ute Pietruschka (Halle/Saare). – Je sais gré aux éditeurs d'avoir toléré l'inclusion d'une liste minimale d'abréviations bibliographiques à la fin du texte.

<sup>1</sup> Présentations récentes : A. FERRE, « Fatimids and the Copts », CE III, pp. 1097a-1100a ; Sami I. GELLENS, « Egypt, Islamization of », CE II, pp. 936a-942a ; MINA, *Ibn Turayk*, I, pp. 25-69 ; S.Kh. SAMIR, « The Copts in the Fatimid Government Services in Egypt until al-Hafiz (969-1149) », ME 2 (1996), pp. 177-192 ; J. DEN HEIJER, « Considérations sur les communautés chrétiennes en Égypte fatimide : l'État et l'Église sous le vizirat de Badr al-Jamālī (1074-1094) », in *Égypte Fatimide* (1999), pp. 569-578 ; J. DEN HEIJER, « Le patriarcat copte d'Alexandrie à l'époque fatimide », in *Alexandrie Médiévale* 2, éd. par C. Décobert, EA 8 (Le Caire: IFAO, 2002), pp. 83-97 ; Sadek A. ASSAAD, *The Reign of al-Hakim bi Amr Allah : A Political Study* (Beirut : The Arab Institute for Research and Publishing, 1974), pp. 40-44 & 93-107. Cet ouvrage semble être passé inaperçu, de même que la thèse inédite de B. MAY, *Die Religionspolitik der ägyptischen Fatimiden* (Hamburg, 1975), que nous n'avons pas pu consulter. Comme point de comparaison, voir M.-T. MANSOURI, « Juifs et Chrétiens dans le Maghreb fatimide (909-969) », in *Égypte Fatimide*, pp. 603-611.



culturel, pourtant, ce n'est qu'au XIII<sup>e</sup> siècle et une partie du XIV<sup>e</sup> que nous assistons à l'âge d'or de la littérature copte arabe, c'est-à-dire au temps des Ayyoubides et des premiers Mamelouks.<sup>2</sup> Là nous trouvons une production abondante et variée, aux larges horizons et à caractère universel et encyclopédique, caractéristiques absentes dans la faible production littéraire antérieure, qu'elle soit arabe ou copte.

Au début de l'ère fatimide, la figure de Sawīrus Ibn al-Muqaffa', moine puis évêque d'Ašmūnayn en Moyenne Égypte, après avoir abandonné la fonction publique par fidélité à sa foi, surgit avec une telle vigueur qu'on aurait pu croire que l'intégration des Coptes dans l'orbite culturelle arabe allait bon train.<sup>3</sup> Si, dans un premier moment, cette riche production littéraire se limitait au domaine religieux, on aurait pu croire qu'apparaîtraient bientôt d'autres préoccupations intellectuelles, telles que médecine et philosophie, sciences naturelles ou exactes, philologie, histoire universelle, belles-lettres, etc. – autant de disciplines cultivées par leurs coreligionnaires d'autres horizons de l'espace islamique. Or, rien de pareil ne surgit dans les deux siècles suivants. Ni même, dans le strict cadre des sciences religieuses ne voit-on surgir un grand écrivain ou une œuvre d'envergure, si bien que le phénomène Sawīrus se présente comme un cas isolé, nécessitant encore une interprétation pertinente.

On relèvera, déjà, que plus d'un auteur souligne les limites de la tolérance fatimide – à l'égard des chrétiens plus qu'à celui des juifs, semble-t-il<sup>4</sup> – et que le règne troublé et troublant du calife al-Ḥākim

---

<sup>2</sup> SIDARUS, *Essai et Renaissance*. On peut consulter aussi la première version de cette dernière étude : SIDARUS, *Cp. Ar. Renaissance*.

<sup>3</sup> CE VII, pp. 2100b-02a (A.S. ATIYA) ; SIDARUS, *Essai*, pp. 443-444. Références ou études postérieures : reprint de l'éd./trad. par J. ASSFALG du *Tartīb al-kahanūt* (1955), aux soins de Ṣamū'īl, Usqf Šībīn al-Qanāṭir (Le Caire, 1999) ; éd. d'un traité nouveau, *Risāla ilā Abī l-Yumn Quzmān ibn Mīnā*, par S. Kh. SAMIR in : PO 25 (2000), pp. 567-641 ; deux analyses approfondies du *K. Mišbāḥ al-'Aql* et du *K. al-Īdāḥ*, respectivement par S. GRIFFITH et M. SWANSON in : ME 2 (1996), pp. 15-42 & pp. 214-227.

<sup>4</sup> Voir notamment les observations de Joel L. KRAEMER, « Maimonides' Intellectuel Mileu in Cairo », in *Maimonide philosophe et savant (1138-1204)*, éd. par T. Lévy & R. Rashed

(396-1021) a dû causer une rupture plus profonde que celle qu'on aurait pu supposer. C'est ainsi que c'est seulement dans la deuxième moitié du XIIe siècle, au moment du déclin du pouvoir fatimide et de la prise en main du destin de l'Égypte et de l'ensemble du Proche-Orient par les Ayyoubides,<sup>5</sup> qu'un essor culturel et littéraire copte se dessine, annonçant la Renaissance du XIIIe. Une espèce de « pré-renaissance » donc, que je voudrais évoquer ici.

Sur le milieu intellectuel égyptien de cette période, Kraemer nous fournit une synthèse lumineuse.<sup>6</sup> D'abord, l'unité administrative et intellectuelle, tout à la fois, de l'ensemble du Proche-Orient, de l'Égypte au Nord de l'Irak. Personnes et idées circulaient donc, et le Caire, par exemple, passait pour une ville cosmopolite qui pouvait attirer un philosophe et homme de sciences tel 'Abd al-Laṭīf al-Baġdādī ou un historien de la trempe d'Ibn Kaṭīr. Les *madrasas* se multipliaient et les milieux des *kuttāb* ou secrétaires de chancellerie pétillaient de culture. Rappelons, entre autres, la personnalité d'al-Qāḏī al-Fāḏīl : un homme de grande culture et curiosité d'esprit, un éminent mécène dont la bibliothèque privée avait du prestige. Parmi les personnalités littéraires de marque, on trouve aussi un 'Imād al-Dīn al-Iṣfahānī ou un Ibn Sanā' al-Mulk. Et pour mesurer l'impact favorable de ce climat culturel sur les communautés minoritaires, nous retiendrons le cas paradigmatique du célèbre Moïse Maïmonide (1135-1204). Ayant quitté, assez jeune, Cordoue pour le Maroc, il se rend plus tard en Égypte, où il dirige bientôt la communauté juive locale et rédige sa reformulation du droit rabbinique, la *Mišneh Torah* (1180) – qui demeure une référence obl-

---

(Leuven, Paris etc. : Peeters, 2004), pp. 1-37. L'auteur y évoque les complicités doctrinales entre ismaélisme et judaïsme pour expliquer l'attitude favorable à l'égard aux juifs.

<sup>5</sup> Une étude socioreligieuse de l'époque, à partir de l'*Histoire des églises et monastères* d'Abū I-Makārim / Abū Ṣāliḥ (v. *infra*) : M. MARTIN, « Chrétiens et musulmans à la fin du XIIe siècle », in *Valeur et distance : Identités et sociétés en Égypte*, sous la direction de C. Décobert (Paris : Maisonneuve et Larose ; Aix-en-Provence : Maison méditerranéenne des sciences de l'homme, 2000), pp. 83-92.

<sup>6</sup> KRAEMER, « Maimonides... ».

igée jusqu'à nos jours pour les communautés séfardites, à l'instar de la compilation copto-arabe d'un demi-siècle plus tard, le *Mağmū' Šafawī*, que nous évoquons plus bas. On pourrait, du reste, s'interroger sur le rôle qu'aurait pu avoir joué l'existence même de cet ouvrage dans l'élaboration de ce dernier code. Car le fameux *Guide des égarés (Dalā'il al-hā'irīn)* du polygraphe judéo-andalou, conciliant aristotélisme et monothéisme, et étant comparable à l'œuvre d'Averroès ou de Thomas d'Aquin, était bien apprécié par les théologiens coptes de la même époque.<sup>7</sup>

### Entre réforme et polémique

Du côté copte, deux fortes personnalités inaugurent cette époque qui, au niveau ecclésiastique, correspond aux pontificats de : Yūḥannā V Ibn Abī l-Futūḥ (1147-1166), Marqus III Ibn Zur'a (1166-1189) et Yūḥannā VI Ibn Abī Ġālib (1189-1216). Ce sont le prêtre Marqus Ibn al-Qunbar et le métropolite Michel de Damiette.

Abū l-Faḥr **Marqus** al-Ḍarīr (« L'Aveugle ») ibn al-Šayḥ Abī l-Barakāt Mawḥūb **Ibn al-Qunbar**<sup>8</sup> est une personnalité fascinante, qui a secoué vivement la vie interne de l'Église copte à ce tournant de son histoire socioculturelle. Sa tentative de réforme ecclésiale avait fait l'objet, en 1918 déjà, de la thèse de doctorat en théologie du pionnier de la littérature arabe chrétienne, Georg Graf.<sup>9</sup> Une dizaine d'années plus

<sup>7</sup> GCAL II, pp. 345, 347, 383, 404. Voir de plus : A. WADI, *Dirāsa 'an al-Mu'taman Ibn al-'Assāl wa-kitābihi « Mağmū' ušūl al-dīn » wa-taḥqīqihī* (titre italien *Studio su ...*), SOC.M 5 (Cairo/Jerusalem : The Franciscan Centre of Christian Oriental Studies, 1997), p. 188 & p. 86, n.24.

<sup>8</sup> Onomastique complète définitivement établie par SAMIR, « Ibn al-Qunbar... » (v. *infra* n. 11), pp. 126-130. *Qunbar*, veut dire « alouette » ; le patronyme est donc du type allégorique. On notera, de plus, que le mode de citer son père indique que celui-ci était en charge d'une haute fonction publique.

<sup>9</sup> Dont nous venons de commémorer, il y a deux mois et demi, le 50<sup>ème</sup> anniversaire de la mort, à Dillingen an der Saare. Évoquons à ce propos sa mémoire avec admiration et reconnaissance ! La thèse a été défendue à Freiburg im Brisgau : G. GRAF, *Ein Reformversuch innerhalb der koptischen Kirche im zwölften Jahrhundert*, CH 2 (Paderborn, 1923).

tard, Charles Beaugé lui consacrait une étude sans référence au travail de Graf, entre-temps publié.<sup>10</sup> Dernièrement, Ugo Zanetti a découvert deux de ses écrits jugés perdus, et Samir Khalil a revisité tout le dossier avec l'acribie et la précision que nous lui connaissons.<sup>11</sup>

A part les questions liturgiques et ecclésiastiques qui lui méritèrent la censure et la colère de la hiérarchie – parmi lesquelles la défense de la confession (et de la direction spirituelle), qui avait cessé d'être en usage chez les Coptes et que le patriarche Marc III venait de proscrire – , grâce à sa vigueur intellectuelle et ses talents d'orateur et de directeur spirituel, Ibn al-Qunbar a créé autour de lui une communauté de croyants, qui lui restait fidèle quand il passait d'une communauté à l'autre (copte-melkite-copte-melkite) ou qu'on lui imposa finalement la stricte réclusion au Dayr al-Quṣayr, au sud de Caire,<sup>12</sup> où il mourut en 1208.

Pour Samir,<sup>13</sup> c'est sans doute le commentaire (avec traduction en arabe !) de l'ensemble du Pentateuque – où l'interprétation des textes est à la fois symbolique, allégorique et christologique et dont la teneur spirituelle est toute centrée sur les réalités chrétiennes et ecclésiales – qui aura permis l'émergence de cette communauté plus ou moins dissidente. Il en existe quatre différentes versions (longue, moyenne, brève et abrégée), transmises dans de nombreux manuscrits, indice de la

<sup>10</sup> Ch. BEAUGE, « Un réformateur copte au XIIe siècle », *Revue des questions historiques* 106 (Paris, 1927), pp. 5-34. D'après SAMIR, « Ibn al-Qunbar... » (cf. note suiv.), pp. 134-135 (n° 11), un plagiat intégral du travail méconnu du Prince Alexis P. SALOMON, « Un réformateur copte du XIIe siècle », *Bulletin de l'Institut Égyptien*, III série, 7 (Le Caire, 1896), pp. 167-192.

<sup>11</sup> S.Kh. SAMIR, « Vie et œuvre de Marc Ibn al-Qunbar », in *Christianisme d'Égypte. Mélanges René-Georges Coquin*, CBC 9 (Louvain : Peeters 1995), pp. 123-158. On peut consulter aussi : GCAL II, pp. 327-332, § 107 (largement désactualisé !) ; LLAC, p. 78. Pour Zanetti, voir plus bas.

<sup>12</sup> Un des rares monastères d'obédience melkite, connu aussi sous le nom de Dayr al-Baḡl (« de la mule ») et comprenant une dizaine d'églises ou de chapelles ; CE III, pp. 853b-855b ; TIMM, *Kopt. Ägypten*, II, pp. 779-789 : aux pp. 782-784, la longue description qu'en donne une source contemporaine, l'*Histoire des églises et monastères* (v. infra), pour l'année même de l'exil de notre personnage, en 1175.

<sup>13</sup> SAMIR, *Chr. Ar. Literature*, p. 447 ; SAMIR, « Ibn al-Qunbar... », p. 145.

valeur et de l'impact de cet écrit. Mais déjà le fait qu'il ait pu circuler sous le nom du grand S. Éphrem et trouvé place dans un livre liturgique maronite (*Fanqīt*), suffit pour illustrer ce prestige.<sup>14</sup> Il s'agit, de fait, du premier commentaire systématique d'un ensemble consistant des saintes Écritures (en l'occurrence, un segment capital : la *Torah*...) en christianisme copte tout court !<sup>15</sup>

Mais notre personnage a rédigé d'autres ouvrages importants, dont on ne connaissait pas de témoins textuels jusqu'à leur récente découverte par Zanetti. D'abord, le possible *Dallāl* ou « Guide/Index » qui propose une nouvelle architecture des péricopes bibliques à usage liturgique.<sup>16</sup> Ensuite, le *K. al-I'tirāf* (« Livre de la confession ») ou *K. al-Mu'allim wal-tilmīd* (« Livre du Maître et du disciple »), en huit grands chapitres.<sup>17</sup> Celui-ci a sans doute servi de base à l'ouvrage homologue (à 22 chapitres) du prêtre fayoumite Dāwūd Ibn Laqlaq, qui avait été son disciple (ce qui explique la féroce résistance à son élection patri-

<sup>14</sup> Voir notamment l'éd. récente en 3 vols. de Yūḥannā Tābit (*alias* Jean Tabet), *Tafsīr li-ṣifr al-Takwīn mansūb ilā l-qiddīs Afrām al-Suryānī* (Kaslik : USEK, 1982-1984). Du reste, voir SAMIR, « Ibn al-Qunbar... », pp. 135-139 & pp. 144-158.

<sup>15</sup> Les histoires littéraires coptes mentionnent à peine le cas des commentaires des évangiles dus à Rufus de Shotep/Hypsele (fin VIe s.) ; cf. M. KRAUSE, « Koptische Literatur », in *Lexikon der Ägyptologie*, Bd. III, hrsg. von W. Helck und W. Westendorf (Wiesbaden : O. Harrassowitz, 1980), col. 714 ; T. ORLANDI, *Elementi di lingua e letteratura copta* (Milano : La Goliardica, 1970), pp. 105-106 ; Idem, « Coptic Literature », in *The Roots of Egyptian Christianity*, ed. by B.A. Pearson & J.E. Goehring, « Studies in Antiquity & Christianity » (Philadelphia : Fortress Press, 1986), p. 76.

<sup>16</sup> Ugo ZANETTI, *Les lectionnaires coptes annuels (Basse-Égypte)*, PIOL 33 (Louvain-La-Neuve : Institut Orientaliste, 1985), pp. 196-213 & 216 (§ 4) ; *Les manuscrits du Dair Abū Maqâr : Inventaire*, CO 9 (Genève : P. Cramer, 1986), p. 43a (mss. 296-297) ; cf. aussi p. 17 (mss. 1-3). Voir aussi SAMIR, « Ibn al-Qunbar... », pp. 143-144.

<sup>17</sup> U. ZANETTI, « Le livre de Marc Ibn Qanbar sur la confession retrouvé », OCP 49 (1983), pp. 426-433 ; *Dair Abū Maqâr*, p. 41b (ms. 287) ; « Une seconde copie du livre de Marc Ibn al-Qanbar sur la confession », OCP 55 (1989), pp. 199-200 (édition en cours !). Voir de plus : M. SWANSON, « Two Vatican Manuscripts of 'The Book of the Master and the Disciple' (Eight Chapters) of Mark ibn al-Qunbar », OCP 66 (2000), pp. 185-193.

arcale <sup>18</sup>) et a rétabli la confession individuelle une fois monté sur le trône sous le nom de Cyrille III (1235-1243). Par l'entremise de cette œuvre, à laquelle avaient collaboré les grandes figures de l'époque que furent Būlus al-Būšī et al-As'ad Ibn al-'Assāl, <sup>19</sup> l'écho de la production théologique et spirituelle du réformateur Marqus al-Ḍarīr a pu avoir atteint l'Éthiopie. <sup>20</sup> Comme le souligne bien Samir, <sup>21</sup> le titre de « Livre de la Confession » est limitatif, car il s'agit vraiment d'une vaste présentation de la foi et de la vie chrétiennes.

Une source plus ou moins contemporaine mentionne un autre ouvrage de contenu analogue, à qui l'auteur aurait donné le nom d'*Al-'Ašrat ru'ūs* (« Les dix chapitres »). <sup>22</sup> Il existe bien une œuvre anonyme à dix chapitres, intitulée *Al-'Ašrat masā'il* (« Les dix questions »), abondamment copiée et que plusieurs chercheurs ont analysée, mais elle semble dater de la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle, sinon de la fin du précédent, d'après les dernières recherches de M. Swanson. <sup>23</sup> Marc

<sup>18</sup> Voir les allusions de *HP* Ibn Laqlaq, pp. 3-4 (tr., pp. 6-7) et de *HP* Fuwwa, p. 160 ; cf. aussi *HP* Nakhla, I, pp. 9-11.

<sup>19</sup> GCAL II, 365-367 (§ 116.11) ; SAMIR, « Ibn al-Qunbar... », p. 141 (n° 2). Voir aussi : M. SWANSON, « Three Sinai Manuscripts of Books 'of the Master and the Disciple' and their *membra disiecta* in Birmingham », OCP 65 (1999), pp. 347-361. Édition (populaire) des 12 premiers chap. (sur 22) par Anbā Amūniyūs, Usqf Isnā & Murād Murqus Būlus : *K al-Mu'allim wal-tilmīd* li-Anbā Kīrillus al-ḡālīṭ wa-l-Anbā Būlus al-Būšī... (Le Caire: Kanīsat al-Malāk Ḡabriyāl bil-Saqqāyīn, 1985).

<sup>20</sup> Ignazio GUIDI, *Storia della letteratura etiopica* (Roma : Istituto per l'Oriente, 1932), p. 72 ; Murad KAMIL, « Translations from Arabic in Ethiopic Literature », BSAC 7 (1941), p. 65. En vérité, ces indications sont trop sommaires pour savoir de quel *K. al-i'tirāf* il s'agit, mais plusieurs arguments jouent en faveur de cette hypothèse. Dans sa version arabe du sujet (« Šilat al-adab al-ḥabašī bil-adab al-qibṭī », *Risālat Mār Mīnā* (Alexandrie), 2, 1947, p. 13), Kamil le compte parmi les livres liturgiques ; mais un tel livre n'existe pas en copte !

<sup>21</sup> SAMIR, « Ibn al-Qunbar... », p. 139 ; voir du reste tout le § A., pp. 139-142.

<sup>22</sup> SAMIR, « Ibn al-Qunbar... », p. 138 (voir aussi p. 142, § B). La source en cause est l'*Histoire des églises et des monastères*, que nous analysons plus loin. Il ne s'agit donc pas d'un simple titre alternatif, comme l'affirme WADI, *Muqaddima*, p. 475 (§ 20).

<sup>23</sup> M. Swanson, « A Copto-Arabic Catechism of the Later Fatimid Period : 'Ten Questions which One of the Disciples Asked of His Master' », PO 22 (1997), pp. 473-501. Position

l'Aveugle aurait pu certes s'en être inspiré. Encore faut-il qu'il ait vraiment produit pareil ouvrage ! Car on peut se demander – suggère Swanson – si l'on ne lui a pas plutôt attribué abusivement l'ouvrage connu, jugé un peu hétérodoxe ou subversif : que cela vienne de la part de l'auteur de la source invoquée plus haut ou de celle de son potentiel informateur, Michel de Damiette. Quoi qu'il en soit, il reste encore à étudier les relations existantes avec un autre *K. al- Ru'ūs*, mais à 33 chapitres et anonyme, et dont le plus ancien témoin date de 1226.<sup>24</sup> Pour l'ensemble de la question, il faut avoir présent le fait que peu de manuscrits mentionnent explicitement Ibn al-Qunbar comme auteur. L'anathème qui l'a atteint, en dépit de la valeur objective de son labeur, expliquerait sans doute cette particularité.

**Michel de Damiette** a été le principal antagoniste d'Ibn al-Qunbar, à qui, du reste, il survécut.<sup>25</sup> Il avait été le premier métropolite (*muṭrān*) dans l'histoire de l'Église copte, dignité que lui aurait conférée le patriarche Marqus Ibn Zur'a. Sa production anti-*qunbarienne* comprend : une apologie des traditions coptes distinctives eu égard aux autres confessions chrétiennes, articulée par la suite sous la forme de *Dix Canons* ; un bref traité contre la confession individuelle ; une épître, à teneur apologétique, adressée à l'abominé contestataire, lors de son premier passage à l'Église melkite. Anbā Mīhā'il a rédigé, de plus, trois autres ouvrages apologétiques et polémiques encore mal connus, dont l'un à l'adresse d'un uléma égyptien.<sup>26</sup>

---

maintenue et développée par l'auteur dans une lettre du 13/07/2006. Pour sa part, SAMIR (« Ibn al-Qunbar... », p. 141, n° 3) affirme que l'ouvrage « est sûrement antérieur au 12<sup>e</sup> siècle, et même qu'il pourrait bien remonter au 10<sup>e</sup> siècle ». Voir de plus : GCAL II, pp. 466-467 (§ 143.2).

<sup>24</sup> SAMIR, « Ibn al-Qunbar... », p. 142 (§ B). Voir aussi : GCAL II, pp. 367-369 (§ 117).

<sup>25</sup> GCAL II, pp. 333-335 (§ 107).

<sup>26</sup> SAMIR (*Bibliographie*, p. 230) aurait identifié un second témoin, toujours alépin, de cette *Risala ilā aḥad al-'ulamā'* (GCAL II, p. 335, § 5), de laquelle il donne une brève description. Dans quelle mesure ne s'agirait-il pas plutôt du *K. al-Burhān* de Sévère de Malīg, dont nous parlons plus bas ?

C'est pourtant en matière de droit canon que notre premier *muṭrān* copte s'est distingué. Il a compilé, en effet, un *nomocanon* de grande envergure (72 sections), daté de 1188, qui touche principalement les questions religieuses et liturgiques, mais aussi les questions sociales et civiles : soin des pauvres, relations avec les musulmans et les hérétiques, magie, esclavage, mariage et héritages etc.<sup>27</sup> Il est plus vaste que celui du patriarche Gabriel Ibn Turayk (1131-1145), publié il n'y a pas longtemps,<sup>28</sup> et annonce la fameuse compilation *al-Mağmū' al-Ṣafawī* d'un demi-siècle plus tard, qui a jeté à l'ombre les compilations antérieures.<sup>29</sup>

On ne peut ignorer dans une notice sur Michel de Damiette le fait qu'il ait été l'artisan, avec son entourage, du précieux évangélaire copte illustré, à l'usage du patriarche contemporain Marc III. Conservé aujourd'hui à la Bibliothèque nationale de France, c'est le plus beau codex qu'on connaisse dans le cadre copte, représentant une harmonieuse synthèse entre l'héritage égypto-byzantin et le nouvel art de la peinture islamique du Nord de l'Irak. J'y reviendrai en parlant du renouveau artistique durant cette période de transition.

Sans doute contemporain de Michel, nous avons un autre évêque, toujours de la Basse-Égypte, **Sévère de Maliğ**, alias **Buṭrus al-Ġamīl**, dont la production théologique se situe dans la même ligne.<sup>30</sup> Il est

<sup>27</sup> CE V, pp. 1624b-25a (R.G. COQUIN). Une analyse du contenu in : M. BROGI, « Il patriarca nelle fonti giuridiche arabe della Chiesa copta (dal sec. X al sec. XIII) », SOC.C 14 (1970-1971), pp. 104-112. Une confrontation entre les titres de chapitre à partir du ms. Par. ar. 4728 et ceux qu'on trouve dans le *Miṣbāḥ al-ḡulma* d'Ibn Kabar in : MINA, *Ibn Turayk*, II, p. 398.

<sup>28</sup> MINA, *Ibn Turayk*. Voir aussi : C.D.G. MÜLLER, « Gabriel II. Ibn Turaik... », OC 34 (1990), pp. 168-186.

<sup>29</sup> La première en date, encore assez rudimentaire, serait d'Abū Ṣāliḥ/Ṣulḥ Yu'annis/Yūnūs b. 'Abd Allāh ; cf. GCAL II, pp. 320-321 (§ 102); BROGI, « Il patriarca... », pp. 98-104. Il faut retenir la teneur de son introduction ; cf. SAMIR, *Chr. Ar. Literature*, p. 449.

<sup>30</sup> GCAL II, pp. 340-344 (§ 111). Nous pensons avec GRAF (*ib.*, p. 340, n. 1), qu'il faut interpréter ainsi l'apparition d'un double nom propre dans certaines sources ou manuscrits. En effet, on trouve souvent la désignation de Buṭrus al-Ġamīl, parfois suivie de la mention de la charge épiscopale. Voir pourtant la dénomination d'Ibn Kabar relevée



connu surtout pour son *K. al-Īsrāq* (« Livre de l'illumination »), un ouvrage de polémique contre les autres confessions chrétiennes, d'où le titre alternatif *K. al-firaq* ou *bida' al-tawā'if* (« Livre des factions religieuses ou des hérésies des confessions [chrétiennes] »). Il y attaque les Melchites (*Rūm*), les Latins (*Firaṅḡ*), les Arméniens et les Nestoriens. Mais plutôt que de s'en prendre aux questions dogmatiques tournant autour de la christologie (il ne mentionne guère les « Jacobites » !), il invective les rites et pratiques de ces Églises, en tant que différents de ceux en usage chez les Coptes. Sous cet angle, l'ouvrage, tout comme ceux de son collègue de Damiette, intéresse éminemment l'histoire des pratiques religieuses coptes de l'époque,<sup>31</sup> dont les éléments devraient être confrontés avec ceux que nous fournissons, un siècle plus tard, les œuvres bien connues d'Ibn Kabar et d'Ibn Sabbā'.<sup>32</sup> Malheureusement, ces textes-là sont encore inédits. Inédit, de même, un autre traité apologétique de Buṭrus al-Ġamīl, le *K. al-Burhān*, dont l'essentiel vise les renégats chrétiens passés à l'islam. Une section contient une réponse à un objecteur musulman quant à l'intégrité des Évangiles, d'où le titre alternatif de l'un des témoins : *K. al-Bayān* (sic) *wa-huwa Radd 'alā Ġamāl al-Dīn Abū Muḥammad al-Miṣrī*.<sup>33</sup>

---

plus loin. Sinon, certains manuscrits se limitent à l'identifier comme « l'auteur de l'*Īsrāq* ».

<sup>31</sup> Je ne vois pas en quoi le traité de l'évêque de Malīḡ serait « unique en son genre » (WADI, *Muqaddima*, p. 473, § 35).

<sup>32</sup> Sur le premier, voir à présent : S. Kh. SAMIR, « L'encyclopédie liturgique d'Ibn Kabar (+ 1324) et son apologie d'usages coptes », in *Crossroad of Cultures : Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler*, ed. by H.-J. Feulner et al., OCA 260 (Roma : Pontificio Istituto Orientale, 2000), pp. 619-655.

<sup>33</sup> SAMIR, *Bibliographie*, pp. 230-232 (§ 22.24). D'après les règles de l'onomastique de l'époque, il faut corriger la leçon du manuscrit *Ibn* en *Abū* : le *rasm* de l'archétype doit avoir été mal dessiné ! La même chose probablement pour ce qui est de *Bayān*, corruption graphique de *Burhān*. - Tout en identifiant cinq manuscrits au total, dont trois attribuent le traité à Buṭrus al-Sadamantī (fl. 1250-1280), SAMIR fournit des informations supplémentaires sur le plan ou contenu du traité par rapport à GCAL II, p. 342. Voir plus haut (n. 26) notre remarque à propos d'un traité avec le même titre attribué à Michel de Damiette.

A part un encomium (*madīh*) en l'honneur de son homonyme, Sévère d'Antioche, le célèbre héraut du dogme « monophysite », et deux ou trois autres textes mal connus ou avérés, dont un *Testament* (*waṣīyya*) à l'un de ses disciples, le grand encyclopédiste Abū l-Barakāt Ibn Kabar attribue la composition du Synaxaire copte (Partie I) à « *Anbā Buṭrus al-Ġamīl, usquf Malīg* ». <sup>34</sup> On sait, pourtant, que la vulgate de ce texte liturgique, encore en usage de nos jours et adopté par l'Église d'Éthiopie, est due à son successeur d'un demi-siècle plus tard, Michel d'Atīrb et Malīg. <sup>35</sup> En vérité, jamais le nom de ce dernier évêque se trouve en tête des manuscrits les plus anciens de la première partie, si bien qu'il pourrait avoir compilé la deuxième partie – en collaboration, du reste, avec son collègue Jean, évêque de Burullus/Parallos – après avoir mis la dernière main à la rédaction de la première, due à son prédécesseur. <sup>36</sup>

### Nouvelles tendances théologiques et exégétiques

Il y a encore un écrivain de talent qui illustre cette époque de pré-renaissance, bien que sa production littéraire se situe manifestement dans la première moitié du XIIIe siècle. Il s'agit de **Sim'ān Ibn Kalīl** ibn Maqāra ibn Abī l-Faraḡ, <sup>37</sup> connu aussi comme Sim'ān al-Ḥabīs (*le*

<sup>34</sup> Apud SAMIR, *Bibliographie*, p. 230.

<sup>35</sup> GCAL II, pp. 414-427 (§ 128) ; LLAC, p. 83-84 ; R.-G. COQUIN, « Mikhā'īl... » & « Synaxarion », in : CE V, pp. 1625a-27a & VII, pp. 2171b-90a. Voir aussi de cet auteur : « Quelle est la date possible de la recension de Basse-Égypte du Synaxaire des coptes ? », in *Études Coptes I : Quatrième Journée d'études (Strasbourg, 26-27 mai 1988)*, éd. par J.-M. Rosenstiehl, CBC 8 (Leuven : Peeters, 1994), pp.75-84 (l'auteur ne pas signale pas cet étude détaillée dans ses articles tout juste mentionnés, bien qu'elle garde toute sa valeur de critique littéraire et qu'un important *Addendum* est pratiquement contemporain de ceux-là).

<sup>36</sup> CE V, p. 1627a ; LLAC, p. 83.

<sup>37</sup> GCAL II, pp. 336-368 (§ 109) ; SAMIR, *Bibliographie*, pp. 229-230 (§ 22.22) ; SAMIR Kh., « Le *Livre des mœurs bienheureuses* retrouvé », OCP 43 (1977), pp. 135-160 ; CHEIKHO/HECHAÏME, *Vizirs*, pp. 91-92 (§ 90). À propos du patronyme *Ibn Kalīl*, on notera qu'il était aussi celui du patriarche Athanase III (1250-1261), antérieurement moine à Saint Antoine avec le nom de Paul, mais qu'il le portait avec l'addition

*Reclus*) et, avant sa réclusion, sous le double *laqab* d'al-Šayḥ al-Makīn. Cette dernière désignation lui venait de la haute fonction au Ministère des Armées (*dīwān al-ḡuyūš*), qu'il avait exercée durant une trentaine d'années entre le règne de Saladin, qui l'appréciait beaucoup et lui avait cédé un petit fief, et celui d'al-Malik al-ʿĀdil (1200-1218). En tout, une trentaine d'années, amorcée en 1173, après quoi il s'est retiré au monastère de Jean Colobos à Scété (Dayr Abū Ḥinnis),<sup>38</sup> reclus dans une cellule qu'il s'y était fait construire et où il vécut quelque trente ans additionnels, mourant donc vers 1240, à un âge bien avancé. Ces données nous sont fournies dans la brève notice autobiographique de son neveu, du côté de sa sœur, l'historien bien connu et, sans doute, son successeur dans la charge administrative, al-Makīn Ibn al-ʿAmīd.<sup>39</sup> C'est sans doute à la suite de sa réclusion qu'Ibn Kalīl commença à écrire, c'est-à-dire après 1203.

---

ethnonymique « al-Miṣrī ». À ce propos, le ms. Sbath 1533, originellement égyptien (fin du XIV<sup>e</sup> siècle ; cf. SAMIR, *loc. cit.*, p. 230), ajoute l'ethnonyme équivalent, « al-Qibṭī », à la fin de la série onomastique de notre Simʿān, telle que nous l'avons fixée ici. Ces précisions onomastiques indiqueraient l'existence d'une autre famille d'origine syrienne ou mésopotamienne, établie en Égypte. En tout cas, notre Būlus al-Anṭūnī était le fils d'Abū l-Makārim Ibn Kalīl (le frère de Simʿān ?) ; cf. NAKHLA, *Ġadāwil*, pp. 90-91 [par mégarde, l'origine monastique indique St. Macaire !].

<sup>38</sup> CE III, pp. 701a-703a ; TIMM, *Kopt. Ägypten*, II, pp. 577-585.

<sup>39</sup> *Al-Magmūʿ al-Mubārak*, éd. Th. Erpenius (1625), p. 299, *apud* CHEIKHO/HECHAÏMÉ, *Vizirs*, pp. 91-92 & WADI [A.], « Al-Makīn Ġirġis Ibn al-ʿAmīd wa-Tārīḫihi », in *Aʿmāl al-Nadwa al-Sābiʿa lil-Tūrāṭ al-ʿArabī al-Masīḫī / Actes de la 7<sup>ème</sup> Rencontre des Amis du Patrimoine Arabe-Chrétien (Al-Faggalah, Le Caire, février 1999)*, éd. par Wadi [Abullif] (Cairo/Jerusalem : The Franciscan Centre of Christian Oriental Studies, 1999), p. 19. Là, on apprend aussi que le village natal de Simʿān était Šuw, *alias* Mīḥāʿil bi-Šuw, dans le Delta. Pour correspondre à ce que dit le texte quant à la durée de son service au *dīwān al-ḡuyūš*, il faut corriger le passage douteux dans ces termes : *sittat [wa-]ṭalāt[īna sana]*. Sans proposer cette solution aux contradictions du texte tel qu'il nous a été transmis, H.G.E. WHITE, *The Monasteries of the Wādi ʿn-Natrūn*, II (1932), pp. 386-387 (*apud* SAMIR, « Le Livre des mœurs... », p. 155) et HECHAÏMÉ (*apud* CHEIKHO/HECHAÏMÉ, *Vizirs*, p. 92, n. 3), arrivent approximativement à la même conclusion. Il faut corriger, de même, la leçon *mawḍiʿhi* en *ṣawmaʿa*, dans le sens de « cellule » (!), d'après la leçon de WHITE (!) ; correction suggérée du reste par HECHAÏMÉ et WADI.

Sim'ān al-Ḥabīs se révéla être un grand théologien spirituel. Sa *Rawḍat al-farīd / wa-Salwat al-wahīd* (« Jardin du solitaire et consolation de l'ermite ») est un chef-d'œuvre de théologie dogmatique, morale et spirituelle, rédigé dans la prose rimée (*sağ'*) propre au style des *kuttāb* (« scribes / secrétaires de chancellerie ») de l'époque. D'après Samir,<sup>40</sup> c'est « un des joyaux de la littérature spirituelle et théologique arabe ». Il fut, en effet, « si fameux, qu'il fut copié dans toutes les communautés chrétiennes arabophones »<sup>41</sup> : plus d'une demi-centaine de manuscrits, dont à peine une dizaine se trouve en Égypte et ne remontant aucun au-delà de la fin du XVIe siècle.<sup>42</sup> A part les deux éditions médiocres réalisées au Caire vers la fin du XIXe siècle, le livre avait été traduit en latin au XVIIe déjà, sans que le texte ait été édité.<sup>43</sup> De plus, l'œuvre a connu, au plus tard à la fin du XIIIe siècle, un remaniement au titre de *K. al-Ādāb al-tūbāniyya* (« Livre des mœurs bienheureuses »), sous la forme d'extraits réécrits et conservés dans une double recension découverte par Samir et qui nécessite encore d'être mieux analysée.<sup>44</sup>

En plus d'un bref traité sur *L'unité et trinité du Créateur*, peut-être intitulé aussi *Al-Īmān al-ṣaḥīḥ* (« Recta fides ») – une présentation philosophique de la question, analogue au procédé de Yaḥyā Ibn 'Adī et des grands théologiens coptes de l'âge d'or<sup>45</sup> –, Ibn Kalīl a aussi à son compte un commentaire de l'évangile de Matthieu, où il cite à satiété les Pères de l'Église.<sup>46</sup> De plus, une introduction aux psaumes (*Muqaddima lil-mazāmīr*), où le *tafsīr* (« interprétation ») traditionnel est

<sup>40</sup> SAMIR, « Le Livre des mœurs... », p. 14.

<sup>41</sup> SAMIR, « Le Livre des mœurs... », p. 148.

<sup>42</sup> SAMIR (« Le Livre des mœurs... », pp. 156-160, Appendice C) démontre que le ms. de Birmingham, Mingana Christian Arabic 31, est seulement du XVIIe, début XVIIIe siècle.

<sup>43</sup> GCAL II, p. 336. Détails intéressants in : SAMIR, « Le Livre des mœurs... », pp. 148-149.

<sup>44</sup> SAMIR, « Le Livre des mœurs... ».

<sup>45</sup> Analysé par SAMIR, *Bibliographie*, p. 230, d'après l'édition de P. Sbath, dont le ms. originel a aujourd'hui disparu. SAMIR ne se prononce pas sur l'autre ms. du Caire, signalé par Graf, précisément celui au titre alternatif.

<sup>46</sup> Relation de ces écrivains in : SAMIR, *Chr. Ar. Literature*, p. 448.

précédé de l'analyse formelle de l'insigne livre biblique et liturgique. Sous ce dernier aspect, l'auteur semble faire œuvre de pionnier dans l'Église copte, annonçant la vulgarisation du genre chez les biblistes du XIII<sup>e</sup> siècle.<sup>47</sup>

Une parenthèse touchant la sociologie littéraire, religieuse et politique, tout à la fois. Ibn Kalīl répète le parcours biographique que nous avons vu, deux siècles plus tôt, à propos de Sawīrus Ibn al-Muqaffā' : haut fonctionnaire de l'administration islamique → moine → écrivain théologien. Au XIV<sup>e</sup> siècle, vers la fin de la période de l'âge d'or, nous retrouverons un autre auteur réaliser le même itinéraire. Il s'agit de Ğirġis ibn al-'Amīd Ibn al-Makīn (le Jeune), médecin et prêtre, plus tard moine et ascète ; c'est sans doute dans cette dernière phase qu'il rédige sa vaste encyclopédie philosophico-théologique connue sous le nom d'*al-Ḥāwī* (« Continens »).<sup>48</sup> Nous noterons que la charge presbytérale ou épiscopale interfère peu dans le schéma présenté.<sup>49</sup> Et que l'activité médicale que Ğirġis aura exercée devait diriger, largement, vers les détenteurs du pouvoir, vu sa noble ascendance et le fait que son frère, al-As'ad Ibrāhīm, était haut fonctionnaire (*kātib*) au même Ministère des Armées (il s'y était maintenu en changeant de religion, au contraire de notre médecin, dont la classe professionnelle souffrait alors le même type d'intimidation). Des circonstances analogues auront permis l'émergence de deux des trois grands polygraphes ou encyclopédistes du grand siècle que l'Église copte a connu, à savoir : Abū Šākir Ibn al-Rāhib et Abū l-Barakāt Ibn Kabar.<sup>50</sup> Mais tous nos personnages coptes réitèrent, d'une manière ou d'une autre, la déma-

<sup>47</sup> SIDARUS, *Essai*, p. 453.

<sup>48</sup> Il s'agit d'un petit-fils ou petit-neveu de l'historien homonyme mentionné plus haut ; GCAL II, pp. 450-453 (§ 139) ; LLAC, p. 86 ; WADI, *Muqaddima*, pp. 456-457 (n° 68-69).

<sup>49</sup> Comme nous le disions dans notre *Essai*, pp. 458-459, en Chrétienté orientale, « laïc » ne s'oppose pas tant à « ecclésiastique » qu'à « monastique ».

<sup>50</sup> Voir notre contribution sous presse : « Encyclopédisme et savoir religieux à l'âge d'or de la littérature copte arabe (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle) », in *En quête de la lumière. Mélanges Sadek*, éd. par A.-A. Maravelia (Athènes, 2006).

rche de Jean Damascène, le dernier Père de l'Église universelle (vers 675-750).

Pour en revenir à la théologie liée à la spéculation ou au langage philosophique, peut-être même à la médecine, le *Mağmū'* (« Summa ») de Ğirġis Ibn Baḥūm al-Mutaṭabbib devrait appartenir à notre époque. Il nous est connu, tout comme son auteur, exclusivement par le long extrait qu'en donne Ibn al-Rāhib dans sa propre somme théologique *K. al-Burhān* (VII/22), achevée en 1270/71.<sup>51</sup> Comme cet auteur a recours à une copie exécutée par al-As'ad Ibn al-'Assāl, mort avant 1259/60,<sup>52</sup> et qu'on ne trouve aucune autre mention contemporaine de l'ouvrage ou de son auteur, il faut les situer à une période plus ancienne, mais dans un contexte culturel et intellectuel tel que celui ébauché au début de ces pages : en somme vers le milieu ou la seconde moitié du XIIe siècle.<sup>53</sup>

Quant aux études bibliques formelles, inaugurées – disions-nous – par Sim'ān Ibn al-Kalīl, il nous faut signaler, pour l'époque traitée ici, une harmonisation anonyme des évangiles, *Kanz al-abrār*, qui procède d'une manière différant de celle adoptée par le grand Abū l-Faraġ Ibn

<sup>51</sup> SIDARUS, *Ibn al-Rāhib*, p. 126 ; A. SIDARUS, « Une justification du “monophysisme” due à un médecin-philosophe copte du XIIe/XIIIe siècle », in *Études coptes IX : Onzième Journée d'études (Strasbourg, juin 2003)*, éd. par Anne Boud'hors et al., CBC 14 (Paris : De Boccard, 2006), pp. 355-366.

<sup>52</sup> GCAL II, p. 403 ; WADI, *Muqaddima*, p. 466.

<sup>53</sup> L'œuvre théologique d'al-Rašīd Abū l-Ḥayr (b. al-Ṭayyib) al-Mutaṭabbib, située généralement dans la première moitié du XIIIe siècle (GCAL II, pp. 344-348, § 112), s'insérerait un peu dans la même ligne. Sauf que des recherches récentes sur l'auteur le situent clairement vers le milieu du même siècle, nettement contemporain des Awlād al-'Assāl, c'est-à-dire, comme l'un des protagonistes du siècle d'or ; cf. WADI A., « Al-Rašīd Ibn al-Ṭayyib et son *Tiryāq* », SOC.C, 28 (1995), pp. 271-284. Au sujet des médecins coptes et de leur activité intellectuelle, voir les notes de SIDARUS, « Une justification... », p. 359, en plus de ; *Essai*, pp. 456-457 ; *Renaissance*. Voir aussi à présent : R. LE COZ, *Les chrétiens dans la médecine arabe*, « Peuples et Cultures de l'Orient » (Paris, Budapest, etc. : L'Harmattan, 2006), pp. 129-136 (ch. 5 : “Les Coptes d'Égypte et la médecine pharaonique”).

al-Ṭayyib dans son *Diatessaron* arabe.<sup>54</sup> Elle suit la division copte traditionnelle des 127 sections et prend le texte de Matthieu comme point de départ, après l'ouverture empruntée au sublime prologue de l'Évangile de Jean.<sup>55</sup>

## Historiographie

Nous avons parlé jusqu'ici de théologie, de philosophie, d'études bibliques, de droit canon. Mais l'historiographie copte d'expression arabe, aussi, donne, à la même époque d'essor littéraire, des signes de vitalité et de renouvellement.

Comme on le sait, ce n'est que vers le milieu du XIIIe siècle que cette matière s'ouvre à l'histoire universelle, renouant avec l'ancienne tradition nationale, qu'elle soit byzantino-alexandrine, copte ou arabomelkite.<sup>56</sup> Jusque-là, on ne rédigeait que des annales ecclésiastiques ou « patriarcales », auxquelles ont contribué plusieurs traducteurs (du copte) ou simples chroniqueurs et compilateurs contemporains des événements.<sup>57</sup> Au XIIe siècle elle continue, certes, avec les contributions du *kātib* al-Šayḥ Yūḥannā ibn Šā'id (ibn Yaḥyā ibn Mīnā) Ibn al-Qulzumī, qui écrit vers 1130,<sup>58</sup> et du propre patriarche Marc III Ibn Zur'a (1166-1189), qui donne déjà une grande attention aux événements politiques et militaires de l'époque, se rapprochant, en cela,

<sup>54</sup> GCAL II, pp. 160-176 (§ 50-51) ; LLAC, p. 68.

<sup>55</sup> GCAL II, 338 (§ 5).

<sup>56</sup> SIDARUS, *Essai*, pp. 447-449 ; DEN HEIJER *Coptic Historiography*.

<sup>57</sup> Rappelons la monographie rénovatrice de Johann DEN HEIJER, *Mawḥūb ibn Maṣṣūr Ibn Muḥarrīḡ et l'historiographie copto-arabe : Étude sur la composition de l'Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, CSCO 513 / Subsidia 83 (Louvain : Peeters, 1989). Voir le résumé qu'il en donne in : CE IV, pp. 1238b-42b & 1573a-74b (contributions retouchées par l'éditeur !), et dans *Coptic Historiography*, pp. 69-77.

<sup>58</sup> NAKHLA, *Ġadāwil*, pp. 36a-39a ; DEN HEIJER, *Mawḥūb...*, p. 10. Il rédigea aussi ce qui pourrait constituer le premier *Livre de l'Épacte* copte-arabe, longuement cité dans le *K. Tawārīḡ* d'Abū Šākir Ibn al-Rahib (SIDARUS, *Ibn al-Rāhib*, p. 34 ; quelques affirmations de la note 20 s'avèrent à présent non pertinentes), mais aussi dans l'ouvrage homologue d'al-As'ad Ibn al-'Assāl (GCAL II, p. 406).

des grands historiens de l'âge d'or.<sup>59</sup> Et dans la première moitié du siècle suivant, avant l'intervention décisive de l'évêque Yusāb de Fuwwa, on a aussi, probablement, al-Ma'ānī Abū l-Makārim ibn Barakāt (ibn Abī l-'Alā'), qui écrivait vers 1221, au milieu de la longue vacance du siège patriarcal, et qui suit le même procédé qu'Ibn Zur'a quant à l'histoire civile locale.<sup>60</sup>

Mais avec la deuxième moitié de notre XIIe siècle, nous avons une géographie historique unique en son genre, l'*Histoire des églises et monastères*, divisée en trois grandes parties : (1) le Caire et le Delta ; (2) le Sud de la capitale et la Moyenne et Haute Égypte, avec un appendice sur la Nubie, l'Éthiopie, le Maghreb et l'Andalousie (!) ; (3) le Sinaï et le Proche-Orient jusqu'en Irak ; Anatolie et monde méditerranéen jusqu'à Rome (rédaction abrégée, pas encore traduite). Jusqu'à il y a deux décennies, on n'en connaissait que la deuxième partie, publiée par B.T.A. Evetts à Oxford en 1895, sous le nom d'Abū Ṣāliḥ al-Armanī,<sup>61</sup> qui n'aurait été que le simple propriétaire de l'exemplaire édité, tout au plus le responsable de l'addition de la matière arménienne. En fait, d'après les recherches, encore non définitives, de U. Zanetti et de J. Den Heijer,<sup>62</sup> nous aurions affaire à un ouvrage

<sup>59</sup> NAKHLA, *Ġadāwil*, pp. 39a-40a ; DEN HEIJER, *Mawhūb...*, p. 11 ; J. DEN HEIJER, « Les patriarches coptes d'origine syrienne », in *Studies on the Christian Arabic Heritage (in Honor of Father prof Dr Samir Khalil Samir at the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday)*, ed. by R. Ebied & H. Teule, ECS 5 (Leuven: Peeters, 2004), pp. 58-62. Par erreur, la CE (V, p. 1456b) attribue à ce patriarche d'origine syrienne, au lieu et dit de Marc II (799-819), la dernière homélie en langue copte qu'on connaisse.

<sup>60</sup> NAKHLA, *Ġadāwil*, pp. 36b-42b (repris pour l'essentiel in : CE V, p. 1462a) ; DEN HEIJER, *Mawhūb...*, p. 11.

<sup>61</sup> Reprints : Frankfurt a.M. : Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1992 (coll. « Islamic Geography » 44) ; Piscataway, NJ : Gorgias Press, 2001 (coll. GRS). SAMIR (« Ibn al-Qunbar... », p. 134) signale une réimpression de Londres, 1969.

<sup>62</sup> U. ZANETTI, « Abū l-Makārim et Abū Ṣāliḥ », BSAC 34 (1995), pp. 85-138 ; J. DEN HEIJER, « The composition of the *History of the Churches and Monasteries of Egypt* : some Preliminary Remarks », in *Acts of the Fifth International Congress of Coptic Studies (Washington, D.C. – August 1992)*, vol. 2, ed. by D. Johnson (Roma: Centro Internazionale de Microfichas, 1993), pp. 209-219 [étude résumée et discutée dans



composite qui révèle plusieurs couches rédactionnelles, mais dont la principale et plus ancienne daterait *grosso modo* des années 1160-1220.<sup>63</sup> Elle est écrite, là encore, à plusieurs mains, parmi lesquelles semble se dégager la figure du clerc et notable copte al-Šayḥ al-Mu'taman Abū l-Makārim Sa'd Allāh ibn Ğirġis ibn Mas'ūd, qui ne peut pas être considéré l'auteur à part entière de cet ouvrage très original, comme le prétend la récente édition égyptienne de l'ensemble du texte.<sup>64</sup>

On peut rapprocher ce genre de description géo-historique, dans laquelle se trouvent recueillies différentes informations sur les églises et monastères de chaque localité (construction, destruction, restauration, mécénat, architecture, décoration, etc.), au genre *ḥiṭaṭ* : établissement du cadastre d'un pays ou d'une région en fonction des impôts, menant à un inventaire toponymique et topographique accompagné souvent d'éléments historiques ou légendaires.<sup>65</sup> Comme le signale très bien Den Heijer,<sup>66</sup> la mention, à sept reprises, des *Ḥiṭaṭ* égyptiennes d'Abū 'Umar Muḥammad al-Kindī (m. 961), aux côtés de ses *Faḍā'il Miṣr* (« Laudes Aegypti » ; 3 fois), pourrait indiquer que l'un des contribut-

---

l'*Appendice* à ZANETTI, *loc. cit.*, pp. 133-137]. Dernière mise-au-point : DEN HEIJER, *Coptic Historiography*, pp. 77-81.

<sup>63</sup> Avec une grosse lacune de plusieurs années, due à la perte de 57 des 365 folios (= 15%) que comprendrait le seul codex originel, ou bien les deux distincts se complétant mutuellement, l'ensemble datant du milieu du XIVe siècle ; cf. les conclusions de la question codicologique complexe in : ZANETTI, « Abū l-Makārim... », pp. 131-137.

<sup>64</sup> Abū l-Makārim, *Tārīḥ al-kanā'is wal-adyura*, éd. par Šamū'īl al-Suryānī, 4 vols. (Le Caire, 1984) ; exposé critique de cette publication complexe in : ZANETTI, « Abū l-Makārim... », pp. 91-95 & 121-122. L'opinion de l'éditeur, basée sur celle de Ğirġis Fīlūṭā'ūṭ 'Awaḍ, a été reprise telle quelle par A.S. ATIYA aux entrées « Abū al-Makārim » et « Abū Šālīḥ the Armenian » in : CE I, p. 23 & p. 33a. Il faut signaler aussi la traduction anglaise du vol. I (= Partie I) : ABU AL-MAKARIM, *History of the Churches and Monasteries in Lower Egypt in the 13th Cent.*, transl. by Mina al-Sammaa *et al.*, [ed. by] Bishop Samuel (Abbaseyah, Cairo : Institute of Coptic Studies [at] Anba Ruweis, 1992).

<sup>65</sup> Cl. CAHEN, « *Khiṭaṭ* », EF<sup>2</sup> V, 23a / 22b.

<sup>66</sup> DEN HEIJER, *Coptic Historiography*, p. 79.

eurs de notre ouvrage, sinon Abū l-Makārim lui-même, était familier à ce genre littéraire. C'est du reste l'opinion de Aziz S. Atiya qui met en relation cet ouvrage avec le *K. Qawānīn al-dawāwīn* du célèbre vizir contemporain, néo-musulman de noble origine copte, Al-As'ad Ibn Mammātī (m. 1209).<sup>67</sup>

Les sources d'une production littéraire issue de milieux minoritaires, sectaires ou confessionnels, indiquent, autant que son contenu, l'ouverture d'esprit et l'ampleur des horizons de l'auteur. Sous cet angle, notre *Tārīḥ* annonce déjà l'historiographie de l'âge d'or. Si les textes de tradition copte – l'*Histoire des Patriarches* en premier lieu – sont régulièrement invoqués, deux sources melkites sont abondamment citées (une quarantaine de fois), de même que cinq historiens musulmans, dont les célèbres Ṭabarī et Ibn 'Abd al-Ḥakam (le premier historien égyptien), à part al-Kindī, mentionné plus haut : 32 citations ou extraits au total !

À propos de ce genre géo-historique, indiquons l'existence, dans un seul manuscrit signalé par P. Sbath mais aujourd'hui inaccessible, d'un livre de notices sur les monastères et les moines, dû au diacre copte Faraḡ Allāh al-Aḥmīmī, qui se situerait entre la deuxième moitié du XIIIe siècle et le milieu du XIVE.<sup>68</sup> Comme l'autre ouvrage que nous lui connaissons n'est qu'un plagiat de deux célèbres textes juridiques, Graf se demande avec raison si le texte en question ne fait pas la même chose avec la grande compilation que nous venons de présenter.<sup>69</sup>

---

<sup>67</sup> CE V, p. 1462a. Noter que les données concernant notre ouvrage n'ont pas pu prendre en considération les recherches dont il a été fait question ici. La même chose s'applique aux affirmations de SAMIR (*Chr. Ar. Literature*, p. 458), qui voudrait distinguer deux ouvrages différents de la plume des deux personnalités évoquées ici. Au sujet d'Ibn Mammātī (m. 1206), à part l'article signé par A.S. Atiya in : CE V, p. 1268, voir les données recueillies par CHEIKHO/HECHAÏME, *Vizirs*, pp. 95-96 (§ 99). Son ouvrage a été récemment réimprimé par deux fois : Le Caire : Maktabat al-Matbuli, 1991 (coll. « Safahāt min Tārīḥ Miṣr » 12) & Frankfurt a.M. : IGAIW/IHAISc., 1992 (coll. « Islamic Geography » 43).

<sup>68</sup> GCAL II, pp. 427-428 (§ 129) ; voir aussi pp. 423-424.

<sup>69</sup> GCAL II, p. 428, n. 1.

### Le copte entre l'étude philologique et l'activité de traduction

A l'instar de l'historiographie, les études philologiques portant sur la langue nationale en voie de disparition se déploient véritablement au XIIIe siècle.<sup>70</sup> Mais alors que l'approche grammaticale fait ses premiers pas, s'inspirant entièrement de la linguistique arabe, il existait déjà une tradition lexicographique copte autochtone bien enracinée que les histoires littéraires du copte ignorent totalement. Pourtant, une analyse comparée de la panoplie des textes copto-arabes, ou gréco-copto-arabes (!), conservés dans les manuscrits philologiques des XIIIe-XVe siècles, nous oblige à postuler l'existence d'une activité lexicale ininterrompue depuis la Basse Antiquité au moins,<sup>71</sup> laquelle certes a subi, au moment venu, l'influence arabe et l'impact de l'essor intellectuel de l'âge de la renaissance.

Une partie de cette production doit avoir surgi dans la foulée du mouvement de traduction, sahidico-bohaïrique (!) ou copto-arabe, datable des Xe-XIe siècles, avec un ralentissement au XIIe. Cette production est certes anonyme, mais pour la fin de ce dernier siècle ou le début du suivant, nous pensons devoir attribuer des noms d'auteurs (caractéristique nouvelle de la production postérieure...) à deux vocabulaires du type onomasiologique, particulièrement bien structurés et ayant pu servir de modèle, sinon de prototype, à la fameuse *Scala Magna* d'Abū l-Barakāt Ibn Kabar, composée un siècle et demi plus tard.<sup>72</sup> En effet, dans son œuvre philologique conclue en 1263/64, le

---

<sup>70</sup> SIDARUS, *Essai*, pp. 450-452, avec des compléments in *Renaissance*.

<sup>71</sup> A. SIDARUS, « Les lexiques onomasiologiques gréco-copto-arabes du Moyen Âge et leurs origines anciennes », in *Lingua restituta orientalis. Festschrift Prof. Dr. Julius Assfalg*, hrsg. von R. Schulz und M. Görg, AAT 20 (Wiesbaden : O. Harrassowitz, 1990), pp. 348-359 ; « Onomastica Ægyptiaca : The Tradition of Thematic Lexicography in Egypt through the Ages and Languages », BSAC 39 (2000), pp. 11-22 [une première version française in : *Histoire Epistémologie Langage* XII/1 (Paris, 1990), pp. 7-19]. Des études postérieures renforçant nos conclusions ou illustrant mieux nos propos, se trouvent répertoriées in : SIDARUS, *Renaissance*.

<sup>72</sup> SIDARUS, « Lexiques onomasiologiques... », pp. 351-352 ; « Contribution des *scalae* médiévales à la lexicologie copte : Compte-rendu d'un projet de recherche », in *Égypten*

polygraphe Abū Šākir Ibn Rāhib nous apprend qu'il intègre deux vocabulaires antérieurs, de la plume d'un certain évêque de Saḥā et d'un certain Ibn al-Raḥḥāl.<sup>73</sup> Alors que le premier devrait être l'évêque Marc de Saḥā/Xôis (et Maḥalla), dont nous parlerons tout de suite à propos de ses traductions, le second correspondrait au prêtre Marqus Ibn Raḥḥāl, mentionné dans *l'Histoire des Patriarches* pour l'année 1216 : il fut expédié vers la Basse-Égypte pour recueillir des appuis en faveur de la candidature patriarcale du prêtre Dāwūd Ibn Laqlaq, le futur Cyrille III (1235-1243).<sup>74</sup> Nous sommes convaincus qu'il faille mettre, d'une manière ou d'une autre, ces deux lexicographes de la fin du XIIe, début du XIIIe siècle, en relation avec les deux *scalae* ci-haut mentionnées.

Mais la question qui se pose est celle de savoir ce qui se passe parallèlement en matière de production en langue copte ; savoir à quoi correspondait l'intérêt de l'étude systématique de cette langue. Nous avons discuté cela en détail dans notre travail sous presse sur la *Renaissance*.<sup>75</sup> Pour l'essentiel, le XIe siècle voit la fin de l'emploi du copte comme langue d'expression littéraire ou documentaire, à l'exception de la poésie liturgique qui continue durant deux ou trois siècles. L'arabisation qui avait tardé à atteindre la population égyptienne et ses élites, a été plus radicale qu'ailleurs !

Curieusement, un récit de martyre survenu en 1209 est consigné en copte bohaïrique. Il s'agit d'un texte énigmatique sur un certain Yūḥannā al-Zaytūnī (*alias* Jean de Phanidjoit), récemment découvert au

---

*und Nubien in späntiker und christlicher Zeit. Akten des 6. Internationalen Koptologenkongresses*, hrsg. von M. Krause und S. Emmel, SKCO 6 (Wiesbaden : Reichert Verlag, 1999), vol. 2, p. 399.

<sup>73</sup> Voir SIDARUS, *Ibn al-Rāhib*, pp. 70-71, ou « L'œuvre philologique copte d'Abū Shākir Ibn al-Rāhib (XIIIe s.) », in *Studies on the Christian Arabic Heritage (in Honor of Father prof Dr Samir Khalil Samir at the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday)*, ed. by R. Ebied & H. Teule, ECS 5 (Leuven: Peeters, 2004), p. 10.

<sup>74</sup> *HP Ibn Laqlaq*, I, p. 5 (tr., p. 10); cf. SIDARUS, *Ibn al-Rāhib*, pp. 183-184. Dans ce passage, il faut certes corriger la leçon « Ibn Riḡāl » en « Ibn Raḥḥāl ».

<sup>75</sup> SIDARUS, *Renaissance* (au paragraphe correspondant, absent dans la version anglaise).

Monastère de Saint Macaire au Wādī l-Naṭrūn et qui a rapidement intéressé plusieurs chercheurs.<sup>76</sup> Les opinions de ceux-ci sont partagées, car la rédaction du texte pose, de fait, une série de problèmes de contenu, de structure et de langue. Le plus étrange est que le martyr en cause n'a jamais figuré dans le sanctuaire copte ! S'agirait-il d'une fiction littéraire visant à renforcer les chrétiens dans leur foi, exploitant un épisode sans importance réelle, et mis en copte pour plus de liberté d'expression compte tenu de la pression musulmane ? En tout cas, du point de vue de l'histoire littéraire, il nous témoigne de la décadence irrémédiable de la langue copte bohaïrique, de la même façon que les deux textes sahidiques du milieu du siècle suivant, auxquels nous faisons référence dans l'article cité plus haut, en témoigneront pour l'idiome sahidique.

La période finale de la production originale copte, Xe-XIe siècles, a été, comme on peut s'imaginer, celui de la traduction en arabe du patrimoine religieux copte – qu'accompagnait, certes, le travail lexicographique tout juste évoqué. Ce mouvement n'a pas encore été dûment étudié, au-delà de l'inventaire textuel, aujourd'hui à compléter et corriger, du manuel de G. Graf.<sup>77</sup> De toute manière, représentant les derniers vestiges de l'activité de traduction, du moins quant à des protagonistes personnifiés, la traduction de deux textes importants nous est parvenue sous le nom de Marc, évêque de Saḥā/Xôis (et de Maḥalla). Il s'agit sans doute de l'un des deux évêques de la Basse Égypte encore survivants (!), qui consacrent, un peu clandestinement, le

---

<sup>76</sup> Jason R. ZABOROWSKI, *The Coptic Martyrdom of John of Phanidjoit : Assimilation and Conversion to Islam in the Thirteenth-Century Egypt*, « The History of Christian-Muslim Relations » 3 (Leiden, Boston: E.J. Brill, 2005) ; C. DÉCOBERT, « Le martyre de Jean de Phanidjoit », MUSJ 58 (2005), pp. 441-473 ; Hany N. TAKLA, « The 13th Century Coptic (?) Martyrdom of John of Phanidjoit, Reconsidered », in *Ägypten und Nubien...*, pp. 201-208. Trad. arabe par Malāka Ṣaḥḥāta Būlus, *Istiḥād Yūḥannā al-Zaytūnī ḥasab maḥtūt qibṭī min al-qarn al-tālī 'aṣar* (travail inédit de fin de licence, Maadi : Batriarkiyyat al-Aqbāṭ al-Kāṭūlik, Kulliyat al-'Ulūm al-Insāniyya wal-Lāḥūtiyya, 1995).

<sup>77</sup> GCAL I (1944 !), *passim*. Quelques compléments in : LLAC, pp. 52-61.

patriarche Cyrille Ibn Laqlaq (1235).<sup>78</sup> Le premier est un encomium en l'honneur du saint homonyme, l'évangéliste et supposé fondateur de l'Église d'Alexandrie : notre évêque y traduirait en arabe une version abrégée du *Maymar* de Sévère, évêque de Nas̄arāwa (Lac Burullus/Parallos, 1<sup>ère</sup> moitié du IXe siècle).<sup>79</sup> Par ailleurs, le chapitre 6 du *K. al-Ru'ūs* à 33 chapitres, dont le plus ancien témoin textuel date de 1226 (!), comprend un extrait tiré d'une version particulière de l'Apocalypse du Pseudo-Athanase – assez proche de la dite Apocalypse de Samuel de Qalāmūn (VIIe/VIIIe siècle) –, traduite du copte à l'arabe par le même personnage.<sup>80</sup>

### Renouveau artistique

Quand j'ai donné, il y a quatre ans, un aperçu de la Renaissance copto-arabe, je soulignais que le phénomène concernait aussi bien l'art que la littérature. Mais si l'essor de celle-ci, à savoir la littérature, dans toute sa vigueur et nouveauté, se réalise, en vérité, en plein XIIIe siècle, le renouveau artistique, pour sa part, se manifestait déjà et de façon soutenue au siècle antérieur. A lire les notices de l'*Histoire des églises et monastères* analysée plus haut, on note bien que cette activité était

<sup>78</sup> Information qui nous avait échappé jusqu'ici : *HP* Ibn Laqlaq, p. 65 (tr., p. 135) ; *HP* Fuwwa, p. 162. Voir aussi *HP* Nakhla, p. 18. En cette année-là, il était le doyen des évêques (*akbar al-asāqifa*). Il était déjà évêque en 1216, où il assista aux funérailles de Jean VI, cf. *HP* Ibn Laqlaq, I, p. 4 (tr., p. 8).

<sup>79</sup> GCAL I, pp. 265-267. Un second témoin au Patriarcat copte du Caire, n° 672 (= Hist. 82) ; voir le catalogue de M. SIMAIKA, II, pp. 307.

<sup>80</sup> GCAL I, pp. 278-279 (en liaison avec vol. I, pp. 280-282 & vol. II, pp. 367 & 490). Voir ce que nous disions plus haut à propos de l'ouvrage homonyme d'Ibn al-Qunbar, avec les compléments d'informations de SAMIR, « Ibn al-Qunbar... », p. 142 (*ad* § B). Notre texte a été étudié par Francisco Javier MARTÍNEZ, *Eastern Christian Apocalyptic In the Early Muslim Period : Pseudo-Methodius and Pseudo-Athanasius* (PhD Thesis, Catholic University, Washington, DC, 1996), pp. 257-258. Sinon, les recherches plus récentes sur les apocalypses de tradition copte n'abordent pas ce fragment de témoin si particulier. Un témoin à examiner de plus près : ms. Jérusalem, Couvent du St. Sauveur des Franciscains, N. 39, pièce 1 ; cf. V. MISTRIH, « Catalogue des manuscrits arabes du ... », SOC.C 33 (2000), p. 164.

bien en marche, grâce au patronage des hauts fonctionnaires et des riches marchands de l'époque. Et curieusement, les deux exemples que j'avais relevés pour illustrer ce mouvement, hors de la sphère des constructions ou restaurations de ces lieux sacrés, remontent précisément au XIIIe siècle.<sup>81</sup> Un est l'évangélaire illustré de Michel de Damiette que j'ai évoqué plus haut. L'autre portait sur le fait que la construction de la fameuse citadelle du Caire, ordonnée par Saladin le Grand, a été l'œuvre des architectes coptes : Abū Maṣṣūr et Abū Maškūr.

Je ne vais pas répéter ce qui a été déjà dit sur l'ensemble de la question, mais à peine faire remarquer que, pour ce qui est de l'art, nous sommes en pleine renaissance, alors que ce n'est pas le cas pour la production intellectuelle qui ébauche à peine les lignes de force qui se dessineront plus tard, à savoir : intensité ; variété des domaines abordés ; richesse de l'approche épistémologique ; ampleur des horizons et universalité des perspectives ; polygraphie et encyclopédisme accentués ;<sup>82</sup> entrée en force d'écrivains laïcs ; intégration résolue dans la culture arabo-islamique ambiante... Un véritable âge d'or donc, long d'un siècle (2<sup>e</sup> quart du XIIIe siècle, 1<sup>er</sup> quart du XIVe) – malheureusement sans continuité, dû aux changements sociopolitiques qui ont atteint le pays et, par voie de conséquence, ses habitants soumis à la dhimmitude.<sup>83</sup>

---

<sup>81</sup> SIDARUS, *Cp. Ar. Renaissance*, pp. 148-152, repris in *Renaissance*, avec une liste bibliographique supplémentaire.

<sup>82</sup> SIDARUS, « Encyclopédisme... ».

<sup>83</sup> Comme explicité en conclusion à nos travaux mentionnés dans la note 2.

### Abréviations bibliographiques

CHEIKHO/HECHAÏME, *Vizirs* = Luwīs Šayḥū (*alias* Louis CHEIKHO), *Wuzarā' al-našrāniyya wa-kuttābuhā fī l-islām (622-1517) / Les vizirs et secrétaires arabes chrétiens en islam*. Texte établi et considérablement augmenté, avec introd., notes et index par Camille HECHAÏME (*alias* Kamīl Ḥišaymeh), coll. PAC, 11 (Jounieh/Rome, 1987).

DEN HEIJER, *Coptic Historiography* = J. DEN HEIJER, « Coptic Historiography in the Fātimid, Ayyūbid and Early Mamlūk Periods », ME 2 (1996), pp. 67-98.

Égypte Fatimide = *L'Égypte Fatimide, son art et son histoire. Actes du colloque organisé à Paris les 28, 29 et 30 mai 1998*, éd. par M. Barrucand (Paris: Université Paris IV – Sorbonne, 1999). [Plusieurs contributions jettent une lumière sur le contexte politique, économique ou culturel du sujet ici traité].

HP Fuwwa = *Histoire des Patriarches de Yūsāb de Fuwwa : Tārīḥ al-Ābā' al-Baṭārika, li-Anbā Yūsāb usquf Fuwwa*, éd. par Šamū'il al-Suryānī et Nabīh Kāmīl [Dāwūd, Le Caire: Institute of Coptic Studies, c. 1987] ; cf. Den Heijer, *Coptic Historiography*, pp. 81-83, § 4].

HP Ibn Laqlaq = *History of the Patriarchs of the Egyptian Church IV : Cyril III Ibn Laqlaq*, ed., transl. and annotated by A. Khater & O.H.E. KHS-Burmester, 2 vols., coll. « Textes et Documents » 14-15 (Cairo: Société d'Archéologie Copte, 1974).

HP Nakhla =, Kāmīl Šāliḥ Naḥla, *Silsilat tārīkh al-bābawāt baṭārikat al-Kursī al-Iskandarī*, 5 vols. (Dayr al-Suryān, 1951-1954 ; réimpr. en 1 vol., 2001).<sup>84</sup>

LLAC = R.-G. COQUIN, « Langue et littérature arabes chrétiennes », in *Christ. Or.* (1993), pp. 35-106.

MINA, *Ibn Turayk* = *Maḡmū' qawānīn Ġabriyāl Ibn Turayk / Le nomocanon de Gabriel...*, étude et éd. critique de A.A. MINA (*alias* Anṭūniyūs 'Azīz Mīnā), 2 vols., coll. PAC 12-13 (Beyrouth/Rome, 1993).

NAKHLA, *Ġadāwil* = Kāmīl Šāliḥ Naḥla, *Kitāb Tārīḥ wa-ḡadāwil baṭārikat al-Iskandariyya*, coll. « Tārīḥ al-Umma al-Qibṭiyya » 4 (Cairo : Laḡnat al-Tārīḥ al-Qibṭī, 1943).

<sup>84</sup> Travail basé principalement sur les différentes recensions de l'*Histoire des Patriarches*, mais avec un certain nombre d'extrapolations et de malentendus.



- SAMIR, *Bibliographie* = Kh. SAMIR, « Bibliographie du dialogue islamo-chrétien : auteurs arabes chrétiens (XIe-XIIe siècles), IC 2 (1976), pp. 201-249.
- SAMIR, *Chr. Ar. Literature* = S.Kh. SAMIR, « Christian Arabic Literature in the 'Abbasid Period », in *The Cambridge History of Arabic Literature – Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period*, ed. by M.J.L. YOUNG *et al.* (Cambridge, New York etc. : Cambridge UP, 1990), pp. 446-460.
- SIDARUS, *Cp. Ar. Renaissance* = A.Y. SIDARUS, “The Copto-Arabic Renaissance in the Middle Ages: Characteristics and Socio-Political Context”, *Coptica* (Los Angeles, CA, 2002), 1, pp. 141-160.<sup>85</sup>
- SIDARUS, *Essai* = A. SIDARUS, “Essai sur l’âge d’or de la littérature copte arabe (XIIIe-XIVe siècles)”, in *Acts of the Fifth International Congress of Coptic Studies (Washington, D.C. - August 1992)*, vol. 2, ed. by D. Johnson (Roma: Centro Internazionale de Microfichas, 1993), pp. 443-462.<sup>86</sup>
- SIDARUS, *Renaissance* = A. SIDARUS, “La Renaissance copte arabe du Moyen âge”, in *The Syriac Renaissance. Proceedings of the Expert Meeting (Nijmegen, 2005)*, ed. by H. Teule (Leuven : Peeters, sous presse). [Version mise à jour et considérablement augmentée de *Cp. Ar. Renaissance*].
- SIDARUS, *Ibn al-Rāhib* = Adel Y. SIDARUS, *Ibn ar-Rāhibs Leben und Werk: Ein koptisch-arabischer Enzyklopädist des 7./13. Jahrhunderts*, coll. « Islamkundliche Untersuchungen » 36 (Freiburg im Brisgau : Klaus Schwarz, 1975).
- TIMM, *Kopt. Ägypten* = Stefan TIMM, *Das christlich-koptische Ägypten in arabischer Zeit*, 6 Bde, « Beihefte TAVO, Reihe B », 41,1-6 (Wiesbaden : L. Reichert, 1984-1992).
- WADI, *Muqaddima* = WADI A. (*alias* Wadī' Abū l-Lif), « Muqaddima fī l-adab al-‘arabī al-masīhī lil-Aqbāṭ », SOC.C 29-30 (1996-1997), pp. 441-491.

---

<sup>85</sup> La partie sur la littérature résume, tout en mettant à jour, l'étude suivante.

<sup>86</sup> Certaines références à cette étude pourraient bénéficier de la consultation des passages correspondants de la synthèse comprise dans les titres antérieur ou postérieur.

# “Our Father Abba Mark”: Marqus al-Anṭūnī and the Construction of Sainthood in Fourteenth-Century Egypt

BY

Mark N. SWANSON  
Lutheran School of Theology at Chicago  
(Chicago, USA)

Towards the end of the *mağma‘ al-qiddisīn*, that is, the litany addressed to the angels and saints that forms part of the psalmody of the Coptic Orthodox Church, three late medieval saints are mentioned in succession: Abba Teḡī (or, as he is better known, Anbā Ruways); Abba Abraham the hegumenos (or al-Qummuṣ Ibrāhīm al-Fānī); and “our father Abba Mark”, or al-Anbā Marqus al-Anṭūnī.<sup>1</sup> These three –along with patriarch Matthew I, the greatest of the late medieval Coptic patriarchs– were contemporaries for a fifty-year period from 1336 (when Matthew, the youngest, was born) until 1386 (when Mark, who was the eldest of the four, died).<sup>2</sup> Each of these four saints –Mark, Abraham, Ruways and Matthew– is well worthy of study: a *vita* full of vivid detail has been preserved for each.<sup>3</sup> In this essay I shall concentrate on the senior figure of this “quartet”: Abba Mark, or Marqus al-Anṭūnī, who died in 1386 at the age of 90.

Marqus al-Anṭūnī is not very well known today, despite several pages dedicated to him in Kāmil Šālīḥ Nakhlah’s *Silsilat Tārīkh al-bābawāt*, published in the early 1950s;<sup>4</sup> several small Arabic books penned by monks of the Monastery of St. Antony, including one

---

<sup>1</sup> *Tasbiḥat niṣf al-layl al-sanawī: al-aḥād wa-l-ayyām* (Cairo: The Church of the Virgin Mary in ‘Izbat al-Nakhl, 1999, 7<sup>th</sup> printing), p. 68.

<sup>2</sup> All dates in this paper are A.D.

<sup>3</sup> Unfortunately, only Matthew’s has been fully published. See note 25 below.

<sup>4</sup> Kāmil Šālīḥ NAKHLAH, *Silsilat Tārīkh al-bābawāt baḡārikat al-kursī al-Iskandārī*. Fascicle 3: *al-Bābā Mattā’us al-awwal wa-l-Anbā Furayḡ (al-shahīr bi-l-Anbā Ruways)* (Cairo: Dayr al-Suryān, 2001 [1952], 2<sup>nd</sup> ed.), pp. 53-61. Note that the fascicle is devoted to the life of Patriarch Matthew I and includes biographies of both Mark and Anbā Ruways (the latter at pp. 61-72).

published as recently as 2004;<sup>5</sup> and an informative article in Italian, with rich bibliography, by Fr. Wadi Abullif in *Enciclopedia dei santi: Le chiese orientali*, published in 1999.<sup>6</sup> The *Life* of Marqus al-Anṭūnī on which these studies are based exists in at least eight manuscripts.<sup>7</sup> The author of the work claims to have written in response to a vision received just three years after Mark's death, that is, in 1389; he speaks of various characters in his story as being alive and well "to this day".<sup>8</sup>

The form of the work is one standard in medieval Copto-Arabic hagiography: first the *Life* proper, followed by a collection of "miracles" or "wonders" (*a'ḡāb* or *a'āḡīb* or *a'ḡā'ib*),<sup>9</sup> here 34 in number. These are not always strictly miraculous in nature, but recount particularly memorable incidents from the life of the saint.

Mark, we learn from the *Life*, was born to pious Christian parents in Upper Egypt, and even as a small child joined in their strict regimen of daily fasting, prayer, and attending to the needs of the poor. After the

<sup>5</sup> A good summary of the *Life of Marqus al-Anṭūnī* is found in Maḡma' ruhbān Dayr al-qiddīs al-'azīm al-Anbā Anṭūniyūs, *al-Qiddīs al-Anbā Marqus al-Anṭūnī al-nāsik: Sīratuhu wa-mu'ḡzātuhu* (Cairo, 1986); the *Miracles* (see below) are helpfully summarized, in the order in which they are found in the manuscript, at pp. 36-49.

Al-Qummuṣ ANṬŪNIYŪS AL-ANṬŪNĪ has related the story of Marqus al-Anṭūnī a number of times, e.g. in *Sīrat al-qiddīs al-'azīm Marqus al-Anṭūnī* (Cairo, 1988); *Sīrat al-qiddīs al-'azīm al-Anbā Anṭūniyūs wa-tārīkh dayrihi al-'āmir wa-mashāhīr min qiddīsī al-dayr* (Cairo, 1999), pp. 83-102; and a much enlarged volume with the same title (Cairo, 2004), pp. 301-322.

Recently the Monastery of St. Antony has published a booklet without mention of author, *Sīrat al-qiddīs al-Anbā Marqus al-Anṭūnī*, col. «Bustān al-Anbā Anṭūniyūs» 2 (Monastery of St. Antony: Maktabat Dayr al-Anbā Anṭūniyūs bi-l-Baḡr al-Aḡmar, 2004).

<sup>6</sup> WADI Abullif, "Marco l'Antoniano", in J. NADAL CAÑELLAS & S. VIRGULIN (ed.), *Bibliotheca sanctorum orientalium. Enciclopedia dei santi: Le chiese orientali*, 2 vols. (Roma: Città Nuova, 1998-1999), vol. II, cols. 410-413.

<sup>7</sup> See Fr. Wadi's list of six manuscripts in the work cited in the previous note, and add at least one manuscript at the Monastery of St. Antony as well as *Monastery of St. Paul, Hist. 115* (AD 1700). It is to the St. Paul manuscript that reference will be made in this essay. I had access to a copy of it as part of the American Research Center in Egypt's Cave Church at the Monastery of St. Paul conservation and publishing project, which was funded by the United States Agency for International Development. I am deeply grateful both to ARCE and to the monks of the monastery, especially the manuscript librarian Father Yohanna.

<sup>8</sup> See *St. Paul, Hist. 115*, ff. 53v-54r (Miracle #1) for the circumstances and date of the *Life*'s composition, and f. 88r for an example of the formula "to this day", *ilā yawm al-nās hādḡā*.

<sup>9</sup> Plurals, respectively, of *'aḡāb*, *u'ḡūbah*, or *'aḡībāh*.

death of his father, Mark and his mother continued their ascetic practices. Their home became a refuge for the poor and for monks. As Mark grew he kept himself chaste, on one occasion rebuking a woman who lusted after him and sending her off to seek healing from St. Mercurius.<sup>10</sup>

At the age of 23 (and therefore around the year 1319), Mark decided to embrace the monastic life. After a brief time at a nearby monastery that Mark found far too lax, he made his way to the Monastery of St. Antony in the Eastern Desert. There he was immediately sent to the dependent Monastery of St. Paul, which was inhabited by a small group of experienced ascetics who could be entrusted with the young man's monastic formation. At the monastery, Mark dug himself a "tomb" beside the monastery garden in which he practiced fasting; to this day, pilgrims may visit the cave of St. Mark, dug out of the soft limestone *taflah* along the side of the wadi.<sup>11</sup> We are told that Mark did not join the other monks for meals, and, when sent out of the monastery to gather brushwood for fuel, would feed his provisions to the camels! Eventually Mark's extreme asceticism caused alarm among the senior monks, who (in about 1325) sent him back to the Monastery of St. Antony, where someone was appointed to ensure that he took food.<sup>12</sup>

The "miracles" attributed to Mark often deal with his *clairvoyance* or his capacity for *prophecy* –and these are already seen in the life of the young novice at the Monastery of St. Paul. According to Miracle #4, a man in the employ of the Mamlūk Sultan al-Nāṣir (during his third reign, 1310-1341) withdrew from his position, fled into the desert, and become a monk at the Monastery of St. Paul. When the sultan sent a search party after him, Mark foresaw their arrival long enough in advance to send away to the Monastery of St. Antony for supplies, and had hot water and food ready to receive cold and hungry guests.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> *St. Paul, Hist. 115*, ff. 4r-6r.

<sup>11</sup> For a very thorough description of the Monastery of St. Paul, see William Lyster (ed.), *The Cave Church of Paul the Hermit at the Monastery of St. Paul in the Eastern Desert of Egypt* (New Haven - Cairo: Yale University Press – The American Research Center in Egypt, forthcoming). Material about Marqus al-Anṭūnī will be found in Chapter Two, "The Monastery of St. Paul in Historical Context", by Mark N. Swanson and Chapter Five, "The Library of the Monastery of St. Paul", by Gawdat Gabra. Let me note here my deep gratitude to Dr. Gawdat for encouragement and help in my research.

<sup>12</sup> *Monastery of St. Paul, Hist. 115*, ff. 8r-11v.

<sup>13</sup> *Monastery of St. Paul, Hist. 115*, ff. 55v-56v.

Mark's clairvoyance is a regular theme in the account of his life and marvelous deeds during more than sixty years at the Monastery of St. Antony. He "beheld great secrets"<sup>14</sup> and appeared in visions to people far away.<sup>15</sup> In addition, he healed various diseases, including deafness, dropsy and leprosy.<sup>16</sup> He saved travelers lost in the desert or in danger of shipwreck.<sup>17</sup> At the Monastery of St. Antony he became a spiritual teacher around whom disciples gathered: he taught them how to fight the demons (as St. Antony himself once had),<sup>18</sup> and he especially taught them to be merciful to sinners.<sup>19</sup> He strove intensely "for the salvation of souls",<sup>20</sup> once spending four months in tearful intercession for a monk who had died.<sup>21</sup>

All of these elements find parallels in the *Lives* of many other monastic saints. What is especially intriguing about Mark, however, is his role in the Coptic Orthodox Church at a particularly sensitive point in its history, helping to shape the reactions of the Church to the processes of Islamization that had gained strong momentum in Egypt by the late fourteenth century.<sup>22</sup>

A word of explanation is in order. After the Arab conquest of Egypt in the year 641, the new rulers found the services of Christian financial administrators indispensable – and for centuries a class of Coptic

<sup>14</sup> *Monastery of St. Paul, Hist. 115*, f. 24r, with many examples at 41v-44r.

<sup>15</sup> *Monastery of St. Paul, Hist. 115*, f.28r (to women in Cairo), 30v-32v (to a European king), 86r-87v (Miracle #31, to the scribe Ġirġis in prison).

<sup>16</sup> E.g., *Monastery of St. Paul, Hist. 115*, ff. 74v-75r (Miracle #18, healing of a sick brother); ff. 75r-76r (Miracle #19, healing of a deaf man); f. 76rv (Miracle #20, healing of a man with dropsy); ff. 78v-79v (Miracle #23, healing of a girl with leprosy).

<sup>17</sup> *Monastery of St. Paul, Hist. 115*, ff. 81r-82v (Miracle #26, saving travelers lost in the desert); ff. 82v-83v (Miracle #27, helping sailors in distress at sea).

<sup>18</sup> E.g., *Monastery of St. Paul, Hist. 115*, ff. 16v-17r, where Ibrāhīm al-Fānī, who learned how to battle the demons from Mark, describes how the demons were afraid of him.

<sup>19</sup> E.g., *Monastery of St. Paul, Hist. 115*, ff. 40v-41v, where Mark tells his disciples to flee the model of St. Shenoute the Archimandrite, because of his severity with sinners!

<sup>20</sup> *Monastery of St. Paul, Hist. 115*, f. 27r.

<sup>21</sup> *Monastery of St. Paul, Hist. 115*, f. 25rv.

<sup>22</sup> On this and for the paragraph that follows, see especially Donald P. LITTLE, "Coptic Conversion to Islam under the Baḥrī Mamlūks, 692-755/1293-1354", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 39 (1976), pp. 552-569 (a seminal study on conversion to Islam in 14<sup>th</sup>-century Egypt); and now Tamer EL-LEITHY, "Coptic Culture and Conversion in Medieval Cairo, 1293-1524 A.D." (Ph.D. diss., Princeton University, 2005), espec. Chapter Three, "Martyrdom and Apostasy in the late 8<sup>th</sup>/14<sup>th</sup> century", pp. 101-145.

Christian civil servants was able to maintain its position, amass considerable wealth, and provide both leadership and patronage to the church. The Mamlūk rulers who took power in Egypt in 1250, however, sponsored (or at least allowed) a number of campaigns designed to force high-ranking Coptic civil servants to convert to Islam or to leave office, notably in the years 1293, 1301, 1321 and 1354. The events of the year 1354 were especially significant: anti-Christian rioting broke out, churches and monasteries were destroyed, and Christian civil servants were either dismissed or compelled not only to convert to Islam, but also to behave in a manner that demonstrated their willing integration into Islamic society. Leading historians of the period see these events as a major milestone in the history of the Islamization of Egypt:<sup>23</sup> many Christians converted, along with their entire families, contributing to the decline of the Christian population towards present-day levels, around ten percent of the total Egyptian population.

It is against this background that we need to see the activity of Mark. One way of getting a picture of the scope of this activity may be through a brief description of his involvement with four classes of individuals: church leaders, high-ranking "Muslim Copts", penitent apostates, and voluntary martyrs.

### 1. Leaders of the Church

In the first place, Mark, it appears, was at the center of a remarkable constellation of saintly figures.

In the daily psalmody of the Coptic Orthodox Church, Mark is mentioned together with the *hegumenos* Abraham (that is, al-Qummuṣ Ibrāhīm al-Fānī, 1321-1396), who was 25 years Mark's junior. Abraham sought Mark out at the Monastery of St. Antony, was trained by him, and served him as a devoted follower until Mark's death in 1386. Abraham lived ten more years, mostly in Cairo, but does not appear during this time to have made an impact on church historians. His *Life* is largely concerned to associate Abraham as closely as possible with his mentor: Abraham's glory is mostly a reflection of Mark's.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Such is the judgment of D.P. LITTLE, "Coptic Conversion to Islam", p. 569.

<sup>24</sup> I am grateful to Dr. Gawdat Gabra for supplying me with a photocopy of the *Life* of Abraham. The copy comes from a manuscript labeled *Hist. 75* (from the Monastery of

More significantly, Mark was spiritual father to a man 40 years his junior, the monk Matthew who became who became Patriarch Matthew I (#87, 1378-1408).<sup>25</sup> Matthew had spent some time as a monk at the Monastery of St. Antony; and on one occasion was beaten and taken prisoner with Mark when the monastery was raided at the orders of the amir Yalbughā in 1365.<sup>26</sup> Years later, Matthew refused the office of patriarch until he had had a chance to consult with Mark, who advised him to accept it.<sup>27</sup> On at least one occasion after that, patriarch Matthew visited Mark at the monastery and sought his encouragement and counsel.<sup>28</sup>

Besides this trio clustered about the Monastery of St. Antony (Mark, Abraham and Matthew), the other great saint of the late fourteenth century was the lay ascetic known as Anbā Ruways (1334-1404), who spent many of his later years in Cairo.<sup>29</sup> Whether Mark and Ruways ever met in the flesh is uncertain; they were aware of one another, however, and Anbā Ruways regularly sent penitents away from Cairo to the Monastery of St. Antony.<sup>30</sup>

---

St. Antony?) and made in AD 1700. Below I will refer to it simply as Ms. *Life of Abraham*.

<sup>25</sup> For the *Life of Matthew*, see *History of the Patriarchs of the Egyptian Church, Known as the History of the Holy Church, by Sawirus Ibn al-Muḥaffaʿ, Bishop of al-Ašmūnīn*, Vol. III, part iii [hereafter referred to as HPEC III/3]. Edited and translated by A. KHATER and O.H.E. KHS-BURMESTER, col. «Textes et Documents» 13 (Cairo: Publications de la Société d'Archéologie Copte, 1970), pp. 136-158 (Arabic text), 235-271 (English translation). The *History of the Patriarchs* does not preserve the panegyric introduction and conclusion of the *Life*, but these have been published in K.Š. NAKHLAH, *Silsilah*, fasc. 3, pp. 47-53 and 44-47 respectively.

<sup>26</sup> The story is found in both the *Life of Matthew* and the *Life of Mark*: HPEC III/3, pp. 238-239; *Monastery of St. Paul, Hist. 115*, ff. 59r-61r (Miracle #7).

<sup>27</sup> HPEC III/3, pp. 240-241.

<sup>28</sup> *Monastery of St. Paul, Hist. 115*, ff. 89r-90r (Miracle #34).

<sup>29</sup> I read the *Life of Anbā Ruways*, with a set of 14 *Miracles*, in *Paris, B.N. ar. 282*, ff. 82r-151r. For a good summary in a European language, with a list of manuscripts, see WADI Abuliff, "Ruways", in *Enciclopedia dei santi: Le chiese orientali*, vol. II, cols. 889-892.

<sup>30</sup> A good case in point is the story of Fakhr al-Dawlah ibn al-Mu'taman, the subject of Miracle #13 in the *Life of Anbā Ruways (Paris, B.N. ar. 282, ff. 135v-137r)* and of Miracle #10 in the *Life of Mark (Monastery of St. Paul, Hist. 115, ff. 63v-65v)*: he was a penitent sent by Anbā Ruways away from Cairo to the Monastery of St. Antony, where he was received by Mark.

## 2. High-ranking Muslim civil servants – from formerly Coptic families

Reading through the pages of Mark’s *Miracles*, we find that Mark was very much abreast of news from the capital, and that he took a keen interest in the fate of Muslim civil servants who came from formerly Coptic families. Indeed, two of the highest-ranking *musālimah* or “Muslim Copts” of the late fourteenth century find their way into these pages.

The first was a man named Karīm al-Dīn ‘Abd al-Karīm ibn ‘Abd al-Razzāq ibn Makānis; his name indicates that the family had converted to Islam at least a generation earlier. ‘Abd al-Karīm had a tumultuous career – in and out of the very highest posts in the financial bureaucracy, but also in and out of trouble. The Muslim historian al-Maqrīzī (in his *Kitāb al-sulūk li-ma’rifat duwal al-mulūk*) tells of three occasions between 1382 and 1390 when ‘Abd al-Karīm was obliged to flee Cairo, but he always managed to return to high office.<sup>31</sup> According to the *Life* of Mark, on one of these occasions ‘Abd al-Karīm made his way in disguise to the Monastery of St. Antony – where Mark recognized him, reassured him, and sent him back to Cairo where he was kindly received by the sultan.<sup>32</sup>

Another high-ranking “Muslim Copt” was a man named Sa’d al-Dīn Naṣr Allāh al-Baqarī. According to the *Life* of Mark, the saint miraculously visited Sa’d al-Dīn in prison and foretold his deliverance after he had been arrested and savagely whipped.<sup>33</sup> We find a corresponding report in the chronicle of al-Maqrīzī: Sa’d al-Dīn, who occupied the position of *nāzir al-khāṣṣ*, was arrested in November 1383, whipped, assessed an enormous fine, and again violently beaten before the sultan. But he was then released, and within three years he

<sup>31</sup> Aḥmad ibn ‘Alī al-Maqrīzī, *Kitāb al-sulūk li-ma’rifat duwal al-mulūk*, Vol. III, in 3 parts [hereafter Maqrīzī, *Sulūk III*]. Edited by Sa’īd ‘Abd al-Fattāh ‘Āshūr (Cairo: Dār al-Kutub, 1970), pp. 343-344, 370, 411 (his first flight in 1379-1380, and subsequent reinstatement); pp. 456, 470, 544 (another flight in 1382, and subsequent reinstatement); p. 709 (another flight in 1390).

<sup>32</sup> *Monastery of St. Paul, Hist. 115*, ff. 68v-69v (Miracle #13).

<sup>33</sup> *Monastery of St. Paul, Hist. 115*, ff. 70v-71v (Miracle #15).



shows up again in the same chronicle, occupying another important position in the financial administration (*nāẓir al-dīwān*).<sup>34</sup>

### 3. Penitent apostates

The *Life* of Abraham informs us that one of the things that Abraham learned from his spiritual father Mark was to receive sinners with joy, and to admit them promptly to the Eucharist.<sup>35</sup> Indeed, on one occasion Mark rebuked Abraham for being too harsh on sinners.<sup>36</sup> What is important to note here is that, for Mark, the sinners to be received with joy were sometimes Copts who –possibly under intense coercive pressure– had converted to Islam and who later wished to return to the church. Mark neither rebuked them nor assigned them long periods of penance, but rather absolved them and either received them as monks or sent them back into the world as Christians. For example, Fakhr al-Dawlah ibn al-Qiss al-Mu'taman was a young scribe, the son of a priest. He had apostatized, but repented and fled to the monastery, seeking a word of forgiveness from Abba Mark – who absolved him of his sins. The young man then abandoned his worldly connections and wealth and became an exemplary monk.<sup>37</sup>

A rather different story is that of a man named Furayǧ from Shubrā, a Copt who had abandoned the faith but who sought out Abba Mark. Mark wound blue cloth around his turban, thus sending him back into the world with the blue turban that was the distinguishing mark of Christian men according to the Mamlūk *ghiyār* legislation. Furayǧ was arrested for presumed apostasy from Islam upon his return home, but, according to the text, God voided the testimony of those who bore witness against him. The *ḥākim* threw out the case and released Furayǧ, who was able to return to normal life ... as a Christian.<sup>38</sup>

<sup>34</sup> MAQRĪZĪ, *Sulūk* III, pp. 500-503, 553. On these Muslim Copts and the financial offices they held, see Carl F. PETRY, "Copts in Late Medieval Egypt", *The Coptic Encyclopedia*, vol. 2, pp. 618-635, espec. 627-631.

<sup>35</sup> Ms. *Life* of Abraham, ff. 14r-15v.

<sup>36</sup> *Monastery of St. Paul, Hist. 115*, f. 41r.

<sup>37</sup> *Monastery of St. Paul, Hist. 115*, ff. 63v-65v (Miracle #10).

<sup>38</sup> *Monastery of St. Paul, Hist. 115*, ff. 87v-88r (Miracle #32).

#### 4. Martyrs

The *Life* of the patriarch Matthew concludes with a list of forty-nine people who were martyred during the days of his patriarchate.<sup>39</sup> The sources at our disposal, both Christian and Muslim, make it clear that these forty-nine represent a wave of voluntary martyrdom that broke upon Egyptian church and society in the year 1380, and that did not entirely dissipate until the 1390s or even later. It is thanks to the Muslim historian al-Maqrīzī that we can date the beginning of this wave of martyrdoms: he reports that it was during the month of Dhū l-Ḥiġġah 781 –that is, March 1380, less than two years into the patriarchate of Matthew– that a group of male and female converts to Islam declared their return to Christian faith and their desire to be purified by martyrdom. After they had refused the repeated offer of a return to Islam, they were beheaded.<sup>40</sup> A little later, a monk whom al-Maqrīzī calls “Abū Qufayfah” was put to death for invective preaching against Islam. As he was being beheaded, three women followers ululated “as women do at their weddings”, and took up the monk’s invective. They too were executed, and their bodies burned. Al-Maqrīzī comments that “we have not heard any love story stranger than this one!”<sup>41</sup>

Maqrīzī’s “Abū Qufayfah” is known in Christian sources as the monk Ya‘qūb Abū Muqayṭif; he and his three female followers head up the martyr list in the *Life* of Matthew. So far we are dealing with facts that are fairly well known to historians of the Coptic Church. From the *Life* of Abba Mark, however, we learn that Ya‘qūb and his women followers were Mark’s disciples.<sup>42</sup> The women include one Ephronia, a nun of Cairo who came to visit Mark at the Monastery of St. Antony disguised as a monk;<sup>43</sup> another woman who came to the monastery disguised as the monk “Michael” and who sought the forgiveness of her

<sup>39</sup> The list of martyrs has not been reproduced in HPEC III/3, but it, along with the end of the *Life* of Matthew as originally written, is found in K.Ş. NAKHLAH, *Silsilah*, fasc. 3, pp. 44-47. For the list in a European language, see WADI Abuliff, “Quarantanove martiri”, in *Enciclopedia dei santi: Le chiese orientali*, vol. II, cols. 866-868.

<sup>40</sup> MAQRĪZĪ, *Sulūk*, III, pp. 372-373.

<sup>41</sup> MAQRĪZĪ, *Sulūk*, III, p. 373.

<sup>42</sup> Abu Muqayṭif is first described as Mark’s disciple in *Monastery of St. Paul, Hist. 115*, f. 27v.

<sup>43</sup> *Monastery of St. Paul, Hist. 115*, f. 27rv.

sins, which Mark declared to her;<sup>44</sup> and an Ethiopian servant girl named Ghazāl, who became a nun after the death of her mistress.<sup>45</sup> In at least two of these cases, Mark is said to have foreseen their martyrdom. Furthermore, in the *Life* of Mark's disciple Abraham, we read of Mark sending people "one after another to martyrdom", but never without first sending them to Abraham to pray over them and assure them that Mark had taken permission for their voluntary martyrdom from the Lord Christ!<sup>46</sup> There may be some exaggeration here, designed to magnify Abraham's role in what his hagiographer regarded as a glorious enterprise. At the very least, however, it seems safe to conclude that Mark and Abraham, and perhaps many other monks around them, took a positive view of the martyrdoms. It is, perhaps, not a surprise that Ya'qūb Abū Muqayṭif and his three women followers are soon followed in the list of martyrs by six monks of the Monastery of St. Antony.<sup>47</sup>

A full interpretation of this wave of voluntary martyrdom is beyond the scope of this paper. Very briefly, though, I shall hazard the following. The wave of martyrdoms took place towards the end of a century that had been disastrous for the Copts, in terms of losses through conversion, loss of prestige, the destruction of churches, and even the suppression of festivals.<sup>48</sup> By 1380 the boundaries that protected the Coptic community from the dynamic of Islamization seemed to be breaking down; this is borne out by the statement in the *Life* of Matthew that the patriarch bewailed the fact that "many of the people used to mix together, and they became defiled with the defilement of the Cairenes".<sup>49</sup> In such a situation, attempts to stop the hemorrhaging by building up the Christian community, cultivating friendships with people in high positions who had friendly inclinations

<sup>44</sup> *Monastery of St. Paul, Hist. 115*, ff. 61v-63r (Miracle #8). Could this be a doublet of the Ephronia story?

<sup>45</sup> *Monastery of St. Paul, Hist. 115*, f. 63rv (Miracle #9).

<sup>46</sup> Ms. *Life* of Abraham, f. 17r.

<sup>47</sup> K.Ş. NAKHLAH, *Silsilah*, fasc. 3, p. 44, where six monks from the Monastery of St. Antony are martyrs numbers 7 through 12.

<sup>48</sup> T. EL-LEITHY emphasizes the significance of these festivals and their suppression in "Coptic Culture and Conversion", pp. 116-126. He sees the voluntary martyrdoms as "a bid for the public space lost through Mamlūk regulation"; p. 125.

<sup>49</sup> HPEC III/3, p. 267.

towards the Christians,<sup>50</sup> and even by receiving penitent apostates back into communion were important. Many of Mark’s activities, including his ongoing contacts with Islamized Copts and his ready absolution of “sinners” may be seen in this light. One can also see, however, some space opening up for dramatic actions that would highlight in the starkest possible way the boundary between the Christian and Islamic communities, and that would call Christians (including wavering Christians and even former Christians) to a renewed and firm declaration of allegiance. Such were the voluntary martyrdoms.

The *Life* of Mark suggests that the voluntary martyrdoms were controversial, even among the monks of the Monastery of St. Antony. On one occasion, we are told, Mark had to come to the defense of Ya‘qūb Abū Muqayṭif.<sup>51</sup> These martyrdoms were probably even more controversial in Cairo, where Christian leaders had to deal on a daily basis with Muslim officials<sup>52</sup> – who could not have been pleased with the regular appearance of would-be martyrs in the streets of the city! We do not hear of the Cairene saint Anbā Ruways or the patriarch Matthew “sending” anyone to martyrdom. In fact, we read in the *Life* of Anbā Ruways of an occasion on which one of his disciples came to him and announced his project of becoming a martyr. Anbā Ruways responded by hitting him over the head with a stick! The disciple fell to the ground, unconscious. When he came to, Anbā Ruways asked him: “If you cannot bear a single blow, how will you bear martyrdom?” – and sent him away to his monastery.<sup>53</sup> As for the patriarch Matthew, he is given credit for bringing the wave of voluntary martyrdom to an *end*: “Pope Matthew asked the Lord Christ that he no longer see any blood poured out upon the earth”,<sup>54</sup> perhaps precisely because these martyrdoms were creating dangers for the Christian community.

What I hope to have shown is that “our father, Abba Mark” should by no means be overlooked as a merely “typical” desert ascetic, whose *Life* can be understood as a pastiche of familiar motifs from the lives of

<sup>50</sup> According to the *Life* of Mark, these included the sultan al-Zāhir Barqūq (1382-1399) himself, who, it claims, did not accept the throne until after he had consulted with Mark! *Monastery of St. Paul, Hist. 115*, ff. 28v-29r.

<sup>51</sup> *Monastery of St. Paul, Hist. 115*, f. 29v.

<sup>52</sup> Including the sultan Barqūq, later remembered by Christians as a tolerant ruler.

<sup>53</sup> *Paris, B.N. ar. 282*, ff. 130v-133v (Miracle #11).

<sup>54</sup> K.Ş. NAKHLAH, *Silsilah*, fasc. 3, p. 46.

monastic saints. He is, rather, an important (and rather complex) figure in the Coptic Orthodox Church at a critical time in its history. Mark's hagiographer attributes to him gifts of clairvoyance, bilocation and prophesy; even the skeptical may imagine him to be surprisingly well-informed, well-connected and influential – and prepared to use these resources to help Egyptian Christians and Muslims to negotiate their way through a world full of danger, arbitrary violence, and intense pressures to conform to prevailing norms.

# Le christianisme oriental vu par Riccoldo da Monte di Croce

BY

Fernando GONZALEZ MUÑOZ  
University of La Coruña  
(Spain)

Riccoldo da Monte di Croce (ca. 1243-1320), moine dominicain du couvent de Santa Maria Novella à Florence, s'embarqua vers la Palestine à la fin de l'année 1288, dans le but de visiter les Lieux Saints et de prêcher le message chrétien dans des terres qui, après l'échec des dernières croisades, étaient presque entièrement dominées par les musulmans et les tartares. Après avoir parcouru la Judée et la Galilée, il a continué son voyage en traversant le Liban, la Syrie, les montagnes kurdes et la Mésopotamie, en acquérant en même temps une bonne maîtrise de la langue arabe, ce qui lui permettait de prêcher en public sans interprète. Dans cette dernière région, en suivant le cours du Tigre, il a visité successivement les villes de Mossoul, Tikrit, Samarra et, en dernier lieu, Bagdad, où il restera plusieurs années pour étudier le Coran et d'autres documents de la religion musulmane. Il y reçut des nouvelles de la prise par les mamelouks de Saint-Jean-d'Âcre (18 mai 1291), la dernière place forte de la Terre Sainte qui se trouvait sous le contrôle des occidentaux. Les nouvelles concernant le sort des chrétiens morts ou en captivité à Âcre, particulièrement celui de ses collègues dominicains et de la proclamation de l'islam comme religion officielle par le khan Gazan (1295-1304), impressionnèrent fortement Riccoldo, à tel point qu'elles lui inspirèrent un ensemble de quatre épîtres, dirigées respectivement à Dieu, à la Vierge Marie, à l'Église militante et aux religieux morts à Âcre, par lesquelles il se demande quel est le sens des desseins divins qui sembleraient encourager en Orient la croissance irrésistible de l'islam et la disparition du christianisme.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Édition de Reinhold RÖHRICHT, "Lettres de Riccoldo de Monte-Croce sur la prise d'Âcre (1291)" *Archives de l'Orient latin* 2 (1884), pp. 258-296.

Pour des raisons floues, que j'expliquerai ci-dessous, Riccoldo est revenu à son couvent florentin environ en 1300. Pendant un bref laps de temps, il a composé trois œuvres qui reflètent les connaissances, expériences et inquiétudes acquises tout au long de son séjour en Orient. Je fais référence à *Liber peregrinationis*, narration des incidents de voyage qui donne une place prépondérante à la description des coutumes et pratiques religieuses des tartares, des musulmans, des bouddhistes, des sabéens et des chrétiens d'Orient,<sup>2</sup> le traité *Contra legem sarracenorum*, qui présente une réfutation systématique de la religion musulmane,<sup>3</sup> et les *Libelli ad nationes orientales*, qui composent un manuel, destiné à la formation des prédicateurs, où vous trouverez les principaux arguments pour réfuter les erreurs des tartares, des juifs et des chrétiens hétérodoxes, ainsi que les stratégies les plus efficaces pour les inciter à la conversion.<sup>4</sup>

Les facettes les plus connues de Riccoldo sont celles de polémiste contre l'islam et celle d'informateur sur l'histoire et les coutumes du peuple tartare. L'exposition qu'il présente sur les doctrines et les pratiques religieuses des Églises orientales possède une valeur documentaire plutôt pauvre, mais l'évaluation qu'il fait de celles-ci en soi est assez intéressante, surtout si nous l'examinons à travers le prisme des circonstances historiques et religieuses qui ont entouré la rencontre entre Riccoldo et les communautés chrétiennes de la Syrie et de Mésopotamie. Je veux consacrer le présent travail à cet aspect.

Je commencerais par décrire la perception du christianisme oriental que notre personnage fait apparaître dans *Liber Peregrinationis*. Son caractère hérétique est le trait qu'il signale en premier lieu, c'est-à-dire

---

<sup>2</sup> Édition, avec traduction française, de René KAPPLER, *Riccoldo de Monte Croce. Pérégrination en Terre Sainte et au Proche Oriente. Texte latin et traduction* (Paris: Honoré Champion, 1997).

<sup>3</sup> Édition de Jean-Marie MERIGOUX, O.P. "L'Ouvrage d'un frère prêcheur florentin en Orient à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle. Le *Contra legem Sarracenorum* de Riccoldo da Monte di Croce" en: *Fede e Controverbia nel '300 e '500*, MD 17 (Pistoia, 1986), p. V-XL et 1-144. Cette œuvre a vécu un franc succès pendant le Moyen-Âge tardif et pendant la Renaissance. L'humaniste Demetrios Cydones l'a traduite au grec pendant la deuxième moitié du XIV<sup>e</sup> siècle et Martin Luther publia en 1542 une version en allemand. Sur ce détail, je vous renvoie à Ugo MONNERET DE VILLARD, *Il libro della peregrinazione nelle parti d'Oriente di frate Riccoldo da Montecroce* (Roma, 1948), pp. 94-97.

<sup>4</sup> Je fais référence à l'édition électronique de Kurt V. JENSEN, *Riccoldoi Florentini Libelli ad nationes orientales*, sur <http://www.sdu.dk/Hum/kvj/Riccoldo/Intro.html>

le fait de défendre des thèses erronées sur les principes essentiels de la foi<sup>5</sup>. Riccoldo applique l'adjectif *heretici* aux trois groupes de chrétiens avec qui il affirme avoir été en contact tout au long de son voyage, soit, les maronites du Mont Liban et de Tikrit, les jacobites du monastère de Mar Matta, Mossoul et de Tikrit, et les nestoriens de Mossoul et de Bagdad.<sup>6</sup> Parmi les nombreuses erreurs mises en accusation, les plus graves sont celles concernant la christologie. Elles apparaissent énoncées selon les termes traditionnels de hérésiologie occidentale: monothélisme pour les maronites, monophysisme et monothélisme en même temps pour les jacobites et duophysisme strict, qui dérive vers l'adoptianisme chez les nestoriens. Déjà en marge de la christologie, le fait de considérer des personnes de la Trinité comme des qualités (*sifāt*),<sup>7</sup> la méconnaissance du Purgatoire et le refus de croire à des récompenses ou à des punitions des âmes avant le Jugement Dernier sont d'autres propositions hétérodoxes communes aux jacobites et aux nestoriens.

Riccoldo s'occupe en quelques mots des thèses des maronites et des jacobites, mais il s'attarde plus longuement sur l'exposition et la critique des nestoriennes. Après avoir comparé ses propositions christologiques à celles de l'ancien adoptianisme, il signale que, selon les nestoriens, celui qui est né de Dieu depuis l'éternité et celui qui est né de la Vierge dans le temps ne sont pas deux personnes différentes, mais deux *aqanīm* (pluriel de *qunūm*, hypostase ou substance particulière) unies dans le même *šahṣ* (*personne*). Or, les mêmes gens qui font cette affirmation sont incapables d'expliquer quelle différence il y a entre *qunūm* et *šahṣ*, et ce n'est pas étonnant, poursuit Riccoldo, puisque ces deux termes désignent, dans des langues différentes, c'est-à-dire le syriaque et l'arabe, le même concept de *personne*. Dans tous les cas, en laissant de côté les aspects terminologiques, l'erreur de la

<sup>5</sup> Comme il l'affirme à la troisième de *regulae generales* pour prédicateurs des *Libelli*: *oportet scire positiones eorum et motiua et causas diuersarum sectarum, et si errant in essentialibus fidei uel non, ut sciatur qui sunt heretici uel non.* (*Libelli*, V,6)

<sup>6</sup> Voir le *Liber peregrinationis*, p. 124 (à propos des jacobites), 132 (à propos des maronites) et 136 (à propos des nestoriens).

<sup>7</sup> Même si Riccoldo utilise le terme *qualitates*, en matière de doctrine trinitaire, les théologiens orientaux appliquent le mot *sifāt* (pluriel de *sifā*) non pas à une quelconque qualité, mais à des attributs consubstantiels de la divinité, la connaissance et la vie, qui, dans un but purement descriptif, sont normalement associés aux hypostases du Fils et du Saint Esprit.



double personne du Christ ôte tout sens au mystère de l'incarnation, tout en rapprochant en même temps le point de vue nestorien de celui des musulmans. Les uns et les autres sont d'accords pour affirmer que le Christ est un prophète et un serf de Dieu, de même qu'ils s'accordent pour ne pas accepter que Dieu soit né d'une femme ou qu'il ait souffert et qu'il soit mort. Comme point culminant de cette argumentation, Riccoldo ajoute un argument traditionnel concernant la polémique antimusulmane, à savoir les relations d'amitié que les moines nestoriens ont maintenues avec Muḥammad et la politique d'alliances entre ceux-ci et les musulmans depuis la naissance de l'islam jusqu'à l'actualité.<sup>8</sup> De là vient aussi la haine commune que ces deux groupes ressentent envers les jacobites.

Un deuxième trait qui, pour Riccoldo, définit le christianisme oriental est son caractère relâché, affaibli, contaminé par les coutumes des musulmans et par la survie résiduelle de pratiques païennes. Cette particularité peut s'observer aussi bien dans la pratique sacramentelle que dans la liturgie et le droit canonique. Pourtant Riccoldo reconnaît la grande ferveur de la prière, l'importante rigueur lors du jeûne et l'austérité de l'habillement montrés par les moines jacobites et le haut clergé nestorien, il censure ponctuellement chez les uns et les autres l'utilisation de formules spécifiques pour le baptême, la confession des péchés seulement envers Dieu, la confection du pain eucharistique avec de la levure, la pratique de la circoncision et de l'ablation génitale<sup>9</sup>, l'administration de l'onction au défunt mais pas au malade, le maintien des rites funéraires avec des réminiscences païennes, l'admission de la répudiation pour différentes causes, etc. Ce même esprit relâché est

---

<sup>8</sup> Riccoldo affirme avoir trouvé des informations sur cette bonne entente *per antiquas historias et autenticas apud Sarracenos* (*Liber peregrinationis*, p. 140). Or, il n'explique pas si ces documents étaient de tradition chrétienne ou musulmane. Un des témoignages chrétiens qui insistent le plus sur les relations cordiales entretenues entre les moines nestoriens avec Muḥammad est la Risāla attribuée à 'Abd al-Masīḥ b. Ishāq al-Kindī

<sup>9</sup> Riccoldo attribue seulement aux nestoriens la pratique de la circoncision, mais le témoignage d'autres auteurs, comme par exemple JACQUES DE VITRY, confirme qu'elle était aussi fréquente chez les jacobites. Voir *Historia Orientalis* de Jacques de Vitry, ed. François MOSCHUS, *Iacobi de Vitriaco [...] libri duo quorum prior Orientalis siue Hierosolimitanae, alter Occidentalis Historiae nomine inscribitur* (Douai, 1597), I, & 76. Disponible aussi en version électronique: <http://gallica.bnf.fr>. Sur la diffusion de la pratique de la circoncision parmi les nestoriens, voir l'étude de Bénédicte LANDRON, *Attitudes nestoriennes vis-à-vis de l'Islam* (Paris, Cariscript, 1994), pp. 225-227.

aussi reflété dans sa moralité, encline à l'hypocrisie et tolérante au maximum avec l'ébriété et le mensonge, surtout parmi les nestoriens. Il s'agit en définitive d'une praxis peu rigoureuse, d'une *lata uia*, caractéristique aussi de la religiosité musulmane et qui est parfaitement illustrée par l'affirmation, selon les dires des nestoriens, qu'il suffit à un chrétien de faire le signe de croix, de prier en direction de l'Orient et de consommer de la viande de porc, tout le reste étant de simples œuvres de perfection.<sup>10</sup>

Un troisième trait est l'incapacité des orientaux à baser leurs assertions théologiques sur le raisonnement dialectique et sur la correcte exégèse des Écritures. Riccoldo affirme avoir complètement triomphé sur toutes les *disputations* qu'il a maintenues avec les représentants des Églises jacobite et nestorienne sur des aspects christologiques. Ses adversaires ont toujours été déconcertés et muets face à ses argumentations. Or, les moins instruits refusaient d'écouter *un occidental qui, en utilisant des syllogismes et des subtilités, essayait de les attirer vers son hérésie*. Par contre, les plus anciens et sages admettaient que la raison était du côté du prédicateur, mais ils décidaient rarement de se convertir à cause d'une loyauté obstinée envers leurs traditions, ou à cause de leur désir de ne pas provoquer des affrontements et des schismes au sein de leur communauté<sup>11</sup>. Cette humeur réfractaire à la raison se concilie à merveille avec un sens prononcé de la tradition et, surtout, avec une spiritualité trop encline à célébrer les soi-disant prophéties et miracles de leurs saints et de leurs pontifes.<sup>12</sup> Un exemple illustratif de ce dernier est apporté par la nouvelle d'un voyage instantané de Bagdad à la Mecque réalisé par un patriarche nestorien anonyme, ce qui représente, évidemment, une

<sup>10</sup> Riccoldo fait un reproche similaire aux musulmans: *nam de necessitate salutis non est eis aliquid nisi quod dicant: 'non est Deus nisi Deus et Maccometus nuntius Dei'. Tenent enim communiter Sarraceni quod si hoc solum dicat Sarracenus saluabitur etiam si omnia peccata de mundo faceret (Liber peregrinationis, pp. 172-174)*

<sup>11</sup> Voir le *Liber peregrinationis*, p. 128-130 (à propos des jacobites), 132-134 (à propos des maronites), 122 et 152-154 (à propos des nestoriens)

<sup>12</sup> Voir le *Liber Peregrinationis*, p. 126 (à propos des jacobites), p. 150 (à propos des nestoriens). Notez que Riccoldo reproche aussi aux musulmans leur fidéisme excessif envers les prophéties: *sciendum est autem quod sarraceni affirmant quod multi eorum habent spiritum prophetie, et quedam uera de futuris dicunt et multa falsa (Liber peregrinationis, p. 198)*. Sur le rôle des miracles dans la religiosité nestorienne, je vous renvoie à LANDRON, *op. cit.* pp. 152-153.

curieuse inversion de la tradition musulmane de l'isra<sup>13</sup>. Enfin, comme l'a signalé d'une manière perspicace Tolan,<sup>14</sup> l'incapacité pour raisonner est un trait essentiel du nouveau stéréotype de l'oriental qui a été créé dans les milieux cléricaux européens après l'épanouissement de la scolastique. Si l'hérésiologie traditionnelle a toujours vu, dans le soi-disant caractère hyperrationaliste et amateur des nouveautés des orientaux, un facteur enclin à la naissance d'hérésies,<sup>15</sup> les auteurs de la deuxième moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, comme Guillaume de Rubrouck ou le propre Riccoldo, ont tendance à relier l'hétérodoxie à des facteurs culturels et psychologiques associés à l'irrationalité, l'obstination, le pseudo-prophétisme et les récits fabuleux.

Pour le reste, Riccoldo semble garder un bon souvenir de sa visite aux communautés maronite et jacobite, mais il manifeste une animadversion plus importante envers les nestoriens de Bagdad. Alors que les moines jacobites de Mar Matta l'ont accueilli *comme un ange ou un apôtre* et lui ont permis de prêcher au peuple sur une place de Mossoul en présence du propre patriarche, le clergé nestorien s'est indigné à un tel point lorsqu'il a entendu que la Vierge était la mère de Dieu, qu'il a expulsé Riccoldo des églises où il avait prêché et ils les ont purifiées en dédommagement de Nestor. Plus tard, ils se sont compromis à le loger, le nourrir et à lui céder une église s'il renonçait à prêcher. Riccoldo refusa mais, par l'entremise du propre Patriarche Yahballaha III (1281-1317), il réussit en fin de compte à prêcher librement dans les églises de Bagdad. Cette licence, octroyée à l'encontre de l'opinion du haut clergé nestorien, a causé des problèmes à Yahballaha, qui a été accusé par les siens de *franc et d'ennemi des nestoriens*. Cependant, malgré la tolérance et l'esprit de conciliation prouvé par le patriarche envers Riccoldo, celui-ci ne sympathisa pas

<sup>13</sup> *Ipsi etiam dicunt quod patriarcha eorum [...] in momento et in ictu oculi iuit de Baldacco ubi est sedes eius usque in Meccham ubi fuit sepultus Maccometus. Distat autem Meccha a Baldacco plus quam triginta dietis, et multa similia miracula referunt Nestorini de suis hereticis patribus (Liber peregrinationis, p. 150)*

<sup>14</sup> Voir J.V. TOLAN, *Saracens. Islam in the Medieval European Imagination* (New York: Columbia University Press, 2002), p. 224-225.

<sup>15</sup> À titre d'illustration, voici une citation de Guibert de Nogent : *Ipsi plane homines (i.e. les orientaux) pro aeris et celi cui innati sunt puritate cum sint leuioris corpulentiae et idcirco alacrioris ingenii, multis et inutilibus commentis solent radio suae perspicacitatis abuti (Gesta Dei per francos I,1, ll. 133-136)*. Je fais référence à l'édition de R.B.C. HUYGENS, *Guibert de Nogent. Gesta Dei per francos*, CC CXXVII A (Turnholt, 1996).

avec lui ; d'ailleurs, il le décrit comme un hérésiarque et il évoque avec une touche méprisante le luxe que sa cours étalait.<sup>16</sup> Cette animosité s'explique en partie à cause des incidents signalés ci-dessus, mais aussi à cause de la quantité de préjugices que possédait Riccoldo, plus particulièrement, vis-à-vis de la compréhension traditionnelle entre nestorien et musulmans, ainsi que par le constat de la bonne position dont jouissaient ceux-ci à Bagdad sous le pouvoir tartare. À son tour, la relative sympathie que semble montrer Riccoldo envers les jacobites peut être due non seulement à la chaleureuse bienvenue qu'ils lui ont accordé ou au triomphe qu'il a obtenu lors des débats avec ses hommes illustres, mais aussi grâce à l'antipathie traditionnelle que leur vouaient aussi bien les musulmans que les nestoriens et en plus, dans le cas particulier des jacobites de Mar Matta, envers leur condition de moines humbles et dévots.

Pour ce qui est des *Libelli ad nationes orientales*, les sections qui s'occupent des nestoriens et des jacobites représentent, comme l'a déjà signalé Jensen, une copie presque littérale des chapitres 34 et 35 du quatrième livre de la *Summa aduersus gentiles* de Thomas d'Aquin, consacrés à la réfutation des erreurs de Nestor, Théodor de Mopsueste et Eutychès.<sup>17</sup> Le peu de compléments introduits par Riccoldo viennent reprendre des aspects déjà signalés par le *Liber Peregrinationis*. De cette manière, l'argumentation semble plus développée, aussi bien pour ce qui est de la précision avec laquelle les thèses christologiques hétérodoxes sont exposées que pour la solidité de la réfutation, mais l'appréciation d'ensemble est la même. L'Orient est une terre dominée par l'infidélité, qu'elle se présente comme une hérésie chrétienne, judaïsme, islam ou paganisme.

Nam quasi omnes habitantes orientalem plagam aut sunt christiani sed heretici, scilicet iacobini uel nestorini, aut sunt iudei aut sunt sarraceni, aut sunt tartari siue pagani (*Libelli*, I,7)

<sup>16</sup> *dum sederet patriarcha, imo heresiarcha, in sua sede deaurata et ad pedes eius episcopi et archiepiscopi et religiosi* (*Liber peregrinationis*, p. 152)

<sup>17</sup> La reproduction des arguments de l'Aquinat s'oppose à l'assertion réalisée par Riccoldo affirmant que les contenus des *Libelli* provenaient de sa propre expérience sur le terrain: *hec igitur, que de nationibus orientalibus rudi et simplici stilo descripsi, conuersando cum eis pluribus annis per experientiam ita esse cognoui.* (*Libelli*, IV,14). Sur l'utilisation de l'Aquinat par Riccoldo, je vous renvoie à JENSEN, *op. cit.* introduction, pp. 9-13.

Ce portrait rend-il justice à la réalité? Comme nous l'avons vu, Riccoldo s'obstine à présenter les erreurs de foi des maronites, des jacobites et des nestoriens selon les termes consacrés par l'hérésiologie occidentale, dérivés à leur tour des grandes controverses théologiques des IV<sup>e</sup>, V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles. Par contre, ses adversaires tendent à se montrer conciliateurs pour ce qui est des formules fondamentales de la foi. Notre prédicateur attribue cela à la confusion ou à un mouvement de conversion authentique. Ainsi, l'archevêque des maronites de Tikrit remet à Riccoldo une lettre lui signalant son orthodoxie en matière de foi et il compromet son obéissance au Pape et à l'Église romaine.<sup>18</sup> De son côté, le patriarche des jacobites rédige une profession de foi par laquelle il reconnaît que le Christ présente deux natures, l'humaine et la divine, intègres et parfaites.<sup>19</sup> Le propre patriarche nestorien Yahballaha III nie être un adepte ou un imitateur de Nestor,<sup>20</sup> et les membres du clergé les plus anciens et les plus sages reconnaissent en privé la vérité des articles de foi défendus par Riccoldo, même s'ils refusent de se convertir.<sup>21</sup> De tels constats avaient été réalisés, à son époque, par Jacques de Vitry, qui a pu vérifier comment les jacobites, par peur ou pour une toute autre raison cachée, assuraient qu'ils ne mettaient pas en doute la double nature du Christ.<sup>22</sup>

Riccoldo attribue cette situation paradoxale à la tension entre la pure vérité prouvée par sa capacité dialectique et l'obstination irrationnelle caractéristique des orientaux en général. Mais, à vrai dire, ses connaissances des langues syriaque et arabe, ainsi que de la grande tradition théologique des Églises monophysite et nestorienne, ne devaient pas être suffisamment larges pour lui permettre de capter avec toutes les nuances les positions christologiques que les uns et les autres défendaient à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle. Aussi, le haut clergé nestorien de Bagdad n'avait probablement pas suffisamment d'informations

<sup>18</sup> *Liber Peregrinationis*, pp. 132-134.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 130.

<sup>20</sup> *Ita eos confudimus omnes ut ipse patriarcha coram omnibus mentiretur et diceret se non esse Nestorinum nec imitatore Nestorii (Liber Peregrinationis, p. 152). Cf. Libelli II, 1, qui signale que les nestoriens, par honte, nient être les imitateurs de Nestor et affirment que leur nom authentique nasatare provient de Jésus de Nazareth.*

<sup>21</sup> *Maiores et magis intelligentes [...] dixerunt: 'confitemur quia hec est ueritas fidei quam predicatis sed non audemus aliis dicere publice ne ab eorum contubernio repellamur'. Dilixerunt enim magis gloriam hominum quam Dei. (Liber Peregrinationis, p. 154)*

<sup>22</sup> Voir *Historia Orientalis* de JACQUES DE VITRY, *ed. cit.* I, & 76.

théologiques et dialectiques pour défendre les thèses traditionnelles de son Église face à un occidental.<sup>23</sup> Dans tous les cas, ces deux circonstances invitaient Riccoldo à se réaffirmer quant aux idées qu'il possédait, avant de les soumettre à une révision sous le prisme des déclarations de ses interlocuteurs.

Ainsi, par exemple, l'idée que les termes *šaḥṣ* et *qunūm* sont des synonymes qui désignent, dans différentes langues, le concept de *personne*, semble incertaine. Dans la tradition théologique des nestoriens de langue arabe, *šaḥṣ* s'applique normalement à la personne comme entité matérielle (l'équivalent du *prósôpon* grec), alors que *qunūm* désigne plutôt la substance particulière concrète et individualisée par attributs, c'est-à-dire, l'hypostase, et *ġawhar*, la substance générale, soit la *phýsis* ou nature, désignée aussi par les termes *dāt* (proprement, essence) et, plus rarement, *ṭabī'a* (nature). Les théologiens nestoriens ont arbitré des formulations légèrement différentes pour exprimer l'idée de l'incarnation et décrire l'union dans la personne le Christ des natures divine et humaine, mais ils sont toujours restés fidèles au principe de l'école d'Antioche, basé à son tour sur les pensées aristotéliennes, d'après lesquelles chaque substance générale correspond à une hypostase ou une substance concrète. De cette manière, s'il est postulé qu'il y a dans le Christ la présence de deux substances générales, une divine et une humaine, il faut nécessairement admettre l'existence de deux hypostases ou substances particulières, qui s'identifient avec le Verbe Divin et la chair.<sup>24</sup> Celles-ci se seraient unies, lors de la Conception, en une seule personne (*šaḥṣ*), le Christ, et non pas, comme l'affirme Riccoldo, par une inhabitation (*hullūl*) semblable à celle des saints et des prophètes, mais par une authentique union définitive (*ittiḥād*), où les deux substances générales et particulières sont totalement préservées.<sup>25</sup> Cet élément étant le fondement principal de la christologie nestorienne, il est évident que son assimilation avec les autres postulats caractéristiques de l'ancien

<sup>23</sup> Sur le manque de formation théologique de Yahballaha III, voir LANDRON, *op. cit.* pp. 132-133

<sup>24</sup> Je vous renvoie aux études de LANDRON, *op. cit.* p. 195-196 et de Rachid HADDAD, *La Trinité divine chez les théologiens arabes, 750-1050* (Paris: Beauchesne éditeur, 1985), pp. 144-145

<sup>25</sup> Ainsi, 'Ammār al Baṣrī affirme que le terme *ittiḥād* semble préférable à celui de *hullūl*, qui n'implique pas forcément une union substantielle. Voir LANDRON, *op. cit.* p. p. 194.

adoptianisme doit être comprise plutôt comme des interprétations biaisées arbitrées par leurs adversaires orientaux et occidentaux que comme des dogmes nestoriens. D'ailleurs, comme le signale Landron, plusieurs professions de foi, que nous conservons des théologiens nestoriens du XIII<sup>e</sup> siècle, comme celle du métropolitain Ishô'yāb b. Malkūn (ca. 1247) ou celle du propre patriarche Yahballaha III, datée de 1304, prouvent une attitude de conciliation avec le *symbolon* calcédoine, en évitant de faire référence à deux hypostases (*aqanīm*) et en insistant sur l'unicité de la personne (*šahš*).<sup>26</sup> Pour ce qui est du refus du qualificatif de Mère de Dieu pour la Vierge, ainsi que l'inconvenance d'attribuer à Dieu la passion et la mort de Jésus, il s'agit d'une application du principe que tous les avatars humains du Christ doivent faire référence à son *ḡawhar* et à son *qunūm* humains, sans que ceci n'implique la dualité de *šahš*. C'est donc un aspect formulaire qui, à l'époque de Nestor, a certainement provoqué un scandale à cause des circonstances particulières pendant lesquelles s'est tenu le concile d'Éphèse en 431,<sup>27</sup> mais il n'a pas plus d'implications dans la conception générale du système théologique nestorien et il révèle, sans aucun doute, une conception christologique très différente de celle défendue par les musulmans.<sup>28</sup>

Mais Riccoldo se montre insensible non seulement face aux raisons des chrétiens orientaux en chair et en os, mais aussi face à la politique qui était suivie par l'Église romaine à partir d'Innocent III. En effet, vers la moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, la cour pontificale gardait l'espoir de former une coalition militaire avec les chrétiens d'Orient et les tartares pour pouvoir mettre fin à la domination musulmane sur la Terre Sainte, plan qui était soutenu par le souverain tartare Argun et les autorités

<sup>26</sup> LANDRON, *op. cit.* p. 142 et 298-299.

<sup>27</sup> Je vous renvoie à l'étude de Raymond LE COZ, *Histoire de l'Eglise d'Orient. Chrétiens d'Irak, d'Iran et de Turquie* (Paris, 1995), pp. 45-47.

<sup>28</sup> Aussi, au sujet de ces aspects, les nestoriens de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle semblaient être d'accords avec leurs coreligionnaires occidentaux. Ainsi, la profession de foi de Yahballaha III contient l'affirmation suivante: (*Nous croyons*) que (*Notre*)-*Dame Sainte Marie a enfanté le Seigneur* (Rabb) et *Messie, qui est un Homme parfait uni au Dieu parfait*. Je me base sur la traduction de LANDRON, *op. cit.* p. 298 et n. 1272. Voyez que le choix du terme *Rabb*, que les arabes réservaient à Dieu, représente une véritable approximation à la formule calcédoine de la Vierge comme *theotókos*.

nestorienne.<sup>29</sup> Pendant la dernière décennie du XIII<sup>e</sup> siècle, ces illusions ont été définitivement frustrées lorsque les croisés ont perdu leurs dernières places fortes au Proche Orient et, parallèlement, les tartares ont commencé leur conversion en masse à l'islam. Mais, précisément pour cette raison, il était plus nécessaire que jamais d'encourager une politique religieuse irénique et conciliatrice avec les Églises orientales, pour que celles-ci apportassent une base opérative modérément sûre aux prédicateurs dominicains et franciscains qui allaient devenir la principale représentation de l'Église occidentale sur le territoire musulman. Dans ce contexte, il faut prendre en compte les multiples gestes de rapprochement entre Rome et les autorités des patriarchats orientaux présents au XIII<sup>e</sup> siècle, comme par exemple l'autorisation, octroyée au patriarche des maronites par le pape Innocent III, pour porter des insignes pontificaux et pour maintenir leur liturgie syriaque traditionnelle,<sup>30</sup> la célébration conjointe de l'eucharistie de Dimanche des Rameaux de 1288 entre le pape et Nicolas IV et Rabban Sawna, ambassadeur de Yahballaha III, etc. Finalement, il faut savoir qu'après la conversion à l'islam des tartares, l'Église nestorienne a perdu sa position de privilège qu'elle occupait depuis plusieurs années et elle a souffert de douloureux épisodes de persécution, qui obligèrent Yahballaha III à penser à une retraite vers le pays des francs.

Aussi bien pendant son séjour en Orient que lors de son retour, lorsqu'il compose le *Liber Peregrinationis* et les *Libelli ad nationes orientales*, Riccoldo semble donc ignorer ou laisser de côté cette politique. Comme nous l'avons vu, tous ses efforts sont consacrés à prouver la condition hérétique des maronites, des jacobites et des nestoriens, et à poursuivre leur *conversion*, en les situant à la même place que les juifs, les musulmans ou les tartares païens.

Cependant, dans les *Libelli* certaines nuances envers les dures affirmations réalisées dans *Liber Peregrinationis* peuvent être observées. Certaines peuvent être interprétées comme des concessions à la politique orientale de la Papauté ; d'autres, par contre, sembleraient

<sup>29</sup> Je vous renvoie au livre de Jean RICHARD: *La papauté et les missions d'Orient au Moyen Âge. XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles* (Rome: École française de Rome, 1977, 1998<sup>2</sup>).

<sup>30</sup> Une lettre d'Innocent III datée de 1215 confirme l'orthodoxie originale de la nation maronite. Voir MONNERET DE VILLARD, *op. cit.*, p. 74.



être le fruit d'une réflexion personnelle depuis la distance à partir de sa propre expérience.

À ce sujet, il faut souligner que, dans les *Libelli*, Riccoldo exclut de la liste des hérétiques et d'un jugement critique particulier les maronites, de qui il affirme uniquement que, de même que les arméniens et les coptes, ils maintiennent des liens d'union avec les jacobites.<sup>31</sup> Sans oublier la très discutée note autographe concernant le manuscrit Firenze, Bibl. Nazionale, Cov. Sopp. C8.1173, f. 219v.,<sup>32</sup> où Riccoldo reconnaît qu'il applique aux nestoriens et aux jacobites le qualificatif d'*heretici* en raison de son opinion personnelle et non pas avec une certitude autorisée par l'autorité ecclésiastique, il existe donc des motifs pour les considérer ou pas des hérétiques et la décision définitive concernant cette question par le pape ou une autre autorité magistrale ne s'est pas encore produite.

Nota quod hic uel ubicumque appello eos hereticos dico opinatiue et non certitudinaliter. Nondum enim diffinitum est per papam utrum sint heretici illi iacobini et nestorini orientales set sunt argumenta pro et contra, et expecto determinationem papalem uel etiam magistralem.

Malgré cette réserve, le contenu de la note ne laisse aucun doute sur le fait que Riccoldo n'a pas changé d'opinion pendant le bref laps de temps qui s'écoule entre la composition du *Liber Peregrinationis* et des *Libelli*:<sup>33</sup> nestoriens et jacobites sont encore et toujours, au moins de son point de vue personnel, des hérétiques.

Une troisième nuance se trouve dans le fait que, du point de vue de la prédication, les différences en matière de praxis liturgique sont peu importantes, pourvu que les principaux articles de la foi coïncident. En effet, l'unité de la foi est la base sur laquelle repose l'unité de l'Église catholique et, pour cette raison, la foi des francs ne doit pas s'opposer à celle des jacobites ou à celle des nestoriens, comme ces derniers entendent le faire.

Nam licet non concordent nobiscum in ritu, non est periculum, dummodo concordent in fide, quia fides christianorum est una, sicut et Deus est unus [...] Fratres autem sepe contendunt cum eis inutiliter de

<sup>31</sup> *Libelli* II, 95; IV, 11.

<sup>32</sup> Reproduction du folio à MERIGOUX *op. cit.*, planche n° III

<sup>33</sup> Sur la chronologie des œuvres de Riccoldo, je me base sur les conclusions d'Emilio PANNELLA, *apud* MERIGOUX, *op. cit.*, pp. XXXVIII-XL.

diuersitate ritus, cum habeant eos reducere solum ad unitatem fidei, non ad unitatem ritus. Christiani uero orientales dicunt: "fides francorum est talis; fides nestorinorum est alia talis; fides iacobinorum est talis". Ecclesia uero catholica est uniuersalis et una, sicut fides una. (*Libelli V,7-10*)

Malgré ces raisons, Riccoldo a sûrement été conscient des grandes difficultés que présente toute tentative de délimiter le plan de la foi et le plan de la praxis, spécialement dans le contexte oriental. À son avis, que se soit par hypocrisie ou par incapacité dialectique, les orientaux ont tendance à ignorer ou à minimiser les subtiles différences qui séparent l'orthodoxie doctrinale de l'hérésie. En plus, beaucoup d'actions des chrétiens orientaux en matière sacramentelle, canonique et liturgique sont si influencées par le paganisme, l'islam ou la propre hétérodoxie doctrinale qu'elles sembleraient, sans plus, inadmissibles ou, dans tous les cas, elles pourraient compliquer largement l'obtention d'une conversion authentique.

Insuper tam iacobini quam nestorini habent quedam alia mala que reddunt eos difficiles ad conuersionem. Primo quia repudiant uxores etiam faciliter et accipiunt alias. Secundo quia habent concubinas etiam cum uxoribus. Tertio quia non confitentur, nec in uita nec in morte. Nec credunt quod Christus nec apostoli auctoritate Christi ordinauerit quod homo confiteretur homini. Quarto quia non habent extreman unctionem. Quinto quia quelibet secta habet suum catholico, id est uniuersalem, qui ordinat episcopos et archiepiscopos et mittit eos per diuersas prouincias et ciuitates, et illi uolunt eis obedire et timent priuari suis prelationibus. Et dicunt quod episcopo romano non debent nisi quandam reuerentiam paternitatis. Et ideo fratres qui uadunt modicum proficiunt apud eos, nisi incipiant a maioribus, quia dato quod conuertantur non permanent. (*Libelli II, 96-101*)

En conclusion, les œuvres de Riccoldo mettent en évidence des perplexités et des contradictions qu'apportait, à un prédicateur occidental néophyte, le contact avec un christianisme oriental plus étonnant par ses pratiques et par sa spiritualité que par ses thèses trinitaires ou christologiques. Notre personnage, fidèle à une formation et à une vocation typiquement dominicaines, s'obstine à débattre avec des maronites, des jacobites et des nestoriens les articles essentiels de la foi, plus précisément, les dogmes christologiques, comme il le ferait dans une dispute contre les juifs ou les musulmans. Comme bon

scolastique, il prétend persuader par la voie du raisonnement logique et dialectique, mais, à sa grande surprise, les jacobites et les nestoriens tendent à rejeter la controverse et, sans aucun doute, ils refusent de réaliser un acte formel de conversion.<sup>34</sup> À tout ceci vient s'ajouter le fait que, bien qu'en théorie la mission principale du prédicateur est de garantir l'unité dans la foi, et non pas dans le rituel, dans la pratique les principaux empêchements pour la conversion des jacobites et nestoriens sont apportés plutôt par leurs coutumes religieuses contaminées, par leur irrationalité et par leur moralité relâchée, *typiquement orientales*. Nous pourrions donc affirmer qu'il s'agit d'un trait de civilisation commun aux chrétiens, aux musulmans et à d'autres collectifs d'Orient qui s'impose sur le credo particulier des uns et des autres. Le paradoxe final réside dans le fait que, contre toutes les constatations réalisées par Riccoldo, les autorités de l'Église romaine semblent prêtes à revoir la séculière opinion d'hérésie qui planait sur les jacobites et les nestoriens.

Pour conclure, je ferais brièvement référence à un problème ponctuel de la biographie de Riccoldo, qui concerne les considérations exposées ci-dessus. Il s'agit de l'explication des motifs qui l'ont mené à revenir en Orient. Un acte notarié de Santa Maria Novella, daté du 21 mars 1301, certifie qu'à cette date, notre personnage se trouvait déjà de retour à Florence. Son séjour à Bagdad, par conséquent, n'a pas dû se prolonger au-delà de 1299<sup>35</sup>. D'un autre côté, une note nécrologique incluse dans la *chronica* du couvent florentin affirme que Riccoldo est revenu de Bagdad en Italie *pro quibusdam dubiis articulis per sedem apostolicam declarandis [...] cum proposito redeundi*. Malgré l'imprécision du texte, il semble évident que le motif de son retour fut

---

<sup>34</sup> La même expérience de frustration a été vécue par Guillaume de Rubrouck, lorsqu'il vérifia comment, au cours d'un débat livré entre nestoriens, musulmans et bouddhistes face au khan Möngke, les musulmans refusèrent de discuter, en affirmant qu'ils étaient d'accord avec tout ce que les nestoriens avaient exposé: *cum uellent disputare cum sarracenis, ipsi responderunt: "nos concedimus quod lex uestra sit uera et quod uerum est quicquid est in Euangelio, unde nolumus in aliquo disputare uobiscum". Et confessi sunt quod in omnibus orationibus orant quod Deus det eis morte christianorum mori. Erat ibi quidam senex sacerdos de secta Iugurum, qui dicunt unum Deum, tamen faciunt ydola, cum quo multa loqui sunt [...] Omnes audierunt absque ulla contradictione, nullus tamen dixit: "credo, uolo fieri christianus"*. Voir le *Itinerarium* de Guillaume de Rubrouck, édition de Anastasius VAN DEN WYNGAERT, *Sinica franciscana I. Itinera et relationes fratrum minorum saeculi XIII et XIV* (Firenze, 1929), p. 297.

<sup>35</sup> Voir PANNELLA, apud MERIGOUX, *op. cit.* p. XL.

le besoin de résoudre une affaire de type doctrinal auprès du propre siège pontifical. Par contre, il n'est pas certain que l'expression *pro quibus dubiis articulis declarandis* fasse référence à une consultation concernant des doutes découlant de la propre initiative de Riccoldo ou au fait que les hautes instances de l'Église ont exigé au prédicateur de leur rendre des comptes. Jensen, éditeur des *Libelli*, penche plutôt vers cette deuxième option, en mettant en rapport la nouvelle incluse dans la *Chronica* avec la note autographe signalée ci-dessus et, aussi, avec le fait que, dans les *Libelli*, Riccoldo se borne à copier les argumentations de Thomas d'Aquin contre les nestoriens et les jacobites, en limitant au maximum les apports provenant de sa propre expérience<sup>36</sup>. De cette manière, nous pourrions supposer que la gêne causée par un excès de zèle prédicatif présenté par Riccoldo parmi les nestoriens de Bagdad a été transmis, d'une certaine manière, au siège pontifical, et ce dernier, conscient qu'il fallait prendre soin des relations avec les nestoriens, aurait exigé le retour immédiat de Riccoldo, dans le but de le retirer de sa mission ou, au moins, pour lui conseiller de revoir aussi bien ses positionnements doctrinaux que ses stratégies de prédication.

Même si nous n'avons pas d'indices confirmant que les autorités nestoriennes auraient présenté une plainte à Rome concernant Riccoldo, la proposition semble suggestive, étant donné qu'elle explique aussi pourquoi Riccoldo n'a pas réussi à atteindre son objectif de retourner en Orient, un plan qu'il aurait peut-être abandonné lorsqu'il a composé les *Libelli ad nationes orientales*. De toutes manières, il ne faut pas laisser de côté l'hypothèse que Riccoldo serait rentré par sa propre initiative pour consulter avec ses maîtres tous les doutes en matière de stratégie prédicative nés lors des contacts avec les jacobites et les nestoriens. Il se peut aussi que les supérieurs de Riccoldo aient pris la décision de le faire revenir par peur que les expériences traumatiques souffertes à Bagdad ne pussent émouvoir d'une certaine manière sa foi. En effet, tant par leur contenu que surtout par leur ton tourmenté, les épîtres écrites par Riccoldo après la prise d'Âcre laissent entrevoir que notre personnage a souffert une certaine crise spirituelle. À ce sujet, les passages où Riccoldo proteste contre l'indifférence ou l'impuissance de la divinité et ceux des saints face aux offenses infligées par les musulmans sont particulièrement illustratifs. Il se demande même si

---

<sup>36</sup> Voir JENSEN, *op. cit.*, introduction, p. 13 et 18.

c'est vrai que le Christ s'est déjà converti à l'islam, comme l'affirment les musulmans, et que cela aura lieu quelques jours avant le jugement. Malgré la mention de telles manifestations du regret et des doutes dans d'autres textes appartenant aux genres autobiographique et dévotionnel, je ne crois pas que celles de Riccoldo doivent être interprétées comme un simple effet stylistique. Dans tous les cas, du moment que Riccoldo n'est pas revenu en Orient, nous pouvons croire que ses supérieurs ont pensé que, soit à cause de ses faibles aptitudes diplomatiques, soit à cause de son état spirituel convulsé, il ne réunissait pas les conditions idéales pour jouer le rôle de missionnaire auprès des terres orientales.

# La diffusion d'Isaac de Ninive dans la Péninsule Ibérique

BY

Sebastià JANERAS  
Faculté de Théologie de Catalogne  
(Barcelone)

De nos jours on assiste, en Occident, à une redécouverte de la figure et de la pensée d'Isaac de Ninive. Redécouverte, puisque Isaac y avait été connu et apprécié dès le Moyen Âge. Malgré tout, la diffusion et l'influence d'Isaac en Occident, et en concret dans la Péninsule Ibérique, est un chantier encore peu exploité. Dans cet exposé je vais offrir rapidement l'état de la question, faire une mise au point et aussi apporter des nouvelles découvertes, même personnelles.

On connaît peu de choses sur la vie d'Isaac de Ninive<sup>1</sup>, connu aussi comme Isaac le Syrien, ou encore, dans la tradition occidentale, l'abbé Isaac. Né au Beth Qatraye (sur la côte orientale de la Péninsule Arabique au Golfe Persique), après un certain temps de vie érémitique dans sa région, le catholicos de Séleucie-Ctesiphon Georges (661-680), l'ordonna évêque de Ninive, probablement après le synode de 676 tenu sur l'île de Dayrin, à l'occasion duquel Georges aurait rencontré Isaac. C'est au fond la seule référence chronologique qu'on a. Mais quelques mois seulement après cette ordination, Isaac se retira parmi les anacorètes de la région de Beth Huzaye, dans l'actuel Iran. Il finit ses jours, déjà vieux et aveugle, au monastère de Rabban Chabour.

Des écrits d'Isaac on connaît, dans l'état actuel des recherches, trois recueils de discours, plus quelques fragments d'une cinquième partie encore à étudier et quelques prières.

On appelle «première collection» ou «première partie» (*pâlguthâ qadmâytâ*) un recueil de 82 discours ou sermons, qui ont été édités par P. Bedjan en 1909<sup>2</sup> et traduits par Wensinck<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Je renvoie à l'excellent ouvrage de S. CHIALA, *Dall'ascesi eremitica alla misericordia infinita. Ricerche su Isacco di Ninive e la sua fortuna*, BRSLR. Studi XIV (Florence, 2002). On y trouvera toute la bibliographie.

<sup>2</sup> P. BEDJAN, *Mar Isaacus Ninivita, de Perfectione Religiosa* (Paris-Leipzig, 1909).

Une «deuxième collection» (*pâlguthâ d-tarten*) contient 41 discours<sup>4</sup>. Les deux premiers ont été traduits par Sebastian Brock<sup>5</sup>, le troisième constitue les *Centuries sur la connaissance*, qui ont été traduites en italien<sup>6</sup> et en catalan<sup>7</sup>. Les chapitres ou discours 4-41 ont été édités et traduits par Sebastian Brock dans le Corpus de Louvain<sup>8</sup> sur la base d'un manuscrit que lui-même avait découvert à la Bodléienne<sup>9</sup>. Il existe aussi une traduction russe (incomplète) de cette deuxième collection<sup>10</sup>, et une récente traduction française<sup>11</sup>.

La «troisième collection» (*pâlguthâ da-tlât*), conservée dans un manuscrit de Téhéran et toujours inédite, comprend 17 discours, dont deux, 14 et 15, correspondent aux discours 22 et 40 de la première collection, et le 17 au 25 de la seconde collection. Les discours inédits ont reçu récemment une traduction italienne<sup>12</sup>.

De la «quatrième collection» on n'en sait rien, et la «cinquième» (*pâlguthâ d-hames*) reste inédite<sup>13</sup>.

C'est surtout la première collection qui a été traduite dans d'autres langues<sup>14</sup>. Tout d'abord en grec, sur le texte syriaque de type

<sup>3</sup> A.J. WENSINCK, *Mystic Treatises by Isaac of Nineveh*, Amsterdam 1923 (Wiesbaden<sup>2</sup>1969). Une traduction italienne sur le syriaque offre les discours 1-38 de cette première collection: M. GALLO – P. BETTILOLO, *Isacco di Ninive. Discorsi ascetici, 1, L'ebbrezza della fede*, CTP 44 (Rome, 1984). Sur d'autres traductions partielles, cf. S. BROCK, "From Qatar to Tokyo, by way of Mar saba: the translations of Isaac of Beth Qatraye (Isaac the Syrian)", *Aram* 11-12 (1999-2000), pp. 475-484; ici, p. 481.

<sup>4</sup> Les discours 16-17 correspondent aux discours 54-55 de la première collection.

<sup>5</sup> S. P. BROCK, "St Isaac the Syrian: Two unpublished texts", *Sobornost* XIX/1 (1997), pp. 7-33.

<sup>6</sup> P. BETTILOLO, *Isacco di Ninive. Discorsi spirituali* (Bose, 1985, <sup>2</sup>1990).

<sup>7</sup> M. NIN, *Isaac de Ninive. Centúries sobre el coneixement*, CC 99 (Barcelone, 2005).

<sup>8</sup> S. BROCK, *Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian). 'The Second Part', Chapters IV-XLI*, CSCO 554-555 (Louvain, 1995).

<sup>9</sup> Cf. S.P. BROCK, "Lost and found: Part II of the works of St Isaac of Nineveh", dans E.A. LIVINGSTONE (ed.), *Papers of the 1983 Oxford Patristic Conference*, SP XVIII,4 (Kalamazoo-Louvain, 1990), pp. 230-233.

<sup>10</sup> I. ALFEJEV, *Prepodobnyj Isaak Sirin. O božestvennikh tajnakh i o dukhovnoj žizni* (Moscou, 1998). Du troisième discours le traducteur ne donne que le premier chapitre de la IV<sup>e</sup> centurie.

<sup>11</sup> A. LOUF, *Isaac le Syrien, Ouvres spirituelles – II. 41 discours récemment découverts*, SO 81 (Bellefontaine, 2003). Sur d'autres traductions de la deuxième collection, cf. BROCK, "From Qatar to Tokyo", p. 482.

<sup>12</sup> S. CHIALÀ, *Isacco di Ninive. Discorsi spirituali, terza collezione* (Bose, 2004).

<sup>13</sup> Sur les diverses collections, voir S. CHIALÀ, *Dall'ascesi eremitica*, pp. 66-73.

<sup>14</sup> Cf. S. CHIALÀ, *ibid.*, pp. 325-364.

«occidental». Cette traduction fut l'oeuvre des moines Patrikios et Abraham, de la laure de Saint Sabas, en Palestine, à la fin du VIII<sup>e</sup> ou début du IX<sup>e</sup> siècle. Présente dans un grand nombre de manuscrits, dont le plus ancien date du IX<sup>e</sup> siècle, Marcel Pirard en prépare une édition critique. Une édition avait été déjà faite, sur la base de deux manuscrits, par le moine Nikiphoros Theotokis, en 1770<sup>15</sup>.

Les écrits d'Isaac de Ninive, surtout la première collection, furent traduits dans d'autres langues de l'Orient chrétien<sup>16</sup>: au géorgien, peut-être à la même laure de Saint Sabas (IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècle), à l'arabe (aussi IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècle), à l'éthiopien (XVI<sup>e</sup> siècle), au roumain (XVIII<sup>e</sup> siècle), au slavon (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle), traduction revue et corrigée sur le grec par Païssy Velitchkovsky en 1787<sup>17</sup>, au russe (XIX<sup>e</sup> siècle); finalement Isaac le Syrien fut inclus dans la traduction russe de la *Philocalie* par saint Théophane le Reclus (1815-1894)<sup>18</sup>. Il faut y ajouter les traductions dans des langues occidentales modernes<sup>19</sup>. On doit tenir compte aussi des auteurs qui citent Isaac pour comprendre pleinement sa diffusion<sup>20</sup>.

L'Occident latin connut les écrits d'Isaac à partir du grec, sur lequel fut faite la traduction latine, au XIII<sup>e</sup> siècle (bien qu'on ne traduisit pas tous les chapitres). Mais sur ce point il se produisit une confusion. On croyait que l'auteur de ces écrits était un moine appelé aussi Isaac et d'origine aussi syrienne, installé à Montelucio, près de Spolète, et dont

<sup>15</sup> N. THEOTOKIS, Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰσαὰκ ἐπισκόπου Νινευὶ τοῦ Σύρου τὰ εὐρεθέντα ἀσκητικά (Leipzig, 1770; réédition par I. Spetsieris, Athènes, 1895). Cette édition a été traduite en français par J. TOURAILLE, *Isaac le Syrien, Oeuvres spirituelles*, coll. «Théophanie» (Pris, 1981). Entretemps, en 1871, le moine Kallinikos, du monastère de Pantokrator, rendait ce texte en néogrec, version qui a eu aussi des rééditions.

<sup>16</sup> Sur ces traductions cf. S. BROCK, "From Qatar to Tokyo"; S. CHIALA, *Dall'ascesi eremitica*, pp. 325-364.

<sup>17</sup> Réédité en 1854 par le célèbre monastère d'Optina, en Russie, elle y connut une grande diffusion. C'est là que Dostoïevsky connut Isaac, qu'il cite dans *Les frères Karamazov*. Le fameux pèlerin russe cite aussi Isaac dans ses *Otkrovennye rasskazy strannika dukhovnomu svoemu otcu*, Paris 1930, ouvrage connu couramment en français sous le titre *Récits d'un pèlerin russe*. En 1992 A. Pentkovsky en a publié à Moscou, dans *Simvol*, une nouvelle édition.

<sup>18</sup> Théophane publia sa *Dobrotoljubje* en 5 vols. entre 1877 et 1889.

<sup>19</sup> Cf. les auteurs cités dans la note 16. La table établie par Brock (p. 484) montre sur quelle version est faite chacune des traductions.

<sup>20</sup> Sur cela, cf. les pages si riches de S. CHIALA, *Dall'ascesi eremitica*, pp. 281-231 (*La posterità*).



parle Grégoire le Grand dans le troisième livre, chapitre 13, de ses *Dialogues*<sup>21</sup>. Une phrase de cet Isaac rapportée par Grégoire: *Monachus qui in terra possessionem quaerit non est monachus*<sup>22</sup>, apparaît, dans certains manuscrits, dans un texte ajouté après le dernier chapitre d'Isaac de Ninive. La confusion est tout à fait manifeste dans l'édition latine de Venise 1506, laquelle place, avant le texte d'Isaac de Ninive, le chapitre en question des *Dialogues*. Et à la fin du texte on lit: *Celeberrimi ac preclarissimi uiri beati Ysaac de Syria abbatis sermones ad monachos, una cum ipsius sanctissime gesta ex tertio Dialogorum beati Gregorii pape excerpta, expliciunt*. En confondant le personnage, c'est bien Isaac de Ninive qui a eu la grande diffusion en Occident.

### 1. La traduction latine

On date du XIIIe siècle la traduction latine, faite sur le grec, de la première collection d'Isaac. C'est la date du plus ancien manuscrit connu: Florence, *Biblioteca Laurenziana. Plu. LXXXIX 96*<sup>23</sup>. Cette traduction aurait été faite probablement dans des milieux franciscains<sup>24</sup>. On a proposé le nom de Pietro da Fossombrone, connu aussi comme Angelo Clareno (1255/60-1337), lequel connaissait certainement Isaac, puisqu'il le cite jusqu'à treize fois, mais il aurait pris une de ces citations de Père de Joan Olieu (vers 1248-1298)<sup>25</sup>, citation qui se trouve aussi chez John Peckham (vers 1225-1292), lequel serait le premier à citer Isaac dans son *Tractatus pauperis*, connu aussi comme *De perfectione religiosa*. Probablement une version latine était connue de ce temps-là à Montpellier, où enseignait le provençal Père de Joan Olieu et où avait étudié un catalan contemporain de ces auteurs, Arnau de Vilanova (1238/40-1311), dont je vais parler plus loin.

On n'a pas encore dressé une liste complète et sûre des manuscrits qui conservent cette traduction latine. La liste de Munitiz en signale 19<sup>26</sup>, celle de Chialà 22<sup>27</sup>, et celle de Cambraia 18<sup>28</sup>. Mais ces listes ne

<sup>21</sup> GREGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, III, 14. SC 260 (Paris, 1979).

<sup>22</sup> *Ibid.*, III, 14,5 (p. 306).

<sup>23</sup> Cf. S. CHIALÀ, *Dall'ascesi eremitica*, pp. 354-358.

<sup>24</sup> Sur ces questions, cf. encore S. CHIALÀ, *ibid.*, pp. 291-304.

<sup>25</sup> D'après G.L. POTESTÀ, *Angelo Clareno. Dai poveri eremiti ai fraticelli* (Roma, 1990), p. 273.

<sup>26</sup> J. MUNITIZ, "A Grek *Anima Christi* Prayer", EAR 6 (1974), pp. 179-180.

se recouvrent qu'en partie. Donc, on peut compter provisoirement un total de 42 manuscrits latins identifiés. Quatre de ces manuscrits appartiennent à la Péninsule Ibérique<sup>29</sup>, dont je vais parler tout de suite. Aux manuscrits il faut ajouter les éditions imprimées. La première est celle de Barcelone 1497<sup>30</sup>, suivie par celle de Venise 1506<sup>31</sup>. Dans la deuxième moitié de ce même seizième siècle le texte d'Isaac apparaît dans des recueils de textes de Pères de l'Église et d'autres auteurs ecclésiastiques: les *Monumenta s. Patrum Orthodoxographa*, du théologien réformé suisse Johann Jacob Grynaeus [Gryner] (1569)<sup>32</sup>, la *Bibliotheca sanctorum Patrum* de Marguerin de La Bigne (1575), laquelle connut diverses éditions, même sous des titres variés<sup>33</sup>, la *Bibliotheca veterum Patrum*, d'André Galland (1778)<sup>34</sup>, édition reprise par Migne dans la *Patrologia Graeca*<sup>35</sup>.

<sup>27</sup> S. CHIALÀ, *Dall'ascesi eremitica*, pp. 355-356, n. 180.

<sup>28</sup> C.N. CAMBRAIA, "Contributo ao estudo da tradição latina do *Livro de Isaac*: o cód. *ALC 387* da Biblioteca Nacional de Lisboa", *Scripta Philologica* 1 (2005), pp. 8-9.

<sup>29</sup> Je ne regarde que les mss. latins, puisque c'est sur la version latine qu'ont été faites les traductions ibériques. Certaines bibliothèques, surtout celle de l'Escorial, possèdent des mss. grecs.

<sup>30</sup> J'en parle plus bas.

<sup>31</sup> *Celeberrimi ac praeclarissimi viri B. Isaac de Syria abbatis, sermones ad monachos...* (Venise, 1506).

<sup>32</sup> J.J. GRYNÆUS, *Monumenta S. Patrum Orthodoxographa* (Bâle 1569), V, pp. 1626-1677. Dans l'oeuvre antérieure de J.B. HEROLD, *Orthodoxographa theologiae sacrosanctae...* (Bâle, 1555), Isaac n'y est pas présent.

<sup>33</sup> (Paris, 1575-1576; 1589; 1609-1610, signalée comme troisième édition; 1624, quatrième édition; 1644 et 1654). Entretemps, en 1618, était publiée à Cologne une nouvelle édition de La Bigne par les soins des professeurs de l'université. Finalement, l'édition de Lyon 1677, qui tient compte aussi de l'édition de Cologne. Dans chacune des éditions le texte d'Isaac se trouve dans des volumes différents. Je vais revenir ailleurs sur les éditions latines,

<sup>34</sup> *Bibliotheca Veterum Patrum antiquorumque Scriptorum Ecclesiasticorum* (Venise 1765-1781). Le texte d'Isaac se trouve dans le vol. XII, 1778, pp. 1-35.

<sup>35</sup> Sous le titre *De contemptu mundi* (PG 86, 859-888). Cette édition est celle qu'on prend d'habitude comme référence. On cite aussi, parmi les éditions latines, J.S. ASSEMANI, *Bibliotheca orientalis*, I (Rome, 1719), mais il n'offre que quatre chapitres ou sermons; on cite encore parfois J. A. FABRICIUS, *Bibliotheca graeca*, vol. X, Hambourg 1737, mais Fabricius ne donne (p. 170) que les titres de quelques chapitres du traité d'Isaac tels qu'on les trouve chez Trithemius, en y ajoutant le numéro du chapitre d'après l'édition de Lyon 1677.

<sup>36</sup> Jean Climaque, Jean de Raïthou, saint Bernard. Sur ce manuscrit, cf. C.N. CAMBRAIA, "Contributo ao estudo da tradição latina...", pp. 9-10. Je l'ai consulté sur photocopie.

Pour ce qui est de la Péninsule Ibérique, on connaît quatre manuscrits et une édition imprimée. Les manuscrits sont les suivants:

Lisbonne, *Biblioteca Nacional* 387 (ancien CCLXI). La date du manuscrit est notée: neuf novembre 1409, et on connaît même le nom du scribe: le moine Martin, du monastère cistercien d'Alcobaça, d'où procède le manuscrit. Le texte d'Isaac, *De vita solitaria*, qui se trouve aux folios 93v-115v, est précédé et suivi d'autres écrits spirituels<sup>36</sup>. L'ensemble isaaquien commence par un *prohemium* (f. 93v), suivi de l'index des chapitres (ff. 94-94v). L'auteur du *prohemium* s'interroge sur l'auteur et le titre du traité:

«De titulo non invento primi capituli opus sequentis si debeat intitulari nomine alicuius actoris et quo nomine actoris, et quis sit titulus primi capituli secundum arbitrium fratris martini hoc opus manu scribentis».

«Testatur quidam per suam karissimam litteram...actorem fuisse quendam ysaac presidentem cure regende monachorum, de quibus fari legitur sanctus johannes Climacus...»

«Ex sententia primi capituli ponatur tali modo titulus si placet<sup>37</sup>. In nomine domini Amen. De eo qui uult in diuinis dilatari seu delectari et deo totaliter colligari.»

Madrid, *Biblioteca Nacional*, 307, du XV<sup>e</sup> siècle, dont le catalogue n'indique la provenance<sup>38</sup>. L'ouvrage d'Isaac, sous le titre *Collationes ad solitarios* (ff. 88-130v), se trouve entre le *De contemptu mundi* de Jean Gerson et un écrit anonyme: *Exercitium spirituale mentis in Deum...* Le manuscrit n'a pas la liste des chapitres, lesquels, dans le texte, manquent aussi de titre.

Vic, *Biblioteca Episcopal* 55, de l'année 1457. Il procède de l'ancien monastère de Santa Maria de l'Estany, auquel fut donné en 1494 et où se trouvait encore en 1820, une quinzaine d'années avant la sécularisation des biens ecclésiastiques en 1835<sup>39</sup>. Le texte d'Isaac, *De*

<sup>37</sup> Ce ms. n'est pas le seul à ne donner de titre au premier chapitre. On peut voir une chose pareille dans Seville, *Colombina* 5-3-42 (traduction catalane), dans l'incunable latin de Barcelone 1497 ou dans la traduction castillane de Seville 1497.

<sup>38</sup> Cf. *Inventario General de los Manuscritos de la Biblioteca Nacional de Madrid* (Madrid, 1853), I, p. 226. L'*incipit* donné n'est pas correct; au lieu de: *in solo deo haeret* (comme dans PG 86) on doit lire: *in solo deo requiem habet*. J'ai consulté ce manuscrit sur photocopie.

<sup>39</sup> Cf. J. GUDIOL, *Catàleg dels llibres manuscrits anteriors al segle XVIII del Museu Episcopal de Vic* (Barcelona, 1934), pp. 73-75. J'ai consulté sur place ce manuscrit, et je

*vita contemplativa et heremitica*, se trouve à la fin, avec foliation propre, précédé de quelques textes attribués à Augustin, chacun aussi avec foliation propre<sup>40</sup>. Il n'y a pas de liste des chapitres.

Tarragone, *Biblioteca Pública 135*, aussi du XV<sup>e</sup> siècle, manuscrit qui procède de l'ancien monastère cistercien de Santes Creus, près de Tarragone<sup>41</sup>. Il ne contient que le livre d'Isaac, sous le titre *De contemplatione*. Ce texte est précédé d'un *prologus* (ff. 23-23v), différent du *prohemium* du ms. de Lisbonne. Tout cet ensemble est précédé (ff. 14-15) de la liste des chapitres, laquelle est suivie (ff. 15v-21r) d'une série de sentences, sous le titre *Flores libri Ysaach de contemplatione*. Ces sentences, comme dit le titre, sont extraites du texte même d'Isaac<sup>42</sup>, mais qui n'ont rien à voir avec les «Règles» que nous allons trouver dans la traduction catalane du manuscrit de l'Escorial. Les premiers folios (1-13) et les tout derniers (96-98) contiennent des gloses au texte d'Isaac, et les marges, tout au long du manuscrit, sont pleins de notes de la même main.

L'édition imprimée a le mérite d'être, comme j'ai déjà dit, la plus ancienne des éditions. Ce fut le prieur du monastère de Montserrat, devenu abbé deux ans plus tard, García Ximénès de Cisneros, qui fit imprimer le traité d'Isaac par les soins de l'imprimeur Diego de Gumiel, à Barcelone, en 1497. Une gravure au verso de la première page montre un Calvaire et, au-dessous, l'emblème de Montserrat: la montagne, surmontée d'une scie<sup>43</sup>. La liste des chapitres se trouve à la fin du livre. De cette édition, la Bibliothèque de l'Université de Barcelone en possède deux exemplaires, les seuls connus jusqu'à

---

dois remercier ici le directeur de la Bibliothèque Épiscopale de Vic, le Rév. Miquel S. Gros.

<sup>40</sup> *Liber beati Augustini de vita christiana ad sororem suam* (ff. 1-13); *Sermo sancti Augustini episcopi ad fratres morantes in eremo* (ff. 1-63).

<sup>41</sup> Cf. J. DOMÍNGUEZ BORDONA, *Manuscritos de la Biblioteca Pública de Tarragona*, IET 11 (Tarragona, 1954), num. 135; IDEM, *El escritorio y la primitiva biblioteca de Santes Creus. Noticia para su estudio y catálogo de los manuscritos que de dicha procedencia se conservan* IET 1 (Tarragona, 1952), num. 135. J'ai consulté sur place ce beau manuscrit.

<sup>42</sup> Voilà, par exemple, la première et la troisième sentence, qui appartiennent littéralement aux premières lignes du texte isaaquien: *Anima que deum diligit in deo solo quietem habet*, et *Colligari deo precedit solucio a mundanis*.

<sup>43</sup> Mais pas l'enfant Jésus coupant les montagnes avec une scie, comme dit C. HAEBLER, *Tipografía ibérica del siglo XV. Enumeración de todos los libros impresos en España y Portugal hasta el año de 1500* (La Haye-Leipzig, 1902), I, p. 68.

présent. Ils ne contiennent que le texte d'Isaac. Ce sont les incunables 592 et 795<sup>44</sup>. Le premier, très bien conservé, vient de la chartreuse de Montalegre, près de Barcelone. Le titre entier donné dans le frontispice dit: *Liber abbatis Ysach de ordinatione animae valde utilis pro viris spiritualibus ad stirpanda vicia et acquirendas virtutes*<sup>45</sup>. Le deuxième, qui procède de l'ancien couvent dominicain Sant Ramon de Penyafort, de Vilafranca del Penedès, est incomplet (il lui manquent les pages initiales et plusieurs folios a l'intérieur).

Ces documents appartiennent tous au XV<sup>e</sup> siècle. Mais certainement la version latine était connue dans la Péninsule Ibérique, déjà à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, début du XIV<sup>e</sup>, tout ou moins dans le domaine catalan, puisque Arnau de Vilanova (1238/40-1311) le cite trois fois, presque littéralement, dans son *Apologia de versutiis atque perversitatibus theologorum et religiosorum...*<sup>46</sup>. Cet auteur, médecin et théologien, pouvait avoir connu la traduction latine d'Isaac à Montpellier, comme j'ai dit plus haut, puisqu'il y avait étudié du temps de Pèire de Joan Olieu. Son contemporain Ramon Llull (1232/33-1315/16) devait aussi la connaître, mais il ne cite jamais les sources dont il se sert.

De la version latine sont sorties les traductions dans les langues ibériques: catalan, espagnol ou castillan et portugais<sup>47</sup>. Je commence

---

<sup>44</sup> Cf. *Catàleg dels Incunables de la Biblioteca de la Universitat de Barcelona*, Introducció de Jordi TORRA, catalogació de Montserrat LAMARCA (Barcelone, 1995), n. 419. Cf. aussi HAEBLER, *Tipografia ibérica*, p. 153, n° 326, qui parle seulement d'un exemplaire. J'ai vu sur place ces deux incunables et j'ai travaillé sur la photocopie de l'exemplaire complet (592).

<sup>45</sup> Il faut dire que cet exemplaire fut vraiment utilisé. Tout au long du texte on y voit des passages encerclés ou même signalés par un doit dessiné en marge, parfois avec l'indication *nota bene*.

<sup>46</sup> Ce texte a été édité par J. PERARNAU, "L'Apologia de versutiis atque perversitatibus pseu theologorum et religiosorum ad magistrum Jacobum Albi, canonicum Dignensem d'Arnau de Vilanova", *Arxiu de Textos Catalans Antics* 20 (2001), pp. 7-199. J'ai pu identifier ces passages; cf. S. JANERAS, "Isaac de Nínive citat per Arnau de Vilanova", *RCT* 31 (2006), pp. 239-244.

<sup>47</sup> Les manuscrits et imprimés médiévaux qui contiennent ces traductions sont catalogués et étudiés dans la publication électronique dirigée par A. L.-F. ASKINS – CH. B. FAULHABER – H.L. SHARRER, *PhiloBiblon*, electronic bibliographies of medieval catalan, galician, portuguese and spanish texts (Berkeley, 2001ss). Sous la sigle BITAGAP se trouvent les documents portugais, sous la sigle BITECA les documents catalans et sous la sigle BETA les documents espagnols ou castillans. On peut accéder à ces pages sous la web suivante: <http://sunsite.berkeley.edu/PhiloBiblon>. Cf. C.N. CAMBRAIA, "A difusão da obra de Isaac de Nínive em linguas ibero-románicas : breve noticia das tradições portuguesa, espanhola

par la traduction portugaise, pour laquelle je suis surtout les travaux de César Nardelli Cambraia, de l'université de Minas Gerais, au Brésil<sup>48</sup>.

## 2. Traduction portugaise

On connaît trois manuscrits, plus un fragment, de la traduction portugaise du livre d'Isaac<sup>49</sup>, appelé justement ainsi: *Livro de Isaac*.

Le manuscrit Lisbonne, *Biblioteca Nacional, Alcobacensis 461* (ancien *CCLXX*), de la deuxième moitié du XV<sup>e</sup> siècle, et provenant du monastère cistercien d'Alcobaça, a été transcrit et étudié par Cambraia dans sa thèse doctorale, de l'an 2000, toujours inédite<sup>50</sup>. Le texte d'Isaac occupe les folios 13r [10r] - 101r [98r]. Mutilé au début et à la fin, le texte de ce manuscrit comence en plein chapitre 3 de la division portugaise des chapitres (vers la fin du chap. 2 de Migne), et finit dans la première partie du chap. 48 (53 de Migne). Il est précédé d'un texte sur les dix commandements, attribué à saint Athanase, et suivi de plusieurs textes spirituels et vies de saints, le tout en portugais<sup>51</sup>.

Un deuxième manuscrit, de vers 1435, conservé dans la *Biblioteca Nacional* de Rio de Janeiro, sous la cote *50 -2-15*, a été édité par Ronaldo Menegaz en 1994<sup>52</sup>. Le ms. no contient que le texte d'Isaac. Il avait appartenu au monastère de moines jéronymes de Sant Miquel dels Reis, à Valence, qui l'avait reçu en don, avec un grand nombre de codexs, de son fondateur, Ferdinand d'Aragon, duc de Calabre (1488-1550)<sup>53</sup>. Plus tard, probablement au XIX<sup>e</sup> siècle, le manuscrit arriva à

e catalã”, dans: G. RAVETTI – M. ARBEX (coord.), *Performance, exílio, fronteiras* (Belo Horizonte, 2002), pp. 293-315.

<sup>48</sup> Je remercie le prof. Cambraia de m'avoir facilité ses travaux sur Isaac.

<sup>49</sup> Sur les divers témoins de la traduction portugaise, cf. C. N. CAMBRAIA, “Reconstruindo a tradição medieval portuguesa do *Livro de Isaac*: estudo lingüístico das versões existentes”, dans: F. SÁNCHEZ MIRET (ed.), *Actas del XXIII Congreso Internacional de Lingüística y Filología Románica, Salamanca 2001* (Tübingen, 2003), IV, pp. 53-67; IDEM, “A circulação do *Livro de Isaac* em Portugal”, *Filologia e Lingüística Portuguesa* [São Paulo] 6 (2004), pp. 101-114. Cf. aussi J. MUNITIZ, “O *Livro do desprezo do mundo*, de Isaac de Ninive, em medievo-português”, dans: M. MARTINS, *Estudos de literatura medieval* (Braga, 1956), pp. 201-211.

<sup>50</sup> On désire vivement qu'elle puisse être finalement publiée.

<sup>51</sup> Voir une description de ce ms. dans *PhiloBiblon*, BITAGAP *MANID 1141*.

<sup>52</sup> R. MENEGAZ, *Livro de Isaac de Ninive, séc. XV* (Rio de Janeiro, 1994). Cf. *PhiloBiblon*, BITAGAP *MANID 1606*.

<sup>53</sup> Fils de Frédéric II de Naples, lorsque celui-ci perdit le tron, en 1502, passa à la cour de Ferdinand II de Catalogne-Aragon (le futur Roi Catholique). En 1526 il épousa Germaine

la Bibliothèque Universitaire de cette ville<sup>54</sup>, et, d'après Menegaz, c'est l'exemplaire acheté en 1962 par la Livraria Kosmos Editora, du Brésil<sup>55</sup>. Ce manuscrit, en plus, pourrait être l'exemplaire qui, sous le titre *liuro que chamã jsaac em linguagẽ*, et d'accord avec le testament du prince Ferdinand, fils du roi Jean I de Portugal (1358-1433), faisait partie de sa bibliothèque<sup>56</sup>.

Un troisième manuscrit, conservé dans la *Biblioteca Pública* d'Évora, au Portugal (CXIII/1-40), de la deuxième moitié du XV<sup>e</sup> siècle, ne contient que 37 extraits de quelques chapitres<sup>57</sup>.

Il faut y ajouter un petit fragment du texte portugais contenu dans trois folios qui ont servi de gardes d'un autre manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Lisbonne, *Alc. 281 [gardes]*, du XV<sup>e</sup> siècle. Ce manuscrit se trouve déjà classifié dans le *PhiloBiblon*: BITAGAP *MANID 3967*<sup>58</sup>.

Tous ces manuscrits appartiennent au XV<sup>e</sup> siècle. Peut-on trouver des témoins antérieurs? D'après Cambraia, dans un livre portugais,

de Foix, veuve du Roi Catholique (qui l'avait épousé en secondes noces). Il ne s'agit pas de Ferdinand I de Catalogne-Aragon, dit d'Antequera, ni non plus de Ferdinand le Catholique, pour lequel penche Cambraia.

<sup>54</sup> Un catalogue de 1913 le mentionne; cf. M. GUTIÉRREZ DEL CAÑO, *Catálogo de los manuscritos exixtentes en la Biblioteca Universitaria de Valencia*, vol. 2 (Valence, 1913).

<sup>55</sup> MENEGAZ, *Livro de Isaac...*, pp. 6-7. Une étude sur l'itinéraire de ce manuscrit était annoncé dans *PhiloBiblon* BITAGAP, *MANID 1606*, comme devant paraître en 2004: J. DIONISIO, "De Portugal ao Rio de Janeiro. Observações sobre o itinerário de um manuscrito com o *Livro de Isaac*".

<sup>56</sup> D'après ce testament, le livre devait passer au monastère de São Francisco de Leiria. Mais, comment est-il arrivé à Valence? C. N. CAMBRAIA, "A difusão...", p. 304, qui cite M. E. Lopes de CASTRO, "*Leal Conselheiro*. Itinerário do manuscrito", *Penélope* 16 (1995), pp. 109-124, propose un itinéraire semblable pour le manuscrit d'Isaac: Leonor d'Aragon († 1444), épouse du roi de Portugal (1433-1438) Édouard I, plus connu comme Dom Duarte, à la mort de celui-ci quitta le Portugal, portant avec elle le livre *O leal conselheiro*, que le roi lui avait dédié. Aurait-elle pris aussi avec soi le *Livro de Isaac* (le «liuro que chamã jsaac em linguagẽ»), malgré le testament de son beau-frère le prince Ferdinand? C'est ainsi que ce livre, au lieu d'être déposé au monastère de Leiria, serait arrivé aux mains de ses frères Henri et Jean, et donc dans la cour d'Aragon.

<sup>57</sup> Cf. *PhiloBiblon*, BITAGAP *MANID 1167*. Ces extraits correspondent bien au texte portugais des autres deux manuscrits, plus deux extraits qui ne s'y retrouvent pas. Cf. CAMBRAIA, "A difusão", p. 301.

<sup>58</sup> Je remercie le prof. Arthur L.F. Askins, de l'Université de Berkeley et de l'équipe de *PhiloBiblon*, de m'avoir donné ces renseignements.



*Boosco Deleitoso*, imprimé en 1515<sup>59</sup>, mais dont la rédaction est bien antérieure, apparaît l'abbé Isaac lui-même («amigo abade Isaac») comme un des personnages du récit, et le contenu de ce qu'il dit «é parfaitemente compatível com as idéias presentes no *Livro de Isaac*». Plus loin dans le dialogue ce que un «nobre solitário» dit se rapproche de très près du *Livre d'Isaac*<sup>60</sup>. On peut penser donc à une traduction portugaise antérieure aux manuscrits que nous possédons. Il reste encore à faire une recherche auprès des auteurs spirituels portugais pour déceler s'ils connaissent Isaac et s'en inspirent.

### 3. Traduction catalane

On connaît trois manuscrits de la traduction catalane. Le plus important est celui de El Escorial, *N-I-16*, de la première moitié du XV<sup>e</sup> siècle<sup>61</sup>. Le traité d'Isaac occupe les folios 1-66. Il n'a pas de titre, mais en tête de la liste des chapitres il est écrit: *En nom de nostre senyor Jhesu Xrist] comensen les rubriques del libre de Ysach qui es molt profitos a ujda contemplativa e a ujda solitaria e reposada*. Le texte est suivi d'une série de *Regles*, extraites, comme dit le titre, du texte d'Isaac: *Comensen les regles del abat Isach, les quals foren tretes per abreuvement del demunt dit libre*. Cet ensemble est suivi d'une série d'autres textes spirituels en catalan: Basile, Ephrem, Bernard, Umbert (*sic*) de Balma (en réalité le chartreux Huc de Balma), etc.<sup>62</sup> Ce manuscrit procède de la bibliothèque du Conte-Duc d'Olivares, Gaspar de Guzmán (1587-1645), valide du roi castillan Philippe IV<sup>63</sup>. Ce même manuscrit aurait pu être en possession auparavant de la reine Marie

<sup>59</sup> Édition critique d'A. MAGNE, *Boosco deleitoso* (Rio de Janeiro, 1950).

<sup>60</sup> Cf. C. N. CAMBRAIA, "A circulação", pp. 107-108.

<sup>61</sup> Cf. J. ZARCO CUEVAS, *Catálogo de los manuscritos catalanes, valencianos, gallegos y portugueses de la Biblioteca de El Escorial* (Madrid, 1932), pp. 54-60. *PhiloBiblon*, BITECA MANID 1415. J'ai consulté ce ms. sur photocopie.

<sup>62</sup> P. BOHIGAS, "Petita contribució a l'inventari d'obres catalanes de pietat popular anteriors al segle XIX", *AST* 28 (1955), pp. 355-368, qui mentionne les pièces de ce manuscrit, ne signale pas le texte proprement isaaquien, mais seulement les *Règles* (p. 364, num. 86 bis).

<sup>63</sup> Sur cette bibliothèque, cf. G. DE ANDRÉS, "Historia de la biblioteca del Conde-Duque de Olivares", *Cuadernos bibliográficos* 28 (1972), pp. 131-142; 30 (1973), pp. 5-73. Dans le numéro 806 du catalogue (DE ANDRÉS, p. 49) il est dit: «Isaac (Ab) y Umberto De mística teología, catalán. Fol. Caixa 26, num. 12».



(†1458), épouse d'Alphonse le Magnanime, roi de Catalogne-Aragon et de Naples dont je parlerai tout à l'heure.

Un deuxième manuscrit, aussi du XV<sup>e</sup> siècle, se trouve à Séville, à la *Biblioteca Capitular y Colombina*, 5-3-42. En tête du texte, lequel occupe les folios 2-185, on lit: *Aquest libre feu e orдона lo sant pare Ysaach abbat lo qual tracta de solitut*. La liste des chapitres occupent les folios 1-2, ayant pour titre: *Comencen les rubriques del llibre del sant pare abbat Ysaach*. Ce codex fait partie du fonds légué à la cathédrale de Seville par Hernando Colomb, fils de Christophe Colomb, dans son testament et qui enrichit la bibliothèque qui porte son nom<sup>64</sup>. Le texte isaacien est suivi d'un texte basilien sur la louange de la cellule, en catalan, et d'autres traités en castillan. Il faut avertir que cette traduction catalane n'est pas la même que celle du manuscrit de l'Escorial.

Le troisième manuscrit, du XVI<sup>e</sup> siècle, conservé dans la Bibliothèque Universitaire de Barcelone, sous la cote 148, ne contient (ff. 119v-121v) que le tout dernier chapitre, sous le titre *Lorde trempat que deus ama es lo seguent*, et qui est suivi d'un autre texte (ff. 121v-127v), sans titre, qui commence *Desempatxet de tots negocis temporals...*, texte qui correspond à l'abrégé que le manuscrit de l'Escorial donne sous le titre de *Regles de l'abat Isach*, mais plus court<sup>65</sup>.

Mais nous savons de l'existence autrefois d'un quatrième manuscrit du texte d'Isaac. En effet, le notaire Pere Borrell donne foi de certains livres qui appartenaient à Guillem de Vall, prêtre de la cathédrale de Barcelone, parmi lesquels le traité d'Isaac:

«Item, quemdam alium librum cum postibus cohoptis de corio viridi, scriptum in papiro, vocatum *Liber de Issach de contemplacione anime*, qui in primo folio in rubro: *Comence lo Libre de Issach, etc.* Et sequitur

<sup>64</sup> Cf. J.F. SÁEZ GUILLÉN – P. JIMÉNEZ DE CISNEROS VENCELÁ, *Catálogo de manuscritos de la Biblioteca Colombina de Sevilla* (Sevilla, 2002), num. 161, p. 199; *PhiloBiblon*, BITECA MANID 2779. J'ai consulté ce ms. sur photocopie.

<sup>65</sup> On n'a pas toujours remarqué que ce manuscrit ne contient qu'un chapitre du livre d'Isaac. Le manuscrit a été décrit par F. MIQUEL ROSELL, *Inventario general de manuscritos de la Biblioteca Universitaria de Barcelona* (Barcelona, 1958), I, pp. 187-188. Cf. aussi *PhiloBiblon*, BITECA MANID 2040. Je l'ai consulté sur place. Miquel omet certains *incipit* et *explicit*, et les indications des folios ne sont pas toujours exactes.

ibidem in nigro: *Anima que Déu ama*. Et ultimo linea ipsius folii finit: *per obres de misericòrdia*»<sup>66</sup>.

Ce document, conservé dans les Archives de la Cathédrale de Barcelone<sup>67</sup>, est daté du mois de juin 1373, donc antérieur aux manuscrits que nous possédons, qui sont du XV<sup>e</sup> siècle.

On doit apporter ici le témoignage de Francesc Eiximenis, franciscain (1327-1409), lequel, écrivant en catalan, cite souvent Isaac: j'ai trouvé 13 citations dans son ouvrage *Lo libre de les dones*<sup>68</sup> et une dans *Àngels e demonis*<sup>69</sup>, mais il devait citer par coeur, ce qui rend difficile l'identification des citations<sup>70</sup>.

En mentionnant le manuscrit catalan de l'Escurial je l'ai mis en relation avec la reine Marie, qui est morte en 1458. D'après le catalogue de sa bibliothèque, elle possédait deux exemplaires de la traduction catalane d'Isaac<sup>71</sup>. Dans les deux cas sont donnés l'*incipit* et l'*explicit*, ce dernier étant différent dans un cas ou l'autre:

N. 11: «Ítem un altre libre [...]. *Comencen les collacions dels sants pares* [...]. E apres hj ha vn altre volum e parla *dela anima e de certes virtuts de vida* la qual comença sens capujua alguna: *anima que ama a Deu solament es son repos en Deu*, e feneix: *tots aquells quj en aquesta scriptura han deuocio. Amen.*

N. 17: «Ítem, un altre libre appellat *Abba Isach* [...]. Comença: *Anjma que ama Deu, en Deu es solament son repos*, etc., tot en paper, feneix: *perdurablement sens fi. Amen.*»

La première référence (n. 11) correspond au texte d'Isaac plus les *Règles*, comme dans le manuscrit de l'Escurial, mais le texte isaaquien

<sup>66</sup> J. M. MADURELL I MARIMON, *Manuscrits en català anteriors a la impremta (1321-1474). Contribució al seu estudi* (Barcelona, 1974), pp. 25-26, num. 9. Le texte est incomplet, puisque l'*explicit* ne correspond pas à celui du dernier chapitre du livre d'Isaac.

<sup>67</sup> Notaria, vol. 193.

<sup>68</sup> Éd. F. NACCARATO – C. WITTLIN – A. COMAS, *Lo Libre de les dones*, BTA 9-10 (Barcelona, 1981).

<sup>69</sup> Éd. de S. MARTÍ, *Francesc Eiximenis, Àngels e demonis* (Barcelona, 2003).

<sup>70</sup> Je n'ai pu identifier l'une ou l'autre, et j'espère y revenir.

<sup>71</sup> Le manuscrit de ce catalogue se trouve dans l'Arxiu del Regne de València, num. 473. Il a été publié: "Colección de documentos históricos", *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* 2 (1872), num. 11 et 17; aussi: *Inventari dels llibres de dona Maria Reyna Daragó e de les Sicílies*, RTCA 8 (Barcelona, 1907).

vient après les vies ou collations des Pères. La deuxième (n. 17) correspond au même texte sans les *Règles*, et on ne mentionne que le texte isaaquien.

Sur ce point il faut noter le rôle des moines de Montserrat, lesquels avaient des très bonnes relations avec le roi Alphonse et la reine Marie. On connaît des moines de Montserrat qui voyageaient en Italie, plus particulièrement à Naples, à la cour d'Alphonse, d'où ils amenaient des livres. On conserve, en plus, quelques lettres, datées de l'année 1420, de la reine Marie à certains moines de Montserrat dans lesquelles elle sollicite des livres concrets ou bien en remercie l'envoi<sup>72</sup>. Parmi les livres qui sont mentionnés explicitement on ne voit pas le livre d'Isaac<sup>73</sup>, mais il est bien possible que la reine ait eu le livre d'Isaac par les soins des moines de Montserrat.

On peut noter encore, à propos de la traduction catalane, le fait que, en 1685, le jésuite catalan Manuel Marcillo, dans son livre *Crisi de Catalunya hecha por las naciones extranjerias*, en voulant montrer l'ancienneté et les gloires des lettres catalanes, dresse une liste alphabétique très longue d'auteurs catalans avec leurs écrits. À la page 298 nous lisons: «Anonimo catalan traduxo en lengua catalana al Abad Isaac y Humberto de Mistica Theologia». D'une part, Marcillo compte parmi les gloires des lettres catalanes la traduction d'Isaac; de l'autre, il semble connaître soit le manuscrit même *Esc. N-I-16*, soit le catalogue de la bibliothèque du Comte-Duc d'Olivares, dans lequel il est dit, à propos du contenu du manuscrit: «Isaac (Ab) y Umberto De mística teología», comme dans Marcillo<sup>74</sup>.

<sup>72</sup> Cf. F. SOLDEVILA, "La reyna Maria muller del Magnànim", *Memorias de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona* 10 (1928), pp. 213-347. Du même temps on voit aussi, par exemple, au Portugal, le prince Ferdinand qui sollicite par lettre des livres au monastère d'Alcobaça.

<sup>73</sup> En écrivant au moine Guillem Ramon, en février 1420, la reine demande le *Llibre de vicis e virtuts*. Pourrait-on penser au livre d'Isaac? Le titre est certes très utilisé par divers auteurs, mais on pourrait peut-être le rapprocher du titre que Bernat Boïl donna à sa traduction castillane (cf. *infra*): *De ordinatione anime valde utilis... ad stirpanda vicia et adquirendas virtutes*, titre qu'on retrouve dans la traduction castillane de Seville 1497: ... *muy provechoso para nos enseñar como deuenos seguir las virtudes et para fuir de los vicios*.

<sup>74</sup> Cf. *supra*, note 67.

#### 4. Traduction castillane

La traduction espagnole ou castillane est la dernière en date: fin du XV<sup>e</sup> siècle. On ne connaît qu'un seul manuscrit, lequel correspond à l'édition incunable; j'en dirai un mot plus bas.

Je viens de parler de Montserrat. C'est justement là où se produisit la traduction castillane de la main de Bernat Boïl (1445-1505/7). D'origine aragonaise, Boïl, fut secrétaire de Ferdinand II de Catalogne-Aragon (futur Roi Catholique) et accomplit diverses missions diplomatiques<sup>75</sup>. En 1480 il embrassa la vie érémitique à Montserrat, fut ordonné prêtre l'année suivante et, en 1482, fut nommé supérieur des érémites qui peuplaient la montagne. C'est pour eux que Boïl traduisit le livre d'Isaac, traduction finie au monastère bénédictin de Sant Cugat del Vallès en 1484 et imprimée en 1489<sup>76</sup>, grâce à l'initiative de l'archiprêtre de Daroca, en Aragon, Pedro Çapata, ami de Boïl, auquel celui-ci dédie la traduction dans le prologue qu'il rédigea:

«Al venerable y muy virtuoso varon mossen Pedro Çapata, Arcipreste de Daroca. El pobre de virtudes fray Bernal Boyl, indigno sacerdote hermitanyo delas montanyas de nuestra señora de Monserrate, salut e acrescentamiento de virtudes en aquel que es verdadera salut».

Dans cette introduction Boïl y explique pourquoi il a fait la traduction:

«Pedistes me, senyor, en los días passados el nuestro Abbat Ysach, el qual yo por su maravillosa doctrina y ensenyança, a ruego de los padres y hermanos desta nuestra montanya, en el comienço de mi conversion de latino hauia fecho Aragonese, o si mas querres, Castellano, no daquel más apurado stilo dela corte, mas daquel llano que ala profession nuestra segun la gente y tierra donde moramos para que le entiendan satisfaze. Y pedistes lo, segun veo, paraque con vuestra industria y caridat la su prouechosa doctrina, que fastaqi por falta de traslados staua celada y

<sup>75</sup> Sur Bernat Boïl, cf. A. LAMBERT, "Boil (Bernat ou Bernal)", *DHGE* 9 (1937), cols. 523-528; C. BARAUT, "Boïl, Bernat", dans R. CORTS - J. GALTÉS - A. MANENT (éds.), *Diccionari d'Història Eclesiàstica de Catalunya* (Barcelone, 1999), II, p. 323.

<sup>76</sup> Sur le lieu d'impression cf. ci-dessous. Entre ces deux dates (1484-1489) il fut envoyé encore par le roi Ferdinand à la cour française (1486-1487) pour des affaires politiques relatifs au Roussillon. À Paris Boïl connut saint François de Paola, le fondateur de l'ordre des frères mineurs, dans laquelle il fut admis. En 1493, nommé par Alexandre VI premier vicaire apostolique des Indes Occidentales, il accompagna Cristoph Colomb dans son deuxième voyage (1493). Il passa les dernières années de sa vie comme abbé commendataire de Sant Miquel de Cuixà.

encubierta, con el maravilloso artificio de la enprenta publicada, con muy poca costa en manos delos que dessean allegarse a Dios en breue tiempo viniessen»<sup>77</sup>.

Boïl témoigne ici qu'avant lui il n'existait aucune traduction castillane d'Isaac: "fastaquí por falta de traslados stava celada y encubierta..."

Le colophon qui clôt l'édition a dérouté les chercheurs. Il y est dit en effet:

«Finitus hic libellus apud sanctum Cucufatum vallis Aretanae, xxix nouembris Anni d. M.cccclxxxix»

D'après cela, l'édition aurait été faite au monastère de Sant Cugat. Mais ce monastère n'eut jamais une imprimerie. Revient au P. Cebrià Baraut, de Montserrat, d'avoir résolu le problème<sup>78</sup>, et cela grâce au seul manuscrit qui contient cette traduction, manuscrit qui représente une copie de la traduction de Boïl et qui est conservé dans la Biblioteca Real de Madrid, II 795<sup>79</sup>. Le colophon de ce manuscrit dit:

«Finitus hic libellus apud sanctum Cucufatum Vallis Aretane xiii februarii Anni d. M.cccclxxxiiij»

Le problème était résolu. Boïl aurait travaillé à sa traduction entre 1480 et 1484, et il l'aurait finie à Sant Cugat le 13 février 1484. Plus tard, lors de l'impression, on conserva le colophon, en lui changeant seulement la date: 29 novembre 1489. L'examen de la typographie a amené à l'attribuer à Jean Hurus, qui travaillait à Saragosse<sup>80</sup>. De cete

<sup>77</sup> Fol. 1v.

<sup>78</sup> C. BARAUT, "En torno al lugar donde fue impresa la traducción castellana del Isaac *De religione* de Bernardo Boil", *Gutenberg Jahrbuch* 37 (1962), pp. 171-178.

<sup>79</sup> Dans l'article cité dans la note antérieure, Baraut parle seulement d'un manuscrit, sans plus, lequel devait être étudié par Melquíades Andrés, ce que celui-ci ne parvint jamais à faire. Plus tard, dans l'édition des oeuvres de l'abbé Cisneros, Baraut parle déjà, tout naturellement, du ms. 795 de la Bibliothèque Royale de Madrid. À ceux qui connaissent seulement l'article de Baraut et non son édition des oeuvres de Cisneros, ce manuscrit a pu passer inaperçu. Il est signalé par le *PhiloBiblon*, BETA, *MANID* 3650, mais le texte est attribué à Ramon Llull (!). Ce même manuscrit, avec indication du seul traité d'Isaac, et sur la base de l'article de Baraut, est signalé par le même *PhiloBiblon* (BETA, *MANID* 4113) comme inconnu. Dans ce manuscrit, le texte d'Isaac (ff. 1r-123r) est suivi d'autres traités spirituels anonymes, sauf un texte attribué à saint Bernard.

<sup>80</sup> Cf. HAEBLER, *Tipografía ibérica*, p. 152, n° 325; BARAUT, "En torno al lugar", p. 174.

édition on connaît un seul exemplaire dans la Péninsule Ibérique: celui de la Biblioteca Nacional de Madrid, *Inc. 502*<sup>81</sup>. On mentionne parfois un incunable de Tarragone, Biblioteca Pública<sup>82</sup>, mais, d'après le catalogue et les conservateurs de cette bibliothèque, il ne s'y trouve pas.

Quant au manuscrit 795 de la Bibliothèque Royale de Madrid, on doit signaler une chose très curieuse. Le traité spirituel d'Isaac traduit par Boïl est passé sous le nom de ce dernier. Voci en effet le titre en tête du texte: *Comiença el libro del Reverendo frai Buil De vita contemplativa*.

Une deuxième traduction castillane, anonyme, différente de l'antérieure, fut publiée à Seville en 1497, par les soins des imprimeurs Maynardus Ungut et Stanislaus Polonus<sup>83</sup>. Le livre d'Isaac se trouve après d'autres textes spirituels attribués à saint Bonaventure, bien que le premier, *Forma de los novicios*, appartient à David d'Augsburg († 1271). À la fin (folios 127v-162v) vient le texte d'Isaac introduit comme suit: *Siguese el libro que es llamado Ysaac de Syria*. Les titres des chapitres –dans le texte, puisqu'il n'y a pas de liste– sont en latin. Curieusement, la présence de ce texte n'ayant été signalée au début du volume, elle ne l'est non plus à la fin, où on lit: *Acaba el libro que compuso el glorioso serafico doctor sant Buenaventura, llamado Forma de los nouicios, e el tratado del mesmo doctor que fabla de las demandas e respuestas del cuerpo e del anima, con otros dos tratados. Impremidos en la muy noble ciudad de Seuilla por Meynardo vngut aleman e Stanislaio polono companeros, a xxvj dias del mes de Junio año de Mill.cccc.xcvij*. Dans la réédition de ce volume en 1528, le texte d'Isaac n'y apparaît plus. De cette édition, la Biblioteca Colombina en possède un exemplaire: *Inc. 60-2-8*<sup>84</sup>, mais il s'en trouvent d'autres ailleurs<sup>85</sup>.

<sup>81</sup> Cf. D. GARCÍA ROJO – G. ORTIZ DE MONTALVÁN, *Catálogo de incunables de la Biblioteca Nacional* (Madrid, 1945), p. 227. J'ai consulté cet incunable sur photocopie.

<sup>82</sup> Ainsi, par ex., dans le *PhiloBiblon*, BETA, *MANID 2335*. D'après ce même catalogue possèdent des exemplaires: Gênes, Gravenhage, Londres, New York, San Marino (USA).

<sup>83</sup> Cf. HAEBLER, *Tipografía ibérica*, pp. 49-50, n° 63; B.J. GALLARDO, *Ensayo de una biblioteca española de libros raros y curiosos* (Madrid, 1888), III, p. 261, n° 2570; *PhiloBiblon*, BETA, *MANID 2371*.

<sup>84</sup> Cf. A. SEGURA MORERA – P. VALLEJO ORELLANA – J.F. SÁEZ GUILLÉN, *Catálogo de incunables de la Biblioteca Capitular y Colombina de Sevilla* (Sevilla, 1999), num. 364, p. 219. J'ai consulté cet incunable sur photocopie. Sur son contenu, cf. aussi C. BARAUT,

Il faut noter que ces traductions castillanes d'Isaac furent les tout premières à être imprimées (1489 et 1497): Peu après, en 1500, était imprimée à Venise une traduction italienne, par les soins de l'imprimeur Boneto Locatello<sup>86</sup>.

Au XVIII<sup>e</sup> siècle, José Nicolás de Azara, ambassadeur à Rome, vit dans une librairie le livre de Boïl et il le communique à son frère Eustaquio de Azara (1727-1797), abbé de Sant Cugat, qui sans doute va se'n rejouir<sup>87</sup>. C'était en effet dans ce monastère catalan où Boïl aurait fini sa traduction d'Isaac.

Je reviens encore une fois au monastère de Montserrat. La bibliothèque devait certainement posséder un exemplaire de la version latine d'Isaac, sur laquelle Boïl fit sa traduction<sup>88</sup>. Et de cette traduction castillane le monastère devait aussi en posséder des exemplaires. On en a des témoins aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècle. Je viens de citer le cas de l'exemplaire de Rome, vu par l'ambassadeur José Nicolás de Azara et rapporté par Jaume Caresmar. Après cette notice, lui-même ajoute: «pero de antemano, y años atrás, lo había yo visto bien guardado en el archivo del monasterio de Monserrate».

En 1806, le dominicain P. Jaume Villanueva dit avoir vu encore à Montserrat, lors de son passage, cet exemplaire («rarísimo», dit-il):

«Libro de las colaciones del abad Isaac, traducido al castellano por fr. Bernardo Boil, monje y hermitaño de Monserrate. Hay de él aquí un

“Fragmentos de una versión castellana cuatrocentista del *Tractatus de vita spirituali* de san Vicente Ferrer”, AST 32 (1952), pp. 213-228.

<sup>85</sup> D'après le *PhiloBiblon*, il y a des exemplaires de cet incunable à: Amsterdam, Coimbra, Dresde, Kórník pod Poznaniem, Léon, Londres, Madrid, Montserrat, New York, El Escorial, San Marino (USA), Santander, Santiago de Compostela, Seville, Tolède, Utrecht, Saragosse.

<sup>86</sup> Cf. S. CHIALÀ, *Dall'ascesi eremitica*, p. 361.

<sup>87</sup> Cette notice est rapportée par le premontré catalan Jaume Caresmar, notes recueillies dans la Colección Muñoz, de la Biblioteca de la Academia de la Historia, t. 6. Cf. B.J. GALLARDO, *Ensayo de una biblioteca española de libros raros y curiosos* (Madrid, 1866), II, cols. 104.

<sup>88</sup> Sur l'ancienne bibliothèque du monastère de Montserrat, cf. C. BARAUT, “Els manuscrits de l'antiga biblioteca del monestir de Montserrat (segles XI-XVIII)”, *Analecta Montserratensia* 8 (1955), pp. 339-396; A. ALBAREDA, “Intorno alla scuola di orazione metodica stabilita a Monserrato dall'abate Garsias Jiménez de Cisneros (1493-1510)”, *AHSI* 25 (1956), pp. 254-316. Cf. «Appendice. Libri spirituali a Monserrato nell'anno 1500» (pp. 300-316). Albareda cite la traduction castillane de Boïl (num. 49), l'édition latine incunable (num. 113) et la traduction castillane de Seville 1497 (num. 114).

ejemplar muy bien conservado, impreso apud S. Cucufatum Vallis Aretanae XXIX Novembris anni Domini M.CCCC.LXXXIX»<sup>89</sup>.

Cet exemplaire devait disparaître de la bibliothèque de Montserrat lors de la destruction du monastère par les troupes françaises en 1811. Aujourd'hui le monastère ne possède qu'un exemplaire de la traduction castillane de Seville 1497, arrivé à la bibliothèque en postériorité<sup>90</sup>.

Mais Boïl n'était pas le seul à s'intéresser à Isaac. Pendant qu'il faisait sa traduction, Joan de Peralta devint abbé commendataire de Montserrat en 1483. Il avait vécu en Italie, en étroit contact avec l'abbaye de Santa Giustina de Padoue<sup>91</sup>, centre d'une réforme monastique, qui avait été fondée par Ludovico Barbo, évêque de Treviso, lequel était un bon connaisseur des écrits d'Isaac, dont l'abbaye possédait trois exemplaires latins<sup>92</sup> (lui-même en fit une copie).

Le successeur de Joan de Peralta, devenu évêque de Vic, fut Garcia Ximénès de Cisneros<sup>93</sup>, lequel, comme j'ai déjà dit, fit imprimer, le tout premier, la traduction latine d'Isaac à Barcelone en 1497. Donc, à partir de Montserrat on disposait depuis lors de deux éditions: celle du texte latin et celle de la traduction castillane.

Isaac eut certainement une influence dans le mouvement spirituel qui rayonnait de Montserrat. Bien qu'il ne le cite pas expressément, Cisneros s'en inspira sans doute dans son *Exercitorio de la vida spiritual*<sup>94</sup>. À travers Montserrat reçut cette influence Ignace de Loyola,

<sup>89</sup> J. VILLANUEVA, *Viaje literario a las iglesias de España*, vol. 7. *Viaje a las iglesias de Vique. Año 1806* (Valence, 1824), p. 155.

<sup>90</sup> Sur les incunables de Montserrat, cf. A. OLIVAR, *Els incunables conservats a la Biblioteca de Montserrat*, SD 40 (Barcelone, 1990).

<sup>91</sup> On aurait voulu introduire à Montserrat la réforme padouenne. Cf. A. ALBAREDA, *Història de Montserrat* (Montserrat <sup>5</sup>1972), pp. 71-72; IDEM, *Intorno alla scuola di orazione*, pp. 264-269.

<sup>92</sup> Cf. G. CANTONI ALZATI, *La biblioteca di S. Giustina di Padova. Libri e cultura presso i benedettini padovani in età umanistica* (Padoue, 1982). Cf. aussi CHIALÀ, *Dall'ascesi eremitica*, pp. 301-302.

<sup>93</sup> Sur l'abbé Cisneros, cf. surtout G.M. COLOMBÀS, *Un reformador benedictino en tiempo de los Reyes Católicos. García Jiménez de Cisneros, abad de Montserrat*, SD 5 (Montserrat, 1955). Aussi ALBAREDA, "Intorno alla scuola di orazione". Les oeuvres de l'abbé Cisneros ont été édités par C. BARAUT, *García Jiménez de Cisneros. Obras completas*, vol. 1, *Introducción*. Vol. 2, *Texto*, SD 15-16 (Montserrat, 1965).

<sup>94</sup> Sur les sources de Cisneros, cf. G. M. COLOMBAS, *Un reformador*, pp. 246-250, mais surtout BARAUT, *García Jiménez de Cisneros*, I, pp. 84-93. Baraut parle d'Isaac et des



comme il a été reconnu<sup>95</sup>. Toutefois, une recherche pour pouvoir concrétiser les points de contact reste encore à faire. En général, on n'a pas encore étudié l'influence isaaquienne chez les auteurs mystiques de langue castillane, parmi lesquels on a mentionné seulement le franciscain Antonio de Guevara (1480-1545), dans son *Oratorio de religiosos y ejercicio de virtuosos*<sup>96</sup>. Ce terrain reste donc à explorer.

## 5. Quelques particularités

Sur les documents examinés jusqu'ici, latins, portugais, catalans et castillans –manuscrits et incunables– ont peut signaler quelques particularités qui pourraient servir peut-être à déterminer les groupes ou familles. Un examen approfondi des textes en montrera sans doute d'autres.

### 5.1. Division en chapitres<sup>97</sup>

Les diverses traductions du *Livre d'Isaac*, en Orient et en Occident, présentent une diversité notable dans la division des chapitres (et donc dans leurs titres)<sup>98</sup>. On peut le voir dans la table de concordances ci-jointe, faite seulement –d'accord avec le sujet de cette étude– avec des

deux éditions (du texte latin, 1497, et de la traduction de Boïl 1489) dans l'appendice II, pp. 898-900. Dans le chap. 25, Cisneros cite Ephrem: «El sancto abbad Efrén, en su *Tractado de contemplación...*» (éd. BARAUT, II, p. 228). Ce texte, qui n'a pas été identifié, est attribué à Isaac par le P. del Álamo, mais sans le prouver: M. DEL ÁLAMO, «Cisneros (Garcis ou Garcias de)», *DS* 2 (1945), col. 915. Cf. G. M. COLOMBAS, *Un reformador*, p. 249, n. 66. En tout cas, cette citation, avec le texte entier, attribué aussi à Ephrem, Cisneros l'a prise de Francesc Eiximenis, comme l'a montré C. BARAUT, «L'*Exercitatorio de la vida espiritual* de García de Cisneros et le *Tractat de contemplació* de Francesc Eiximenis», *Studia Monastica* 2 (1960), pp. 233-265, spéc. pp. 261-263.

<sup>95</sup> Cf. par exemple J. MUNITIZ, «A Greek 'Anima Christi' Prayer», *Eastern Churches Review* 6 (1974), pp. 170-180, esp. 177-178..

<sup>96</sup> Cf. J.B. GOMIS, *Místicos franciscanos españoles*, BAC 38 (Madrid, 1949), II, p. 676. Chialà (p. 299), qui cite celui-ci, mentionne aussi Juan de Pineda, *Declaración del "Pater noster"*, *ibid.*, III p. 384. Mais ici il s'agit de l'abbé Isaac mentionné par Cassien, *Collationes*, IX, 15.

<sup>97</sup> J'emploie ce terme, le plus répandu. On trouve aussi «sermons», «traités», «discours», «homélies», *collationes*, etc.

<sup>98</sup> Un examen comparatif du texte lui-même montre aussi des divergences notables.

témoins latins et ibériques, auxquels on ajoute la division en chapitres du texte grec ancien<sup>99</sup>.

Les témoins de la Péninsule Ibérique, latins et vernaculaires, se présentent divisés en 41, 43, 45, 48, 49, 51 ou 60 chapitres. Le texte de Migne et des éditions antérieures est divisé en 53 chapitres, tandis que l'édition de Venise en a 63<sup>100</sup>. Une curiosité à noter: Migne, avec les éditions précédentes –mais pas l'édition de Venise– et contre tous les autres témoins, supprime les quatre chapitres dans lesquels Isaac parle des quatre sortes de luttes du diable, plus deux autres chapitres.

Après le dernier chapitre –qui n'est pas d'Isaac mais de Jean de Dalyata– certains documents présentent un texte que j'appelle appendice. Il y en a de deux sortes: le premier, très long, correspond aux *Règles* que nous avons trouvé dans le manuscrit de l'Escorial. L'autre appendice (colonnes 3, 6, 7 e 9<sup>101</sup>), très bref<sup>102</sup>, présente à la fin la phrase d'Isaac de Spolète, tirée du livre des *Dialogues* du pape Grégoire: *Monachus qui in terra possessionem habet non est monachus*<sup>103</sup>.

Dans la première colonne se trouve un groupe assez compact que j'appellerais volontiers propre à la Catalogne: il s'agit en effet des témoins de la traduction catalane, de l'édition latine de Barcelone, et des témoins de la traduction de Bernat Boïl, de Montserrat. Tous ces documents concordent dans la division de chapitres (41), aussi que dans leurs titres, et dans d'autres détails, ce qui fait penser qu'ils ont un

<sup>99</sup> On peut voir des tables comparatives, ayant pour base le texte syriaque, dans S. CHIALA, *Dall'ascesi eremitica*, pp. 366-369, dans S. BROCK, *Isaac of Niniveh*, pp. XLI-XLIV, et dans CAMBRAIA, "Contributo ao estudo", p. 11. D. MILLER, *The Ascetical Homilies of St. Isaac the Syrian* (Boston, 1984), pp. CXIII-CXV. Je m'en suis servi, mais je considère ma propre table comme provisoire.

<sup>100</sup> Le texte grec ancien est divisé 79 chapitres, tandis que l'édition de Theotokis en a 86. Le texte syriaque se présente sous 82 chapitres dans la tradition orientale et 79 dans la tradition occidentale, qui est à la base du texte grec.

<sup>101</sup> Le ms. de Rio de Janeiro ne l'a pas.

<sup>102</sup> Ce texte apparaît comme ajouté, par ex., dans le ms. Lisbonne *Alc 387*, puisqu'il ne figure pas dans la liste des chapitres. Dans Tarragone *135*, qui ne numérote pas les chapitres, le titre de ce texte figure dans la liste. Dans l'édition de Venise 1506, ce texte constitue le chapitre 63.

<sup>103</sup> Sur la présence de cette phrase dans la tradition portugaise, cf. C. N. CAMBRAIA, "Contributo ao estudo", p. 13, où il mentionne aussi cette présence dans des traductions italiennes (éds. Venise 1500 et Florence 1720). Sur celles-ci cf. S. CHIALA, *Dall'ascesi eremitica*, p. 293, n. 59, mais ce qu'il dit des autres versions est à corriger.

même modèle latin à la base. D'autre côté, on pourrait rapprocher, malgré quelques petites variantes, la traduction castillane de Séville (colonne 4) du manuscrit latin de Madrid (colonne 5) et même peut-être des témoins du Portugal (colonnes 6 et 7).

### 5.2. Diversité de titres

Le traité d'Isaac se présente dans les diverses traductions sous des titres très variés. Le plus courant est celui de *Livre d'Isaac* ou de *l'abbé Isaac*. Au lieu de *livre* on trouve aussi *sermones*, *collationes*, etc. Mais on ajoute souvent une indication du contenu. Voici un échantillon:

- a) De contemptu mundi (*Éds. latines* [sauf Venise]).  
Livro do desprezo do mundo (*Trad. portugaise*).
- b) De Religione (*Boïl*).
- c) De ordinatione anime (*Boïl*)
- d) ...valde utilis pro viris spiritualibus ad stirpanda vicia et adquirendas virtutes (*Boïl*).  
... muy provechoso para nos enseñar como deuemos seguir las virtudes et para fuir de los vicios (*Seville éd. 1497*).
- e) De vita contemplativa (*Vic 55 / Madrid 795 [Boïl]*).  
De contemplatione (*Tarragone 135 / Barcelone éd. 1497*, [ajouté]).  
De contemplationis perfectione (*Venise éd. 1506 / Tarragone 135*).  
Contemplacions (*Eiximenis*).  
... molt profitos a uйда contemplativa e a uйда solitaria e reposada (*Escorial N-I-16*).
- f) De vita solitaria (*Lisbonne 387*).  
De solitut (*Seville 5-3-42*).  
Collationes ad solitarios (*Madrid 307*).  
... molt profitos a uйда contemplativa e a uйда solitaria e reposada (*Escorial N-I-16*).

### 5.3. Quelques détails curieux

On pourrait signaler certains détails curieux qui semblent distinguer, parmi les témoins ibériques, ceux de la Catalogne. J'en signale deux; il y en a probablement d'autres<sup>104</sup>.

Dans le chapitre 7 des documents de la première colonne, qui correspond au chapitre 18 de l'édition de Migne, il y a un passage où Isaac parle des larmes qui changent le visage de l'homme, qui

<sup>104</sup> Je n'ai pas eu en vue les versions italiennes ou françaises.

verdissent le visage du coeur joyeux. Certains documents –tous de tradition «catalane»– y ajoutent *Isaac*; donc, c'est le visage d'Isaac qui verdit:

Letificati corde facies viret (*Éds. latines et PG / Lisbonne 387 / Vic 55*).

Afface do home do coraçom ledo splandece (*Lisbonne 461*).

Letificati cordis facies viret ysaac (*Barcelone éd. 1497 / Tarragone 135*).

Quant lo cor es alegrat la fas e la care verdeja de Ysaach (*Escorial N-1-16*).

Quant lo cor es alegrat la fas verdeja de Ysaach (*Seville 5-3-42*).

Cuando el coraçon es alegre la cara de Ysaac verdea (*Boil*).

Dans ces mêmes documents d'ailleurs, après cette phrase on peut lire encore quelques lignes toujours sur les larmes, avant d'arriver à la demande sur la résurrection, qui se trouve déjà dans tous les documents<sup>105</sup>.

Vers la fin du dernier chapitre il y a, dans certains documents, une transformation du mot *misericordia* en *mirra*, ce qui doit être du à une fausse lecture. L'abréviation *mie*, avec un trait au-dessus, qui apparaît, par exemple, dans le ms. *Lisbonne 387* correspond à *misericordiae*. Trois manuscrits de la Catalogne, par contre, on interprété par *mirrae*, forme suivie aussi dans les traductions. À ces documents catalans il faut y ajouter ici la traduction castillane de Séville.

Superfunde tibi semper omne oleum misericordiae et esto observans te ab omnibus (*Éds. lat.*)

Superfunde tibi super omne oleum mie et esto observans te ab omnibus (*Lisbonne 387*).

Superfunde tibi omnem oleum misericorditer et esto te observans ab omnibus (*Madrid 307*).

Escampa sobre tu oli de misericordia e vulles te observar de totes coses (*Barcelone 148*).

Derrama sobre ty olio de misericordia que he austinencia de totalas causas (*Rio de Janeiro*).

Sobre todas as cousas aia en ty misericordia, e guardate de todos os maaes (*Lisbonne 461*).

<sup>105</sup> On ne doit pas penser que ce passage soit propre à cette tradition; il devrait se trouver sans doute aussi dans d'autres documents.

Superfunde tibi semper omne oleum mirre et esto observans te ab omnibus (*Vic 55*).

Superfunde tibi super omne oleum: oleum mirre et esto observans te ab omnibus (*Barcelone éd. 1497 / Tarragone 135*)

Escampa sobra tu mateix oli de mirra e abstinta de totes coses (*Escorial N-I-16*).

Escampa sobre tu mateix en totes coses oli de mirra, ço es que restrengues e guardes tu mateix (*Seville 5-3-42*).

Derrama sobre ti azeyte de mirra que es sobre todo azeyte y guardate en todas cosas (*Boil*).

Derrama sobre ti mesmo olio de mirra que es abstinencia de todas cosas (*Seville éd. 1497*).

Dans certains documents le nom de Marie, soeur de Marthe, est transformé en Marie Madeleine:

Invoca<sup>106</sup> Mariam et Martham, ut luctuosas voces te doceant. Clama ad dominum et dic: «Domine qui super Lazarum plorasti...» (*Vic 55 / Barcelone éd. 1497 / Tarragone 135 / Lisbonne 387 / Éds. latines*).

Invoca Mariam et Martham, ut luctuosas voces te doceant, clama ad Dominum et dic *orationem*: «Domine qui super Lazarum plorasti...» (*Madrid 307*<sup>107</sup>).

Reclama la Magdalena e sancta Marta quet mostren afects ploroses. E clama a nostre Senyor e digues: «Senyor, que sobre Latzer plorest...» (*Escorial N-I-16 / Seville 5-3-42*).

Llama a la Magdalena y a Martha porque de llorar y lamentar te demuestren. Da voses al señor y di así: «O señor, tu que sobre Lazaro lloraste...» (*Boil*).

Llama a la Magdalena et santa Martha que te demuestren como deus llorar. E llama a Dios et di: «O señor que lloraste sobre Lazaro...» (*Seville éd. 1497*).

## Conclusion

Dans ces pages nous avons vu un nombre considerable de documents –manuscrits et incunables– qui témoignent, en latin, catalan, portugais et castillan, de la diffusion d’Isaac de Ninive dans la

<sup>106</sup> Ou *invita* (PG).

<sup>107</sup> De cette prière il n’y a que quelques lignes, rayées par après, avec une note au marge qui dit: *non est de ista collatione*.

Péninsule Ibérique. Nous avons vu aussi quelques auteurs qui connaissent et qui citent Isaac. Mais pour certains il reste encore à vérifier l'exactitude de ces citations, et aussi à découvrir dans d'autres auteurs spirituels la pénétration réelle de la pensée et de la spiritualité d'Isaac de Ninive. Les historiens de la spiritualité ont là un chantier de travail considérable.

En tout cas, on peut constater que la diffusion d'Isaac dans la Péninsule Ibérique a été faite de bonne heure. Et en cela la Catalogne a été devancière. En effet, la version latine, du XIII<sup>e</sup> siècle, est connue du contemporain Arnau de Vilanova. Pour ce qui est des traductions, la castillane est la plus récente (1484), la portugaise lui est antérieure de plusieurs années, mais, de nouveau, la catalane est la plus ancienne, témoinnée avec certitude déjà au XIV<sup>e</sup> siècle. De nos jours aussi, la langue catalane a été la première à recevoir la traduction d'un texte d'Isaac de Ninive: les Centuries sur la connaissance, traduction sur le syriaque par le P. Manel Nin, de Montserrat (encore une fois ce monastère en relation avec Isaac), avec introduction du P. Sabino Chialà, de la communauté de Bose, dans la collection sous ma direction «Clàssics del Cristianisme», publiée par la Facultat de Teologia de Catalunya et la Fundació Enciclopèdia Catalana<sup>108</sup>.

---

<sup>108</sup> ISAAC DE NÍNIVE, *Centúries sobre el coneixement*. Introducció de Sabino CHIALÀ, traducció de Manel NIN, CC 99 (Barcelona, 2005).

**Concordances**

<b>1</b>	<b>2</b>	<b>3</b>	<b>4</b>	<b>5</b>	<b>6</b>	<b>7</b>	<b>8</b>	<b>9</b>	<b>10</b>
1	1-10	1-9	1-3	1-4	1-4	[1]-4	1-10	1-11	5
2	11-14	10-15	4	5	5-6	5-6	11-13	12-19	66
3-5	15-16	16-20	5-7	6-9	7-10	7-12	14-17	20-25	7
6-7	17	21-22	8-11	10-11	11	13	18-19	26-28	33-34
8	18	23	12	12	12	14	20	29	19
9	19	24	13	13	13	15	—	30	25a
10	20	25	14	14	14	16	—	31	25b
11	21	26	15	15	15	—	32	25c	11
12	22	27	16	16	16	—	33	25d	12
13	23	28	17	17	17	19	21-23	34	8
14	35	29	18	18	42b	20	—	35	10
15	24	30	19	19	18	21	24	36	11
16	25	31	20	20	19	22	25a	37	12
17	26	32	21	21	20	23	25b	38	13
18	27	33	22	22	21	24	26	39	14

19	28	34	23	23	22	25	27	40-41	15
20	29	35-36	24	24 <sup>1</sup>	23	26	28-29	42	16
21	30	37	25	25	24	27	30	43	20
22	31	38	26	26	25	28	31	44	21a
23	36	39-40	27	— <sup>2</sup>	26	29	—	45	21b
24	33	41	28	27	27	30	32	46	30
25	37	42	29	28	28	31	33	47	31
26 <sup>a</sup>	38	43a	30a	29-30	29a	32	34	48 <sup>a</sup>	32a
26b	34	43b	30b	31	29b	33	35	48b	32b
27	—	44	31	32	—	—	36	—	35
28	39	45	32	33	30	34	37	49	36
29	40	46-48	33	34-35	31	35	38-40	50	37a
30	41	49	34	36	32	36	41a	51	37b
31	42 <sup>a</sup>	50	35	37	33	37	41b	52	37c
32	42b	51	36	38	34	38	42	53	37d
33	43	52	37	39	35	39	43	54	37e
34	44	53	38	40-42	36-37a	40-41a	44-46	55	38a
35	32	54	39	43	37b	41b	47	56	38b



36	45	55	40	44	38	42	48 <sup>a</sup>	57	41a
37	46	56	41	45	39	43	48b	58	41b
38	47	57	42	46	40	44	49-50	59	42
39	48	58	43	47	41a	45a	51 <sup>a</sup>	60	43a
40 <sup>a</sup>	49	59a	44a	48a	41b	45b	51b	60	43a
40b	50	59b	44b	48b	42a	46	52	61b	43c
41	51	60	45	49	43	48	53	62	56
(app.1 <sup>3</sup> )	app. 2					app.2 <sup>4</sup>		63=app.2	

1. Escorial *N-I-16* (catalan) / Seville *5-3-42* (catalan) / Barcelone éd. 1497 (latin) / Saragosse éd. 1489 (Boïl) / Madrid *795* (Boïl)
2. Vic. *55* (latin)
3. Tarragone *135* (latin)
4. Seville éd. 1497 (castillan)
5. Madrid *307* (latin)
6. Lisbonne Alc. *387* (latin)
7. Lisbonne Alc. *461* (portugais) / Rio de Janeiro (portugais)
8. Éd. latines (sauf Venise)
9. Venise éd. 1506 (latin)
10. Grec ancien

<sup>1</sup> Prière rayée (*non est de ista collatione*).

<sup>2</sup> Suppression peut-être par homéotéleuton.

<sup>3</sup> Seulement Escorial et Barcelone *148*.

<sup>4</sup> Non dans Rio de Janeiro

# Contents of an Apologetic Nature in Ms. Raqqada 2003/2 (formerly Great Mosque of Kairouan 120/829)\*

BY

Mayte PENELAS  
Escuela de Estudios Árabes – CSIC  
(Granada, Spain)

## Introduction

Among the fundamental contributions of Giorgio Levi Della Vida to the awareness of the literary output of the Christians from al-Andalus, he left an article concerning the “Mozarabic text of universal history” inserted into codex 120/829 of the Great Mosque of Kairouan.<sup>1</sup> In that work, published at the beginning of the 1960’s, the Italian orientalist described concisely the contents of this summary of world history and provided some broad notes on its sources. Some years later a rough edition of the manuscript was posthumously published in the volume that brings together several articles by Levi Della Vida devoted to the Arabic literature of al-Andalus.<sup>2</sup> Subsequently, both Levi Della Vida’s article and the Christian chronicle dealt with in it received virtually no scholarly attention. Things changed in 2004, when two articles were written on the manuscript now preserved in the Raqqāda Museum of the Arts of Islamic Civilization,<sup>3</sup> catalogue number 2003/2: one by Philippe Roisse,<sup>4</sup> and the other by myself.<sup>5</sup>

---

\* This paper has benefited from the learning of Prof. Samir Khalil SAMIR, Prof. Luis MOLINA, and Prof. Juan Pedro MONFERRER-SALA, to whom I owe every gratitude for their generous and inestimable help.

<sup>1</sup> “Un texte mozarabe d’histoire universelle”, in *Études d’orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal* (Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose, 1962), I, pp. 175-183.

<sup>2</sup> “Un texte mozarabe d’histoire universelle”, in *Note di storia letteraria arabo-ispánica*, a cura di Maria Nallino, PublO 65 (Roma: Istituto per l’Oriente, 1971), pp. 123-192.

<sup>3</sup> The collection of manuscripts of the Great Mosque was moved in the eighties to Raqqāda, a small village close to Kairouan.

<sup>4</sup> “Redécouverte d’un important manuscrit ‘arabe chrétien’ occidental: le ms. Raqqāda 2003/2 (*olim* Kairouan 120/829)”, CCO 1 (2004), pp. 279-285.

Intending to prepare a new edition of this peculiar universal history, I have specifically written two articles in which I aim to show its position within Andalusi historiography.<sup>6</sup> The present paper, however, will not deal with this work, which occupies twenty-seven of the fifty folios that comprise the codex, but rather will focus on the rest of the codex, namely, the material of an apologetic nature.

Levi Della Vida<sup>7</sup> already pointed out that, apart from the “universal history”, the codex contains two different Christian apologies: one of them is a version of the dialogue between the Nestorian patriarch Timothy I and the Abbasid caliph al-Mahdī; the other one is a controversy between *al-kaṭūliqī* and *al-a'rābī*. Most folios do indeed belong to one of these apologies, but there are some whose origin I have not been able to determine: they may be part of one of the two works singled out by Levi Della Vida; or perhaps we are dealing with a third work.

Whether they are two or three Christian apologies, the fact is that their subject-matter is quite distant from my main line of research, but I became interested in them as part of the same codex as the Christian chronicle. After examining them in depth –which was rather difficult given the deplorable state of the manuscript–,<sup>8</sup> I must admit that I have not found out a great deal about the apologetic contents of the Raqqāda codex. Nonetheless, I shall present here the results of the research, outlining the contents of the twenty-two folios that are not part of the

<sup>5</sup> “Novedades sobre el «Texto mozárabe de historia universal» de Qayrawān”, CCO 1 (2004), pp. 143-161.

<sup>6</sup> For the first one, see the previous note; the other article, entitled “El *Kitāb Hurūšiyūš* y el «Texto mozárabe de historia universal» de Qayrawān: contenidos y filiación de dos crónicas árabes cristianas”, will appear in the proceedings of the colloquium *Quelle identité mozarabe? Histoire, langue et culture des Chrétiens d'al-Andalus (IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles)*, Casa de Velázquez, Madrid, 16-17 juin 2003. Some important notes on the foliation of the manuscript, applicable here, can be found in footnote 5 of this article.

<sup>7</sup> “Un texte mozarabe d’histoire universelle”, in *Note di storia letteraria*, p. 124.

<sup>8</sup> The manuscript, in general, is in an awful state, but “b” pages, which are not necessarily the verso of the folio, are especially badly conserved (as explained in M. PENELAS, “El *Kitāb Hurūšiyūš* y el «Texto mozárabe de historia universal» de Qayrawān”, footnote 5). The identification of the source of some passages has been of great help to read many words beyond doubt; the readings I am not completely certain of have naturally been marked.

“universal history”,<sup>9</sup> and offering some examples taken from the most legible fragments, which may provide some clue to the ascription of the non-identified parts.

### 1. Dialogue between *al-kaṭūliqī* and *al-a'rābī*

Six folios<sup>10</sup>, at least, undoubtedly belong to the dialogue between *al-kaṭūliqī* ('the Catholic', 'the catholicos' [? < Greek *katholikōs*])<sup>11</sup> and *al-a'rābī* (lit. 'the Arab', 'the Bedouin'), since all include mention of one or both interlocutors. And little more can be said on these folios with complete certainty. Most of them are in a terrible state of conservation, to such an extent that sometimes one cannot tell for sure who is talking. It is, therefore, almost impossible to reconstruct any part of the text in order to identify the controversy, if it were a known one. Only about four pages are slightly more legible and allow us to reconstruct the text minimally, providing some information, albeit very little, on the contents of the dialogue. In short, any conclusion must be put forward –and by the same token accepted– with caution.

Among a number of questions, the conversation seems to deal with a problem central in the theological debate between Christians and Muslims, namely whether the spirit of God is uncreated, that is, eternal in him, or created. Moreover, several statements appear to point to the discussion on the eternity of God's attributes in general. Seemingly, *al-a'rābī* would not accept that God's knowledge and will may be eternal. No fragment of the text is in a sufficiently good state of conservation to say so with certainty, but some of the arguments set forth by *al-kaṭūliqī* suggest that he intended to convince his interlocutor that God's attributes, some of them at least, are eternal.

From some scattered legible sentences the reasoning of *al-kaṭūliqī* can be partially reconstructed.<sup>12</sup> He argues, for example, that God is not

<sup>9</sup> Folio 4 is so damaged that any classification –even a hypothetical one– is impossible, as only about four irrelevant words can be read (e.g., *wa-qāla, al-Masīh*).

<sup>10</sup> Folios 5, 6, 8, 9, 10 and 41 (always according to the current foliation).

<sup>11</sup> The word *kaṭūliqī*, as it appears in the manuscript, is quite rare. The spelling is documented in the *Vocabulista in Arabico* with the meaning of 'Catholic' (see Federico CORRIENTE, *A Dictionary of Andalusī Arabic* [Leiden: Brill, 1997], p. 456). However, it may also be a variant of 'katholikōs', a title given to the patriarchs of some Eastern Churches. So it was suggested to me by Prof. Samir Khalil SAMIR.

<sup>12</sup> Some of the sentences are reproduced in Appendix I.1.

subject to change, addition or decrease. If knowledge specifically were not in him eternally, then it follows that He would have admitted addition; so, of necessity, He was not perfect prior to that. Knowledge cannot exist without the spirit, nor the spirit without knowledge, for, in that case, it would be an irrational spirit (*al-rūḥ al-bahīmī*, lit. ‘the animal spirit’).<sup>13</sup> The spirit cannot exist without will either. Will is indeed indispensable in the creative act, as *al-a’rābī* himself recognizes. From all this, one can infer that if knowledge and will cannot exist without the spirit, and vice versa, and if knowledge and will are eternal in him,<sup>14</sup> then the spirit is also eternal.<sup>15</sup> Unlike the spirit of God, that of angels is a created spirit with temporal knowledge (*rūḥ maḥlūq bi-’ilm zamānī*).<sup>16</sup> Likewise, knowledge and will are not in the essence of Satan and his companions, but rather they are created spirits that acquired knowledge and will, hence their knowledge is temporal.

## 2. Dialogue between Timothy I and al-Mahdī

Something more can be said about the other Christian apology inserted into the codex of Raqqāda: the dialogue between the Nestorian patriarch Timothy I and the third Abbasid caliph al-Mahdī (r. 775-785), to which at least nine folios belong.<sup>17</sup> This is evident from the contents of the dialogue, but especially from the mention of the interlocutors as

---

<sup>13</sup> Fol. 9a.

<sup>14</sup> Muslim theologians classify knowledge and will as conceptual attributes (*ṣifāt ma’nawīyya*), i.e., those attaching a concept to God’s essence. With regard to the answer different Muslim theological schools give as to whether the conceptual attributes are eternal or not, see, for example, Louis GARDET, “Allāh”, *EI*<sup>2</sup> 1 (1960), pp. 406-417, espec. 411; Robert CASPAR, *Theologie musulmane. Tome II: Le credo* (Roma: P.I.S.A.I., 1999), pp. 55-58.

<sup>15</sup> As said above, the discussion on the eternity of God’s spirit and attributes is a central issue in Christian apologetics, and it obviously concerns the figure of Christ. According to the Qur’ān, Jesus is the word of God and a spirit from him (4,171). The reasoning of the Christians, as set forth by John of Damascus, was as follows: If Christ is the word of God and the word of God is uncreated, then Christ is God; on the contrary, if word and spirit were created, then God had neither spirit nor word before their creation (Raymond LE COZ, *Jean Damascène. Écrits sur l’Islam. Présentation, Commentaires et Traduction* [Paris: Le Cerf, 1992], pp. 158-159 and 238-241; see also Louis GARDET and M.-M. ANAWATI, *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée* [Paris: J. Vrin, 1981<sup>3</sup>], p. 38; Robert CASPAR, *Theologie musulmane. Tome II: Le credo*, p. 59).

<sup>16</sup> Fol. 9a.

<sup>17</sup> Folios 1, 19, 26, 28, 29, 30, 31, 42 and 43.

*al-ġātaliq* –i.e., ‘the *katholikōs*’– and al-Mahdī. The entire name of the patriarch is given in the title, which is partly written with red ink and not wholly legible. It reads more or less as follows: “*hādā kitāb iḥtiġāġ mā ḥāġġa bi-hi al-amīr al-Mahdī Ṭimūṭāwuš al-ġātaliq*” (this is the book of the argumentation used by the *katholikōs* Timothy to contend with the emir al-Mahdī).<sup>18</sup>

Timothy I was the patriarch of the Nestorian Church from 780 to his death in 823. He had a friendly relationship with the caliph al-Mahdī and his successors, and took part in the cultural life of the Baghdadian court. Timothy allegedly wrote down one of the theological discussions he had with al-Mahdī, which was held in two sessions. This he did in the form of a letter addressed to an anonymous correspondent, probably a priest friend of his called Sergius.<sup>19</sup> The letter was originally written in Syriac, the oldest testimony of which is a 13th-century manuscript preserved in a monastery in the north of Iraq.<sup>20</sup> In 1928, Alphonse Mingana<sup>21</sup> published a reproduction of the Syriac text in facsimile, along with an English translation.

As far as I know, up to now the Arabic versions of the conversation between patriarch and caliph have been classified into three main families.<sup>22</sup> All of them are much briefer than the Syriac original, being actually limited to the discussion on the first day.

<sup>18</sup> Fol. 28b (recto). The title has been translated so as to accord with the plot of the work, even though the Arabic syntax would call for a change in the agent-subject.

<sup>19</sup> See Robert CASPAR, “Les versions arabes du dialogue entre le catholicos Timothée I et le calife al-Mahdī (II<sup>e</sup>/VIII<sup>e</sup> siècle). «Mohammed a suivi la voie des prophètes», *Islamochristiana* 3 (1977), pp. 107-175, espec. 107 and 117. The addressee is referred to in fol. 37a (verso) of the Raqqāda codex, following the end of the “universal history”, where we are told that “the *katholikōs* wrote to a friend of his” (*kataba al-ġātaliq ilā ṣadiq la-hu*). See M. PENELAS, “El *Kitāb Hurūšiyūš* y el «Texto mozárabe de historia universal» de Qayrawān”, footnote 36.

<sup>20</sup> The other manuscripts seem to be 18th or 19th-century copies of this one. See Alphonse MINGANA, “The Apology of Timothy the Patriarch before the Caliph Mahdī”, *BJRLM* 12 (1928), pp. 137-298, espec. 151; R. CASPAR, “Les versions arabes du dialogue”, pp. 107-108.

<sup>21</sup> “The Apology of Timothy the Patriarch before the Caliph Mahdī” (complete reference in the previous note).

<sup>22</sup> See R. CASPAR, “Les versions arabes du dialogue”, pp. 108-112.

At the beginning of the twenties, Louis Cheikho<sup>23</sup> edited the Arabic translation represented by the 19th-century manuscript 662 of the Oriental Library of Beirut (from here on *B.O.* 662), bought in Mosul. A new edition of this version was published in the mid-1970's by Hans Putman and Samir Khalil Samir,<sup>24</sup> who, in addition to editing the text, translating it into French and studying it, offer a complete view of the situation of the Nestorian Church with the first Abbasid caliphs. This new edition is well justified given the important faults of the previous one.<sup>25</sup>

The translation that is most complete and faithful to the Syriac text, in the words of its editor, is the one represented by a 14th-century manuscript from Egypt, now preserved in the National Library of France, catalogue number *arabe* 82. This version was edited and translated into French by Robert Caspar in 1977, and translated into Spanish by Francisco del Río twenty years later.<sup>26</sup>

There is a third Arabic version very unfaithful to the original, contained in the manuscript *arabe* 215 of the National Library of France, which dates from the 16th century and also comes from Egypt.<sup>27</sup>

Just like these three Arabic testimonies of the conversation between Timothy I and al-Mahdī, the one preserved in the Museum of Raqqāda offers a summary of some of the topics discussed on the first day. As a matter of fact, in its present state, this translation only deals with a small number of topics pertaining to the beginning of the dialogue,<sup>28</sup>

<sup>23</sup> "Al-Muḥāwara al-diniyya allatī ġarat bayna l-ḥalīfa al-Mahdī wa-Ṭimātāwus al-ġātaliq", *Al-Mašriq* 19 (1921), pp. 359-374 and 408-418.

<sup>24</sup> *L'Église et l'Islam sous Timothée I (780-823). Étude sur l'Église nestorienne au temps des premiers abbāsides avec nouvelle édition et traduction du dialogue entre Timothée et al-Mahdī* (Beirut: Dar el-Mashreq, 1975).

<sup>25</sup> See H. PUTMAN and S. Kh. SAMIR, *L'Église et l'Islam sous Timothée I*, pp. 185-187. The latest edition is the one I have mainly used.

<sup>26</sup> R. CASPAR, "Les versions arabes du dialogue entre le catholicos Timothée I et le calife al-Mahdī (II<sup>e</sup>/VIII<sup>e</sup> siècle)" (complete reference in footnote 19); F. DEL RÍO, "El diálogo entre el califa al-Mahdī y Timoteo I", *Thu* 3 (1998), pp. 229-247.

<sup>27</sup> On this version, see R. CASPAR, "Les versions arabes du dialogue", pp. 110-111.

<sup>28</sup> With respect to the Syriac in particular, all the questions dealt with in the codex of Raqqāda, except one, are concentrated in the first quarter of the first-day's dialogue, approximately.

but, obviously, the possibility that some folios have been lost cannot be ruled out. The main questions dealt with in it are the following:

- Jesus is the word of God incarnate (*al-Masīḥ kalimat Allāh zaharat fi ḡasad*);<sup>29</sup>
- Christ was born of God (*wulida min Allāh*), without a father (*min ḡayr āb*) and without Mary's virginity being touched (*min ḡayr intiqād 'uḍrat al-umm*);<sup>30</sup>
- Christ is one, but he has two natures: one divine, eternal; and the other human, temporal, born of Mary;<sup>31</sup>
- the Word and the Spirit are part of God's essence (*min dāti-hi*) and cannot be separated from him;<sup>32</sup>
- Father, Son and Holy Spirit are three persons in one God, not three gods;<sup>33</sup>
- al-Mahdī argues that the Gospels were falsified (*tahrīf*) by the Christians in order to delete the mention of Muḥammad from them.<sup>34</sup>

To demonstrate his arguments, Timothy adduces similes taken mainly from nature. The text of Raqqāda includes several of these similes, such as<sup>35</sup>

- Christ was born of God, like light is born from the sun and word from the soul, without break or separation;<sup>36</sup>
- Christ was born without Mary's virginity being touched, just as Eve was born from Adam's side without tearing his body, and Christ ascended into Heaven without splitting it;<sup>37</sup>

---

<sup>29</sup> Fol. 28a. See *infra*, p. 152.

<sup>30</sup> Fol. 26.

<sup>31</sup> Fols. 31, 43.

<sup>32</sup> Fols. 19, 30.

<sup>33</sup> Fol. 30.

<sup>34</sup> Fol. 1.

<sup>35</sup> Examples edited and translated in Appendix I.2.

<sup>36</sup> Fol. 26b; see also fol. 19b. Cf. MINGANA, p. 153; PUTMAN/SAMIR, par. 11; CASPAR, par. 2.

<sup>37</sup> Fol. 26a. Cf. MINGANA, p. 154; PUTMAN/SAMIR, par. 18; CASPAR, par. 4. The latter (i.e., ms. *BnF arabe 82*) omits the comparison with Christ's ascension into Heaven.



- God, his Word and his Spirit are not three gods, but just one, in the same way as the sun, its light and its heat are not three suns, but only one.<sup>38</sup>

Many of the arguments set forth by Timothy and the similes used to support them, as included in the text of Raqqāda, were the usual ones among Christian apologists. But in this paper I am concerned with the contents of this testimony, rather than from a theological point of view, insofar as they inform about its relationship both to the Syriac text and to the other Arabic translations.

With respect to the Arabic testimonies in particular, the first issue is whether it belongs to any of the known families. As regards the translation not yet edited –to my knowledge–, which is represented by the manuscript *BnF arabe 215*, I have not seen it, but from the description made by Robert Caspar in “Les versions arabes du dialogue”, it is clear to me that the text of Raqqāda has no relation at all with it. Apart from the omission of a lot of passages and the addition of quite a few others, Caspar informs us that, in this version of the dialogue, the tone of Timothy’s speech is contemptuous, scornful, even insolent, whereas that of al-Mahdī is acquiescent.<sup>39</sup> There is nothing of that in our text, the common omissions being mere coincidences.<sup>40</sup>

Let us, therefore, focus on the two edited Arabic translations. As said before, they are represented by manuscripts *BnF arabe 82* and *B.O. 662*, respectively. I have compared them with the one preserved in Tunisia, and the only definitive conclusion I have drawn is that the latter is an independent translation. Just like them, the text of Raqqāda is a summary of the conversation on the first day, but it is, in its present state, less complete than those edited. As an illustrative example, it only covers about one-third of the questions with respect to *BnF arabe 82*: if this translation is divided into twenty-seven questions, our text comprises only the first eight; only the last one, namely that concerning the falsification of the Gospels, corresponds to the fifteenth question in that version. At a first glance, it is also a less faithful version since, besides the omissions, it contains some passages that are not even in the

<sup>38</sup> Fol. 30a. Cf. MINGANA, p. 158; PUTMAN/SAMIR, par. 42-43; CASPAR, par. 8.

<sup>39</sup> “Les versions arabes du dialogue”, p. 111.

<sup>40</sup> For the omissions of *BnF arabe 215*, with regard to *BnF arabe 82*, see R. CASPAR, “Les versions arabes du dialogue”, p. 110, n. 14.

Syriac text. Furthermore, the dialogue is written in the third person, whereas in the other testimonies the speaker is Timothy, who addresses the caliph as *maliku-nā al-muẓaffar* (“our victorious king”), or the like. However, after doing a thorough collation, I have noticed that sometimes the text of Raqqāda offers a rendering more faithful to the original than the other Arabic testimonies. I shall give here some examples that illustrate all this, extracted from the best preserved fragments, and hence the most reliable.

The verso of folio 28 (fol. 28a) is quite well conserved compared with other pages. It corresponds to the beginning of the conversation, where al-Mahdī reproaches Timothy, being such an intelligent man, for saying that God had a female mate, from whom He begot a son. The passage inserted into *Raqqāda 2003/2* is reproduced next, along with the other two Arabic translations in columns for the sake of easier comparison:

<i>Raqqāda 2003/2</i> , fol. 28a (verso)	<i>BnF arabe 82</i> , ed. CASPAR, par. 1-2	<i>B.O. 662</i> , ed. PUTMAN/SAMIR, par. 3-8
قال لي الملك (...): يا جاثليق وفيك العلم التام وتقول في الله ما ليس كان ينبغي أن تقوله إن الله اتخذ صاحبة وولد له منها ولد.	قال المهدي: إنه لا ينبغي لمثلك مع ما أراه من فهمك أن تقول إن الله اتخذ صاحبة أو ولد منها ولدًا.	قال لنا الملك (...): أيها الجاثليق لا يليق برجل مثلك عالم وذو خبرة أن يقول عن الله تعالى إنه اتخذ امرأة وولد منها ابنًا.
قال الجاثليق: ومن الذي يفترى على الله ويقول إنه اتخذ صاحبة؟	فقلت: ومن يجتري أن يفترى على الله بمثل هذه الفرية؟	فحاولنا قائلين: يا أيها الملك محب الله من هو ذاك الذي أتى بكذا تجديف عن الله عز وجل؟
قال المهدي: فما تقول إذاً في المسيح؟	قال: فكيف إقرارك بالمسيح؟	فحينئذ الملك المظفر قال لي: فماذا تقول إذا عن المسيح؟ من هو؟

<sup>41</sup> Ms.: بن .

<p>قال الجاثليق: أقول إن المسيح كلمة الله ظهرت في جسد منا لخلاص العالم.</p>	<p>قلت: إنه كلمة الله الظاهر في بشر منا لخلاصنا.</p>	<p>فجاوبنا الملك قائلين: إن المسيح هو كلمة الله الذي ظهر بالجسد لأجل خلاص العالم.</p>
<p>قال المهدي: ولا تقول إن المسيح ابن الله<sup>41</sup>؟</p>	<p>قال: أفما تقول إنه ابن الله؟</p>	<p>ثم سألتني ملكنا المظفر: أما تعتقد أن المسيح هو ابن الله؟</p>
<p>قال الجاثليق: أقول فيه ما قالت كتب الأنبياء وقال المسيح في نفسه ولكنه ليس مثل أولاد اللحمين أو مثل المتجسدين لكن إيلاده عجيب</p>	<p>قلت: بهذا شهد الإنجيل والتوراة والأنبياء ولكنها ليست بنوة جسدانية بل ولاداً إلهياً أزلياً عجيباً</p>	<p>فقلت: إننا نعتقد بذلك دون شك لأن هكذا تعلمنا من المسيح نفسه إذ هو مسطور عنه في الإنجيل والتوراة والأنبياء أنه ابن الله ولكن ولادته ليست كالولادة الجسدانية بل هي ولادة عجيبة</p>

Translation of the passage inserted into ms. Raqqāda 2003/2:<sup>42</sup>

«The king said to me [...]: O katholikōs, you, possessor of all knowledge, say of God what ought not to be said, that God took a female mate from whom a son was born to him. –The katholikōs replied: Who slandered God saying that He took a female mate? –Al-Mahdi said: What then do you say of Christ? –The catholicos replied: I say that Christ is the word of God that appeared in a body for the salvation of the world. –Al-Mahdī asked: Do you not say that Christ is the son of God? – The katholikōs replied: I say of him what the books of the Prophets say and [what] Christ said of himself. However, he was not [engendered] in the same manner as the sons of carnal or corporal people [?], but rather his engendering was marvellous...»

The three Arabic translations reflect quite accurately the Syriac text, which reads as follows, according to the English translation by Mingana:

«He [the caliph al-Mahdī] said to me: O katholikōs, a man like you who possesses all this knowledge and utters such sublime words concerning God, is not justified in saying about God that He married a woman from whom He begat a son. –And I replied to his Majesty: And who is, O

<sup>42</sup> For the other Arabic testimonies, see the French translations made by CASPAR and PUTMAN/KHALIL.

God-loving king, who has ever uttered such a blasphemy concerning God? –And our victorious king said to me: What then do you say that Christ is? –And I replied to his Majesty: O king, Christ is the Word-God, who appeared in the flesh for the salvation of the world. –And our victorious king questioned me: Do you not say that Christ is the son of God? –And I replied to his Majesty: O king, Christ is the son of God, and I confess him and worship him as such. This I learned from Christ himself in the Gospel and from the Books of the Torah and of the Prophets, which know him and call him by the name of “son of God” but not a son in the flesh as children are born in the carnal way, but an admirable and wonderful son» (MINGANA, p. 153).

Even if the Arabic versions of this passage are all quite faithful to the original, each differs notably from the others. The text most similar to that preserved in Raqqāda is *BnF arabe 82*. Both contain parts that are almost identical, using coincident terms and expressions against the third testimony. Both, for instance, say that God took a “*ṣāhiba*” (female mate) where *B.O. 662* gives “*imra’a*”; or that He begot a “*walad*” (son) where *B.O. 662* has “*ibn*”. In addition, both use the prepositional idiom “*yaftari ‘alā*” to refer to the slander uttered against God, whereas *B.O. 662* employs the word “*tağdīf*” (blasphemy).

These examples cannot be regarded as really significant, however. Actually, *Raqqāda 2003/2* and *BnF arabe 82* offer a quite different rendering in some parts. Thus, in *BnF arabe 82*, al-Mahdī’s praise of Timothy’s wisdom is less assertive than those of the Syriac original and the other Arabic translations. Furthermore, unlike the other testimonies, in *BnF arabe 82* Christ himself is not expressly mentioned among the sources of knowledge on his nature. In short, if *Raqqāda 2003/2* belonged to the same family as *BnF arabe 82*, it would come from an earlier and more complete version than the one transmitted in the manuscript of Paris. Nevertheless, I rather think that they belong to different families, and that the similarities between them are mere coincidences, not rare taking the subject into consideration.

This seems evident to me in the following passage. Here, the discussion deals with certain words uttered by Jesus<sup>43</sup> that al-Mahdī regarded as contradictory:

---

<sup>43</sup> In Io 20,17.

<i>Raqqāda</i> 2003/2, fol. 31a (verso)	<i>BnF arabe</i> 82, ed. CASPAR, par. 6	<i>B.O.</i> 662, ed. PUTMAN / SAMIR, par. 30-33
قال المهدي: أليس ... هذا قال المسيح "أصعد إلى إلهي وإلهكم"؟	قال: ألم يقل المسيح "إني منطلق إلى أبي وأبيكم وإلهي وإلهكم"؟	فملكننا المظفر قال لي: أما قال عيسى عليه السلام "إني سأنتقل إلى إلهي وإلهكم"؟
قال الجاثليق: أقبل (؟) منه قال "إني منطلق إلى أبي وأبيكم وإلهي وإلهكم".		و نحن جاوبنا قائلين: إن مخلصنا أتى بهذه الآية حقيقة ولكن توجد آية أخرى مسطورة قبلها التي تستحق الذكر وهي "إني سأمضي إلى أبي وأبيكم وإلى إلهي وإلهكم".
قال المهدي: إن كان أبوه فليس إلاهه فإن كان إلاهه فليس هو أبوه إذ ذلك من الخيال الظاهر.	فإن كان أباه فليس هو إلهه وبالعكس فهذا تناقض.	فقال ملكنا: إنه يوجد تناقض ههنا. كيف يمكن ذلك؟ فإن كان أباه ليس بإلهه وإن كان إلهه ليس بأبيه بانه.
قال الجاثليق: ليس هو محال أيها الملك لأنه ليس بالجواهر الذي هو أبوه هو إلاهه وليس بالجواهر الذي هو إلاهه هو أبوه بل هو أبوه بجواهر الكلمة المولودة منه إيلادا أزليا كالشعا(ع) ... .. والكلمة من النفس	قلت: هو أبوه بجواهر الكلمة والمولود منه لا في زمان	فنحن جاوبناه قائلين: أيها الملك محب الله لا يوجد ههنا تناقض البتة لأنه بما أنه أبوه طبيعيا ليس إلهه بالطبيعة وبما أنه إلهه بالطبيعة ليس أباه طبيعيا بل هو أبوه بالطبيعة الإلهية إذ هو ولده أزليا كاتالاد الأشعة من الشمس والكلمة من النفس

### Translation of the passage inserted into ms. Raqqāda 2003/2:

«Al-Mahdī asked: Did not Christ say ... this “I am ascending to my God and your God”? –The katholikōs answered: Before<sup>44</sup> that he said “I am

<sup>44</sup> “*Aqba*” is documented with this meaning in several places: Elena PEZZI, *El vocabulario de Pedro de Alcalá* (Almería: Editorial Cajal, 1989), p. 670; F. CORRIENTE and H. BOUZINEB, *Recopilación de refranes andalusíes de Alonso del Castillo* (Zaragoza: Universidad, 1994), p. 151; F. CORRIENTE, *El léxico árabe andalusí según el*

setting out for my Father and your Father, and my God and your God”. – Al-Mahdī said: If He is his Father, He is not his God, and if He is his God, He is not his Father, since that is manifestly absurd. –The katholikōs replied: It is not absurd, O king, because He is not his Father by the nature by which He is his God, and He is not his God by the nature by which He is his Father, but He is his Father by the nature of the word born of him in an eternal manner, as the ray ... .. and the word from the soul».

The original text runs as follows:

«And our king said to me: Did not Jesus Christ say, “I am going to my God and to your God”? –And I said: It is true that this sentence has been said by our saviour, but there is another sentence which precedes it and which is worthy of mention. –And the king asked: Which is it? –And I said: Our Lord said to his disciples “I am going to my Father and to your Father, and to my God and your God”. –And our king said: How can this be? If He says that He is his Father, He is not his God, and if He is his God, He is not his Father; what is this contradiction? –And I replied to him: There is no contradiction here, O God-loving king. The fact that He is his Father by nature does not carry with it that He is also his God by nature, and the fact that He is his God by nature does not imply that He is his Father by nature. He is, however, from his Father by the nature of the word, born of him from eternity, as light from the sun and word from the soul» (MINGANA, p. 156).

The Arabic translation of this passage that is most complete and similar to the original is that represented by manuscript *B.O. 662*. In contrast, that of *BnF arabe 82* is very brief, as it only includes the essential information. As for the text of Raqqāda, it is not so literal as the former,<sup>45</sup> but it is much more complete and faithful to the Syriac than *BnF arabe 82*.

Further evidence confirming that the text of Raqqāda does not belong to any of the known families is the fact that it includes some passages that do not appear in the Arabic translations edited so far. This is true, for example, in the case of one of the similes used by Timothy

---

“*Vocabulista in Arábico*” (Madrid: Universidad Complutense, 1989), p. 238. See also F. CORRIENTE, *A Dictionary of Andalusí Arabic*, p. 413.

<sup>45</sup> Note, though, that *B.O. 662* leaves out the sentence “He is, however, from his Father by the nature of the word, born of him from eternity”, of which *Raqqāda 2003/2* offers a quite accurate rendering.

in support of his arguments, to be exact that of the king's letter to prove that Christ is not two, but only one with two natures, which in the original reads as follows:

«The letter of the commander of the faithful is one, both in the words that are written in it and in the papyrus on which the words are written, and our king, the king of kings, is called both the father and the owner of his letter. He is called its father through the words born of his soul, which have been impressed on the papyrus, and he is called its owner through his being the owner of the papyrus on which the words have been written. Neither the papyrus, however, is, by nature, from the soul of the king, nor the words are by nature from the papyrus-reed, but the words are by nature born of the soul of the king, and the papyrus is by nature made of the papyrus-reed. In this same way Christ is one...» (MINGANA, p. 157).

Unfortunately, of the whole passage, which –I insist– is omitted in the other Arabic translations, only the final sentence can be read:

وليس القرطاس بجوهره من نفس الملك ولا الكلمة بجوهرها (؟) من القرطاس  
ولكن الكلمة ولدت من نفس الملك والقرطاس من عمل الصنّاع كذلك  
المسيح واحد...

«Neither the papyrus is by nature from the soul of the king, nor the word is by nature from the papyrus, but the word is born from the soul of the king and the papyrus from the work of the craftsmen. In the same way Christ is one...» (fol. 43b).

To summarise, from these and other examples it is evident, in my view, that our text belongs to a family different from those distinguished up to now, since, on the one hand, the version it offers is manifestly dissimilar to them, and, on the other hand, it contains material that is omitted from them. Moreover, some passages are not even in the Syriac text. This is the case, for example, of the following quotation from Psalm 44 concerning the eternal reign of God:

عرشك اللهم أزلي وقضيب ملكك قضيب الحق أحببت العدل وأبغضت  
المنكر ولذلك دهنك الله ربك بزيت السرور دون أنداك (؟)

«Your throne, O God, is everlasting, and the sceptre of your reign is the sceptre of rightness. You loved justice and loathed what is reprehensible. That is why God, your Lord, anointed you with the oil of happiness more than your equals» (fol. 43a).<sup>46</sup>

### 3. Unclassified folios

The codex of Raqqāda contains another seven folios<sup>47</sup> I have not been able to classify as pertaining to any of the two described apologies. They were not edited by Levi Della Vida as part of the “Mozarabic text of universal history”, but no names of the interlocutors are mentioned (either *al-kaṭūliqī* / *al-a'rābī* or *al-ḡātaliq* / *al-Mahdī*), as far as I am able to tell.<sup>48</sup>

I have, however, found out the original source of many passages making up those folios. They are mainly biblical quotations<sup>49</sup> mostly coming from the books of Psalms and the Prophets, to which Christian apologists in general, and Timothy in particular, usually resorted when searching for support for their arguments. I shall here provide a survey of the contents of these folios, offering some examples from them.<sup>50</sup>

The list of the prophets, to whom identified biblical quotations are attributed, includes three major prophets, specifically, Isaiah, Daniel and Jeremiah, and the following minor prophets: Hosea, Micheas, Zephaniah, Zechariah, and maybe Amos. Isaiah is the most frequently relied upon. Thus, different chapters of this Book are the source of most

<sup>46</sup> Cf. Ps 44,7-8: *Sedes tua, Deus, in saeculum saeculi: Virga directionis virga regni tui. Dilexisti iustitiam et odisti iniquitatem; propterea unxit te Deus, Deus tuus, oleo laetitiae, prae consortibus tuis.*

<sup>47</sup> Folios 3, 14, 22, 27, 35, 44 and 45.

<sup>48</sup> It is naturally possible that Levi Della Vida could read some words that are illegible today.

<sup>49</sup> A list of the identified quotations is given in Appendix II.

<sup>50</sup> I will leave it for another place the edition and translation of the biblical quotations whose source I have ascertained. Before, I would like to see the codex *in situ* again and check if some doubtful readings can be confirmed.



passages of folio 22.<sup>51</sup> The following quotation, surprisingly wholly legible, comes from chapter 19:

ثم قال أيضا: هذا الرب يصعد على سحابة خفيفة ويدخل مصرًا وتترزّل  
أصنام مصر عن وجه الرب وتعرف مصر الله

«Then [Isaiah] also says: This Lord will ascend on a light cloud and will go into Egypt; the idols of Egypt will tremble at the Lord's face and Egypt will be acquainted with God».<sup>52</sup>

Folio 35 also depends mainly on Isaiah, but only on chapter 45, which describes the mission of Cyrus as revealed to the prophet by God. Despite the lacunae and unreadable words, narration of the first three verses can be easily followed in folio 35a (recto):

قال اشعيا النبي في كسرا (...): هذا ما يقول الله لمسيحي كسرا الذي  
اتخذت يمينه إن يخضع تحته الأجناس وينهزم ... ظهور الأملاك: "أنا أسير  
قدامك وأذل أعداء الأرض وأكسر ... وأهشم أعمدة الحديد وأعطيك  
خزائن (?) ... وأبيح لك أسراراً دفيناً لتعلم أني أنا الرب (...)"

«The prophet Isaiah says of Cyrus [...]: This is what God says to my anointed Cyrus, whose right hand I took, that nations will submit to him and the kings' backs will be put to flight ... : "I shall go before you and shall humiliate the enemies of the earth, I shall break ... and shall smash the iron bars;<sup>53</sup> I shall give you treasures ... and shall reveal hidden secrets unto you, so that you may learn that I am the Lord [...]"<sup>54</sup>

<sup>51</sup> Identified quotations come from three chapters of Isaiah, but there are quite a few more that are illegible, whose source is the same Book. All are introduced by "wa-qāla lšā'yā al-nabī", "tamma qāla (ayḏ<sup>m</sup>)" or "wa-qāla ayḏ<sup>m</sup>".

<sup>52</sup> Cf. Is 19,1: *Ecce Dominus ascendet super nubem levem, et ingredietur Aegyptum et commovebuntur simulacra Aegypti a facie eius; et cor Aegypti tabescet in medio eius.*

<sup>53</sup> The usual meaning of the word *a'mida* (sing. *'amūd*) is 'columns'. However, here it renders the Latin term "*vectes*" (*vectis*, *-is*), i.e., 'bar to bolt a door'. For other testimonies, see F. CORRIENTE, *A Dictionary of Andalusī Arabic*, p. 364.

<sup>54</sup> Cf. Is 45,1-3: *Haec dicit Dominus christo meo Cyro, cuius apprehendi dexteram, ut subiiciam ante faciem eius gentes, et dorsa regum vertam, et aperiam coram eo ianuas, et*

Fol. 35b is hardly legible, just like most “b” pages,<sup>55</sup> but some scattered readable words make it evident that the quotation from Isaiah 45 extended at least to verse 13.

The Book of Psalms has also provided a great deal of material for the compilation of these folios.<sup>56</sup> For instance, folio 44 contains quotations from at least three or four psalms: 71, 101, 131, and maybe 86. The following passage is an excerpt from the first one:

أمامه تسجد (؟) الحبشة وأعداؤه يلحسون الأرض، أملاك  
 طر(شيب)شش (؟) وأمراء الجزائر يهدون الهدايا، أمراء العرب وسبا ...  
 المواهب ويعبده جميع أمراء الأرض

«Before him the Ethiopians will prostrate themselves and his enemies will lick the earth. The kings of Tharsis and the emirs of the islands will offer presents; the emirs of the Arabs and Saba will ... gifts, all the emirs of the earth will serve him».<sup>57</sup>

This quotation is followed by another from Psalm 101:

وفي الزبور: يبني الله صهيون (؟) ويرى في جلاله

«In the Book of Psalms: God will build Sion and He will be seen in his majesty».<sup>58</sup>

The Prophets and the Psalms have proved to be the primary source of the unidentified folios, but they also contain biblical quotations from the Pentateuch –specifically, Genesis, Leviticus and Deuteronomy–,

---

*portae non claudentur: Ego ante te ibo, et gloriosos terrae humiliabo; portas aereas conteram, et vectes ferreos confringam; et dabo tibi thesauros absconditos, et arcana secretorum, ut scias quia ego Dominus.*

<sup>55</sup> See *supra*, footnote 8.

<sup>56</sup> As we are told through formulae such as “*wa-qāla Dāwūd al-nabī*”, “*wa-fi l-zabūr (ayḏ<sup>m</sup>)*” or “*wa-qāla (ayḏ<sup>m</sup>) fi l-zabūr*”.

<sup>57</sup> Cf. Ps 71,9-11: *Coram illo procident Aethiopes, et inimici eius terram lingent. Reges Tharsis et insulae munera offerent; reges Arabum et Saba dona adducunt; et adorabunt eum omnes reges terrae.*

<sup>58</sup> Cf. Ps 101,17: *Quia aedificavit Dominus Sion et videbitur in gloria sua.*

Judges, Proverbs, Baruch (*Kitāb Barūh*), and the Gospel of John. The one from Proverbs runs as follows:

فقال إن الحكمة بنات (كذا) لنفسها بيتا وأنشأت سبع سوارى

«He says that wisdom built a house for itself and carved seven columns».<sup>59</sup>

It is important to note that some folios include biblical quotations we also find in the dialogue between Timothy I and al-Mahdī.<sup>60</sup> However, the fact that other passages are not in it led me, not long ago,<sup>61</sup> to rule out the possibility that these folios belong to that work. Today, I would not dare state that categorically, considering that other folios that are without doubt part of the well-known apology contain material foreign to it. Just as a hypothesis, one can guess that more passages were added to those adduced by the Nestorian patriarch in support of his statements, as was the case with the aforementioned quotation from Psalm 44, which is not in the Syriac text –in the form we know it today at least– but is included in a folio undoubtedly pertaining to the discussion between the patriarch and the caliph. Nevertheless, the fact that these folios contain just one biblical quotation also found in that work and quite a few others not included in it leads me to think that they rather belong to another work.

Fol. 14a contains, for instance, a quotation from Daniel that, in Timothy's apology, is adduced to prove Christ's coming down from Heaven as predicted by the prophets:<sup>62</sup>

وكل أمة ... إياه كان يعبدون وسلطانه سلطان أزي وملكه لا يفنى في جيل  
وجيل

<sup>59</sup> Cf. Prov 9,1: *Sapientia aedificavit sibi domum, excidit columnas septem.*

<sup>60</sup> Specif., folio 14: Dan 7,13-14 (see *infra*); folio 27: Is 35,4-5 (MINGANA, p. 168; PUTMAN/SAMIR, par. 96; CASPAR, par. 17); folio 45: Ps 21,17-19 (see *infra*); and probably folio 44: Gen 49,10 (MINGANA, p. 174; PUTMAN/SAMIR, par. 151; CASPAR, par. 27).

<sup>61</sup> "El *Kitāb Hurūšiyūš* y el «Texto mozárabe de historia universal» de Qayrawān", footnote 8.

<sup>62</sup> MINGANA, pp. 169 and 223; PUTMAN/SAMIR, par. 100; CASPAR, par. 18.

«and every community ... will serve him. His power is an everlasting power and his reign will not pass away generation after generation».<sup>63</sup>

In addition, fol. 14a is made up of other passages that do not appear in the apology, taken from the books of three different prophets: the page begins with the mention of an uncertain prophet, who may be Amos (*wa-qāla 'Āmūs / Ḥāmūs [?] al-nabī*); a quotation from Micheas follows that of Daniel; the source of the third is the Book of Zechariah.

The following quotation from the Psalms, inserted into folio 45, would give testimony of Christ's crucifixion according to the Nestorian patriarch.<sup>64</sup>

وقال داود النبي في الحادي والعشرين مزمرا (كذا): ثقبوا يدي ورجلي  
وحسبوا جميع عظامي وقسموا لأنفسهم ثيابي واقترعوا ثوبي (?)

«The prophet David says in Psalm 21: They pierced my hands and my feet, counted all my bones, divided my garments for themselves and drew lots for my clothing».<sup>65</sup>

This passage is preceded by a quotation from the Gospel of John that is not in the dialogue between Timothy and al-Mahdī:

قال: كما أن موسى ... الثعبان (?) في المغاز كذلك ينبغي أن يرفع ابن  
الإنسان فكل من آمن به لا يموت في الأبد.

«He says: In the same way as Moses... the serpent in the desert, so it is necessary that the Son of the man be lifted up, for whosoever believes in him shall never die».<sup>66</sup>

<sup>63</sup> Cf. Dan 7,14: *et omnes populi, tribus et linguae ipsi servient: potestas eius, potestas aeterna, quae non auferetur, et regnum eius, quod non corrumpetur.*

Some scattered readable words indicate that the quotation from Daniel 7 also takes in verse 13.

<sup>64</sup> MINGANA, p. 177; PUTMAN/SAMIR, par. 193; CASPAR, par. 31.

<sup>65</sup> Cf. Ps 21,17-19: *Foderunt manus meas et pedes meos, dinumeraverunt omnia ossa mea (...) diviserunt sibi vestimenta mea, et super vestem meam miserunt sortem.*

The contents of folio 27 differ remarkably from the rest. The biblical material included in it comes from chapter 22 of the First Book of Kings,<sup>67</sup> which one would rather expect to find in the “universal history”. However, this folio was not edited by Levi Della Vida; actually, it seems that the quotation was adduced as demonstrative evidence of a controversial argument. In this chapter Josaphat, king of Juda, and Achab, king of Israel, form an alliance against Syria. Achab consults with the prophets, and all of them recommend going into battle. All except Micheas, who affirms that a spirit has seduced the rest of the prophets into persuading Achab to go against Ramoth Galaad, so that he falls into Syrian hands. Apart from the kings’ names (*Yušāfāz* and *Aḥāb*) and a few readable words, fol. 27b is illegible. Fol. 27a (verso) starts in verse 19, where Micheas tells his vision: God, sitting in the company of the heavenly army, asked who would persuade Achab to go against Ramoth Galaad; each one answered in his manner, until a spirit came forth and said:

أنا أسير وأخدعه. فقال الله له: كيف تخدعه؟ فقال: أكون روحا كاذبا في أفواه أنبيائه

«I shall go forth and deceive him. Then God asked him: “How will you deceive him?” And he answered: “I shall be a lying spirit in the mouths of his prophets”».<sup>68</sup>

This quotation seems to have been introduced to make a distinction between false and real prophets. As a matter of fact, the author explains next that the trustworthy prophets and the virtuous men assert that God will come at the end of time and will become incarnate, He will suffer Passion and will die for the world’s salvation. Are the prophets referred to here those to whom biblical quotations of the other folios are attributed? Although such a question cannot be answered with certainty, whatever the answer, the fact is that most identified biblical

<sup>66</sup> Cf. Io 3,14-15: *Et sicut Moyses exaltavit serpentem in deserto, ita exaltari oportet Filium hominis: ut omnis qui credit in ipsum, non pereat, sed habeat vitam aeternam.*

<sup>67</sup> The quotation takes in verses 6 to 22, at least.

<sup>68</sup> Cf. 3 Reg 22,21-22: *Ego decipiam illum. Cui locutus est Dominus: In quo? Et ille ait: Egrediar, et ero spiritus mendax in ore omnium prophetarum eius.*

quotations constituting these folios deal with the arrival of the Messiah and the restoration of the divine kingdom, when peace will spread all over the world and every nation will submit to God. However, this evidence is –needless to say– inconclusive.

### Conclusion

To recapitulate, the codex Raqqāda 2003/2 contains, apart from a summary of world history, fragments belonging to at least two Christian apologies. One of them is the well-known dialogue between the Nestorian patriarch Timothy I and the Abbasid caliph al-Mahdī. The Arabic translation of this work inserted into the manuscript of Raqqāda differs notably from the other Arabic testimonies edited so far: it is much briefer than them and less faithful to the Syriac original, even though it sometimes offers a more accurate rendering and even contains passages omitted from the other translations. There is a second dialogue held between *al-kaṭūliqī* and *al-a'rābī*, in which some of the usual topics in the Christian-Muslim controversy, concerning God's attributes, are discussed. In addition, there are some folios I have not been able to classify under either of those two controversies. They are mainly made up of biblical quotations, most of which are prophecies dealing with the arrival of the reign of God and, seemingly, serve an apologetic purpose.

This paper has been a first approach to the apologetic contents of the manuscript preserved in Raqqāda, and it goes without saying that the examples adduced are too few to reach categorical conclusions. This said, there is every reason to think that the codex was compiled by the Christians in al-Andalus, from where it arrived at Kairouan. As regards the date and place of origin of the manuscript, Levi Della Vida stated that its origin is Hispanic, as revealed by the “typically Mozarabic” script, and it dates back to the 13th century or the beginnings of the 14th.<sup>69</sup> I could not be more precise on the date of the manuscript, but, in principle, I agree with Levi Della Vida as to its Andalusī origin. The script of the manuscript is without doubt Maghribī, and the “universal history” it contains is related to other chronicles written in the Iberian peninsula by Christians and Muslims. Obviously, that does not exclude

---

<sup>69</sup> “Un texte mozarabe d’histoire universelle”, in *Note di storia letteraria*, p. 124.

the possibility that the codex was compiled in Kairouan. However, there are some dialectal varieties that, in my view, point towards al-Andalus as the place of compilation. The codex would have been composed by the Christians there from heterogeneous materials of a historical and apologetic nature, all of them of unquestionable interest to the Christian community.

## Appendix I. Texts in Arabic

### *I.1. Dialogue between al-kaṭūliqī and al-a'rābī. Some of the arguments set forth by al-kaṭūliqī*

— Fol. 8b —

الشیطان وأولیائه (...) لم یکن فی واحد من هؤلاء عالم من ذاته ومريد من ذاته بل کلهم كانوا أرواحا مخلوقة استفادوا العلم والإرادة فكان علمهم زمانيا له البدء والحد المحدود

«Satan and his companions [...] there was among them no one who had knowledge in his essence, and no one who had will in his essence, but all of them were created spirits that acquired knowledge and will, since their knowledge was temporal, with beginning and fixed term».

— Fol. 9a —

لا یتبدل ولا یقبل الزیادة ولا التقصان فلو كان ... بلا علم ثم علم لوجب أن یقبل الزیادة ویحدث علیه ما لم یکن فیہ وإنه الیوم کامل وقد كان بالأمس لا كاملا

«[God] does not change and does not admit addition or decrease. If He had been ... without knowledge and then He had got it, of necessity He would have admitted addition and what was not in him would have been created for him; today He would be perfect, but yesterday He would not».

فإن قلت إن العلم كان قبل الروح وذلك من المحال الظاهر (...) ولا یوجد العلم إلا یوجد الروح

«If you say that knowledge existed before the spirit, this is manifestly impossible [...] Knowledge does not exist if the spirit does not exist».



— Fol. 41a —

قال الكثولقي: أراد فخلق ما أراد أم خلق شيئاً دون إرادة متقدمة؟ قال الأعرابي: نعم  
أراد

«*Al-kaṭūliqī* said: Did He will and create what He willed? Or did He create something without previous will? *Al-a'rābī* answered: Yes, He did will».

— Fol. 41b —

الروح لم يكن قط بغير إرادة ولا بغير علم

«The spirit never existed without will or without knowledge».

*I.2. Dialogue between Timothy I and al-Mahdī. Some of the similes used by the Nestorian katholikōs in support of his arguments*

— Fol. 26b —

... كإيلاذ النور من الشمس والكلمة من النفس بلا انقطاع ولا انفصال

«...like light is generated from the sun, and the word from the soul, without rupture or separation».

— Fol. 26a —

فقد ولدت حواء من جنب آدم من غير أن تنشق جثة آدم أو تنفسد وقد صعد المسيح  
إلى السماء ولم ينشق السماء

«Eve was born from Adam's side without his body becoming torn or spoilt, and Christ ascended to Heaven without its becoming torn».

— Fol. 30a —

الشمس مع ضوءها وحرارتها ليست ثلاثة (كذا) شمس بل شمس واحد (كذا) كذلك  
الله بكلمته وروحه ليس هو ثلاثة آلهة بل إله واحد

«The sun, with its light and its heat, is not three suns but only one; in the same way, God, with his Word and his Spirit, is not three gods, but only one god».

## Appendix II. Biblical quotations in the unclassified folios

<i>Biblical quotations</i>	<i>Folio</i>
Gen 49,10 (?)	44
Lev 26,11-12	44
Deut 33,2	44
Iud 5,4	3
3 Reg 22,6-22	27
Ps 7,7-8	3
Ps 21,17-19	45
Ps 71,7-11	44
Ps 86,5-6 (?)	44
Ps 101,17	44
Ps 131,6-7	44
Prov 9,1	35
Is 19,1	22
Is 35,4-6	22
Is 45,1-4; 8-13	35
Is 51,15-16	22
Ier 14,8-9	22
Bar 3,36-38 (?)	22
Dan 7,13-14	14
Os 6,1-3	3
Mich 5,2	14
Soph 3,8-9	3
Zach 2,10-11	14
Io 3,14-15	45



# The Psalter fragment from the Umayyad Mosque of Damascus

## A birth certificate of Nabaṭī Arabic

BY

Federico CORRIENTE  
Saragossa University  
(Spain)

Since its discovery by B. Violet and subsequent publication in 1901, this bilingual Greek-Arabic text containing a fragment of Psalm lxxviii has attracted the attention of several scholars, such as Kahle,<sup>1</sup> Blau,<sup>2</sup> Hopkins,<sup>3</sup> Haddad,<sup>4</sup> and again Blau,<sup>5</sup> who have undertaken a minute survey of its paleographic, orthographic, linguistic and lexical features, so that it would appear that those scanty sixteen lines cannot yield one bit more of information. This may be true or nearly so, if we have in mind the factual data, but matters are otherwise, as could be expected, when one is concerned also or mainly with their interpretation.

As for factual data deserving some comment, we still have to say this:

— 1. 20 —

a) Both Kahle and Blau have transcribed the Greek letters of *mahiâhu* as Arabic *miyâh* “waters”, the former without any comment, the latter pointedly suggesting that Greek *ai* may just represent *e* (not *i!*) on account of iotacism: this being obvious, there is no point in even

---

<sup>1</sup> Paul KAHLE, *Die arabischen Bibelübersetzungen. Texte mit Glossar und Literaturübersicht* (Lepizig: J.C. Hinrichs, 1904).

<sup>2</sup> Joshua BLAU, *A Grammar of Christian Arabic. Based Mainly on South-Palestinian Texts from the First Millennium* (Louvain: Secrétariat du CorpusSCO, 1966-67).

<sup>3</sup> Simon HOPKINS, *Studies in the grammar of Early Arabic* (London: Oxford UP, 1984).

<sup>4</sup> Rachid HADDAD, “La phonétique de l’ arabe chrétien vers 700”, in: P. CANIVET et J.P. REY-COQUAIS (eds.), *La Syrie de Byzance a l’ Islam. VIIe-VIIIe siècles* (Damas: Institut Français de Damas, 1992), pp. 159-164.

<sup>5</sup> J. BLAU, *A Handbook of Early Middle Arabic* (Jerusalem: The Hebrew University of Jerusalem, 2002).

considering the possibility of a sg. \**māya*, which would be a probable anachronism.

b) None of the editors has remarked that the sentence *la ‘al waḥubz yaqdir yu ‘ī* “could He perhaps give bread too?” has a word order arrangement which is ungrammatical in Arabic syntax and can only reflect a servile rendering of the Greek *mē kai ártōn dúnatai doúnai*. Of course, this is just a common feature of all religiously conditioned word-by-word translations and happens again below, at least in l. 25c, q.v.

c) Blau’s remark about a possible reading \**mīda*, instead of *māydaḥ*,<sup>6</sup> on account of iotacism, should again be replaced by a more accurate \**mēdah*. But such a pronunciation sounds unlikely in view of the steady preservation of secondary and even primary diphthongs in this text (e.g., *oeludiehu* = *wal’awdiyāh* “and the rivers”, *elmeleikehu* = *almalā’ikah* “the angels”, *fauk* = *fawq* “above”, *leheitemēllehu* = *liyātamallaw* “so that they fill themselves”, *elteymen* = *attayman* “the Southern wind”, *galeihum* = *‘alayhum* “over them”, *xaul* = *ḥawl* “around”, *wabteleū* = *wabtalaw* “and they tempted”, *abahihum* < *ābā’ihim* “their fathers”, *elkaus* = *alqaws* “the bow”, *gauge* < *‘awḡā’* “crooked”, *authānihum* < *awṭānihim* “their idols”, *xāhimet* = *ḥaymat* “the tent of”).

d) It is remarkable, though heretofore unnoticed, that the imperfective prefixes of derived measures still have the characteristically Old Arabic *u*-vocalization, e.g., *hiougti* = *yu ‘ī* “he

---

<sup>6</sup> J. BLAU, *A Handbook of Early Middle Arabic*, p. 69 rejects Violet’s suggestion that the pausal /h/ in the feminine morpheme was actually pronounced. But, in spite of many Arabists’ convention of skipping it in their transcriptions, it was realized in Old Arabic, as proven by rhymes, and it is still there in Neoarabic, at least phonemically (cf. the pls. *radyuhāt* “radios”, *gatuhāt* “pastries”, *istadyuhāt* “stadiums”, etc., of Egyptian Arabic *rādyū*, *gātū*, *istādyū*, etc.), it being impossible for Arabic speakers to admit of final vowels, unless they are phonemically long or followed by a “silent” /h/, as proven by the spelling > *‘alyh* < of *‘aliyya* “on me” in the Egyptian jokes inserted in newspapers. In this particular case, if that /h/ had no phonetic reality, there would be no point in resorting to that awkward *hu*, with that superfluous vowel which just offers the only possibility in Greek script of introducing the *spiritus asper*. This conclusion is also supported by the use of the same device in the case of feminine endings, e.g., *oeludiehu*, *mahideh*, etc., as in that of other final /h/’s, like *mahiāh*, *billahu* (in l. 22), *elhilēhu* (l. 56), etc.

gives”,<sup>7</sup> *hiouhuehie* = *yuhayyī* < *yuhayyi* “he prepares”, and then again in l. 22 *hioumi[nû]* = *yu'minū* “they believe” and l. 30 *hiougdemoû* = *yu'dimū* “they deprived”.

e) Blau considers *lixxeighbuhi* = *liša' bhi* “for his people” as a pseudo-correct form, triggered by the frequency of cases like Old Arabic *'inda* > Neo-Arabic *'and*, and it might indeed be so, whether he is thinking of the accommodation of the palatal vowel to the pharyngeal contour or of the effects of Philippi’s law, thereby /i/ becomes /a/ in stressed closed syllables. However, in this particular instance, we may also just be in front of palatalization of the vowel in contact with /š/.<sup>8</sup> As for its suffix, see below the case of *xalashui* = *ḥalāšhi*.

— 1. 21 —

a) Concerning *faamtenag* = *famtana* “so that he abstained”, Blau comments:<sup>9</sup> “Violet’s Greek transliteration suggests that *wašla* was pronounced only in verbs”, apparently implying that this phrase was pronounced as in Classical Arabic, i.e., with elision of *hamz* and the following vowel (*fa' + 'imtana* > *famtana*). However, the repetition of *alpha* does not seem to be a meaningless haphazard slip of the pen in the transcription,<sup>10</sup> since it happens again in the homologous case of l. 57, *fa.ankalebu* = *fanqalabū* “they turned back”,<sup>11</sup> as remarked by

<sup>7</sup> Against the principle enunciated by J. BLAU, *A Handbook of Early Middle Arabic*, p. 39 for the IV measure, supported by his examples *yaḥzin* “he causes grief” and *tarīd* “you want”, while *ašlah* “prepare!” is an imperative which should not have included there.

<sup>8</sup> For a parallel situation in Andalusī Arabic, see F. CORRIENTE, “Notas sobre la interferencia clásica en hispano-árabe”, *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos* 21 (1981-82), p. 33, fn. 4, 1992: 66 and IDEM, *Diccionario de arabismos y voces afines en iberorromance* (Madrid: Gredos, 1999), p. 23, fn. 10 and 25.

<sup>9</sup> *A Handbook of Early Middle Arabic*, p. 35.

<sup>10</sup> The same is the case of *feestheden* = *fa'asta(')dan* “then ask leave”, in the 13<sup>th</sup> century text in Coptic characters studied by J. BLAU, *A Handbook of Early Middle Arabic*, p. 164.

<sup>11</sup> Also in *extegalet* for *išta'alat* “it was set ablaze” in l. 21, considering that *é psilón* reflects /a/ quite often in these materials, and not only in cases of *imālah*, i.e., palatalization of Old Arabic /ā/, but also in cases where /a/ was short, e.g., *oeleudiehu* = *wal'awdiyah* “and the rivers”, *legal* = *la'āl* “perhaps”, *hiekdir* = *yaqdir* “he can”, etc., while /i/ is rendered by *iōta*, *ēta*, or *é psilón* + *iōta* (see J. BLAU, *A Handbook of Early Middle Arabic*, p. 69) but, surprisingly, never by *hū psilón*, which is always /u/, sometimes preceded by *ō micrōn* (e.g., *elbouxour* = *albuḥur* “the seas”, *tēour* = *ḥiyūr* “birds” in l. 27). Cases like *fatex* = *fataḥ* “he opened” (l. 23) and *hiexfadoû* = *yaḥfazū* “they kept” (l. 56), where palatalization would be impossible in Arabic, are puzzling:

Blau.<sup>12</sup> He therefrom draws the right conclusion that the VII and VIII measures of the derived verb had their first syllable vocalized with /a/ in the perfective and, we would add, that such a *hamz* was not elided after a preceding vowel, i.e., to put it in terms of Arabic grammar, it was not of the kind called *hamz waṣl*, but *hamz qaṭʿ*. This feature, a hallmark of Andalusī Arabic for every prosthetic *alif*,<sup>13</sup> and a rarity among Neo-Arabic dialects, posits an interesting question about the affinities of the underlying dialect; about which see again below (l. 23a).

b) The word *rugz* = *rujz* “anger”, repeated in l. 31, has heretofore not called for any comment apparently, but the fact is that it is not an Arabic word at all, but a simple loanword from Aramaic *rugzā*, rather than Hebrew *rōgez*, and a witness to the impact of the substratal or adstratal languages of the so-called “Nabateans” (*nabaṭ* or *anbāṭ*). The situation repeats itself again below in l. 56a.

c) The suffixed form *xalashui* = *ḥalāshi* “His redemption” is considered by Blau<sup>14</sup> as a pseudo-correct feature, combining the loss of case endings with the Classical allomorph /-hi/, restricted to words ending with a palatal sound. However, if we simultaneously consider

---

either *é psilón* was there a mere alternative way to transcribe /a/, or we are confronted with a dialectal vocalization \**fatiḥa*, parallel to Ethiopic *fāḥa*. In this language, pharyngeals often provoke an /a/ > /ə/ shift in the immediately abutting vowel, as explained by A. DILLMANN & C. BEZOLD, *Ethiopic Grammar*, transl. by J.A. CRICHTON (London, 1907, rep. Amsterdam: Philo Press, 1974), pp. 86-87: if, as in other instances, this phenomenon had been shared also by South Arabian, it might well have found its way to some North Arabian dialects.

<sup>12</sup> *A Handbook of Early Middle Arabic*, p. 39.

<sup>13</sup> First signaled by F. CORRIENTE, *A grammatical sketch of the Spanish Arabic dialect bundle* (Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1977), p. 59, fn. 84, and classified in IDEM, “South Arabian features in Andalusī Arabic”, in: P. WEXLER, A. BORG & S. SOMEKH (eds.), *Studia linguistica et orientalia memoriae Haim Blanc dedicata* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1989), pp. 95-96 as a “Yemenite” trait. Curiously enough, we find the same phenomenon in the aforementioned text in Coptic characters (J. BLAU, *A Handbook of Early Middle Arabic*, p. 161), in the imperative *akra* = *aqra* < *iqra*’ “read”. Quite recently, P. BEHNSTEDT (“Bezüge zwischen maghrebinischen und jemenitischen Dialekten”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 29 [2004], pp. 341-357) has assigned this phenomenon to the modern dialects of Tihāmah and Alḥiḡāz, which does not clash with our view of this trait as South Arabian, since those countries are the natural path to be followed by Yemenites quitting their old abode.

<sup>14</sup> *A Handbook of Early Middle Arabic*, p. 71.

the cases of *li(x)xeighbuhi* (l. 20), *kouethu* (l. 26) and *xehuadthu* (l. 56), we immediately perceive their morphosyntactic identity and must suspect that the optional addition of a final *(h)i*<sup>15</sup> may have a non-phonetic function. As a matter of fact, the expectable pronunciations in Neo-Arabic would be *liša/iʿb+uh* “to his people”, *quwwat+uh* “his strength” and *šahād(a)t+uh* “his witness” and, as we have already seen that this transcription system resorted to Greek >hu< as the only available device to reflect /h#/, it might very well happen that also the frequent ending /+uh/ would be spelt in a conventional, non-phonetic and distinct way as, for instance, this >hu(hi)<. For some unclear reason, the other possible option within the Greek graphemic system, to follow the same principle as for the feminine morpheme, >uhu/i<, was not chosen, perhaps because of the influence of the Syriac graphemic system, with which the scribe was acquainted in all likelihood. In it, for diachronic reasons, >why< is retained as the mark of the 3<sup>rd</sup> person sg. suffix attached to a masc. pl., although in fact it had come to be pronounced as /w/, e.g., >malkawhy< = /malkaw/ “his kings”. It is true that this Syriac graphemic rule applies only to plurals, while in the sg. the suffix is /+eh/ with the expectable spelling (e.g., *malk+eh* “his king”), but it is understandable that a familiar conventional spelling device were adopted to solve a slightly different situation, especially as in both cases the common phonetic background was the strong trend to drop final or intervocalic /h/. This interpretation of ours is indeed more acceptable by the standards of Neo-Arabic dialectology, where \*šaʿbhi “his people”, \*ḥalāṣ+hi “his deliverance”, \*quwwathi “his strength”, etc., are unheard of and scarcely conceivable.

— 1. 23 —

a) Both Kahle and Blau have silently emended the Greek graphy *elsixéb* “the clouds” into Arabic >ʿlśaḥāb< without a word of

<sup>15</sup> By the way, a matter of occasional disagreement between Kahle and Violet; see P. KAHLE, *Die arabischen Bibelübersetzungen*, pp. 32-33, fns. 6 and 12, 34-35, fns. 4, 5 and 7.



comment. But this dissimilatory variant<sup>16</sup> is extant in Andalusī Arabic, which is the second peculiar affinity of this kind in this text.

— l. 24 —

a) The preservation of IV measure verbs, like *agtahum* = *a‘tāhum* “he gave them”, also *ahuag* = *ahāġ* “he aroused”, *amtar* = *amṭar* “He made rain” in l. 24, *asxatoûu* < *asḥaṭūh* “they annoyed Him” and *agaroûhu* < *aġārūh* “they made Him jealous” in l. 58, *aksa* = *aqṣà* “He removed” in l. 60, is indeed a conservative feature for Neo-Arabic standards. However, a symptom of its endangered position is the presence of hypercorrect cases, such as *afsél* for *faṣala* “he abandoned” in l. 59,<sup>17</sup> and *aksa* = *aqṣà* for *qaṣā‘an* “He went away” and *esken* for *sakan* “He dwelt” in l. 60.<sup>18</sup>

— l. 25 —

a) The shape of the preposition *li+* governing the pronominal suffix in *lahum* “to them” (again in l. 29) is another conservative feature.

b) Kahle,<sup>19</sup> warns that *lehiteméllehu(i)* “so that they were satiated” is his own reading of the original, collated by himself in Damascus, and that the photograph previously circulated was not clear in this passage, while Blau<sup>20</sup> reads *lehiteméllehu* and merely provides a note about the merger of III *hamzatae* and defective roots in p. 40. However, the true difficulty lies in the onset of the word, as one would expect *\*lihieteméllehu*, parallel to *lia[kul]u* “so that they eat” in l. 24: it is obvious that the scribe has omitted at least one grapheme by dittography, and quite probable that this preposition or conjunction

<sup>16</sup> See Carl BROCKELMANN, *Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen* (Berlin, 1908, rep. Hildesheim: Georg Olms, 1966), I, pp. 252-253 about this phenomenon.

<sup>17</sup> Undetected by both Kahle and Blau, who transcribed *afsala* without any comment, although the root *{fsl}* does not provide any suitable meaning matching the Greek *exoudenōsen*.

<sup>18</sup> See F. CORRIENTE, “From Old Arabic to Classical Arabic through the pre-Islamic koine: some notes on the native grammarians’ sources, attitudes and goals”, in *JSS* 21 (1976), p. 86 about the early date of this merger.

<sup>19</sup> *Die arabischen Bibelübersetzungen*, p. 33, fn. 10

<sup>20</sup> *A Handbook of Early Middle Arabic*, p. 70.

already exhibits the merger between *li+* and *ilà*, so characteristic of Neo-Arabic,<sup>21</sup> and actually witnessed to by *báğath lahum = ba<sup>c</sup>at lahum* (instead of *ilayhim*) “He sent to them” in this same line.

c) Finally for this line, the word order in *hubz almalā'ikah akal al'insān šaba* “the men ate the angels’ bread until being satiated” is again a case of ungrammatical servile translation of the Greek original.

— 1. 26 —

a) From the viewpoint of Standard Arabic, there is not much to say about *ate bē = atà bi* “He brought”, except for the unexceptional *imālah*, signalled by Blau, but it is noteworthy that the same concept is expressed by *geb = ġāb*, characteristically Neo-Arabic in l. 29.<sup>22</sup> While it is true that the Greek has different words in both passages, *epēgagen* in the first, and *ēnegken* in the second, this appears to be a case of mixed registers during the translation process.

— 1. 27 —

a) It cannot be determined how *galeihum < ‘alayhim* “on them” was actually read, for it has been seen that *é psilón + iōta* is an alternative grapheme for /i/ sometimes in this text, e.g., l. 20 *hiouhuehiei = yuhayyī* “he prepares” and *li[x]xeigbhui = lišī ‘buh* (see above about the suffix), as well as for a diphthong other times, as in l. 25 *elmeleikehu < almalā'ikah* “the angels” l. 26 *elteiṁ = attayman* “the Southern wind”. If the first alternative is adopted, *‘alīhum* would thoroughly match some Neo-Arabic dialects that treat the diphthong in this manner; otherwise, only the absence of harmonization in the suffix would betray a Neoarabic shape.

<sup>21</sup> See S. HOPKINS, *Studies in the grammar of Early Arabic*, pp. 122-123.

<sup>22</sup> The opinion expressed by R. HADDAD, “La phonétique de l’arabe chrétien vers 700”, in: P. CANIVET et J.P. REY-COQUAIS (eds.), *La Syrie de Byzance à l’Islam*, p. 163, aimed at connecting this Neoarabic reflex of *ġāʿa bi+* with *ġāba* “to traverse”, from the root {*ġwb*}, is mistaken and the entire paragraph must be dismissed. Neither appears he to have taken in consideration the Greek original, while his attribution of the frequency of >e< for /a/ to Syriac influence (pp. 162-163) disregards the standard palatalization of /a/ in all Arabic dialects, whenever there is not an inhibiting factor.

b) Both Kahle and Blau transcribe *mugnexahu* as *muġnaḥah* and translate “winged”, which is semantically correct, but presents us with a morphological problem, since Classical Arabic dictionaries only register *muġannah* (II measure participle) and, while the substitution of II for IV measures is commonplace in Neo-Arabic, the opposite would be quite surprising. Hypercorrection could be an answer, of course, but in fact, *miġnāḥ* “winged” is attested in Ibn Quzmān;<sup>23</sup> we devoted a paragraph to cases of alternance between the adjectival pattern {*mi12ā3*} and the IX-XI measure participles of the template {*mu12a/ā3(3)*},<sup>24</sup> far more explicit than in a previous work.<sup>25</sup>

— 1. 29 —

a) Concerning *gedda* < *ġiddan* “(very) much”,<sup>26</sup> Blau annotates: “The Classical adverbial *tanwīn -an* is represented here by *-a*“, which is indeed absolutely right. From a didactic dialectological angle, however, it might be useful to mention that such a pausal form is the only way in which Old Arabic adverbial accusatives are diachronically reflected by Neo-Arabic (e.g., Moroccan *ġda* < *ġadan* “tomorrow”, Andalusī *ḥáqqa* < *ḥaqqa* “truly”, *abadá* < *abadan* “never”, Maltese *ġewwa* < \**ġawwan* “inside” and *barra* < \**barran* “outside”,<sup>27</sup> Eastern Bedouin *marḥabā* < *marḥaban* and *halā bik* < *ahlan bika* “welcome!”, etc.). Other words exhibiting the contextual *-an* are invariably younger borrowings from Classical Arabic, e.g., *ġiddan* “very”, *šukran* “thank you”, etc.

— 1. 30 —

a) It should be noted that the word *hiougdemoû* has been differently transcribed by Kahle (*yu ‘damū*) and Blau (*yu ‘dimū*). The former’s choice of a non-agentive voice is adjusted to correct Classical Arabic

<sup>23</sup> See F. CORRIENTE, *Léxico estándar y andalusí del Dīwān de Ibn Quzmān* (Zaragoza: Área de Estudios Islámicos, 1993), p. 39 and IDEM, *A Dictionary of Andalusī Arabic* (Leiden: Brill, 1997), p. 105.

<sup>24</sup> F. CORRIENTE, *Árabe andalusí y lenguas romances*, p. 75.

<sup>25</sup> F. CORRIENTE, *A grammatical sketch...*, p. 79.

<sup>26</sup> The same word happens again in l. 59, although mutilated and useless as a proof.

<sup>27</sup> Their etyma are not truly Classical Arabic, but Aramaic; nevertheless, they exhibit the suffix under consideration in that same pausal form.

(*lam yu 'damū šahwatahum* “they were not deprived from having their fill”, in agreement with the Greek passive *ouk esterēthēsan apò tēs epithumias autōn*), while the agentive voice in the latter is not semantically correct, as the Israelites in this passage did not deprive others from being sated. Nevertheless, a non-agentive IV measure verb would be a rarity in this Neo-Arabic context and chances are that the imperfective prefix merely exhibits a pseudo-correct vowel, only correct by chance, and that the intended sentence was *lam ya 'damū šahwathum* “they did not missed their satiation”.

b) Concerning *fahum = fāhum* “their mouth”, Blau<sup>28</sup> considers this as a hypercorrect accusative instead of the nominative *fū*, which is an accurate diachronic interpretation although, from a synchronic viewpoint, the fact is that even some Old Arabic dialects already treated biconsonantal substantives as defective, i.e., ending in *-à* and therefore indeclinable nouns, it being also known that some such forms, like (*a*)*bā* “father”, (*a*)*ḥā* “brother”, etc.,<sup>29</sup> have been inherited by certain Neo-Arabic dialects, as witnessed by Yemenite *abā* “father”,<sup>30</sup> Moroccan *ḥā* “brother”,<sup>31</sup> Andalusī *>fāh<* “mouth”,<sup>32</sup> etc. This was known since old times by native grammarians like Ibn Al'anbārī, and not reputed as *laḥm*, i.e., corrupted Arabic, as reported in Corriente 1975: 52; later on, Ibn Ya'īš would attribute that usage to the Bal-Ḥarīṭ, as mentioned in Corriente.<sup>33</sup>

— 1. 56 —

a) The phrase *oamarmarōū elhilēhu = wamarmarū al'ilāh* “and they embittered God” calls for some comment. The verb *marmar(a)* did not have such a meaning in Old Arabic, being here a mere adaptation of

<sup>28</sup> J. BLAU, *A Handbook of Early Middle Arabic*, p. 44.

<sup>29</sup> Perhaps the most quoted item of this kind is in the proverb *mukrahun axāka lā baṭal* “your brother is forced and not a hero” (see F. CORRIENTE, “Marginalia on Arabic diglossia and evidence thereof in the *Kitāb al-aḡānī*”, JSS 20/1 [1975], p. 52).

<sup>30</sup> In El-Ḥodeidah, according to J. DEBO, *Jemenitisches Wörterbuch* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1989), p. 1.

<sup>31</sup> In A. L. de PREMARE, *Dictionnaire arabe-français* (Paris: L'Harmattan, 1994), p. 4/180.

<sup>32</sup> In F. CORRIENTE, *A Dictionary of Andalusī Arabic*, p. 406, under *{(mw)}*, previously explained in IDEM, *Árabe andalusī y lenguas romances* (Madrid: MAPFRE, 1992), p. 84.

<sup>33</sup> “From Old Arabic to Classical Arabic ...”, JSS 21 (1976), p. 92.

Aramaic *marmar* and, therefore, another witness to the lexical influence of this language on Nabaṭī Arabic (see above l. 21b).

b) Blau's Arabic transcription contains a minor mistake, as it bears *šahādāth* "his testimonies" in pl., instead of the sg. *šahādtu* matching the original *xehuadtu*. Perhaps, the pl. was inspired to our learned colleague by the Greek pl. *tà martúria autoû*.

c) One cannot ignore the frequent use in this text of the negative *lam* before imperfectives, instead of *mā* before a perfective, as is normal in Neo-Arabic, e.g., in *lam hiexfadoû = lam yahfazu* "they did not keep", and before, in l. 22 *[la]m hioum[inû] = lam yu'minû* "they did not believe" and l. 30 *[la]m hiougdemoû* (already analysed). That Old Arabic construction had disappeared from living usage,<sup>34</sup> but would retain its prestige until this day, being often introduced in documents drawn up in much lower registers as a classicising feature.

— l. 57 —

a) The phrase *mithl abahihum < miṭla ābā'ihim* "like their fathers", transcribed as Classical Arabic by Kahle and as *ābāyhum* by Blau, who deals with this item,<sup>35</sup> posits two questions, namely, the unlikely survival of *hamz* and the eventual presence of a case mark. Blau's solution of the first question is absolutely definitive, as nothing in the Greek script leads us to believe that there lays anything different from a consonantal /y/ but, by accepting this fact we should also assume that there is a genitive mark, which would not be a pseudo-correction, but only correct Classical Arabic. This could have been just coincidental, allowing us to posit an evolution of /' / into /y/, like that of Egyptian /māyah/ < /mā'/, Moroccan /bannay/ < /bannā'/, etc. This is what Blau seems to imply for that item, in agreement with the cases mentioned in Blau,<sup>36</sup> but see next a wider picture of the situation.

<sup>34</sup> See J. BLAU, *Emergence and linguistic background of Judaeo-Arabic* (London: Oxford UP, 1965), p. 106 and F. CORRIENTE, *A grammatical sketch...*, p. 144. It was an isolated remnant of the Old Semitic {ya12v3} perfect, overtly clashing with the dichotomy introduced by West Semitic between prefix-less perfective and prefixed imperfectives, and as such doomed by *Systemzwang*.

<sup>35</sup> *A Handbook of Early Middle Arabic*, pp. 32-33, and 44.

<sup>36</sup> *Emergence...*, p. 125.

## — 1. 58 —

a) In connection with the preceding paragraph, the phrases *b[ē]authánhihum* < *bi'awṭānihim* “with their idols” and *oamenxoutétēhum* < *wamanḥūtātihim* “and their sculptures” seem to clash openly with the general statement about the disappearance of case marks in Blau.<sup>37</sup> It is true that all these examples happen in front of personal suffixes, which might suggest a simple connecting vowel, as found also in Neoarabic, but the hitch is that this kind of Arabic does not use /i/ before the 3<sup>rd</sup> person pl. suffix, nor would insert any connecting vowel in those three cases, where the clusters count less than three consonants.<sup>38</sup> Besides, the genitive marker /i/ is correct in them, from the viewpoint of Classical grammar, which allows only two explanations: either to admit a rather peculiar classicism of a very narrow range, or to posit a special rule for Nabaṭī Arabic in this kind of suffixation. This sounds likelier, especially when considering that, in Old Arabic and Neo-Arabic alike, /i/ is the default disjunctive vowel in cases of consonant cluster resulting from the abutment of morphological elements. Neither can we dismiss an influence of the Aramaic substratum, as this language, from Biblical Aramaic to Syriac, has *malkəhūn* “their king”, with a whispered fronted vowel, and *malkēhum* or *malkayhūn* or “their kings”, with a palatal vowel or a diphthong ending in the palatal semivowel.<sup>39</sup>

b) The phrase *afsala ... lihisra[ē]l < faṣala isrā'īla* “He abandoned Israel” is correctly analysed by Blau as just another case of direct object introduced by the preposition *li-*, as those listed in Blau.<sup>40</sup> He had previously studied this construction, characteristic of some Neo-Arabic dialects, in Blau<sup>41</sup> and favoured its Aramaic origin, with which we

<sup>37</sup> *A Handbook of Early Middle Arabic*, pp. 44 and 68.

<sup>38</sup> However, the preceding long vowel in these three examples would count in Old Arabic phonology as a third consonant and therefore require the disjunctive vowel. This is not so in Neo-Arabic phonology.

<sup>39</sup> It is noteworthy that the aforementioned Middle Arabic text in Coptic characters (J. BLAU, *A Handbook of Early Middle Arabic*, pp. 155-167), exhibits the same solution, e.g., *chollehom* = *kullihum* “all of them” *chelemehom* = *kalāmikum* “your words”, *pēnechom* = *baynikum* “among you”, even once with the 2<sup>nd</sup> person pl. *haiethechom* = *ḥayātikum* “your life” (but *ehadchom* = *aḥadkum* “one of you”).

<sup>40</sup> J. BLAU, *A Handbook of Early Middle Arabic*, p. 49.

<sup>41</sup> J. BLAU, *Emergence...*, pp. 81-82.

would fully agree;<sup>42</sup> however, it should be noticed that the restriction of this usage to determined objects was very loose probably, as in the case of Syriac.<sup>43</sup>

— 1. 60 —

a) Arabic syntax would usually require a resumptive pronoun (*ḍamīr ‘ā’id*) in *elmesken elledi esken* < *almaskana llaḍī sakanahū* “the abode in which He dwelt”, but both Blau 1966-7:559 and Hopkins 1984: 244 tell us of cases where this fails, both in Old and Middle Arabic.

\* \* \*

As for the interpretation of the linguistic features of this text, the heart of the matter is, of course, defining the type of Arabic it portrays. Obviously, it is not Old nor Classical Arabic, there having been no serious argument since its discovery about its being very close to or identical with Neo-Arabic. Blau has included this text in a chrestomathy of Early Middle Arabic, while Hopkins considers it Early Arabic, in fact so early that it is quite securely dated from about only fifty years after the Islamic conquest of Damascus in 639. Now disregarding syntactic deviations merely due to a servile translation, most of its features are shared by Neo-Arabic, e.g., absence of mood and case marks (but perhaps for the aforementioned disputable three cases in l. 57 and l. 58), asyndetic subordination (e.g., *yaqdir yu ‘ī* “He can give”, commented by Blau)<sup>44</sup>, merger of *alif waṣl* and *alif qaṭ‘* in the article and derived measures of the verb, lack of harmonization of the vowel in the 3<sup>rd</sup> person pl. pronominal suffixes, hypercorrect IV measure verbs, the lexeme *ḡāb* “he brought”, direct object introduced by *li-*, lexical simplicity and Aramaic loanwords like *ruḡṣ* and *marmar*.

But conservative traits are also extant in this text, some of them generally absent from Neo-Arabic, such as perhaps, but only perhaps,

<sup>42</sup> See F. CORRIENTE, *A grammatical sketch...*, p. 126, fn. 216, where we commented the case in Andalusī Arabic and its parallels in Syrian Arabic.

<sup>43</sup> See L. COSTAZ, *Grammaire Syriaque* (Beirut: Imprimerie Catholique, 1964), p. 185, in a quote from DUVAL n° 342: “Cette règle n’ est pas très constante, les Syriens, à défaut d’ article, n’ ayant pas une idée très nette de la détermination”.

<sup>44</sup> *A Handbook of Early Middle Arabic*, p. 52.

the genitive marker in the three abovementioned examples, the syntagm *lahum* with *a*-vocalization of the preposition *li-*, the *u*-vocalization of imperfectives of symmetric verbs,<sup>45</sup> frequent IV measure verbs, negative *lam* before imperfective rather than *mā* before perfective, final conjunction *li-*,<sup>46</sup> and the amazingly total absence of natural concord (*luġatu akalūni lbarāġī*).

Consequently, the dialectologist gets the impression, perfectly compatible with the high date of this text, of being in front of a stage of language somewhat intermediate between Old Arabic and Middle Arabic. It is therefore only natural that this text had been labelled as Early Middle Arabic by those who, from Nöldeke to Blau, have not believed that the Neo-Arabic type pre-existed the rise of Islam and subsequent conquests, origin of the melting pot in which Old Arabic would have been corrupted.

Some of us, however, though having an immense respect for these scholars and even feeling a natural awe of dissenting from their very solid opinions, consider that fifty years is too short a span of time for so many and radical changes to have happened in a language like Old Arabic and turned it into something like Neo-Arabic. Even if roughly three generations can sometimes provide sufficient space for the successive phases of language replacement, pidginization, creolization and a variable degree of decreolization, which is the point where our text stands, there are other facts to be taken into consideration, such as the geographical localization of its origin in the very area inhabited by the Arabic speakers nicknamed *anbāṭ* by the Bedouins for decades before Islam on account of their corrupted language, the native grammarians' reports about their faults (*laḥn*), as well as the peculiarities of some Old Arabic dialects, the syntactical features of the

<sup>45</sup> I.e., the II, III and IV measures of triconsonantal roots, and I of the quadriconsonantal.

<sup>46</sup> This particle was so overburdened with functions in Old Arabic, as both a preposition and a conjunction, that one cannot be surprised by its replacement in the latter function by renewed forms, such as /bāš/ in Western Arabic, /'alāšān/ or /min šān/ in Levantine Arabic, etc. Its not too frequent appearances in Andalusī and Middle Arabic can possibly be counted as Classical interferences. Incidentally, the residual cases mentioned by J. BLAU, *A Grammar of Christian Arabic*, p. 522 and S. HOPKINS, *Studies in the grammar of Early Arabic*, p. 237, like *ta 'ahhad lituwaffiqnī mā amartuk bih* (our vocalization) "plead to accomplish what I ordered you", rather than final clauses seem to reflect the infrequent survival of jussive *li-*, i.e., "make a plea, do accomplish what I ordered you".



Qur'anic *lisānun mubīn*, in comparison with the poetical koine, and finally, the again strikingly unusual circumstance that this text contains no morphosyntactic infracorrections, such as wrong case or mood marks or failures of Old Arabic congruence rules, as could be expected from people trying to use a second or foreign language, or a higher register of their own, Classical Arabic in this instance. Unlike the case in most Middle Arabic literature, the translator of the Greek original was clearly not aiming at producing Classical Arabic, but to rendering that original in the kind of Arabic spoken and understood by Arabic-speaking Christians of the area, an apparently firmly established dialect from which he swerves only under the ideological pressure to conform himself as much as possible to the original wording, and apparently never for the sake of aiming at a higher, more elegant or prestigious register.

Having endeavoured some decades ago<sup>47</sup> to unravel the complicated tangle of the relationship between Old Arabic and Neoarabic, by delving into the available sources of information, we then reached the conclusion, to which we still stick, that neither Nöldeke's approach nor Voller's was entirely right or wrong.<sup>48</sup> Old Arabic remained alive, although in a fast decline, until the tenth century a.D., when it died out even among the last Bedouins who had kept dialects of that type,<sup>49</sup> and

---

<sup>47</sup> In F. CORRIENTE, "On the functional yield of some synthetic devices in Arabic and Semitic morphology", JQR 62 (1971), pp. 20-50, IDEM, "Marginalia on Arabic diglossia ...", JSS 20/1 (1975), pp. 38-61, and IDEM, "From Old Arabic to Classical Arabic ...", JSS 21 (1976), pp. 62-98, especially 87-90. Those articles invited an always polite and enlightening debate with J. Blau, who reacted in J. BLAU, "On the problem of the synthetic character of Classical Arabic as against Judaeo/Arabic (Middle Arabic)", JQR 63 (1972), pp. 29-38 and IDEM, "The Beginnings of the Arabic Diglossia: A Study of the Origins of Neo-Arabic, *Afroasiatic Linguistics* 4/4 (1977), pp. 1-28 (rep. in *Studies in Middle Arabic and its Judaeo-Arabic Variety* [Jerusalem: Magnes Press, 1988]). Also S. HOPKINS (*Studies in the grammar of Early Arabic*) in a way joined the fray about the dating of Neoarabic in his indispensable survey of early Arabic grammar based upon papyri previous to 300 a.H., when he said that Blau's view concerning these documents as containing "only a slight Neo-Arabic admixture" would be "something of an underestimation" (p. xlvi).

<sup>48</sup> We must acknowledge our failure to reach or convince the decisive colleagues on time, since such a milestone in Arabic dialectology like W. FISCHER & O. JASTROW, *Handbuch der arabischen Dialekte* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1980), pp. 15-19 does not even mention any third approach to this question.

<sup>49</sup> According to Ibn Ġinnī's authorized opinion; see F. CORRIENTE, "From Old Arabic to Classical Arabic ...", JSS 21 (1976), p. 66, fn. 3.

the Qur'ān, of course, had not been drawn up in Neo-Arabic and then upgraded to its present Classical register by Abbasid grammarians but, on the other hand, the Neo-Arabic type of dialects had indeed developed many decades before Islam in the areas of Syria and Iraq, even Northern Alḥiḡāz,<sup>50</sup> under the combined thrust of drift and bilingualism in Aramaic (and/or Persian). In our view, based upon the evidences found in the native historians and linguists, *i'ṛāb* and *i'ṛāb*-less dialects may have coexisted chronologically for at least a couple of centuries before Islam, as well as geographically in some areas: the communication between speakers of both types of Arabic was possible, not only by resorting occasionally to the poetical koine, but mainly because the functional yield of synthetic devices characteristic of Old Arabic could become so low in registers like that of the Qur'ān and, consequently the word order adjusted to the ensuing syntactical frame, that the presence, absence, correctness or incorrectness of case and mood marks became irrelevant for the encoding and decoding of messages. Which, of course, would weigh heavily on their final universal decay in the future.<sup>51</sup>

<sup>50</sup> Let us insist on this point by referring to F. CORRIENTE, "Marginalia on Arabic diglossia...", JSS 20/1 (1975), p. 40, fn. 1 to p. 39, where we quoted H. LAMMENS, *L'Arabie Occidentale avant l'hégire* (Beirut, 1928), p. 308: "La moitié septentrional du Wādī [al-Qurā] était peuplée de Bédouins qudā'ites ... pénétrés par le christianisme. On les appelait les Mosta'rib ... Parmi eux on comptait les 'Odra, les Ġodām, les Bahrā' et les fractions de la puissante confederation des Banū Kalb ... elles passaient plutôt pour syriennes. On peut affirmer qu' ils semblent avoir vécu en dehors du mouvement général de la Peninsule, on pourrait presque dire de la vie arabe, aussie ne leur connaît-on pas de poète, antérieurement à l' hégire ..."

<sup>51</sup> See F. CORRIENTE, "Again on the functional yield of some synthetic devices in Arabic and Semitic morphology", *Jewish Quarterly Review* 64 (1974), pp. 155ff. The concept of functional yield is the universal axis of mutual dialectal understandability. To put in terms familiar to Arabic scholars, when a dialects simultaneously admits of an option between *ḡaraba zaydun 'amran* and *ḡaraba 'amran zaydun* "Z. hit ḡA." it will not be understandable to speakers of a dialect only admitting *ḡaraba zayd(un) 'amr(an)*, i.e., the shift of the function marking from a synthetic device, such as declension, to an analytical one, such as word order, is the prerequisite of understandability between both kinds of dialects and the threshold of irrelevance and subsequent abandonment of that originally synthetic device. The Old Arabic poetical koine still allowed that option (as supported by 10,4% of cases in a given sample (figures from F. CORRIENTE, "Marginalia on Arabic diglossia ...", JSS 20/1 [1975], p. 36), the *lisānun mubīn* of the Qur'ān kept the case system entirely and apparently alive, but with a functional yield near to zero, and Nabaḡī Arabic had entirely dispensed with it, as shown by the text unearthed by Violet.

This happened when the Islamic conquests, upon creating an urban society, caused the shift of power and weight of demography to settled areas, while the Bedouins isolated themselves in their newly gained estates and lost all chances of having a significant influence on linguistic matters. That society succeeded in making a surrogate of Old Arabic the official and literary language of a new civilization, but could not prevent the final victory as native colloquial of the formerly despised “Nabaṭī” Arabic,<sup>52</sup> which spread gradually from the cities of Syria and Iraq to other urban areas and to the countryside and next, assisted by drift, even conquered the last Bedouin bastions in the very heart of the *Ġazīrat al ‘arab*.

There was, of course, an intermediate stage in which speakers of *i ‘rāb* dialects began to yield to the pressure of rampant *i ‘rāb*-less usage. Their at times laughable predicament is depicted in famous anecdotes, like those attributed to Abul’aswad Addu’alī’s daughter and a certain contemporary of Sibawayhi’s, etc.,<sup>53</sup> in which poor Arabic utterances contain infracorrections in the use of the noun declension, still required by the social norms. The chronology of these anecdotes, coinciding with the famous stories of Bedouins as arbiters in linguistic questions, so opportunely thrown in by Blau,<sup>54</sup> and with texts like the one under scrutiny here can only be interpreted as proof of one reality: *i ‘rāb*-less Neoarabic did coexist for a while and in some areas with flawless Old Arabic and in-between registers, whether literary as that of the Qur’ān or colloquials like that of those who wanted to speak good Old Arabic

---

<sup>52</sup> See F. CORRIENTE, “Marginalia on Arabic diglossia ...”, JSS 20/1 (1975), p. 55 and fn. 2, about the concept of Nabaṭī and its evolution between the Ġāhiliyyah and Islam.

<sup>53</sup> See F. CORRIENTE, “Marginalia on Arabic diglossia ...”, JSS 20/1 (1975), pp. 57-59, where merriment results from misuse of case-endings, as in *ma ašaddu ḥarr* “when is heat stronger?”, instead of *mā ašadda ḥarr* “how strong is the heat!”, *mā šanak* “what makes you ugly?”, for *mā ša’nu* “how are you?”, etc. Also the final decay of *i ‘rāb* was attested in some sexual four-letter words, like *ḥirhā* “her vulva” and *hanki* “your genitals”, presumably because they belonged to the lowest register. Apparently, the metrical need to insert some idle, merely euphonic vowels in the places where *i ‘rāb* used to happen continues to be felt in modern Bedouin poetry, as signaled by Socin (see F. CORRIENTE, “On the functional yield ...”, JQR 62 [1971], p. 41, fn. 32) and, more recently, by S. ‘A. SOWAYAN, *Nabati Poetry. The Oral Poetry of Arabia* (Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1985), pp. 152-156.

<sup>54</sup> “The Role of the Bedouins as Arbiters in Linguistic Questions and the *mas‘ala azzunbūriyya*”, JSS 8 (1963), pp. 42-51.

but committed *laḥn*. Mutual understandability was guaranteed by the very low functional yield of *iʿrāb*, even in the case of the purest Old Arabic prose, although we must suspect on good grounds that high register poetry, where that functional yield could rise up to that 10,4%,<sup>55</sup> required training and was only accessible to educated folks.<sup>56</sup> As purported by many anecdotes,<sup>57</sup> it was probably never partaken by every Arab on account of the inherent syntactical and lexical difficulties of poetical language, in the same way as we cannot nowadays fully enjoy a football match unless we have acquired the basic rules and aesthetics of this sport.

Summing up, there is sufficient evidence in our view, to posit Nabaṭī Arabic, as the immediate forerunner of Neo-Arabic, in the northern regions of the Middle East inhabited by Arabs even many decades before Islam, and to believe that the early papyri are the living on-the-spot proof of that situation. In the case of the Psalm fragment discovered by Violet in the Qubbat Alḥaznah of the Umayyad Mosque in Damascus we might be in front of a birth certificate of Nabaṭī Arabic, with all the usual ingredients of a variety of language developed on foreign soil and having gone through the stages of creolization and partial decreolization, as shown by such traits as morphosyntactic simplification, particularly the loss of case and mood marks, slight morphological interference, in the case of the pronominal suffixes and of some peculiar loanwords, by the substratal language. Of course, a birth certificate is not necessarily issued immediately after its occasion: in this case, the newborn had been around for probably no less than two centuries before but, for notorious

---

<sup>55</sup> According to the statistical data in F. CORRIENTE, "On the functional yield ...", JQR 62 (1971), p. 36.

<sup>56</sup> Who could even be foreigners, as in the case of Abū Muslim, a fact acknowledged by the notorious *rajjāz* Ruʿbah b. Alʿaḡḡāḡ (see F. CORRIENTE, "From Old Arabic to Classical Arabic ...", JSS 21 (1976), p. 54.

<sup>57</sup> See F. CORRIENTE, "From Old Arabic to Classical Arabic ...", JSS 21 (1976), p. 54, where no lesser an expert than Ḥammād Arrāwiyah ("the rhapsode") was at a loss to explain some lines of poetry, not to speak of other less skilled though supposedly eloquent (*fasīḥ*) aristocrats.

reasons inherent to the pre-Islamic Arab milieu, no earlier indisputable and explicit proof of its existence had reached us before the Violet fragment.

**A Greek loanword in Aramaic**  
**Something else on the Peshīttā *hapax legomenon***  
**'*espaynīqē*'\***

BY

Juan Pedro MONFERRER-SALA  
University of Cordova  
(Spain)

**Introduction**

In an interesting paper devoted to offer a series of preliminary considerations about the Greek loanwords that appear in the Syriac version of the *Pešīttā* Pentateuch, Joosten has claimed a special attention to the Greek words the transcription of which appears in the Old Testament *Pešīttā*.<sup>1</sup>

At the same time, he regrets there that the two important studies approaching this subject do not include the Greek loanwords which appear in the late Syriac version of the Old Testament:<sup>2</sup> Anton Schall, *Studien über griechische Fremdwörter im Syrischen* (Darmstadt, 1960)<sup>3</sup> and Sebastian P. Brock, "Greek Words in the Syriac Gospels (*vet* and *pe*)", *Le Muséon* 80 (1967), pp. 389-426.<sup>4</sup>

---

\* I would like to thank Prof. Federico CORRIENTE for his useful and valuable suggestions.

<sup>1</sup> Jan JOOSTEN, "Greek and Latin words in the Peshitta Pentateuch First Soundings", in: René LAVENANT (ed.), *Symposium Syriacum VII*. Uppsala University, Department of Asian and African Languages 11-14 August 1996, CCA (Rome: Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, 1998), pp. 37-47.

<sup>2</sup> Cf. the background provided by J.N. SEVENSTER, *Do you know Greek? How much Greek could the first Jewish Christians have known?* NTS 19 (Leiden: E.J. Brill, 1968).

<sup>3</sup> On Schall's work see the accurate remarks made by Franz ALTHEIM & Ruth STIEHL, *Die Araber in der Alten Welt* (Berlin: Walter De Gruyter & Co., 1964-69), I, pp. 608-617; cf. the Greek words index featured by Rainer VOIGT, "Griechischer Wortindex zu Anton Schalls «Studien über griechische Fremdwörter im Syrischen»", in: René LAVENANT (ed.), *Symposium Syriacum VII*, pp. 539-543.

<sup>4</sup> For a bibliography on this topic see Sebastian P. BROCK, *Syriac Studies. A Classified Bibliography (1960-1990)* (Kaslik, Lebanon: PO, 1996), pp. 104-105.

Together with these two works we have to add three more articles: the first one by Jerome Lund, “Grecisms in the Peshitta Psalms”,<sup>5</sup> and the other two by S. P. Brock: “Some aspects of Greek Words in Syriac”,<sup>6</sup> and “Greek Words in Syriac: Some General Features”.<sup>7</sup> There is also an accurate bibliography devoted to this specific topic drawn up by Rainer Voigt, “Griechische Fremdwörter in Syrischer: Eine Bibliographie”.<sup>8</sup>

The *hapax* I am discussing in the present article has been included by Joosten in a *corpus* whereof the author’s opinion is that “it is difficult to attain certainty concerning the etymology of the lexeme in question”, after having stated that “a first obstacle in studying Greek words in Syriac is posed by problems of identification”.<sup>9</sup> Among the examples he has chosen, because of the problems of identification they pose, is the loanword *’espaynīqē*, about which Joosten suggests:

«In other examples, lack of attestation may render the derivation unfeasible; *’espaynīqē* “red cloth” (?) may reflect Ἰσπανικός “Spanish”, but since the Greek (or Latin) word is not found in the required sense, it has not been included in our list».<sup>10</sup>

In the same page Joosten adds in a footnote, and after he has drawn the attention to the far-fetched hypothesis proposed by R. P. Gordon,<sup>11</sup> that “it is also possible that the word reflects Greek φοῖνιξ”.<sup>12</sup>

<sup>5</sup> In P.B. DIRKSEN & A. van der KOOIJ (ed.), *The Peshitta as a Translation. Papers Read at the Peshitta Symposium Held at Leiden 19-21 August 1993*, MPIL 8 (Leiden – New York – Köln, 1995), pp. 85-102.

<sup>6</sup> In A. DIETRICH (ed.), *Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet (Symposion, Reinhausen bei Göttingen, 1971)*, AAWG 96 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975), pp. 80-108.

<sup>7</sup> *Studia Classica Israelica* [= Studies in Memory of Abraham Wasserstein] 15 (1996), pp. 251-262.

<sup>8</sup> In Vassilios CHRISTIDES & Theodore PAPADOPOULLOS (ed.), *Proceedings of the Sixth International Congress of Graeco-Oriental and African Studies (Nicosia 30 April – 5 May 1996)*, in: *Graeco-Arabica VII-VIII (1999-2000)*, pp. 555-570.

<sup>9</sup> Jan JOOSTEN, “Greek and Latin words...”, in: René LAVENANT (ed.), *Symposium Syriacum VII*, p. 38.

<sup>10</sup> Jan JOOSTEN, “Greek and Latin words...”, in: René LAVENANT (ed.), *Symposium Syriacum VII*, p. 39.

<sup>11</sup> R. P. GORDON, “The *Gladius Hispaniensis* and Aramaic *’ISPĀNĪQĒ*”, *VT* 35 (1985), pp. 496-500.

Gordon, in a remarkable short note in which he drew attention to the four occurrences of the word *'ispānīqê* in the Targum to the Former Prophets, concluded that:

«*'ispānīqê* in the Targum means “Spanish” and denotes not a belt but the famous “Spanish sword”. The Syriac *'espainīqā*’ may possibly sustain a connection with φοινικός (ή), but is at least as likely to be a transliteration of Ἰσπανικός (ή) and to refer the black fleeces which were preeminently associated with Spain».<sup>13</sup>

But, as Joosten stated with accuracy, the term Ἰσπανικός, from which the Syriac loanword *'espainīqē*, is not convincing since the possible Greek or Latin word is not attested in the Targumîm, but also because the word we found in Rabbinical literature is that one of *'ispanî* (יִפְנִי) in TB Sanh 21b (five occasions), “Spanish” (cf. *'Ispaniya*’, אִיִּפְנִיָּא, for Spain = Hispania).<sup>14</sup>

Certainly, the first of the possible problems (in actual fact, the most outstanding of all) is the correct identification of every loanword. This is what has happened to the *hapax* *'espainīqē*, which far from being identified it led to Joosten’s puzzlement. This has made him include it in the list of fifty words which he has documented at the end of his paper.<sup>15</sup>

## 1. יִפְנִיָּא > [יִפְנִיָּא > ἵσπανοειδὴς ~] ܐܦܢܝܩܐ

The loanword ܐܦܢܝܩܐ is included in the two “Lexicons” edited by Brockelmann and by Smith respectively<sup>16</sup>, even though it does not

<sup>12</sup> Jan JOOSTEN, “Greek and Latin words...”, in: René LAVENANT (ed.), *Symposium Syriacum VII*, p. 39, note 15.

<sup>13</sup> R. P. GORDON, “The *Gladius Hispaniensis* and Aramaic *'ISPĀNĪQĒ*”, VT 35 (1985), p. 499.

<sup>14</sup> Cf. Marcus JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. 2 vol. (Jerusalem: Hōreβ, s.d. = New York, 1959, 2nd edition), I, p. 96a.

<sup>15</sup> Jan JOOSTEN, “Greek and Latin words...”, in: René LAVENANT (ed.), *Symposium Syriacum VII*, pp. 46-47.

<sup>16</sup> Cf. Carl BROCKELMANN, *Lexicon Syriacum* (Hildesheim-Zürich-New York: Georg Olms, 1995 = Halle an der Saale: Max Niemeyer, 1928, 2nd edition), p. 36a; R. Payne SMITH, *A Compensious Syriac Dictionary*. Founded upon the *Thesaurus Syriacus* by R.



appear in another dictionaries.<sup>17</sup> If we pay attention to the six passages of the Syriac version of the Pentateuch in which the word *'espaynīqē* is employed (Ex 25:5; 26:14; 35:7.23; 36:19 and 39:34 [= LXX 39:20])<sup>18</sup> we note that the word is always translating a term which refers to the “red dyed” ram skin.<sup>19</sup>

The term which has been used in the Masoretical Hebrew text (MT) in the six passages of the Pentateuch referred to above is the *samus* masculine plural participle *pu'al* מֵאֲדָמִים (*m<sup>e</sup>'oddamīm*), “red dyed” (*qal* form אָדָם, “to be red”)<sup>20</sup>, the same term included in the Samaritan Pentateuch.<sup>21</sup>

The *Septuaginta* version has translated that word as ἡρθροδανωμένα (passive perfect participle of ἡρθροδανόν), always referring to the meaning of “red dyed”. The Targum Neophyti has rendered it like מסמקין (*m<sup>e</sup>samm<sup>e</sup>qîn*, pl. of *m<sup>e</sup>sammaq*) with the meaning of “reddened [rams’ skins]”, the same word (מסמקין, *masmaqê*) attested in the Targum Onkelos in 25:5 and 26:14.

The transliterations of the several biblical versions, together with the MT, are the following:

Payne Smith. Edited by Jessie Payne Smith (Mrs. Margoliouth) (Oxford: Clarendon Press), 1903, p. 24a.

<sup>17</sup> See for example F. SCHULTHESS, *Lexicon Syropalaestinum. Wörterbuch der christlich-syrischen Sprache aus den biblischen Büchern und syrisch-palästinensischen Schriften des frühmittelalters Zusammengestellt* (Amsterdam: Philo Press, 1979 = Berlin, 1903) and K. KÖBERT, *Vocabularium Syriacum* (Rome, 1956).

<sup>18</sup> Cf. P.G. BORBONE & K.D. JENNER (ed.), *The Old Testament in Syriac according to the Peshitta Version*. Edited on behalf of the International Organization for the Study of the Old Testament by the Peshitta Institute Leiden. Part V. Concordance. 1. Pentateuch. Prepared by P. G. Borbone, J. Cook, K. D. Jenner and D. M. Walter, in collaboration with J. A. Lund and M. P. Weitzman (Leiden-New York-Köln: E.J. Brill, 1997), p. 102a.

<sup>19</sup> Cf. in this respect BAR BAHLÜL, *Lexicon syriacum*. Edited by Rubens Duval. 2 vol. (Amsterdam: Philo Press, 1970 = Paris: Bibliothèque nationale de France, 1888-1901), II, col. 234.

<sup>20</sup> Ludwig KOEHLER – Walter BAUMGARTNER, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*. Neu Bearbeitet von Baumgartner, Johann Jakob Stamm & Benedikt Hartmann unter Mitarbeit von Ze'eb Ben-Hayyim. Eduard Yechezkel Kutscher und Philippe Reymond (Leiden – Boston: Brill, 2004, dritte Auflage), I, pp. 13b-14a.

<sup>21</sup> Cf. *Der hebräische Pentateuch der Samaritaner*. Edited by August Freiherrn von Gall (Giessen: Verlag von Alfred Töpelman, 1918), pp. 168, 171, 192, 193, 195, and 202 respectively.

Pešittā	TN <sup>22</sup>	LXX	MT	Passages
<p>ܨܫܐܢܐ ܪܝܒܐ ܩܘܡܘܢܐ ܨܫܐܢܐ ܨܫܐܢܐ ܨܫܐܢܐ ܨܫܐܢܐ ܨܫܐܢܐ</p>	<p>ומשכן דדכרין מסמקין ומשכן דססגונין ואעין דשטין</p>	<p>καὶ δέρματα κριῶν ἤρυθροδανωμέ να καὶ δέρματα ὑακίνθινα καὶ ξύλα ἄσηπτα</p>	<p>וערת אילים מאדמים וערת תהשים ועצי ששים</p>	Ex 25:5
<p>ܐܨܘܝ ܨܫܐܢܐ ܠܡܫܟܢܐ ܨܫܐܢܐ ܪܝܒܐ ܩܘܡܘܢܐ ܨܫܐܢܐ ܨܫܐܢܐ ܨܫܐܢܐ ܨܫܐܢܐ ܨܫܐܢܐ ܨܫܐܢܐ ܨܫܐܢܐ</p>	<p>ותעבד כפוי למשכנא משקין דדכרין מסמקין וחפוי משקין דססגונין מן לעיל</p>	<p>καὶ Ποιήσεις κατακάλυμα τῆ σκητῆ δέρματα κριῶν ἤρυθροδανωμέ να καὶ ἐπικαλύμματα δέρματα ὑακίνθινα ἐπάνωθεν</p>	<p>ועשית מכסה לאהל ערת אילים מאדמים ומכסה ערת תהשים מלקעלה</p>	Ex 26:14
<p>ܨܫܐܢܐ ܪܝܒܐ ܩܘܡܘܢܐ ܨܫܐܢܐ ܨܫܐܢܐ ܨܫܐܢܐ ܨܫܐܢܐ ܨܫܐܢܐ</p>	<p>ומשכן דדכרין מסמקין ומשכן דססגונין ואעי דשטי</p>	<p>καὶ δέρματα κριῶν ἤρυθροδανωμέ να καὶ δέρματα ὑακίνθινα καὶ ξύλα ἄσηπτα</p>	<p>וערת אילים מאדמים וערת תהשים ועצי ששים</p>	Ex 35:7
<p>ܪܝܒܐ ܨܫܐܢܐ ܨܫܐܢܐ ܨܫܐܢܐ ܨܫܐܢܐ ܨܫܐܢܐ ܨܫܐܢܐ ܨܫܐܢܐ ܨܫܐܢܐ ܨܫܐܢܐ ܨܫܐܢܐ ܨܫܐܢܐ ܨܫܐܢܐ ܨܫܐܢܐ ܨܫܐܢܐ ܨܫܐܢܐ ܨܫܐܢܐ ܨܫܐܢܐ ܨܫܐܢܐ</p>	<p>וכל גבר די אשתכח לוותיה תכלה וארגון וצבע די זיהורי טבא ובוץ שזיר ומעז ומשכן דדכרין מסמקין ומשכן דססגונין איתון</p>	<p>καὶ παρ' ῶ εὐρέθη βύσσος καὶ δέρματα ὑακίνθινα  καὶ δέρματα κριῶν ἤρυθροδανωμέ να ἤνεγκαν</p>	<p>וכל איש נמצא אשר תכלת אתו וארגון וחולעת שני ושש ועזים וערת אילים מאדמים וערת תהשים הביאו</p>	Ex 35:23

<sup>22</sup> The targumic passages are quoted from TN. Cf. TO, I, pp. 130 and 133 respectively for Ex 25,5 and 26,14.

<p>אֶשְׂרֵי      אֶבְרָה      לַמִּשְׁכָּנָא      מִשְׁכִּין      דְּדַבְרִין      מִסְמְקִין      וְחַפֵּי      מִשְׁךְ      דְּסַגְוִגִין      מִן      לְעַל</p>	<p>ועבר      חפי      למשכנא      משכין      דדברין      מסמקין      וחפיי      משך      דסגוגין      מן      לעל</p>	<p>—</p>	<p>ויעש      מכסה      לאהל      ערת      אלים      מאדמים      ומכסה      ערת      תחשים      מלמעלה</p>	<p>Ex 36:19</p>
<p>אֶשְׂרֵי      גִּמְצָה      גִּבְרִי      מִסְמְקִיה      וּתְ חַפֵּי      גִּמְצָה      גִּבְרִי      דְּסַגְוִנָה      וּת      פְּרוּכְתָה      דְּפִרְסָה</p>	<p>וית חפיי      משכיה      דדכרי      מסמקיה      וית חפיי      משכי      דסגונה      וית      פרוכתה      דפרסה</p>	<p>καὶ τὰς      διφθέρας      δέρματα      κριῶν      ἤρουθοδάωμέν      α      καὶ τὰ      καλύμματα      δέρματα      ὑακίνθινα      καὶ τῶν      λοιπῶν      τὰ      ἐπικαλύμματα</p>	<p>מכסה      ואת      עורת      האלים      המאדמים      מכסה      ואת      ערת      התחשים      פרכת      ואת      הפרסך</p>	<p>Ex 39:34</p>

The former three versions and the Hebrew Masoretic Text run as follow:

<p>25:5</p>	<p>MT: And <u>reddened</u> rams' skins, and badgers' skins, and acacia wood.<sup>23</sup>          LXX: And <u>reddened</u> rams' skins, and blue skins, and incorruptible wood.          TN: And <u>reddened</u> rams' skins, and badgers' skins, and acacia wood.          Pešīṭtā: And <u>reddened</u> rams' skins, and badgers' skins, and acacia wood</p>
-------------	--

<sup>23</sup> On this kind of wood, see Juan Pedro MONFERRER-SALA, "An Arabic-Muslim Quotation of a Biblical Text: Ibn Kaṭīr's *al-Bidāya wa-l-Nihāya* and the Construction of the Ark of the Covenant", in Rifāat EBIED & Herman TEULE (ed.), *Studies on the Christian Arabic Heritage in Honour of Father Prof. Dr. Samir Khalil Samir S.I. at the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday* (Leuven-Paris-Dudley [Ma]: Peeters, 2004), pp. 263-278.

26:14	<p>MT: And you shall make a covering for the tent of <u>reddened</u> rams' skins, and a covering above of badgers' skins.</p> <p>LXX: And you shall make for a covering of the tabernacle <u>reddened</u> rams' skins, and blue skins as coverings above.</p> <p>TN: And you shall make a covering for the tent of <u>reddened</u> rams' skins, and above it a covering of badgers' skins.</p> <p>Pešittā: And you shall make a covering for the tent of <u>reddened</u> rams' skins, and a covering above of badgers' skins.</p>
35:7	<p>MT: And rams' skins <u>dyled red</u>, and badgers' skins, and acacia wood.</p> <p>LXX: And rams' skins <u>dyled red</u>, and skins dyed blue, and incorruptible wood.</p> <p>TN: <u>Reddened</u> rams' skins, badgers' skins and acacia wood.</p> <p>Pešittā: And rams' skins <u>dyled red</u>, and badgers' skins, and acacia wood.</p>
35:23	<p>MT: And every man, with whom was found blue, and purple, and scarlet, and fine linen, and goats' hair, and <u>reddened</u> rams' skins, and badgers' skins, brought them.</p> <p>LXX: And all as many as brought ornaments of gold to the Lord, and with whomsoever fine linen was found, and they brought skins dyed blue, and <u>reddened</u> rams' skins.</p> <p>TN: And every man with whom was found blue or purple or precious crimson or twined byssus, or goats' hair or <u>reddened</u> rams' skins or badgers' skins brought them.</p> <p>Pešittā: And every man, with whom was found blue, and purple, and scarlet, and fine linen, and goats' hair, and <u>reddened</u> rams' skins, and badgers' skins, brought them.</p>
36:19	<p>MT: And he made a covering for the tent of <u>reddened</u> rams' skins, and a covering of badgers' skins above that.</p> <p>LXX: —</p> <p>TN: And for the tent he made a covering of <u>reddened</u> rams' skins and a covering of badgers' skins above it.</p> <p>Pešittā: And he made a covering for the tent of <u>reddened</u> rams' skins, and a covering of badgers' skins above that.</p>
39:34 (LXX: 39:20)	<p>MT: And the covering of <u>reddened</u> rams' skins, and the covering of badgers' skins, and the veil of the covering.</p> <p>LXX: And the skins, even <u>reddened</u> rams' skins, and the blue coverings, and the coverings of the other things.</p> <p>TN: And the covering of <u>reddened</u> rams' skin and the</p>

	covering of badgers' skin and the veil of the screen. Pešīttā: And the covering of <u>reddened</u> rams' skins, and the covering of badgers' skins, and the veil of the covering.
--	---

We have to take into consideration that the terms used in the Old Testament to refer “purple” (always with the meaning of “red purple”, Rotpurpur, and opposite to Blue purple, Blaupurpurs: *tekēlet*)<sup>24</sup> are those of 'ar<sup>e</sup>g<sup>e</sup>wān (2 Chr 2:7.13) –connected with the Akkadian *argamannu*<sup>25</sup>, the Ugaritic *argmn*,<sup>26</sup> and the Assyrian *argawānu* where /m/ passes into aspirated /w/–<sup>27</sup> and 'ar<sup>e</sup>gāmān (Ex 25:4; 26:1.36, etc.),<sup>28</sup> two forms of the same word, which the Arabic *a/urḡuwān*, the Aramaic 'ar<sup>e</sup>g<sup>e</sup>wānā' (var. 'ar<sup>e</sup>g<sup>e</sup>wān), the Christian-Palestinian Aramaic 'ar<sup>e</sup>gamāna',<sup>29</sup> and the Syriac 'ar<sup>e</sup>gūnā are related to.<sup>30</sup>

<sup>24</sup> Gustav DALMAN, *Arbeit und Sitte in Palästina* (Hildesheim-Zürich-New York, 1987 = Gütersloh: Druck und Verlag von C. Bertelsmann, 1928-1942), V, p. 80.

<sup>25</sup> Jeremy BLACK – Andrew GEORGE – Nicholas POSTGATE, *A Concise Dictionary of Akkadian*, SANTAG 5 (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 2000, 2nd corrected printing), p. 23a.

<sup>26</sup> Cyrus H. GORDON, *Ugaritic Textbook*, AO 38 (Roma: Pontificium Institutum Biblicum, 1967), p. 365b.

<sup>27</sup> William WRIGHT, *Lectures of the Comparative Grammar of the Semitic Languages*. Edited with a preface and additional notes by William Robertson Smith with a new introduction by Patrick Bennet, GRS (Piscataway [NJ], 2002: Gorgias Press = Cambridge: Cambridge University Press, 1890), p. 65.

<sup>28</sup> Cf. Gerhard LISOWSKY, *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament* (Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1958, 2nd edition), *sub voces*.

<sup>29</sup> Christa MÜLLER-KESSLER, *Grammatik des Christlich-Palästinischen-Aramäischen. 1. Schriftlehre, Lautlehre, Formenlehre*, TSO 6 (Hildesheim – Zürich – New York: Georg Olms, 1991), p. 104 § 4.2.1.12.3. The word 'ar<sup>e</sup>gamāna' has rendered in the Christian-Palestinian Aramaic Gospels (Mth 27:28) the Greek κλαμύδα κοκκίνην, synthagma that has been translated as *kalmīs da-z'hūrītō* in the Pešīttā (P.E. PUSEY & G.H. GWILLIAM, *Tetraeuangelium Sanctum. The Fourfold Holy Gospel in the Peshitta Syriac Version as revised in accordance with the readings of ancient manuscripts and early editions*. With an introduction by Andreas Juckel [Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2003 = Oxford: Clarendon Press, 1901], p. 182) and like *z'hūrītō w-d'ar<sup>e</sup>gūnō* (E. Jan WILSON, *The Old Syriac Gospels. Studies and Comparative Translations*, ECS 1 [Piscataway, NJ: Gorgias Press – Notre Dame University, 2002], I, p. 265).

<sup>30</sup> Cf. Maximilian ELLENBOGEN, *Foreign Words in the Old Testament. Their Origin and Etymology* (London: Luzac & Company, Ltd., 1962), p. 38-39.

Bearing this in mind, it is also interesting to draw attention to the Arabic version contained in the MS *Leiden or. 2365* (= Warner 377).<sup>31</sup> In this Arabic translation rendered from the version by Sa'adyâ ha-Ga'ôn from a Coptic *Vorlage* which was rendered from a Greek text,<sup>32</sup> we find that the Arabic translator has translated the term by the Arabic one *adîm*,<sup>33</sup> which can be connected with the Hebrew אדָם.<sup>34</sup>

This hypothesis of the connection with the Hebrew אדָם is reinforced by the fact that in the translation made by al-Ḥārīt b. Sinān b. Sunbāṭ<sup>35</sup> the term used in Ex 25:5 is *adam*,<sup>36</sup> with the meaning of “red” as can be inferred by other Biblical *loca* with the same nominal synthagma: *ḥumr* in Ex 26:14 and 35:7,<sup>37</sup> *mašbūḡah ḥamriyyah* in Ex 35:23,<sup>38</sup> *ḥamriyyah* in Ex 36:19,<sup>39</sup> although only *mašbūḡah* in Ex 39:34.<sup>40</sup>

But in addition to these six passages of the Pešittā Pentateuch, *'espaynīqē* is also employed in another place of the Pešittā Old Testament, in particular in 2 Chr 2:14. In the Masoretical Text (MT) the corresponding word is the common masculine singular nominative כרמלי (which can be translated as “crimson”, “red” or “carmine” as

<sup>31</sup> On this Arabic version, dated in the year 1239-40, see the edition by P. de LAGARDE, *Materialien zur Kritik und Geschichte des Pentateuchs* (Leipzig: B.G. Teubner, 1867), I, pp. 2-229.

<sup>32</sup> Cf. Georg GRAF, GCAL, I, p. 102. About the loanwords in Arabic, cf. Anton SCHALL, “Geschichte des arabischen wortschatzes, Lehn- und Fremdwörter in Klassischen Arabisch”, in Wolfdietrich FISCHER (ed.), *Grundriß der Arabischen Philologie. I. Sprachwissenschaft* (Wiesbaden: Ludwig Reichert Verlag, 1982), pp. 142-153.

<sup>33</sup> P. de LAGARDE, *Materialien...*, pp. 88, 90, 101, 102, 103, 107. Cf. Meira POLLACK, “Medieval Karaite Methods of Translating Biblical Narrative into Arabic”, VT 4 (1998), pp. 382-383.

<sup>34</sup> Cf. Ludwig KOEHLER – Walter BAUMGARTNER, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, I, p. 14b.

<sup>35</sup> About this author and his work, cf. Joseph NASRALLAH, “Deux versions Melchites partielles de la Bible du IX<sup>e</sup> et du X<sup>e</sup> siècles”, OC 64 (1980), pp. 206-210.

<sup>36</sup> Escorial 185, fol. 188r. About this Ms, cf. Nemesio MORATA, “Un catálogo de los fondos árabes primitivos de El Escorial”, *Al-Andalus* 2 (1934), pp. 144 (Arabic) and 181 (Spanish); cf. also Braulio JUSTEL CALABOZO, “Catalogación del fondo complementario de códices árabes de la Real Biblioteca de El Escorial”, *Al-Qanṭara* 2 (1981), pp. 6-9.

<sup>37</sup> Escorial 185, fol. 191r, 211v.

<sup>38</sup> Escorial 185, fol. 212v.

<sup>39</sup> Escorial 185, fol. 213v.

<sup>40</sup> Escorial 185, fol. 222v.

well) and in the version of the LXX it is rendered by the dative masculine singular adjective κοκκίνῳ (from κόκκινος: “red”, “scarlet”).

In fact, the search of a Greek etymological referent of the term *'espaynīqē* is unfruitful, if we want to find a Greek term which reproduce the phonetics of the Syriac word. Joosten has stated with haste and with scant grounds that the Syriac term could reflect the Greek φοῖνιξ, and without going ahead with this tentative proposal he suggested.<sup>41</sup>

Although the Greek word did not offer any problem in the semantic level, since φοῖνιξ also includes the meanings “red” and “purple”<sup>42</sup> (even if Joosten did not show too much faith in the meaning “red cloth (?)” which he pointed out hesitantly), which with no doubt must stop Joosten’s impulse was the fact that the word φοῖνιξ remained far away from the phonetic realization of the Syriac *'espaynīqē*.

### 1.1. φοῖνιξ

The Greek φοῖνιξ refers to the meaning of “purple”, crimson”, “Phoenicia” (and that of the gentilic noun “Phoenician”,<sup>43</sup> which in Homer is synonymus with Sidonian) and is a Hellenistic word as it is attested in the LXX. The Phoenicians were called “Canaanites” (Mth 15:22: γυνή Χαναναία,<sup>44</sup> cf. Mk 7:26: γυνή Συροφονίκισσα,<sup>45</sup> where it is said that Jesus “has gone into the borders of Tyre and Sidon” (Mk 7:24): ἀπῆλθεν εἰς τὰ ὄρια Τύρου καὶ Σιδῶνος, cf. also Mth 15:21)

<sup>41</sup> About this connection see Anton SCHALL, *Studien über griechische Fremdwörter im Syrischen* (Darmstadt, 1960), p. 216.

<sup>42</sup> See P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots* (Paris: C. Klincksieck, 1968), 3-4, pp. 1217b-1220a and H. FRISK, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*. 3 vol. (Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1970), II, p. 1032.

<sup>43</sup> Cf. Henry George LIDDELL & Robert SCOTT, *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented throughout by H.S. Jones with the assistance of R. McKenzie and with the co-operation of many scholars with a Supplement (Oxford: Clarendon Press, 1968), p. 1948a-b.

<sup>44</sup> Cf. G. ABBOTT-SMITH, *A Manual Greek Lexicon of the New Testament* (Edinburgh – New York: T&T Clark, 2005 rep.), p. 478.

<sup>45</sup> Which was simply identified with Συρία (Syria) by G. ABBOTT-SMITH, *A Manual Greek Lexicon...*, p. 434, who quoted ἡ Φοινίκη Συρία from Diodorus Siculus.

whose documented Semitic realization ( $kn'n[y]^{46} = k^e na'an[î]$ ), as it is apparent in an alphabetical cuneiform list found in *Ra's Šamra*, has resulted in several etymological possibilities.

Among them it is particularly interesting the one which interprets the noun Canaan ( $kn'n$ ) as the “country of the purple” and its gentilic derivative  $k^e n'anî$  (“purple merchant”) through the identification of the Hurrian term *kinahhu*<sup>47</sup> (“purple dye”; cf. also *kinahhi*, *kinahna*, etc. from Tell el-Amarna and *Ra's Šamra*)<sup>48</sup> in Akkadic texts from Nūzu (15th-14th b.C.) with the meaning “red purple (dye)”,<sup>49</sup> which together with wood was one of the Phoenicians' most important trade products.<sup>50</sup>

To this effect, it is known that the reddish-purple dyestuff for the material was obtained from a Tyrian mollusk, the *murex brandaris* and the *murex trunculus*, that lives in the coastal waters in Phoenicia and was exported by Phoenicians for coloring garments.<sup>51</sup> Some information related to this product has been recently gathered by Lipiński:

«As for purple-dyeing of wool with sea molluscs, it was possible only along the Mediterranean coast, in Phoenicia, where good quality wool was most likely imported from the hinterland in exchange for purple-dyed textiles [... *although*] there was no need therefore for the multi-coloured textiles, highly valued by the Assyrians, to be manufactured in Phoenicia

<sup>46</sup> About the term  $kn'n$  documented in ancient inscriptions, see the two references which attests M.-J. FUENTES MALLOL, *Vocabulario fenicio* (Barcelona, 1980), p. 142, s.v.

<sup>47</sup> Cf. B. LANDSBERGER, “Über Farben im Sumerisch-Akkadischen”, *Journal of Cuneiform Studies* 21 (1969), pp. 139-155.

<sup>48</sup> Francis BROWN, *Hebrew and English Lexicon*. With an appendix containing the biblical Aramaic. With the cooperation of S.R. Driver & Charles A. Briggs (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1979), p. 488b; cf. Ludwig KOEHLER – Walter BAUMGARTNER, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, I, p. 462a-b.

<sup>49</sup> See E. A. SPEISER, “The Name Φοίνικες”, *Language* 12 (1936), pp. 124-125 and Sabatino MOSCATI, “Sulla storia del nome Canaan” in *Studia Biblica et Orientalia* (Rome, 1959), III, pp. 266-269.

<sup>50</sup> About Phoenician trade, see for instance André LEMAIRE, “Les Phéniciens et la commerce entre la Mer Rouge et la Mer Méditerranée”, *Studia Phoenicia* V (1987), pp. 49-60; cf. Sabatino MOSCATI, *L'alba della civiltà. Società, economia e pensiero nel vicino Oriente Antico*. 3 vol. A cura di Mario Liverani, F. Mario Fales, Carlo Zaccagnini (Torino, 1976), II, pp. 351-352.

<sup>51</sup> Cf. Friedrich NÖTSCHER, *Biblische Altertumskunde*, HSATÉ III (Bonn: Peter Hanstein, 1940), p. 216 and Gustav DALMAN, *Arbeit und Sitte in Palästina*, V, pp. 78-80.



by processing sea molluscs capable, under certain conditions, to produce colours varying from blue to reddish purple».<sup>52</sup>

But there are others who derived the name from the Semitic root *kn'*, among other comparative temptatives, and they consider φοῖνιξ and φοινίκη a name for the *conchiferus snail* which yielded purple dye. Thus, since purple cloth was the chief export product from Phoenicia, the toponymus Canaan also has the meaning of “purple merchant” (cf. Greek πορφύροπωλις, “seller of purple”, in Acts 16:14) in some Old Testament *loca*.<sup>53</sup>

The Greek φοινίκες (gentilic and toponym), together with φοινικόεις and φοῖνιξ (“purple”) were already employed by Homer<sup>54</sup> and by other late authors like Xenofon and Sophocles.<sup>55</sup> Some scholars have claimed in the similarity between the Greek words φοῖνιξ (“Phoenicia; Phoenician; reddish purple”) and φοινίκη (“Phoenicia”).<sup>56</sup> The name Phoenicia, like it is well known, comes from the Greek word φοῖνιξ, and two of its etymological possibilities<sup>57</sup> (“date palm” = *Phoenix dactylifera* [Heb. *tāmār*, *tomēr*, *tim·morah*], and “purple” [’*argāmān*]) enabled that it could be taken as the translation of *kn'n*.<sup>58</sup>

<sup>52</sup> Cf. Edward LIPÍŃSKI, *The Aramaeans. Their Ancient History, Culture, Religion*, OLA 100 (Leuven – Paris – Sterling, Virginia: Peeters – Departement oosterse Studies, 2000), pp. 539, 540 (word in italics is mine).

<sup>53</sup> Cf. Gerhard LISOWSKI, *Konkordanz...*, sub כנען and כנני. See Francis BROWN, *Hebrew and English Lexicon*, pp. 488b-489a.

<sup>54</sup> See H. EBELING (ed.), *Lexicon Homericum* (Hildesheim-Zürich-New York: Georg Olms), 1987 = Leipzig, 1885), II, pp. 440-441.

<sup>55</sup> See F.G. STURZ, *Lexicon Xenophonticum* (Hildesheim: Georg Olms, 1964 = Leipzig, 1804), IV/1, pp. 483-484 and Fr. ELLENDT, *Lexicon Sophocleum*. Adhibitis veterum interpretum explicationibus grammaticorum notationibus recentiorum doctorum commentariis. Editio altera emendata curavit Hermann Genthe (Hildesheim-Zürich-New York: Georg Olms, 1986 = Berlin, 1872), p. 769b.

<sup>56</sup> Φοινίκης, for instance, is used in the Christian Arabic translations for rendering al-Ša'm, see 3 Esd(ar) 6:7 in J.P. MONFERRER-SALA, *Scripta arabica orientalia: dos estudios de literatura árabe cristiana* (Granada: Athos-Pérgamos, 1999), p. 51.

<sup>57</sup> See A. SPEISER, “The Name Φοίνικες”, *Language* 12 (1936), pp. 121-126.

<sup>58</sup> See in this respect M. ASTOUR, “The Origin of the Terms «Canaan», «Phoenician», and «Purple»”, *Journal of the Near Eastern Studies* 24 (1965), pp. 346-350. Cf. A.H. SAYCE, *The Ancient Empires of the East* (London: Macmillan and Co., 1884), p. 181. Cf. also G.R. DRIVER, *Semitic Writing. From Pictograph to Alphabet*. Newly Revised Edition

Furthermore, the adjective *po-ni-ki-ja* is found in the Micenic texts with the meaning “red”, and also with the possibility of an ethnic value of the word, since the noun *po-ni-ki-jo* is used to refer to a herb which could be identified with the *herba Phoenicea* mentioned by Plinius the Elder.<sup>59</sup> In the 5th century, in the Palestine South border, within Madianite lands, there was a country entirely occupied by date palms forests, for which it was named Φοινικῶν.<sup>60</sup>

As stated above, *kn'n* could be the indigenous term which named to the Phoenician country, whereby the meaning “purple [red]” came, being translated into Greek as referring to the country and as well as the color. But as regards the topic I am concerned with, it still remains to be accounted for how the supposed incoming from Greek into Syriac.

## 2. Some linguistic notes

Nevertheless, first I must point out the impossibility of the “direct passing” (Greek > Syriac), although the process of the hellenization of Syriac culture and the rate of absorption of Greek words into the lexical stock of Syriac language,<sup>61</sup> mainly through the translation techniques developed by the Syriac translators.<sup>62</sup> The Greek form that could have

edited by S.A. Hopkins, SLBA (London: Oxford University Press, 1976), p. 195, who was not much convinced that the Greek φοῖνιξ is its source.

<sup>59</sup> See Sabatino MOSCATI, *The World of the Phoenicians*. Translated from the Italian by Alastair Hamilton (London, 1973), p. 21; cf. PLINIUS, *Histoire Naturelle*. Livre XXII. Texte établi, traduit et commenté par Jacques André (Paris, 1970), p. 69 (XXII, § 135).

<sup>60</sup> PROCOPIUS, *De bello persico*, I,19 (Ed. by H.B. DEARING. «Loeb Classics». Cambridge [Mass.]-London, 1954). Cf. according to the information from Agatharchides, Franz Altheim – Ruth Stiehl, *Die Araber in der Alten Welt*, I, p. 32. For a possible identification of this place, see the information gathered by Robert DEVRESSE, “Le christianisme dans la péninsule sinaïtique, des origines à l’arrivée des musulmans”, *Revue Biblique* 49 (1940), pp. 206, note 3 and 212, note 1.

<sup>61</sup> Cf. Sebastian BROCK, “From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes to Greek Learning”, in: N. GARSONIAN, T. MATHEWS, R. THOMPSON (ed.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period* (Washington DC: Dumbarton Oaks, 1982), pp. 17-34.

<sup>62</sup> Cf. Sebastian BROCK, “Aspects of Translation Technique in Antiquity”, *Greek Roman and Byzantine Studies* 20 (1979), pp. 69-87; see also S. BROCK, “The Phenomenon of Biblical Translation in Antiquity”, in: Sidney JELLCOE (ed.), *Studies in the Septuagint: origins, recensions and interpretations*. Selected Essays with a Prolegomenon by Sidney

passed into Syriac *'espaynīqē* which would not be, as Joosten pretended, φοῖνιξ, but in any case φοινικὴ or φοινικό, both words with the meaning of “tainted with purple”.<sup>63</sup>

At the same time these two Greek words could be used with a prosthetic *sigma* (\*σφοινικὴ and/or \*σφοινικό) in Byzantine Middle East, although this is far from being possible. If thus so, the hypothetical form would have been rendered in Syriac *\*spaynīqē*, but that possibility is, besides undocumented, most unlikely.

Syriac, moreover, had to have added, on taking the term, a prosthetic *'ālahp* (always supported by a vowel *p<sup>e</sup>tōhō* or *r<sup>e</sup>hōšō*)<sup>64</sup> so as to adapt it completely –through the Aramaic mediation in which the prosthetic *ʾ* with vowel lighted the pronunciation of an initial consonant–,<sup>65</sup> thus resulting in the Syriac term *'espaynīqē* with the meaning of “[red] purple”. This possibility, as I pointed out early on, is highly unlikely. In spite of this, I would like to add, as it occurs in the New Testament Syriac translations,<sup>66</sup> that Semitic place-names (i.e. φοῖνιξ as *Fūnīqā*) and in botanical (for instance φοῖνιξ [*Lolium perenne* L.] as *fūnikas*)<sup>67</sup> and animal names as well (φώκη like *fūqas*),<sup>68</sup> are usually given the normal Semitic or Semitized form when they are attested, like it occurs with *'espaynīqē* from the Aramean אַסְפַּיִן־קַיִן.

For the specific case I am concerned in this paper and unless otherwise proved, I am inclined to think in an “indirect passing” (Greek

Jellicoe (New York, 1974), pp. 541-571, and S. BROCK, “Towards a history of Syriac translation technique”, OCA 221 (1983), pp. 1-14.

<sup>63</sup> Cf. E.A. SOPHOCLES, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods* (Hildesheim-Zürich-New York: Georg Olms, 1992 = Cambridge, Mass. – Leipzig, 1914), p. 1149a.

<sup>64</sup> Carl BROCKELMANN, *Syrische Grammatik mit Paradigmen, Literatur, Chrestomathie und Glossar*, LSOAS IV (Leipzig: Verlag Enzyklopädie, 1965, 8th ed.), 21 § 30.

<sup>65</sup> William WRIGHT, *Comparative.....*, pp. 45-46. Cf. Sabatino MOSCATI et al., *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages. Phonology and Morphology* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, <sup>3</sup>1980), pp. 59-60 § 9.14.15.

<sup>66</sup> Cf. Sebastian P. BROCK, “Limitations of Syriac in Representing Greek”, in: Bruce M. METZGER, *The Early Versions of the New Testament. Their Origin, Transmission and Limitations* (Oxford: Clarendon Press, 1977), p. 86.

<sup>67</sup> Cf. Immanuel LÖW, *Aramäische Pflanzennamen* (Hildesheim-New York: Georg Olms, 1973 = Leipzig: Wilhelm Engelmann, 1881), p. 133, in number 92.

<sup>68</sup> Cf. Immanuel LÖW, *Fauna und Mineralien der Juden*. Edited by Alexander Scheiber (Hildesheim: Georg Olms, 1969), p. 22, reference number 96.

> Aramean > Syriac),<sup>69</sup> a hypothesis that can be based on the constant contacts between the several Aramaean dialects through the time.<sup>70</sup> This creeping into Syriac would not directly come from Greek, but rather through the Aramean, which could be proved by the attestation of the *lectio* אספיניקי and its variants in the Targum.<sup>71</sup>

Thus, the Palestinian Targum Pseudo-Jonathan, attributed to Jonathan ben 'Uzzi'el by the Babylonian Talmud, which is an hybrid text from Targum and Midraš,<sup>72</sup> and the Targum Onqelos employ the term אספיניקי (TPJ) / אספניקי (TO) to translate the Hebrew הגורה (2 Sam 18:11; 21:16 and 1 Kgs 2:5) and הגור (2 Sam 20:8). It is really true that the relationship between the Syriac translation of the Pešittā and the Palestinian Targum has been claimed from long time ago,<sup>73</sup> but it is not convincing at all that the quotations of the word attested in the Targum Pseudo-Jonathan to the "Prophets" are the reference for the Syriac *'espayniqē*, but only a mere attestation in Aramaic.

For Krauss the Aramaic אספניקי (and its variants איספיניקי; אספינקי and אספנקי) represented Greek adaptation φοιτακή, adding that the

<sup>69</sup> For the influence of Greek language among the Palestinian Jews, see Saul LIEBERMAN, *Greek in Jewish Palestine* (New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1942); IDEM, "How much Greek in Jewish Palestine?", in: S. LIEBERMAN, *Texts and Studies* (New York: Katv Publishing House, 1974), pp. 216-234; IDEM, *Hellenism in Jewish Palestine: Studies in the Literary Transmission, Beliefs and Manners of Palestine in the 1st Century BCE – 4th Century CE* (New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1950). See also Franz ALTHEIM – Ruth STIEHL, *Die Araber in der Alten Welt*, I, p. 180-236. For the Hellenization of the Jews of the Diaspora, see for example Victor Tcherikover, *Hellenistic civilization and the Jews*. With a preface by John J. Collins (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, Inc., 1999), pp. 344-377.

<sup>70</sup> Cf. in this respect the opinion on Anton Schall's work by Franz ALTHEIM & Ruth STIEHL, *Die Araber in der Alten Welt*, I, pp. 608-617.

<sup>71</sup> About the *Targumim* in the *Pešittā*, see for instance A. VÖÖBUS, *Peschitta und Targumim des Pentateuchs. Neues Licht zur Frage der Herkunft der Peschitta aus dem altpalästinischen Targum. Handschriftenstudien*, PSTSE 9 (Stockholm: Etse, 1958).

<sup>72</sup> Cf. Gerard J. KUIPER, *The Pseudo-Jonathan Targum and Its Relationship to Targum Onkelos*, SEA 9 (Rome, 1972). For a brief synthesis on the language of this Targum with reference to Onkelos, cf. Joan FERRER, *Esbozo de historia de la lengua aramea*, StS 3 (Córdoba-Barcelona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 2004), pp. 147-151.

<sup>73</sup> Cf. for instance Paul E. KAHLE, *The Cairo Geniza* (Oxford: Basil Blackwell, 1959, 2nd edition), pp. 272-273, and Michael P. WEITZMAN, *The Syriac Version of the Old Testament. An Introduction*. Foreword by R. P. Gordon (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

Syriac *'espaṅnīqē* (var. *'espaniqē*) was a Targumic loanword as it is rendered in 2 Sam 18:11; 20:8 and 21:16 (אִסְפַּנִּיקָי), as well as in 1 Kgs 22:5 (בְּאַסְפַּנִּיקָיָה).<sup>74</sup> In this respect, Krauss quoted the Greek φοινικίῳδες attested in Hesychius<sup>75</sup> with the meaning of “reddish purple / Phoenician clothes” (φοινικὰ ἐνδύματα) like a direct reference of the Syriac *'espaṅnīqē*.<sup>76</sup>

In the light of the use made by Syriac translators of the *Pešittā* of Targumic words<sup>77</sup> and exegetical features,<sup>78</sup> the most convenient is to believe, in a partially agreement with Krauss, that the entrance into Syriac was through Aramaic language,<sup>79</sup> although not directly from the Targumîm.

As it can be noticed, the attesting of the Aramaic term in the Targumîm comes from 2 Sam and 1 Kgs and not from the Exodus or 2 Chronicles passages, the location attested by the *Pešittā*. It is significant, within this *crux interpretum*, that the history of Syriac translation technique shows a very clear pattern with regard to both biblical and non biblical works. Thus, the Syriac translators rendered

<sup>74</sup> See S. KRAUSS, *Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum*. 2 vol. (Hildesheim-Zürich-New York: Georg Olms, 1987 = Berlin, 1898-1899), II, p. 92a; cf. Marcus JASTROW, *A Dictionary of the Targumim...*, I, p. 95b, which includes the same *lectiones* documented by Krauss (but reading *pē* as /p/ opposite to the phonemic value /f/ which Krauss reflects) and points out the Syriac אִסְפַּנִּיקָי and אִסְפַּנִּיקָיָה taken from the *Thesaurus Syriacus* by Payne Smith. Against this connection, see R.P. GORDON, “The *Gladius Hispaniensis* and Aramaic 'ISPANĪQĒ”, VT 35 (1985), pp. 496-498.

<sup>75</sup> Cf. HESYCHIUS LEXICOGR., “Epistula ad Eulogium”, in: K. Latte (ed.), *Hesychii Alexandrini lexicon*. 5 vol. (Copenhaguen: Munksgaard, 1953, 1966; Amsterdam: Hakkert, 1965, reim.), II/1, p. 696, 1st line.

<sup>76</sup> S. KRAUSS, *Griechische und lateinische Lehnwörter...*, II, p. 92a. Cf. Henry George LIDDELL & Robert SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, p. 1947.

<sup>77</sup> Michael P. WEITZMAN, “Peshitta, Septuagint and Targum”, in: René LAVENANT (ed.), *VI Symposium Syriacum 1992*. University of Cambridge, Faculty of Divinity 30 August - 2 September 1992 (Rome: Institutum Pontificium Orientalium, 1994), pp. 51-84.

<sup>78</sup> See the remarkable article by Sebastian P. BROCK, “A Palestinian Targum Feature in Syriac”, JJS [Special Issue to commemorate the Twenty-Fifth Year of Geza Vermes as Editor] 46/1-2 (1995), pp. 271-282.

<sup>79</sup> Unfortunately the Christian Palestinian fragments of the Old Testament have not preserved such a passages, cf. Christa MÜLLER-KESSLER – Michael SOKOLOFF, *The Christian Palestinian Aramaic Old Testament and Apocrypha Version from the Early Period*, CCPA 1 (Groningen: Styx Publications, 1997).

their versions by lending a greater attention and interest to grasping as faithfully as possible every aspect of the Greek language:

«Thus, whereas in the earliest translations biblical quotations, rather than being translated, were given in the Syriac form already familiar to their readers, later practice invariably translates the Greek form of the quotations, even when this is at variance with the standard Syriac biblical text. The accompanying transition from free to an exceedingly literal technique of translation can be seen readily by comparing the Old Syriac, Peshitta, Philoxenian (as far as this can be reconstructed) and Harclean gospels».<sup>80</sup>

And this story of Syriac translation technique is, from a comparative viewpoint, the same process that can be recorded in relation to the assimilation of the Greek words into Syriac language:

«If we take the Old Syriac of Matthew (the Gospel most nearly preserved complete in this version) we find a total of forty different Greek works used; the Peshitta, representing a revision of the late fourth/early fifth century, has forty-four, while the Harclean, completed in 616, contains as many as seventy nine».<sup>81</sup>

### 2.1. σφρικόν > *zarqūn* (Per. & Ar.) > *s<sup>e</sup>rīqōn* (Aram. & Syr.) > *'espayniqē*

An attractive hypothesis at a cursory glance is the possible mediation of the Persian term *zarqūn* / *zargūn* (cf. *zingāfr*),<sup>82</sup> “vermilion; golden colour”,<sup>83</sup> where *zarqūn* is an Aramaic loanword

<sup>80</sup> Cf. Sebastian BROCK, “From Antagonism to Assimilation...”, in N. GARSONIAN, T. MATHEWS, R. THOMPSON (ed.), *East of Byzantium*, p. 18; cf. S. BROCK, “Towards a history...”, OCA 221 (1983), p. 9.

<sup>81</sup> Cf. Sebastian BROCK, “From Antagonism to Assimilation...”, in N. GARSONIAN, T. MATHEWS, R. THOMPSON (ed.), *East of Byzantium*, p. 18.

<sup>82</sup> Ibrāhīm AL-DASŪQĪ ŠITĀ, *Al-Mu'ğam al-fārisī l-kabīr*. 3 vol. (Cairo: Maktabat Madbūli, 1992), I, p. 1428a. Cf. also Gustav DALMAN, *Arbeit und Sitte in Palästina*, V, p. 88.

<sup>83</sup> F. STEINGASS, *A Comprehensive Persian-English Dictionary* (Beirut: Librairie du Liban, 1975 = Conncil, India, 1892), p. 615b.

and *zargūn* is the Neopersian word (with occlusivization /q/ > /g/)<sup>84</sup> which has yielded *zarkūn* in Arabic.<sup>85</sup>

The explanation of the word, according to this possibility, may render the etymon of the term *'espayniqē* from the Greek word σπρικόν, but it seems to me unlikely, since we should adduce a number of paleographic arguments for explaining the shift *zarqūn* / *zargūn*<sup>86</sup> > *s<sup>e</sup>rīqōn* > *'espayniqē*. The phonetic and palaeographic shifts that should occur are listed immediately below:

1. /σ/ > /z/ > /s/ > /s/
2. /κ/ > /q/ > /q/ > /q/
3. Addition of a prosthetic *'aleph* / *'alāph* in the Aramaic and Syriac terms.
4. Confusion of /r/ into /f/
5. Dyphtongation of /i/ into /ay/
6. Methatesis /n/ ~ /q/: /-niqē/ < /-īqōn/

Thus, if we reconstruct the term ܙܪܩܘܢ according to the above mentioned palaeographical shifts, we have the word ܙܪܩܘܢ < ܙܪܩܘܢ. For the Aramaic אספניקי, on its part, we have the following possible changes: אסריקון \ סריקון / סיריקון.<sup>87</sup> Nevertheless, as I have stated previously, this possibility seems to be not very convincing for

<sup>84</sup> Cf. Angelo Michele PIEMONTESE, *Grammatica persiana in nuce* (Roma: Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2004), p. 21.

<sup>85</sup> The Spanish “azarcón” comes from the Andalusī Arabic *al-zarkūn* through the Classical Arabic *zarqūn*, and this last one from the Neopersian *zarqūn/zargūn* (“golden colour”), Federico CORRIENTE, *Diccionario de arabismos y voces afines en Ibero Romance* (Madrid: Gredos, 2003, 2nd revised and enlarged edition), p. 243, IDEM, *A Dictionary of Andalusī Arabic*, HO (Leiden – New York – Köln: Brill, 1996), p. 229a. Cf. Ibrāhīm b. MURĀD, *al-Muṣṭalaḥ al-a-‘gamī fī kutub al-ḥibb wa-l-ṣaydalah al-‘arabiyyah*. 2 vol. (Beirut: Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1985), II, p. 418 (n° 981) and R. DOZY, *Supplément aux dictionnaires arabes* (Leyde – Paris: E.J. Brill – G.-P. Maisonneuve et Larose, 1967, 3rd ed.), I, p. 589.

<sup>86</sup> Cf. Arabic *zarqūn*, *sarīqūn* and *sīliqūn* (R. DOZY, *Supplément...*, I, p. 714b and Ibrāhīm b. MURĀD, *al-Muṣṭalaḥ al-a-‘gamī...*, II, p. 418 [n° 981]. For a basic list of Arabic words from Pahlavi, see D.N. MACKENZIE, *A concise Pahlavi Dictionary* [Oxford: Oxford University Press, 1990]) through the Aramaic *sīrōn* (ܣܪܝܩܘܢ < σπρικόν, “a kind of red pigment”, E.A. SOPHOCLES, *Greek Lexicon...*, p. 1057a) / Syriac *s<sup>e</sup>rīqōn* (BAR BAHLUL, *Lexicon syriacum*, II, col. 1391).

<sup>87</sup> Cf. S. KRAUSS, *Griechische und lateinische Lehnwörter...*, II, p. 393; M. JASTROW, *A Dictionary of the Targumim...*, II, p. 988a.



two reasons: the firstly, for the number of paleographical shifts needed to reconstruct the term, and the secondly, and most importantly, because the ‘minium’<sup>88</sup> was not used for dying rams’ skin according to the original six texts contained in the Exodus MT.

## 2.2. *'A/Ispam<sup>e</sup>yā' / 'Aspaniyā / 'Ispāniyā*

The word ܐܦܢܝܐ, as it appears in the MT of Ob 20, is rendered as Εφραθα in the LXX and ‘Bosforo’ in the Vulgata. The Pešittā reads *'Aspaniyā*, a *lectio* that coincides with *'Ispāniyā*, the translation of the Greek Σπανία, which is the rendering given in Pešittā Rom 15:24.28,<sup>89</sup> a classical word that is still used in neo-Aramaic dialects.<sup>90</sup> However, Lect<sup>Pt</sup> gathers Ἰσπανία, the form used by the late writers who adopted the Roman names Ἰσπανία / Σπανία instead of the classical terms Ἑσπερία and Ἰβηρία.<sup>91</sup> The word is also found in Aramaic as ܐܦܢܝܐ (*'Ispam<sup>e</sup>yā* = Hispania),<sup>92</sup> a loanword attested among the Aramaic and Mishnaic Hebrew of the Talmudic literature,<sup>93</sup> as can be seen in the references given below:

- TB BB 74b.
- TosPes 30a.
- TosRH 10a.
- TosYeb 48a.
- TosYeb 146a.
- TosBB 35b (twice).
- TosHull 77a.

<sup>88</sup> Carl BROCKELMANN, *Lexicon Syriacum*, p. 502a.

<sup>89</sup> Massimo PAZZINI, *Lessico concordanziale del Nuovo Testamento siriano (LCNTS)*, SBFA 64 (Jerusalem: Franciscan Printing Press, 2004), p. 28.

<sup>90</sup> Arthur John MACLEAN, *Dictionary of the Dialects of Vernacular Syriac* (Piscataway [New Jersey]: Gorgias Press, 2003 = Oxford: Clarendon Press, 1901), p. 514.

<sup>91</sup> Cf. by G. ABBOTT-SMITH, *A Manual Greek Lexicon...*, p. 412.

<sup>92</sup> Marcus JASTROW, *A Dictionary of the Targumim...*, I, p. 96a. Cf. also José Ramón AYASO, “Taršiš, ‘Aspamia’, Sefarad. Mitos antiguos y modernos de la antigüedad de la diáspora judía en la Península Ibérica”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* 40/2 (1991), pp. 143-180.

<sup>93</sup> Cf. D. SPERBER, “Greek and Latin Words in Rabbinic Literature: Prolegomena to a New Dictionary of Classical Words in Rabbinic Literature”, BI 14-15 (1977), pp. 9-60 and IDEM, “Greek and Latin Words in Rabbinic Literature: Prolegomena to a New Dictionary of Classical Words in Rabbinic Literature”, BI 16-17 (1979), pp. 9-30. See also Saul Liebermann’s bibliography quoted above in note 56.



It is quite obvious that this was a term (*'Ispam<sup>e</sup>yā' / 'Ispāniyā* with a dissimilation /m/ ↔ /n/<sup>94</sup>) used for referring 'Hispania'. Of course, the word *'espaynīqē* could be the gentilic form of the later. In spite of it, there is no attestation of this word to denote "Spanish", but *'ispanī*, as I have referred above. The problem is that the original word from which the Pešīttā has rendered it as *'espaynīqē* does not refer to a toponym, but an adjective with the meaning of "red dyed".

### 3. A preliminar conclusion

I do wonder that the only reasonable solution to the problem is to consider that the Syriac loanword *'espaynīqē* comes from the Greek words φοινίκη ("Phoenicia") or φοινίξ ("Phoenicia; Phoenician; purple") through the Aramaic one *'ispayniqê* (vars. *'ispaniqê*, *'ispaniqê*, *'ispaniqê*). Krauss' hypothesis based on the Greek φοινική seems to me unlikely, because this word is not used by Greek writers in more than the 200 occurrences found in the *Thesaurus Linguae Graecae* with the meaning of "tainted with purple".

Moreover, the Targumic texts of TPJ and TO mediation hamper, in a way, this possibility, since the Targumic reading of 2 Sam and 2 Kgs are supposed to have been opted for in opposition to that of Exodus and 2 Chronicles. Anyway, such choice presents some problems of scriptural and textual character, because the contexts are utterly different.

Bearing this in mind, with respect to the Greek etymon I would like to add four further issues:

a) Although the insertion of the Aramaic / Syriac *samek* / *semkāt* could remain unexplained, it could be the result of an 'assimilatorischer Lautzuwachs', i.e. an epenthetic assimilation, caused by a non etymological sound. More concretely, a mere *contaminatio* of the several Greek words arrived to Aramaic<sup>95</sup> or Syriac language<sup>96</sup>

<sup>94</sup> Carl BROCKELMANN, *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*. 2 vol. (Berlin: Reuther & Reichard, 1908), I, p. 230-234 § 84.

<sup>95</sup> Cf. Marcus JASTROW, *A Dictionary of the Targumim...*, I, pp. 95a-97a.

<sup>96</sup> Cf. seven loanwords included in R. Payne SMITH, *A Compensious Syriac Dictionary*, p. 24a-b. More examples in Carl BROCKELMANN, *Lexicon Syriacum*, pp. 35b-37a.

beginning with /ʾsp/: אַספּוֹן / אַספּוֹן < σπόγγος (“sponge”), אַספּוֹר / אַספּוֹר < σπαθόριος (“a sword-bearer”).

b) Perhaps a consonantic assimilation /f/ > /sf/ (*'isfayniqē* < *phoinikē*) would occur: אַספּוֹן < אַספּוֹן < φοῖν. We have to take into consideration that a *sigma* without vowel at the beginning of a word is transliterated in Aramaic and Syriac as a vocalized *'aleph* / *'alaph* followed by a *samek* / *semkat* as it occurs in στολή > אַספּוֹן / אַספּוֹן / אַספּוֹן, and in σκολή > אַספּוֹן / אַספּוֹן, and so many other words;<sup>97</sup> and thirdly, a previous addition of the prosthetic *'aleph* / *'alaph*, as a consequence of such non etymological addition, giving rise to a form that has no correspondence with Greek.

c) On the other hand, in relation to the consonantic adaptation /ʿ/ < /φ/, although the Syriac and Christian-Palestinian Aramaic /p/ (frequently used like an inversed *pē*) is employed to adapt the Greek /π/,<sup>98</sup> this consonant (the shift /ʿ/ > /φ/~ /π/ is also attested in Nabatean and in Aramaic in general)<sup>99</sup> is also used for rendering the Greek /φ/ like in some loanwords such as אַספּוֹן / אַספּוֹן < φανός,<sup>100</sup> אַספּוֹן < φύσις,<sup>101</sup> or אַספּוֹן < φυλακή.<sup>102</sup>

<sup>97</sup> Cf. for instance some examples in Charles-F. JEAN & Jacob HOFMEIJER, *Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'ouest* (Leiden: E.J. Brill, 1965), p. 20.

<sup>98</sup> Jean CANTINEAU, *Études de linguistique arabe. Mémorial Jean Cantineau* (Paris: Klincksieck, 1960), p. 280; Carl BROCKELMANN, *Grundriss...*, I, p.43 § 35.B.a.; 156-157 § 56.e.a Carl BROCKELMANN, *Syrische Grammatik*, p. 16 § 20 ff. Sebastian P. BROCK, “Greek Words in Syriac: Some General Features”, *Studia Classica Israelica* [= Studies in Memory of Abraham Wasserstein] 15 (1996), pp. 255-256.

<sup>99</sup> Jean CANTINEAU, *Le nabatéen* (Osnabrück: Otto Zeller, 1978 = Paris: Presses Universitaires de France, 1930), p. 38; Franz ALTHEIM – Ruth STIEHL, *Die Araber in der Alten Welt*, III, pp. 41, 55-56; for the Neoaramaic /p/ > /f/, see Gotthelf BERGSTRÄSSER, *Einführung in die semitischen Sprachen. Sprachproben und grammatische Skizzen*. Im Anhang zur Syntax der Sprache von Ugarit von Carl Brockelmann (Darmstadt: Max Hueber, 1993 = 1928), p. 80. Cf. Federico CORRIENTE, “On the degree of kinship between Arabic and Northwest Semitic”, in: Ignacio FERRANDO & Juan José SÁNCHEZ SANDOVAL (ed.), *Association Internationale de Dialectologie Arabe (AIDA). 5th Conference Proceedings* (Cádiz: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2003), p. 189.

<sup>100</sup> Friedrich SCHULTHESS, *Grammatik des christlich-palästinischen Aramäisch*. Edited by Enno Littmann, with and addenda by Theodor Nöldeke and by the editor (Hildesheim: Georg Olms, 1965 = Tübingen: J.C.B. Mohr, 1924), p. 42 § 83.4; Christa MÜLLER-KESSLER, *Grammatik des Christlich-Palästinischen-Aramäischen*, p. 105 § 4.2.1.12.4.

<sup>101</sup> Christa MÜLLER-KESSLER, *Grammatik des Christlich-Palästinischen-Aramäischen*, p. 40 § 2.7.3.

d) Another possibility, connected with the proposals stated in a) and b), could be the result of a wrong pronunciation of the Greek construction ἐκ φοινίκης like \*ἐξ φοινίκη by a Semite for he do not know the shift /ék/ > /éξ/, as well as with the supresion of the genitive form, what is a methatesis. The simplification of the group /ksp/ into /'sp/ is not surprising among Semites. Thus, the construction *meškō d-d'kar d-'ispayniqē* could be the result of pronouncing *meškō d-d'kar \*ex foinikē* (< *meškō d-d'kar ek foinikē*) with the phonetic shift /ξ/ > /ס/ ~ /ש/ perhaps through /ז/ ~ /ו/ an interchange which is not unfrequently in Semitic: v.gr. סייף/סייף ≈ שׂוּפָר < ξίφος; כרוז[א] ≈ כּוּזוּ < κήρυξ.

I must conclude that the problematic of this loanword –like so many others– is conditioned by the mutation of the transliteration from the original language to the foreign one (in this case from Greek to Aramaic language), but, above all, by two factors: the history of text transmission and the world of the Biblical translations in Antiquity, the two especially related to the Pešittā version. In the later case, for instance, if one compares the Greek works contained in the Pešittā and the Targums, one can find that there are some examples of overlap.<sup>103</sup>

For this reason, I think it could be an already solved out question when starting from the hypothesis that the Greek φοινίκη / φοίνιξ seems to be the etymon for the probable chain φοινικῆ > אֶסְפִּינִי (vars.: אֶסְפִּינִי, אֶסְפִּינִי and אֶסְפִּינִי) > אֶסְפִּינִי, all of them with the basic meaning of “red dyed”, through one the four possible issues I have just referred to above.

## Abbreviations used

### 1. Rabbinical texts

- BB = Baba' batra' (TB)
- TB = Babilonian Talmud
- Hull = Hullîn (TosTB)
- Pes. = P<sup>e</sup>sahîm (TosTB)
- RH = Ro's ha-šanah (TosTB)

<sup>102</sup> Christa MÜLLER-KESSLER, *Grammatik des Christlich-Palästinischen-Aramäischen*, p. 50 § 3.1.2.2.

<sup>103</sup> Sebastian P. BROCK, “Some aspects of Greek Words in Syriac”, in A. Dietrich (ed.), *Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet*, p. 85.

Sanh = Sanhedrîn (TB)  
 Tos. = Tosefta  
 Yeb = Y<sup>e</sup>bamôt (TosTB)

## 2. Targumic quotations

TN = Targum Neophyti: *Neophyti 1. Targum palestinese ms. de la Biblioteca Vaticana*. Edición príncipe, introducción general y versión castellana de Alejandro DÍEZ MACHO (Madrid-Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1968). 6 vol.

TO = Targum Onkelos: *The Bible in Aramaic based on old manuscripts and printed texts. The Pentateuch according to Targum Onkelos*. Edited by Alexander SPERBER with a foreword by Robert P. Gordon (Leiden – New York – Köln: E.J. Brill, 1992, 2nd impression). 5 vol.

## 3. Bible texts' editions

*Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Editio funditas renovata Rudolph KITTEL *et alii*. Textum Masoreticum curavit H. P. RÜGER. Masoram elaboravit Gustav E. WEIL (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, <sup>2</sup>1984).

*The Old Testament in Syriac according to the Peshiṭta Version. I/1*. Edited on Behalf of the International Organization for the Study of the Old Testament by the Peshiṭta Institute Leiden (Leiden: E.J. Brill, 1977).

*Septuaginta*. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Edidit A. RAHLFS (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979).



# The Syriac New Testament Text and Method

BY

Massimo PAZZINI, ofm  
Studium Biblicum Franciscanum  
(Jerusalem)

Whoever approaches the Bible in Syriac finds himself frustrated due to the absence of a complete critical edition of either the Old Testament or even of the New Testament, whereas generations of scholars have thoroughly analysed the Hebrew and Greek manuscripts with their innumerable variants. This drawback is further increased by the absence of computerised texts now available only to a minimum of specialists. Until now, therefore, it is more convenient to work with the printed editions, perhaps less practical than a computer, but reliable.

## 1. Syriac versions of the Bible

In older times, the Syriac Bible enjoyed a far greater prestige. It is sufficient to think of the precious biblical versions which in some cases included both Testaments. The *Peshitta*, or common version, and the Syro-Palestinian embrace the entire Bible. Three others (*Vetus Syra*, Philoxenian, Harklean) subsist in a fragmentary manner only for the NT, while the Syro-Hexapla presents only the OT.

The Syriac versions of the NT were preceded by the *Diatessaron*. This is a harmony presenting the text of the four canonical books of the Gospel in one single chronological narrative of the life of Christ without repetitions or discrepancies. It was compiled by Tatian after 165 A.D. This harmony was most likely written in Syriac, and was widely used to such an extent - according to the account of Ephrem the Syrian - that it had become an official text of the Christians in Edessa towards the end of the fifth century.

### A) *Versions of the whole Bible*

1. The *Peshitta* (*Peshitto* in the western pronunciation) is the sole official version of the eastern and western Churches which use Syriac. No one knows when the Old Testament was translated into this dialect of Aramaic known as Syriac, but from elements in the text it was evidently made by Jewish translators for the weekly readings of the Pentateuch in synagogues. The translation of the Pentateuch may be very ancient. The oldest extant manuscripts date only from the fifth century. Since 1966 the publication of a critical edition of the OT has been under way at the Leiden Peshitta Institute (*The Old Testament in Syriac according to the Peshitta Version*) which will still require several years for the scholars to complete it.

The *Peshitta* of the NT consists of 22 books, not 27; the canon does not include the “minor” catholic epistles (2 and 3 John, 2 Peter, Jude) and the Apocalypse, and the following passages: Jn 7:53-8:11 (the woman taken in adultery), Lk 22:17-18 (and he took the cup...), Ac 8:37; 15:34; 28:29 and Ap 1:1-8. These missing passages were borrowed from the Philoxenian and Harklean (Ap 1:1-8).

2. The Palestinian Aramaic version. In the fourth and fifth centuries, Christians in Palestine who spoke Aramaic had portions of the Bible, if not the entire Bible, in their own dialect which contains Hebrew elements. It is evident from the church books that many also understood Greek in addition to Aramaic. The official hierarchy spoke Greek. Until 1510 A.D., village scribes were still copying Palestinian Orthodox church service books in this local Judaeian dialect of Aramaic. The latest extant copy of three separate gospel lectionaries was completed in 1187. The fragments, whether of the OT or of the NT, in particular those of the most ancient period (5th-8th centuries), were recently published by Christa Müller-Kessler and Michael Sokoloff.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> For the Old Testament cfr. Ch. MÜLLER-KESSLER – M. SOKOLOFF, *A Corpus of Christian Palestinian Aramaic. Volume 1: The Christian Palestinian Aramaic Old Testament and Apocrypha Version from the Early Period* (Groningen, 1997). For the New Testament cfr. the two volumes of the same authors *The Christian Palestinian Aramaic New Testament Version from the Early Period. Gospels*, Groningen, 1998 and *The Christian Palestinian Aramaic New Testament Version from the Early Period. Acts of the Apostles and Epistles* (Groningen, 1998).

### B) *Versions of the Old Testament*

The Syro-Hexapla is attributed to Paul, the bishop of Tella, in northern Mesopotamia, and is the text of the Old Testament, apparently intended to establish uniformity with the Septuagint version. It is a Syriac translation of the fifth column of Origen's Hexapla, and of which it is a basic witness.

### C) *Versions of the NT*

1. The *Vetus Syra*. It is the oldest Syriac version, witnessed by two incomplete manuscripts containing the four books of the gospel. The oldest one dates from the end of the fourth century, and comes from the monastery of St. Catherine of Mount Sinai, and is called Syro-Sinaitic (sys). It is a palimpsest of which the underlying text is that of the gospel. The other, of the fifth century, found in the Nitrian desert by W. Cureton, is designated as Syro-Curetonian (syc). The text which these two manuscripts present is older than the period in which they were written and may date from the end of the second century. In specialized works, one can find the features of the two manuscripts and their exact contents in each of the books of the gospel.<sup>2</sup> There are no manuscripts of the *Vetus Syra* for other parts of the NT. Such a version ought to have existed, but could now be reconstructed only by quotations from the Bible and commentaries of Church Fathers. Based on such evidence, one might assume that the epistles (which can be older than the books of the gospel, since the Diatessaron was used as gospel from the end of the second century until the fourth century) present the same textual problems as the books of the gospel.

---

<sup>2</sup> Robert B. WALTZ with regard to the Syro-Sinaitic manuscript writes: "Despite the difficulty of reading the text (which was overwritten in the eighth century), it is the more complete of the two manuscripts (142 of 166 leaves survive; including Matt. 1:1-6:10, 7:3-12:4, 12:6-25, 12:29-16:15, 18:11-20:24, 21:20-25:15, 25:17-20, 25:25-26, 25:32-28:7, Mark 1:12-44, 2:21-4:17, 5:1-26, 6:5-16:8 (without either the long or the short ending), Luke 1:36-5:28, 6:12-24:52, John 1:25-47, 2:16-4:37, 5:6-25,5:46-18:31, 19:40-end)". When referring to the second manuscript he adds: "Recovered in 1842 and published over the next several decades, it contains about half the Gospels (in the order Matthew, Mark, John, Luke). Specifically, it contains Matt. 1:1-8:22, 10:32-23:25; Mark 16:17-20; John 1:1-42, 3:6-7:37, 14:10-29 (mutilated); Luke 2:48-3:16, 7:33-15:21, 17:24-24:44". The foregoing references are from "Syriac Versions of the NT" at <http://www.skypoint.com/~waltzmn/Versions.html>.



2. The Philoxenian version attributed to Polycarp, *chorepiskopos* of Mabbug, dating from 507-508, was made from Greek at the request of Philoxenus, bishop of that city. No complete version of the NT by Polycarp has been found except for the five books (2 Peter, 2 John, 3 John, Jude, and Apocalypse) he translated to Syriac. Such a version would have had to be a revision of the Peshitta so as to present a precise Syriac translation of the Greek text, in addition to include the five missing Biblical books, and possibly Jn 7:53-8:11.

3. The Harklean version. Thomas of Harqel (whence the name of the version) –who was also bishop of Mabbug– in 616, when in Alexandria during his exile, revised the Philoxenian version by radically reworking it. He followed the Greek so exactly even to the extent of reproducing the same sequence of the words in Greek; perhaps this translation of his was the most slavishly literal in the field of translations. Such a version unsuitable for liturgical use, or for public reading, on the other hand, is extremely useful for a detailed reconstruction of the Greek source used by the translator. This endeavour is being carried out by the Münster scholars in the series: *Das Neue Testament in syrischer Überlieferung*.<sup>3</sup> The work by Thomas includes an apparatus with diacritical signs, obelisks and asterisks, the meaning of which is not clear.

What remains to-day of this ancient nobility?

For the OT, we have a critical edition yet to be completed (by the Leiden Peshitta Institute) without vowels, or the text lacking the signs indicating the hard and soft sounds of BGDKPT called *rukkōkhō* and *quššōyō* and vowels which need to be re-examined, as found in the Walton polyglot (London; XVII century), preceded by those of Antwerp (1569-1572) and Paris (1629-1645) containing both Testaments in Syriac. In addition to these monumental works are

---

<sup>3</sup> These four volumes published so far include the Major catholic Epistles and the entire *corpus Paulinum*: A. JUCKEL – B. ALAND, *Das Neue Testament in syrischer Überlieferung. I. Die grossen katholischen Briefe*, ANTT 7 (Berlin–New York: Walter de Gruyter, 1986); *II. Die Paulinischen Briefe. Teil 1. Römer- und 1. Korintherbrief*, ANTT 14 (Berlin–New York, 1991); *II. Die Paulinischen Briefe. Teil 2: 2. Korintherbrief, Galaterbrief, Epheserbrief, Philipperbrief und Kolosserbrief*, ANTT 23 (Berlin–New York, 1995); *II. Die Paulinischen Briefe, T. 3, 1./2. Thessalonicherbrief, 1./2. Timotheusbrief, Titusbrief, Philemonbrief und Hebräerbrief*, ANTT 32 (Berlin–New York, 2002).

several vocalised editions according to the “eastern” system (e. g. the Bible of Urmia, edited by Justin Perkins in 1852, and the Mosul edition of the Dominican Fathers from 1887 to 1891). The first one is only the OT. The second is the entire Bible. These two publications, which were produced for pastoral needs and missionary work, are to be taken with caution when dealing with the actual text, although the vowels of the text are correct. For this reason, they are also constantly quoted in the most recent works of biblical lexicography.<sup>4</sup>

## 2. The printed text of the NT

The Syriac text of the New Testament, which has the widest circulation, is that of the British and Foreign Bible Society (BFBS);<sup>5</sup> it presents the four books of the Gospel taken from a critical edition prepared by Ph.E. Pusey<sup>6</sup> and G.H. Gwilliam, and based on 42 manuscripts, whereas in the other books there is a certain variety of sources. The Acts, the Pauline epistles, the epistle to the Hebrews, and the major catholic epistles (James, 1 Peter, 1 John) are based on an edition prepared by G.H. Gwilliam and J. Pinkerton at the beginning of the twentieth century. The minor catholic epistles (2 Peter, 2 John, 3 John, and Jude) and the Apocalypse, which are not included in the canon of the Peshitta,<sup>7</sup> are taken from editions prepared by scholars at the end of the nineteenth century and the beginning of the twentieth (J. Gwynn, *Remnants of the Later Syriac Versions of the Bible*, London

<sup>4</sup> Concerning the quality of the various editions, one may consult M.H. GOSHEN-GOTTSTEIN, “Prolegomena to a Critical Edition of the Peshitta” in *Scripta Hierosolymitana* 8 (1961), pp. 26-67. Cfr. also J.A. LUND, “Converse Translation in Peshitta Ezekiel” (online revision of an essay read at Syriac Symposium III on June 19, 1999, at the University of Notre Dame), *Comprehensive Aramaic Lexicon*, Hebrew Union College, Cincinnati.

<sup>5</sup> The British and Foreign Bible Society (ed.), *The New Testament in Syriac* [Syriac title: *dytyq' hdt' dmrn yšw' mšyh'*] (London, 1905: [Gospels], 1920 [Acts-Apocalypse]). The subsequent reprints reproduce the complete edition of the NT (1920).

<sup>6</sup> Ph.E. PUSEY – G.H. GWILLIAM, *Tetraeuangelium Sanctum, juxta simplicem Syrorum versionem ad fidem codicum, massorae, editionum denuo recognitum* (Oxford, 1901; 2nd edition, with an introduction by A. JUCKEL: Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2003).

<sup>7</sup> In the edition of the BFBS the gospel passages of Lk 22:17-18 and Jn 7:53-8:11 are given between square brackets, the three passages of Acts: Ac 8,37; 15,34 and 28,29 are placed at the bottom of the page (and the source of each passage), whereas Ap 1:1-8 is within square brackets.

1909<sup>8</sup> and *The Apocalypse of St. John in a Syriac Version Hitherto Unknown*, Dublin-London 1897).<sup>9</sup> In addition to the NT of the BFBS, one must mention the NT of the Mosul Bible (1887-1891) reprinted in Beirut (1951) with its title also in Latin: *Biblia Sacra juxta versionem simplicem quae dicitur Pschitta*).<sup>10</sup>

In reality, the text printed by the Bible Society is distinguished for its completeness and precision in comparison with the texts on which it is based. When one compares the edition of the books of the Gospel prepared by Ph.E. Pusey and G.H. Gwilliam with that of the Bible Society, one sees that the latter in a systematic manner includes the signs of *rukkōkhō* and *quššōyō*. In this important detail, the NT of the BFBS is different from all other editions. This is the case for the minor catholic epistles and in particular for the Apocalypse. In this instance, the difference is even greater, since Gwynn's edition of the Syriac of the Apocalypse has no vowels (cfr. pp. 1-29 at the end of the volume).

The text of the NT published by the Bible Society (text of the Gospels printed in London in 1905, followed in 1920 by the other books of the NT and repeatedly printed until now) is a "composite" text, but the best available until there will be a complete critical edition of the Syriac NT. I need to point out that there is some confusion with regard to the editions of the Syriac NT. The same Bible Society published a Bible with the Old Testament, including the "Apocrypha" and the Syriac NT, which had been prepared by S. Lee and also on which generations of scholars had done their research. For a short time now (since 1988), the Bible Society has published the entire Bible in Syriac with the 1920 edition of the NT instead of the NT which S. Lee had put together. These two editions diverge either in the choice of text (particularly in the Apocalypse) or in the vowels (Lee's edition does not

---

<sup>8</sup> Reprinted by Gorgias Press (Piscataway, NJ, 2005).

<sup>9</sup> This volume was also reprinted by the Gorgias Press (Piscataway-NJ) 2005. For the composition of the NT in its ensemble one may find these details in the introduction of the concordance of G.A. KIRAZ (pp. XIV-XV).

<sup>10</sup> Of this text, which is that of the eastern tradition of the Peshitta, there is also an edition complete with vowels in Hebrew characters alongside a Hebrew translation ("The Bible Society in Israel", Jerusalem 1986) recently re-edited (January 2005): *The New Covenant Commonly Called the New Testament. Peshitta Aramaic Text with a Hebrew Translation*. This edition can be helpful for one who is not familiar with Syriac characters.

include the signs for *rukkōkhō* and *quššōyō* and often has phonetic differences where one finds proper nouns).<sup>11</sup>

Coming back to the text of the NT: various persons contributed in producing the text which we had in preparing our work.<sup>12</sup> This is evident from the fact that words appearing in the books of the Gospels are differently vocalised (in particular when indicating *rukkōkhō* and *quššōyō* and the vowels), compared with the same words found elsewhere in the other books of the NT. Let me illustrate. The plural of “tribe” ܪܘܟܟܘܗܘܘܝܘܬܐ (4 times in Mt 1:17 + 7 times elsewhere in the NT) and the variant ܪܘܟܟܘܗܘܘܝܘܬܐ (Heb 7:3 + twice), the noun ܫܘܒܘܠܐ “sword” (e.g. Ac 12:2) and ܫܘܒܘܠܐ (e.g. Mk 14:47; Lk 22:36), the adjective ܥܘܠܐ “great” (e.g. Mt 11:11; Lk 7:28; Jn 10:29) and ܥܘܠܐ (e.g. 2Cor 11:32), the fem. noun ܠܘܒܘܠܐ “impurity” (Mt 23:27) which is more frequently found as ܠܘܒܘܠܐ (12 times), etc.

In addition to this, between the printed text of the Bible Society and the computerised text used for producing the concordance of Kiraz, there are a number of small differences, as with the noun ܠܘܒܘܠܐ and ܠܘܒܘܠܐ “mystery” (Ap 17:7), in the feminine plural adjective ܠܘܒܘܠܐ and ܠܘܒܘܠܐ “worn out (wineskins)” (Mt 9:17), in the verbal form with the suffix ܠܘܒܘܠܐ and ܠܘܒܘܠܐ “to cause him to perish / to destroy him” (Mk 9:22), in the *nomen agentis* ܠܘܒܘܠܐ and ܠܘܒܘܠܐ “glutton, eater” (Lk 7:34), in the noun ܠܘܒܘܠܐ and ܠܘܒܘܠܐ “place” (Lk 9:6), the adjective ܠܘܒܘܠܐ and ܠܘܒܘܠܐ “little” (2Cor 2:5), etc. From these examples, one understands that a complete critical edition of the NT in Syriac is necessary, at least from the grammatical standpoint.

### 3. The concordance method in a dictionary

There is no lack of dictionaries<sup>13</sup> for Syriac and concordances,<sup>14</sup> but the same cannot be said for a concordance dictionary where both are combined.

<sup>11</sup> Cfr. G.A. KIRAZ, in the introduction to his concordance, p. XIV, note 12.

<sup>12</sup> *Lessico concordanziale del Nuovo Testamento siriano* (Jerusalem: Franciscan Printing Press, 2004).

<sup>13</sup> A review of the main Syriac lexicons is found in the introductory pages of our LCNTS (pp. X-XII).

<sup>14</sup> The two NT concordances now available are mentioned on p. XII of our LCNTS: 1) The Way International (ed.), *The Concordance to the Peshitta Version of the Aramaic New*

The concordance method, applied to the Syriac NT is not new. It was in fact used in the 18th century by C. Schaaf in his *Lexicon syriacum concordantiale*,<sup>15</sup> a dictionary compiled with the express purpose of presenting the meaning of the words, their various forms and where they occur in the Bible. The purpose and the result of the research are therefore quite similar to those of our LCNTS. Let us compare several short entries in both of these works so as to point out similarities and differences (Schaaf 634-635). 1) For the entry ܠܟܘܢܐܘܬܐ “amazement, stupor” in Schaaf’s lexicon (LC) are 4 quotations (Lk 4:36; 5:9.26 and Ac 10:10). In our LCNTS, following the concordance of Kiraz, there is also a fifth instance (Ac 3:10). 2) In our LCNTS, the entry ܠܝܫܬܝܘܢ “yesterday” gives 3 references (Jn 4:52; Ac 7:28; Heb

---

*Testament* (New Knoxville, 1985). In this work, the words are without vowels (for this one is referred to the index: pp. 429-494); neither does it indicate gender, number, the forms with suffixes, nor personal pronouns of the verb. It is merely a list of quotations nevertheless useful and which could eventually be completed. Pages XXII + 494; 2) G.A. KIRAZ, *A Computer Generated Concordance to the Syriac New Testament According to the British and Foreign Bible Society’s Edition*, 6 vols. (Leiden–New York–Köln: Brill, 1993). The work, which follows the system of a lexicon according to roots, is the most complete so far and is based on the NT of the Bible Society. One would need to include with these two works other references concerning only the OT. To date, we have the following non-vocalised concordances for parts of the Syriac OT: Psalms (N. SPRENGER; Wiesbaden, 1976), Ecclesiastes/Qoheleth (W. STROTHMANN; Göttingen, 1973), Ecclesiasticus/Ben Sira (M.M. WINTER; Leiden, 1976) and Hosea (P.G. BORBONE-F. MANDRACCI; Torino 1987). For the entire OT there are two parallel projects independent of each other, i.e.: the concordance of Werner STROTHMANN († 1996) and collaborators edited by the theological faculty of the Georg-August-Universität of Göttingen of which 14 volumes have been published during roughly 20 years (4 for the Pentateuch; 4 for the Prophets; 6 for the commonly called “Mautbe”: historical and poetical books of the OT); the second project, together with the Leiden Peshitta Institute, has so far produced the concordance for the Pentateuch (edited by P.G. BORBONE-K.D. JENNER and collaborators) in a monumental volume. We may conclude this survey by mentioning a brief note of Charles C. TORREY published in the JAOS 43 (1923), pp. 128-129 that relates the “Loss of the Urumia Concordance to the Peshitta” for the OT. Nowadays, almost 90 years since that catastrophe, a complete concordance of the Peshitta OT remains on the agenda.

<sup>15</sup> The complete title is *Lexicon syriacum concordantiale, omnes Novi Testamenti syriaci voces. Et ad harum illustrationem multas alias syriacas, & linguarum affinium dictiones complectens cum necessariis indicibus, Syriaco & Latino* (Lugduni Batavorum: Johannes Müller, 1708; 2nd edition 1717). The volume just referred to is constructed in a manner much like our own *Lessico concordanziale del Nuovo Testamento siriano* (LCNTS). Although we did not use it when preparing our lexicon, nevertheless, one can find similarities with ours, in particular the short entries.

13:8), whereas Schaaf did not include Ac 7:28. 3) At the entry ܐܘܢܝܢ “simple, perfect” the forms (3 times in the plural) and the quotations are the same. 4) In the following entry ܘܫܒܘܢ “eight” (fem.), Schaaf gives two references (Jn 5:5 and 1Pt 3:20); in LCNTS one finds Ac 9:33 + 3 other instances. In the concordance of Kiraz, there is also the fourth reference which is Ap 21:20. The masculine form of the same number ܘܫܒܘܢܐ appears 8 times in the NT. In our LCNTS, we give one reference Lk 2:21 and state that it appears in another 7 places. In Schaaf’s LC, 5 references are given; it is therefore necessary, once again, to consult a concordance to find the remaining three. 5) At the entry ܘܫܒܘܢܐ / ܘܫܒܘܢܐ “eighteen”, we find agreement for the sole occurrence of the masculine in Lk 13:4, whereas for the feminine form ܘܫܒܘܢܐܐ (Lk 13:11 and 13:16) there is no agreement. In fact, in our LCNTS, we have presented two erroneous quotations. In this instance, Schaaf’s lexicon is more precise than ours. 6) The following entry ܘܫܒܘܢܐܐ “eighty” appears in Lk 2:37 and 16:7. Both of them are correctly given in the two lexicons. 7) The next entry is ܘܫܒܘܢܐܐ “eighth”, which is found once in Ac 7:8 (cfr. Kiraz, *Concordance* 3108), while Schaaf’s lexicon gives Ap 17:11 (*lectio varians* for ܘܫܒܘܢܐܐ likewise in Lee’s NT. In fact, the form ܘܫܒܘܢܐܐ is also found in Lee’s NT in Ac 7:8, but not in the lexicon of Schaaf). The feminine form ܘܫܒܘܢܐܐܐ (likewise in Lee’s NT) is found in both lexicons (Ap 21:20). From these examples, it is evident that Schaaf’s lexicon follows a Syriac text of the NT somewhat different from the one in use nowadays; it does not include all instances of each word.

The “concordance” method consists, therefore, in presenting all the forms, but not necessarily every verse where they occur. For nouns: absolute, construct and emphatic states; masc., fem.; sg., pl. For verbs: all the forms found from a root according to conjugation and person. This is the feature which is common to our lexicon and that of Schaaf.

Such a fully vocalised and punctuated concordance lexicon for the New Testament in Syriac would provide an immeasurable wealth for a lexicographer both as a working tool and a means for correctly understanding texts. Moreover, such a concordance lexicon would help by giving the correct vowels for Syriac texts other than the NT. I can mention my own experience with the Twelve Minor Prophets in my

present work, but the same could be said for other areas of Syriac writings. When vocalising these biblical texts of the OT in the most complete possible way and basing themselves on the words or forms that appear in the NT, approximately 60/70% of all of them occur in the very same inflexion as in the NT; for a further 20%, one can be helped with the morphological analogy, while the remaining 10/15% will require a specialized grammar and by partially vocalised Bibles, such as the polyglot (in particular Walton's *Londinensia*), or editions of the Urmia (1852) and Mosul (1887-91) OT. In some cases, as a last resort, one may need to hear the text read by a person whose mother tongue is Syriac.

#### 4. Our concordance lexicon (LCNTS)

In addition to the monumental *Thesaurus* of Payne Smith, there are other Syriac dictionaries. There are such dictionaries mainly in Latin and English, but hitherto not in Italian. In our introduction on pp. X-XII, one may see a partial listing of dictionaries for Syriac with a short description of their features. Those which are specifically for the NT as a whole or in part are few. The most complete so far is the one published by Jennings (1926; recently reprinted). One must be aware of the fact that this precious and condensed volume containing selected variants of diverse Syriac versions is, nevertheless, based on a text which differs from the one now in circulation because Jennings used the one published by S. Lee. This is noticeable in the different way many names of persons and places are written or vocalised, especially in the Apocalypse. Let us consider such instances: 1) In Ac 20:2 "Greece" (Hellas) is ܡܠܘܢ in the NT of the Bible Society but is ܡܠܘܢ in Jennings'. 2) Ap 1:9 "Patmos" (ܦܬܡܘܨ in BFBS and ܦܬܡܘܨ in J); 3) Ap 3:7 "Philadelphia" (ܦܝܠܐܕܝܠܦܝܐ in BFBS and ܦܝܠܐܕܝܠܦܝܐ in J [in addition to which one discovers a third rendering ܦܝܠܐܕܝܠܦܝܐ in Ap 1:11, contrary to the usual form in the text of the Bible Society]) and as in these instances, many others as well.

As for quality, I can point out the Syriac-Latin dictionary of Brockelmann,<sup>16</sup> which in strict precision, if not in quantity, is the best. This dictionary includes the sign for *rukkōkhō* and *quššōyō* for many

<sup>16</sup> C. BROCKELMANN, *Lexicon syriacum* (Halle, <sup>2</sup>1928; reprinted Hildesheim, 1966).



words as given in the Grammar of Nöldeke.<sup>17</sup> The fact that this lexicon is in the process of being translated to English is an evident indication of its valuableness. It would be necessary, in my opinion, to complete it with a detailed index of the words which appear in Nöldeke's grammar and include them in the dictionary. For the time being, Brockelmann's dictionary remains indispensable.

In the preparation of our manual we, therefore, based our task on the Bible Society's edition of the NT (1905-1920), following the printed text which is reproduced (apart from several slight modifications) in the Kiraz concordance. Consequently, all the entries we have in our book are fully vocalised (except for *rukkōkhō* and *quššōyō* with the first letter of every word which almost always depends on the context). This is a new feature of no minor significance, which can direct beginners in the correct pronunciation and morphological analysis of each entry. The concordance feature, not foreseen from the outset, has its *raison d'être*, to the extent that it equips us with a complete set of forms as they appear in the New Testament. This will facilitate an eventual critical edition of the Syriac NT.

We are convinced that in our era with computers, a dictionary needs to be the concordance type, especially when dealing with a *corpus*, as in our case, which is somewhat restricted. Allow me to insist here that the different forms of each word in its context helps one to understand the mechanisms of the language. The title of our manual "Concordance Lexicon of the Syriac New Testament" (in Italian "Lessico concordanziale del Nuovo Testamento siriano") explicitly states its contents; in fact, in addition to having the features of a dictionary in the usual sense of the word, the LCNTS supplies the information contained in a concordance, namely, the number and location of all the words by listing them in the forms as they are found in the text of the NT: nouns, adjectives, adverbs, particles, proper nouns, and the verbs in all their forms. The major part of the manual deals with the verbs which are the most frequently found.

---

<sup>17</sup> Th. NÖLDEKE, *Kurzgefaßte Syrische Grammatik* (Leipzig, 2<sup>1898</sup>) [= Th. NÖLDEKE, *Compendious Syriac Grammar*. Translated by J.A. CRICHTON (London, 1904). Reprinted in German with an appendix, ed. A. SCHALL (Darmstadt, 1966); translated into English by P.T. DANIELS (Winona Lake, 2001)].



### Criteria followed in compiling the articles

1) *Words that are not verbal* follow this pattern: after the entry, an eventual variant is given between parentheses with its grammatical designation (noun, adjective, etc.) and the gender (masc., fem. or common). The Italian translation is then given in cursive italics together with the number of times it occurs and with an eventual cross-reference to the corresponding Greek word. Due to the fact that students often discover Syriac after having studied Biblical Aramaic (BA), we have included all the BA words corresponding to Syriac words in the NT. Three examples from the first page of the lexicon: 1) ܐܘܘܪܐ, masc. n., *father* (BA ܐܘܪܐ\*, with suffix 3 masc. sing. ܐܘܪܐܘܝܐ; Aram. ܐܘܪܐ); 2) ܐܘܘܪܐ (also ܐܘܘܪܐ), masc. n., *fruit* (BA ܐܘܪܐ\* or ܐܘܪܐ\*, with suff. 3 masc. sing. ܐܘܪܐܘܝܐ); 3) ܐܘܘܪܐ, *perish* (BA root ܐܘܪܐ, jussive imperfect 3 masc. pl. ܐܘܪܐܘܝܐ).

When it seemed useful, we have quoted words found in Biblical Hebrew (e. g. ܐܘܘܪܐ, interjection *Hosannah!* (from Hebrew: Biblical Hebrew הוֹשִׁיעָה־נָּא, or הוֹשַׁע־נָּא, literally *save!*: Mt 21:9) or in other Aramaic dialects (Aram.) close to Syriac. We are sure that these indications, albeit unnecessary, can help towards a deeper understanding.

As a rule, the plural of a noun follows if it is found in the NT; then, nouns with suffixes and expressions consisting of more than one word.

For words most frequently found in the NT, their number is provided; and for some of these same words the number of times they often appear in the various books of the NT is also provided. By way of illustration, one may see the following cases: ܐܘܘܪܐ, masc. n., *angel, messenger* (181 times of which 69 are in the Apocalypse); ܐܘܘܪܐ, *truth* (94 times of which 48 are in St. John's writings); ܐܘܘܪܐ, *offense, obstacle, hindrance* (14 times of which 7 in Rm). When no number appears, this means that the total number of occurrences, usually few, can be found by reading the article.

In so far as possible, we have endeavoured to include the forms presented along with significant quotations. For quotations that are fewer than five, all the references are often indicated; for quotations more than five, however, it is sufficient to indicate a few; for the rest of these quotations, only the number of times they occur is indicated. At

times when the word is very frequently found, after several quotations I added “etc.”.

2) *Verbal entries* are listed according to 3 masc. sing. perfect (including the verbs II Waw/Yudh). The Italian translation is given in the infinitive. Generally, after each active conjugation, the corresponding passive reflexive is given in this sequence: P'al and Ethp'el, Pa'el and Ethpa'al, Aph'el and Ettaph'al, Shaph'el and Eshtaph'al; if need be, conjugations that are rare. Following the NT concordances, we have listed all the forms of all the conjugations found in the NT. So as to expand the sphere of the verbs from the semantic standpoint and to better familiarise students with the verbal forms themselves, we have also included conjugations which are not used in the NT. A few illustrations: 1) *ܠܚܝܩܝܢܐ*, *to be able, can* (14 times, whereof 8 in Ap)... ETHPE. *ܠܚܝܩܝܢܐܝܗܘܢ*, *to be able, capable, prevail*; 2) *ܠܚܝܩܝܢܐܝܗܘܢ*, *advise, persuade, promise* (42 times)... ETHPE. *ܠܚܝܩܝܢܐܝܗܘܢ*, *to be promised*... ETHPA. *ܠܚܝܩܝܢܐܝܗܘܢ*, *to deliberate, take counsel, hold council*... AF. *ܠܚܝܩܝܢܐܝܗܘܢ*, *give advice; reign*... ETTA. *ܠܚܝܩܝܢܐܝܗܘܢ*, *to be made king; be subjected to rule or sway* (ETTA. not found in the NT); 3) *ܠܘܟܠܐ* (root *ܠܘܟܠܐ*; found 350 times; BA *ܠܘܟܠܐ*). PA. *ܠܘܟܠܐܝܗܘܢ*, *speak, say*... ETHPA. *ܠܘܟܠܐܝܗܘܢ*, *to be said / to be told, to be accused* (in Syriac and in the NT the root is found only in the 2 conjugations).

As with the non-verbal entries, we have indicated the number of times they appear in the NT (and at times in the various books of the NT). If the number of times is not specified, this can be deduced by reading the article.

We have selected many examples in order to determine the meaning by including the context of verbal and nominal forms. When possible, we indicated the subject and object of the sentence. The translated verbal or nominal form is in italics in a more ample context. I can illustrate this: 1) verb *ܠܘܟܠܐ*, *speak, say*... construct masc. plural participle *ܠܘܟܠܐܝܗܘܢ* *heralds of perverse doctrines* (Ac 20:30), or else fem. pl. participle *ܠܘܟܠܐܝܗܘܢ* *lips speak* (Lk 6:45); 2) verb *ܠܘܟܠܐ*, *to be full; fill, fulfil, complete*... perfect 3 masc. sing. with sing. 3 person masc. suffix *ܠܘܟܠܐܝܗܘܢ* *he filled it* (the censer: Ap 8:5), or 3 fem. pl. perfect *ܠܘܟܠܐܝܗܘܢ* when forty years *were fulfilled* (Ac 7:30), or 2 masc. plur. perfect with the 3 fem. sing. suffix *ܠܘܟܠܐܝܗܘܢ* *you have filled it* (Jerusalem: Ac 5:28).

In light of what has been demonstrated, we may state that our LCNTS is a new achievement with its own *raison d'être*. It presents the actual situation of the Syriac NT and brings into relief the complex problematics. By pointing out so many tiny inconsistencies found in the literary *corpus*, which is the object of our study, it also serves as a stimulant for continuing research with a view to producing a critical edition of the NT; and when this is accomplished, we shall rightfully and in all dignity re-instate Syriac among the “biblical languages” as it had been.

### 5. Towards a critical edition of the NT in Syriac

Prior to producing new working tools (lexicons, concordances, etc.), an adequate revision of textual material at our disposition must be made. Considering the composition and sources of the NT in Syriac edited by the Bible Society, one realizes that it is a critical edition but without a critical apparatus. Such a critical apparatus of various books of the NT only partially published would need to be completed and unified.<sup>18</sup>

Firstly, one ought to use the existing edition of the Bible Society as basis.

Secondly, one needs to verify the vocalisation of the whole NT in Syriac including the diacritical marks for *rukkōkhō* and *quššōyō*, thereby presenting a grammatically critical text.

Once this has been done, the text must be compared with the computerised text, which has been used to produce the concordance of Kiraz, and thus eliminate any errors. For this and the foregoing task, the generous collaboration of scholars will be needed.

To conclude, it will be possible to produce or correct the working tools available (lexicons, concordances, etc.), especially those intended only for the NT. By doing this, it will be possible to restore the dignity that is due to both the NT and the Syriac dialect of Aramaic.

---

<sup>18</sup> Cfr. also G.A. KIRAZ, *Concordance*, p. XIV and note 15.

# The Aramaean speakers of Iraq in the Arabic sources

BY

Francisco DEL RÍO SÁNCHEZ  
University of Barcelona  
(Spain)

The study of late Aramaic dialectology (a. III-XII c. a. C.) applied to the Mesopotamian area (Eastern Aramaic) is based on a linguistic analysis of literary and historical preserved texts, bearing in mind the religious differences of the communities which wrote them. From this point of view, three main Aramaic dialects are distinguished from this context: Syriac (late Christian Eastern Aramaic), Babylonian (late Eastern Jewish Aramaic) and Mandaean. Therefore, the Aramaic-speaking population is usually arranged in accordance with these main groups (beside the Manichaean, Polytheistic and Gnostic minorities).

We can tackle the problem of late Aramaic dialectology by analysing the information about this subject recorded in the works of contemporary witnesses. This can be done without denying the accuracy of traditional division (applied to the “literary dialects”) or contradicting the data obtained from the study of the sources. In the case of Muslim Arabs settled in Iraq during the 8<sup>th</sup> century a. C., they founded a mainly Aramaic-speaking indigenous population in the *Sawād*<sup>1</sup>. Taking into account this direct experience, the analysis of testimonies should be mainly focused on the terminology used by Arab writers when offering information about Aramaic-speakers of Iraq and their language. In this sense it is very interesting to notice the presence in this area of two main dialectal varieties of spoken Aramaic (called *suryāniyya* and *nabaṭiyya*), not identified with any literary dialect. Despite the confusion in their use of this terminology and bearing in mind that the analysed texts are merely commentaries inside historical

---

<sup>1</sup> Cf. Michael G. MORONY, “The Aramaean Population in the Economic Life of Early Islamic Iraq”, *Aram* 3/1-2 (1991), pp. 1-6.

or geographical works, this information can be very useful for later studies.

### 1. *Kaldāniyyūn* and *suryāniyyūn*

Al-Mas'ūdī (d. 956), writing in his *Kitāb at-tanbīh wa l-išrāf* about the inhabitants of the world, distributes humanity into seven nations ('*umam*): Persians, Chaldaeans, Greeks, Lybians, Turks, Indians and Chinese. In this context, "Chaldaeans" (*kaldāniyyūn*) –used to name a human race– has a meaning quite similar to "Semites". In fact, among the *kaldāniyyūn*, Al-Mas'ūdī also includes Babylonians, Ninivites, Assyrians, Aramaeans, Hebrews and Arabs, because they all speak similar languages<sup>2</sup>. But Al-Mas'ūdī uses *kaldāniyyūn* with a restrictive sense too when setting up their identity and assuring that "they are the *suryāniyyūn*".

الأمة الثانية الكلدانيون وهم السريانيون وقد ذكروا في التوراة بقول عز وجل  
 لإبراهيم أنا الرب الذي انجيتك من نار الكلدانيين (...) وكانت دار مملكتهم  
 العظمى مدينة كلوذى من أرض العراق وإليها أضيفوا وكانوا شعوبا وقبائل  
 منهم النونويون والأثروريون والأرمان والأردوان والجرامقة ونبط العراق وأهل  
 السواد وقيل إنما سموا نبطا من ولد نبيط بن باسور بن سام بن نوح وقيل إنما  
 سموا بذلك لاستنباطهم الأرضين والمياه (...) وهذه جزيرة العرب كانت  
 كلها مملكة واحدة يملكها ملك واحد ولسانها واحد سرياني وهو اللسان  
 الأول لسان آدم ونوح وإبراهيم (...)<sup>3</sup>.

The author of these lines, appealing to the authority of Aristotle and Ptolemy, blends in legendary news with contemporary dates. Now we shall overlook the relationship of the *nabaṭ* with an ancestor descendant of Noah and the notice about the kingdom of the *kaldāniyyūn*, focusing

<sup>2</sup> Cf. Abū l-Ḥasan ibn al-Ḥusayn AL-MAS'ŪDĪ, *Kitāb at-tanbīh wa l-išrāf*, edited by Michaël Jan DE GOEJE (Leiden: Brill, 1967), pp. 77-84; Tarif KHALIDI, *Islamic historiography: The stories of Al-Mas'ūdī* (Albany: State University of N. Y. Press, 1975), pp. 81-113; Ahmad SHBOUL, *Al-Mas'ūdī and his Word: A Muslim Humanist and His Interest in Non-Muslims* (London: Ithaca Press 1979), p. 121.

<sup>3</sup> AL-MAS'ŪDĪ, *Kitāb at-tanbīh wa l-išrāf*, pp. 78-79. See also pp. 7, 36 and 79.

our attention on the identification of the *kaldāniyyūn* with the *suryāniyyūn* and on the indication of the existence of a linking language between all these nations and tribes. In the list of those people belonging to the *kaldāniyyūn*, at least two names appear contemporary to the author: the *nabaṭ* of Iraq and the people of the *Sawād*; in other texts Al-Mas‘ūdī speaks about their similarity: in fact the Arabs call them *suryāniyyūn* without distinctions.

The importance of these assertions can be realized only if we start from the fact that the Arabs used the term *suryāniyyūn* to denominate all the Aramaic-speakers. This agrees with the use of the term *sūryāyā* in Syriac-Aramaic. In the *Kitāb at-tanbīh*, Al-Mas‘ūdī wrote:

ويسمّون البلاد التي سكّانها المسلمون في هذه الوقت من الشّام والعراق سوريا  
والفرس إلى هذه الوقت تقارب الرّوم في هذه التّسمية فيسمّون العراق  
والجزيرة والشّام سورستين إضافة إلى السّريانيّين الذين هم الكلدانيّون  
ويسمّون سورياً ولغتهم سورّيّة وتسمّيهم العرب التّبط<sup>4</sup>

This mood of understanding *Sūryā* from an ethnic and linguistic point of view, outstrips the political and geographical perception of this territory. Having its origins in the Hellenistic Age<sup>5</sup>, the idea of *Sūriyā* as a cultural whole including Syria and Iraq will be strongly settled in the later Syriac-aramaic literature. Anyway, the exact coincidence between al-Mas‘ūdī and the Syriac-Aramaic texts of his age in the use and meaning of the terms *Syria* and *Syriac(s)* should be stressed. In Syriac-Aramaic texts, *sūryāyē* is used to name Aramaic-speakers of the land of *Sūryā*, in opposition to non-Aramaic-speakers (the Greek-speakers), without ethnical or religious distinctions. In this sense, Dionysius of Tell Maḥr (m. 845) writes:

«*Syria* is a generic name composed of two species. *Syriacs* are properly the inhabitants of the West-Euphrates region (extended from Mont Ammanus in the North of Antioch to the limits of Palestine in the South, and from the Sea to the Euphrates). So, the inhabitants of the West-

<sup>4</sup> AL-MAS‘ŪDĪ, *Kitāb at-tanbīh wa l-išrāf*, pp. 176-177.

<sup>5</sup> Cf. Juan Pedro MONFERRER SALA, “Unas notas acerca de al-suryāniyya”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* 46 (1997), p. 238.

Euphrates region are properly Syriacs; but *sensu lato* are called *Syriacs* the Aramaic-speakers of the West and the East of the Euphrates (that is, from the Sea to Persia)».<sup>6</sup>

The information provided by Hasan Bar Bahlūl (10<sup>th</sup> century a. C.) in his *Lexicon* allows us to state the fact of the systematic avoidance in Syriac of *ārāmāyā* to name Aramaic-speakers, because this word became synonym of “pagan” (*hanpā*). The same thing can be said of *kaldāyā* (“Chaldaean”), used in Syriac-Aramaic to name pagan astronomers<sup>7</sup>. Bar Bahlūl also explains how the term *sūryāyā* became synonym of Aramaic-speaker:

ܘܢܝܢܘܢܐ ܕܥܡܘܢܐ ܕܠܥܝܪܐ ܕܠܥܝܪܐ ܕܠܥܝܪܐ ܕܠܥܝܪܐ ܕܠܥܝܪܐ  
 ܘܢܝܢܘܢܐ ܕܥܡܘܢܐ ܕܠܥܝܪܐ ܕܠܥܝܪܐ ܕܠܥܝܪܐ ܕܠܥܝܪܐ ܕܠܥܝܪܐ  
 ܘܢܝܢܘܢܐ ܕܥܡܘܢܐ ܕܠܥܝܪܐ ܕܠܥܝܪܐ ܕܠܥܝܪܐ ܕܠܥܝܪܐ ܕܠܥܝܪܐ  
 ܘܢܝܢܘܢܐ ܕܥܡܘܢܐ ܕܠܥܝܪܐ ܕܠܥܝܪܐ ܕܠܥܝܪܐ ܕܠܥܝܪܐ ܕܠܥܝܪܐ

## 2. *Nabaṭ* of Iraq and *suryāniyyūn*

The use of the word *nabaṭī* (“Nabataean”) applied to Aramaic-speakers of Iraq has already been studied by several scholars<sup>9</sup>. In spite of the interpretation difficulties of this term in the Arab texts, we can summarize here the conclusions about its sense:

a) The word *nabaṭ-nabaṭī* was used to name an ethnical or linguistic group, the Aramaean-speakers indigenous to the cultivable areas of Center and South Iraq (*al-Sawād*). This matches with the information of

<sup>6</sup> Text quoted in Italian by Paolo BETTILOLO, “Lineamenti di patrologia siriana”, in: Antonio QUACQUARELLI (ed.), *Complementi Interdisciplinari di Patrologia* (Rome: Città Nuova, 1989), p. 506.

<sup>7</sup> BAR BAHLŪL, *Lexicon Syriacum auctore Hassano Bar Bahlule*, edited by Rubens DUVAL (Amsterdam: Philo Press, 1970), II, c. 895. *Kaldāyā* understood as “Nestorian” is probably a later use: cfr. Joseph Simon ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana* (Roma, 1719-1728), III/1, p. 603, III/2, p. 627.

<sup>8</sup> BAR BAHLŪL, *Lexicon Syriacum*, II, cc. 1323-1324.

<sup>9</sup> Cf. Muḥammad IBN MANẒŪR, *Liṣān al-‘Arab* (Beirut: Dar al-Sadir, 1956), VI, p. 568; Toufik FAHD, “Nabaṭ”, *EI*<sup>2</sup>, VII, p. 837; Muhammad Abdul-Latif ABDUL-KARIM, “Lexical, historical and literary sources of the Nabataeans in the Arab Tradition”, *Aram* 2/1-2, pp. 421-424; Saleh HAMARNEH, “The Nabataeans after the decline of their political power: from the Arabic Islamic sources”, *Aram* 2/1-2, pp. 425-436.

Syriac sources, locating the *nābṭāyē* at the mounts of Assyria and at the cultivable areas of Iraq<sup>10</sup>.

b) The characteristic mood of life of the *nabaṭ* was agriculture and trade<sup>11</sup>. In fact, *nabaṭī* will be used to name non-Arab farmers in many places of the Arabic World: in Egypt the Coptic *fellahin* were called *nabaṭ*<sup>12</sup>; in Al-Andalus this word was used with the same sense in the *Picatrix* ascribed to Maslama al Mağrī<sup>13</sup>.

c) Probably, the typical pronunciation of the Arabic spoken by the *nabaṭ* was a characteristic feature of this human group. We should remember that the Arabs called *nāṭūr* (pl. *nawāṭīr*) (“keeper”) to the *nabaṭ* of the *Sawād*, remembering their broken pronunciation of Arabic. In fact, in many sources *nabaṭī* means also “broken Arabic” or “a person who speaks broken Arabic”:

فأما النَّاطور فليس بعربي وهي كلمة من كلام السَّواد لأنَّ النَّبْط يَقلِبون الطَّاءَ  
ظاءً ألا ترى أَنهم يقولون بَرطَلَّةً وتفسير هذا ابن الظَّلِّ وإنما النَّاطور النَّاطور  
بالعربيَّة فقلِّبوا الطَّاءَ ظاءً والنَّاطور الأَمِين واصلة من النَّظَر<sup>14</sup>

Al-Mas‘ūdī repeatedly remarks that the terms *nabaṭ* and *suryāniyyūn* were synonyms<sup>15</sup>, but he himself affirms that there were

<sup>10</sup> Cf. IBN MANZŪR, *Lisān al-‘Arab*, VI, p. 569; Joseph Simon ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, I, p. 467.

<sup>11</sup> Cf. YĀQŪT AL-ḤAMĀWĪ, *Mu‘jam al-Buldān* (Beirut, 1956), III, p. 634; see also IBN MANZŪR, *Lisān al-‘Arab*, VI, pp. 568-569.

<sup>12</sup> It appears in a papyrus of 91H/710. Cf. Adolf GROHMANN, *From the Word of Arabic Papyri* (Cairo: Al-Ma‘arif Press, 1952), p. 129 (see Michael G. MORONY, “The Aramaean Population in the Economic Life of Early Islamic Iraq”, *Aram* 3/1-2 (1991), p. 1).

<sup>13</sup> Cf. David PINGREE, *Picatrix, the Latin Version of Ghayat al Hakim* (London: Warburg Institute, Univ. of London, 1986), II.2.4; II.5.1; III.5.2; III.8.1; but *nabaṭ* is translated as “Chaldaicus” when this word appears in the *Kitāb al-filāḥa al-nabaṭiyya* of IBN WAḤŠIYYA: III. 8, 2-4; IV, 7, etc.

<sup>14</sup> Abū Bakr Muḥammad b. al-Ḥasan IBN DURAYD (m. 933), *Kitāb ḡamharat al-luġa*, edited by Mounir BA‘ALBAKĪ (Beirut, 1987-1988), III, p. 452. See also Muḥammad IBN MANZŪR, *Lisān al-‘Arab*, VI, pp. 600-601.

<sup>15</sup> وكان أهل نينوا مَن سَمِينا نبيطا وسريانين, cf. AL-MAS‘ŪDĪ, *Murūḡ al-dahab wa-ma‘ādin al-ḡawāhir, Les Prairies d’Or*, edited by Barbier DE MEYNARD and Pavet DE COURTEILLE (Beirut, 1965-1966), I, p. 253.



towns inhabited by *nabaṭ* and urban centres by *suryāniyyūn*. This contrast is also quoted by Yāqūt and Qazwīnī<sup>16</sup>. In any case, there is here an apparent contradiction that can only be reduced and resolved if the researcher does not forget the indiscriminate use of these two terms in Arabic in order to name the same human group. The only distinguished nuance is the connection of the *nabaṭ* with a characteristic mood of life.

### 3. *Suryāniyya* and *nabaṭiyya*

Al-Mas‘ūdī is not the only Arabic scholar stating the Adamic character of the *Suryāniyya* language; in fact, this appears in different Arabic sources<sup>17</sup>. This legend had its origin in the Jewish Haggadic literature<sup>18</sup>, was adapted by Syriac writers and got without many changes into the Islamic tradition. Ibn an-Nadīm (m. 995) in his *Fihrist*, quotes a passage of Theodore of Mopsuestia’s *Commentary on Genesis* (m. 428), and adds other information about this subject: “God, Blessed and Exalted, addressed Adam in the Nabataean dialect, which was purer than the Syriac one. The people of *Bābil* also used to speak it”<sup>19</sup>. The difference in this context between a pure *nabaṭiyya* and a “broken” *suryāniyya* (this second is a corruption of the former language altering the Babelic confusion) is also quoted by Syriac writers (Assemani: “Dialectus Syrorum impurissima est Chaldaica Nabathaea”)<sup>20</sup>.

Ibn an-Nadīm also writes about the linguistic changes generated after the Postbabelic confusion, offering important information:

When God made a babel of tongues, the nations being scattered to their districts and localities, the language of the people of *Bābil* was

<sup>16</sup> Cf. Michael G. MORONY, “The Aramaean Population in the Economic Life of Early Islamic Iraq”, *Aram* 3/1-2 (1991), pp. 1-2.

<sup>17</sup> Other examples in Juan Pedro MONFERRER SALA, “Unas notas acerca de al-suryāniyya”, *Miscelánea de Estudios árabes y Hebraicos* 46 (1997), pp. 231-232 and 236.

<sup>18</sup> Cf. *Talmud Babli: Sahnedrin* 38b. See Milka RUBIN, “The Language of Creation or the Primordial Language: A Case of Cultural Polemics in Antiquity”, *Journal of Jewish Studies* 49/2 (1998), pp. 306-333.

<sup>19</sup> English translation in Bayard DODGE, *The Fihrist of Al-Nadīm: A Tenth Century Survey of Muslim Culture* (New York: Columbia Univ. Press, 1970), I, p. 22.

<sup>20</sup> J.S. ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, I, p. 467.

unchanged, but the Nabataean spoken by the villagers became a broken Syriac incorrectly pronounced<sup>21</sup>.

In this case, Ibn an-Nadīm is clearly speaking about two vernacular varieties of Aramaic (also denominated *suryāniyya* and *nabaṭiyya*) in the same terms of other Arabic writers as Aḥmad b. Yaḥyà al-Balāḍurī<sup>22</sup>. From this text, we can deduce that the *suryāniyya* dialect was considered more accurate, but not identified with the literary language, *as-suryāniyya al-qadīma*<sup>23</sup>. The dialect *nabaṭiyya* is defined as “broken *suryāniyya* incorrectly pronounced”. We should remember now the words of Al-Mas‘ūdī: “[the language of the] *nabīṭ* [has] simpler words, but the expression is one”<sup>24</sup>.

Obviously, we can not build an exhaustive pictorial representation of spoken Aramaic of Iraq in the first centuries of Islamic Age using the information offered by Arabic writers; in spite of this, the notices about the existence of two vernacular varieties should be kept in mind as long as they come from direct witnesses. In any case, the Arabs perceived a strong difference between an Aramaic *suryāniyya* more or less standardized and the broken language (*nabaṭiyya*) spoken in the rural

<sup>21</sup> Bayard DODGE, *The Fihrist of Al-Nadīm...*, I, p. 22.

<sup>22</sup> Cf. Aḥmad b. Yaḥyà AL-BALĀḌURĪ, *Ansāb al-aṣrāf*, edited by Muḥammad HAMIDULLĀH (Cairo: Dār al-Ma‘ārif, 1959), I, p. 173.

<sup>23</sup> Abū Bakr Aḥmad b. ‘Alī al-Kasdānī, IBN WAḤṢIYYA (10th C.), quotes the circumstances of the discovery of the *Kitāb al-filāḥa al-nabaṭiyya* in the *muqaddima*: “This book ... was translated to Arabic from the language of the *kasdāniyyīn* by Abū Bakr Aḥmad... I found this book inside a heap of books of the *kasdāniyyīn*... my aim and my wish were to pass on the sciences of this people, the *nabaṭ kasdāniyyīn*”: هذا الكتاب الفلاحة النبطية نقله من لسان الكسدانيين الى العربية أبو بكر أحمد (...) فقال (...) وجدت هذا الكتاب في جملة ما وجدت من كتب الكسدانيين (...) من أجل أن قصدي الأول وغرضي إنما هو إيصال علوم هؤلاء القوم أعني النبط الكسدانيين منهم (...). And calls this “language of the *kasdāniyyīn*” *al-suryāniyya al-qadīma*. IBN WAḤṢIYYA, *Kitāb al-filāḥa al-nabaṭiyya*, edited by Toufic FAHD, (Damascus: Institut Français, 1993), I, pp. 5-6. *Kasdānī* should be understood here as a variant of *kaldānī* (other interpretations in Michael G. MORONY, “The Aramaean Population in the Economic Life of Early Islamic Iraq”, *Aram* 3/1-2 (1991), p. 2). The use of this term is rare in Syriac-Aramaic, but appears in different Jewish dialects. About *kaldānī*, *kasdānī* and *kardānī* in Arabian writers, and its origin, cf. John A. BRINKMAN, *A Political history of Post-Kassite Babylonia: 1158-722 B. C.* «Analecta Orientalia» 43 (Roma: Pontificium . Institutum Biblicum, 1968), p. 270.

<sup>24</sup> وإئما بان النبط بأحرف يسيرة من لغتهم والمقالة واحدة cf. AL-MAS‘ŪDĪ, *Murūğ al-dahab wa-ma‘ādin al-ğawāhir*, I, p. 253.

environment; this difference became apparent not only in the lexical field: the sources speak about variants in pronunciation, morphology and syntax. The word *nabaṯī* served to name people who spoke “broken Arabic”, and this could cause the usage of the same term to refer to “broken Aramaic” speakers.

The notices about a possible existence of a dialect with a spoken variant in the rural environment fits in with the theories of T. Harviainen about the presence of a spoken *koiné* in late Eastern-Aramaic. This scholar analyzed the popular language of the Aramaic magic bowls and proposed the existence of a supradialectal vernacular Aramaic, not identified with the literary varieties<sup>25</sup>. Other scholars discuss some aspects of this classical hypothesis, but they all recognize the validity of Harviainen’s comments about the influence of spoken language in these texts<sup>26</sup>. In any case, we have only a single way to know the characteristics of spoken late-Aramaic of Iraq: analysing colloquialisms of literary and magical texts. This vernacular Aramaic had many characteristics of Mandaic, for example: a) confusion between laryngeals and pharyngeals, b) the tendency /ā/ > /ō/, c) the loss of feminine pronominal suffixes of plural, d) the loss of feminine plural in imperfective e) the use of prefixes *y-* / *l-* in imperfective. All this can set new lines of research in the field of the language evolution.

---

<sup>25</sup> Cf. Tapani HARVIAINEN, “A Syriac incantation bowl in the Finnish National Museum, Helsinki: A specimen of Eastern Aramaic Koiné”, *Studia Orientalia* 51 (1978), p. 27. “If we resort to that which is known to us concerning the distribution of Arabia dialects to urban and rural varieties – a phenomenon which seems to have prevailed in Arabic ever since the pre-Islamic ages – this analogy offers us a natural explanation of the two main types of Jewish Eastern Aramaic”. Tapani HARVIAINEN, “Diglossia in Jewish Eastern Aramaic”, *Studia Orientalia* 55 (1983), pp. 16-19.

<sup>26</sup> Cf. Hannu JUUSOLA, *Linguistic Peculiarities in the Aramaic Magic Bowl Texts* (Helsinki: Finnish Oriental Society, 1999), pp. 22-25; Marco MORIGGI, *La lingua delle coppe magiche siriache, Quaderni di Semitistica 21* (Firenze: Università di Firenze, 2004), pp. 42-43; Lucas VAN ROMPAY, “Some remarks on the Language of Syriac Incantation Texts”, in: René LAVENANT (ed.) *V Symposium Syriacum 1988 «Orientalia Christiana Analecta» 236* (Rome: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1990), p. 132.

# Survol de la situation des recherches arabes chrétiennes

BY

Samir Khalil SAMIR, S.J.  
CEDRAC – Université Saint-Joseph  
(Beyrouth – Lebanon)

On m'a demandé de présenter un survol des publications arabes chrétiennes. J'ai essayé d'organiser le matériel disponible et d'exposer la question en cinq rubriques ou chapitres, autant que ma mémoire me le permettait.

## **A. Les manuscrits**

### *1. Scannérisation sur CD*

Au Liban, il y a divers projets ayant pour but de scanner des manuscrits chrétiens pour les enregistrer sur CD.

Il y a environ 6-7 ans j'avais commencé un projet avec Brigham Young University (USA), qui se poursuit de manière plus limitée, essentiellement avec Notre-Dame University (Luwayzé) des Pères Mariamites.

Puis il y a eu un projet avec le CCL (Centre de Conservation du Livre) d'Arles. Nous avons rencontré ensemble le Patriarche Syrien Catholique, Sa Béatitudo le Cardinal Mār Ignace Moussa I<sup>er</sup> Daoud, depuis 2001 Préfet de la Congrégation pour les Églises Orientales à Rome, qui y était favorable ; mais l'intervention d'un évêque au dernier moment a bloqué le projet. Finalement, après bien des années, le projet semble reprendre.

Maintenant, c'est un projet pilote, en collaboration avec les Bénédictins de St John's Collegeville (USA) qui va de l'avant. La Bibliothèque Orientale de l'Université Saint Joseph, qui possède quelque mille cinq cents manuscrits chrétiens, surtout arabes mais aussi syriaques, est en train de scanner tout cela en même temps que d'en faire un nouveau catalogue détaillé. De même à Balamand, qui possède

une collection de moins de 500 manuscrits. L'accord a été fait aussi avec le Patriarcat Arménien Catholique pour leur fonds de Bzoummar, qui contient des manuscrits arabes et arméniens.

Le but du projet est double : d'une part, sauver ces manuscrits en cas de destruction des originaux, suite à un incendie ou à une guerre (comme cela a déjà eu lieu durant la guerre civile entre 1975 et 1990) ; d'autre part et surtout les rendre accessibles au plus grand nombre et ce, pour un coût modique.

## 2. *Catalogage des manuscrits du Sinaï*

En 1950, le Prof. Aziz Suryal Atiya, un des deux égyptiens qui faisait partie de l'expédition au Mont-Sinaï organisée par la Bibliothèque du Congress, rédigea en anglais, d'une écriture rapide au crayon, un catalogue des manuscrits arabes chrétiens du Sinaï, dont il avait publié un checklist en anglais. Un de ses disciples, le Prof. Joseph Nessim YOUSSEF, en avait traduit en arabe la partie couvrant les numéros 1-300 qu'il publia à Alexandrie en 1970. Le manuscrit du Prof. Atiya avait été confié par l'auteur au Père SAMIR pour qu'il publie la suite.

Un premier volume couvrant les numéros 301-400, a été préparé par ses soins, avec l'aide du Prof. Adel Sidarus, et remis au CCL (Centre de la Conservation du Livre, Arles) en 2003. Comme il n'est pas encore paru, le CEDRAC (USJ) a décidé de le faire paraître dès que possible au Liban, peut-être avec la collaboration du CCL. Si les circonstances le permettent, les autres volumes devraient suivre sous le patronage du CEDRAC et la direction de SAMIR.

Par ailleurs, le CEDRAC envisage le projet d'un grand catalogue des manuscrits arabes chrétiens du Sinaï, épars dans les divers fonds sinaïtiques. En effet, si l'on tient compte des manuscrits gréco-arabes, syro-arabes, et surtout ceux du vieux fonds nouvellement découvert et rapidement décrit en grec et en arabe par Yanni Emm. Meïmaris, nous avons environ 1000 manuscrits arabes chrétiens conservés au Sinaï, qui représentent un des fonds les plus importants au monde de cette littérature.

Entre temps, la Fondation Sainte-Catherine du Sinaï (St Catherine's Foundation), dont le centre est à Londres, est en train d'organiser un

nouveau projet global. Au mois de septembre 2005, s'est tenue une consultation internationale à laquelle le CEDRAC était invité (seul représentant du domaine arabe) pour identifier les problèmes, les suggestions et les priorités. Je pense que d'ici quelques années, nous pourrions reprendre le catalogage des diverses collections. Pour le moment, la principale préoccupation de la Fondation consiste dans l'organisation des lieux et de l'espace où loger les manuscrits et autres trésors du monastère, comment aménager les locaux, etc. Mais tous les espoirs sont permis.

### 3. *Catalogage des manuscrits orthodoxes de Syrie et Liban*

Il faut d'abord signaler une importante série d'une dizaine de volumes comprenant la descriptions des manuscrits arabes des bibliothèques Rūm-Orthodoxes de Syrie et du Liban, église par église et évêché par évêché. Ils ont été réalisés en arabe, de manière tout à fait acceptable, sous le patronage du « Centre Orthodoxe Antiochien d'Etudes » (*Markaz al-Dirāsāt al-Uṛṭūduksī al-Anṭākī*) devenu par la suite « le Département de Documentation et d'Etudes Antiochiennes » (*Qism al-Tawṭīq wa-l-Dirāsāt al-Anṭākiyyah*) de l'Université de Balamand (Liban). Si les deux premiers volumes peuvent être considérés en quelque sorte comme « un brouillon », les suivants sont très professionnels : ils comprennent une description succincte mais pertinente de chaque manuscrit, avec un essai d'identification des textes. On regrettera seulement que ces ouvrages ne soient pas parus dans une série avec une numération continue, qui aurait facilité leur classement et leur repérage.

En ce qui concerne les manuscrits (*maḥṭūṭāt*), ont été catalogués en Syrie : le Patriarcat de Damas ; l'évêché d'Alep ; les évêchés de Ḥomṣ, de Ḥamā et de Lattakieh (al-Lāḍiqiyyah) ; l'église de Dayr 'Aṭiyyah et celle de Ṣaydnāyā. Et au Liban, un premier fascicule a inventorié les manuscrits de plusieurs monastères : Saint-Elie à Ṣwayyā, Notre-Dame à Ḥamāṭūrah Kūsbā, Saint-Dimitrī à Kūsbā, Saint-Michel à Biq'ātā, Saint-Georges à Dayr al-Ḥarf et Saint-Jean Baptiste à Dūmā ; un deuxième fascicule était consacré à Balamand.

En ce qui concerne les archives (*mahfūzāt*), ont été catalogués en Syrie : le Patriarcat de Damas (2 vol.) ; les évêchés d'Alep et de Lattakieh (al-Lādiqiyyah) ; les évêchés de Ḥomṣ, de Ḥamā et du Hauran. Quant au Liban, nous avons les catalogues de l'archevêché de Beyrouth (2 vol.) ; de Balamand, de Saint-Elie à Šwayyā et de Saint-Jean Baptiste à Dūmā.

#### 4. *Catalogues de manuscrits de Syrie, Liban, Irak et Russie*

En Syrie, le catalogue des manuscrits arabes chrétiens d'Alep, sous le patronage de l'Université de Barcelone et la direction de Paco del Río, se poursuit. Un premier volume est paru, décrivant les manuscrits de l'archevêché grec melkite catholique; il est plutôt sommaire et ne peut être appelé catalogue. Un deuxième volume, décrivant les manuscrits de l'archevêché maronite d'Alep, devrait paraître bientôt. D'autres volumes concernant les manuscrits d'Alep suivront.

Il y a quelques années, un catalogue des manuscrits du Patriarcat Maronite de Bkerké est paru, par les soins de Mgr Francis Beissari, bon connaisseur du fonds Bkerké et des nombreux textes liturgiques de l'Église maronite. Le catalogue a été entièrement revu et retravaillé par le CEDRAC, et publié par la fondation Nayla Mouawad. Ce volume est un travail plus qu'acceptable.

En ce moment est en cours un nouvel inventaire et un nouveau catalogage des manuscrits de la Bibliothèque Orientale des Jésuites (Beyrouth), qui progresse lentement mais sûrement, par les soins de Frère Antoine Saliba, de l'ordre des Antonins, sous la direction de la Bibliothèque Orientale.

En ce qui concerne l'Irak, on sait que les manuscrits du patriarcat chaldéen étaient dans un état pitoyable. Ils ont été rassemblés et un peu restaurés. J'ai entendu dire que le patriarcat chaldéen envisage de réaliser un nouveau catalogue de tous ses manuscrits, mais n'en sais pas plus.

Quant aux 80 manuscrits arabes chrétiens du fonds Grégoire IV Haddad de Saint-Pétersbourg, abondamment catalogués par Nikolaj Serikov, avec la collaboration de Herman Teule, Carsten Walbiner et d'autres, il devrait paraître bientôt chez Peeters.

### *Conclusion*

Pour conclure ce premier chapitre, je voudrais faire quelques suggestions pour une plus grande efficacité.

1. La création d'un petit comité d'experts, pour aider à une certaine normalisation du catalogage. Il serait souhaitable que l'on puisse fixer un niveau minimum de renseignements, le niveau maximum étant sans plafond. Certains catalogues parus dans les dernières décennies sont presque inutiles par leur manque de précision.

2. Pour rassembler ces efforts dispersés il faudrait peut-être penser à créer un catalogue répertoriant tous les manuscrits arabes chrétiens dispersés dans le monde. Ce travail avait été entrepris par le P. Jean Simon SJ, grand connaisseur de la littérature copte (et copto-arabe), il y a près de 70 ans, mais n'a pas été repris depuis. Il pourrait être l'œuvre d'une personne qui s'y consacrerait pendant 6 mois, grâce à l'aide d'une fondation.

3. Enfin, il serait souhaitable d'envisager une meilleure planification de la numérisation des manuscrits. Pour ma part, j'ai essayé de le faire, faisant partie des trois comités du CCL, de la Brigham Young University et de St John's college, tout d'abord pour éviter la compétition entre les diverses institutions, ceci étant le premier pas. Je pense qu'on peut aller au-delà, en cherchant à unifier les méthodes et les objectifs techniques minimums à atteindre.

### **B. Bibliographies et informations**

Il s'agit bien sûr des bibliographies et des informations se rapportant au patrimoine arabe chrétien.

Il y a tout d'abord la *Newsletter* arabe chrétienne publiée par l'Université de Nimègue, par les soins de Herman Teule et de Lucas Van Rompay. Elle continue d'une manière différente le BAC (*Bulletin d'Arabe Chrétien*) lancé en 1976. Normalement, les éditeurs se contentent de rassembler et de publier les informations que chacun des chercheurs leur envoie. La richesse ou la pauvreté de cette *Newsletter* dépend donc du soin que chacun d'entre nous y apportera. Nous sommes tous invités à envoyer régulièrement notre propre bibliographie et celle que nous pouvons connaître incidemment.



### 1. *Bibliographies sectorielles lors des congrès orientalistes*

Dans certains congrès orientalistes il est d'usage de présenter une bibliographie couvrant la période écoulée depuis le précédent congrès.

Ainsi, tous les 4 ans, le congrès international des études *coptes*, qui se tient aux années bissextiles, charge un chercheur d'établir un survey des études copto-arabes. Je crois que cela avait commencé au congrès de Louvain-la-Neuve en 1988 où j'avais dressé un survey des quatre dernières années ; le dernier en date étant celui établi par Mark Swanson. Ce survol est très précieux, du fait qu'il s'agit d'une bibliographie sur un secteur précis de la littérature arabe des chrétiens, qui est généralement presque exhaustive étant spécialisée. Je pense qu'il serait intéressant d'adopter cette méthode pour d'autres secteurs, par exemple la littérature arabe des Melkites, ou celle des Maronites, ou syro-arabe, ou des Arméniens (domaine beaucoup trop négligé, qui mériterait pourtant une monographie).

Pour ne pas rester dans les « vœux pieux », je suggèrerais qu'au prochain congrès syriaque qui doit se tenir à Grenade en 2008, on fasse comme au congrès copte : que l'on charge quelqu'un de dresser l'inventaire de tout ce qui a été publié (textes ou études, complètes ou partielles) sur *la littérature arabe des « Syriques »* pendant une période définie (4 ans ou plus). Par la suite, cela pourrait devenir un usage constant à chaque congrès international.

Par ailleurs, vu la difficulté de communication entre les pays arabes, il serait intéressant aussi d'avoir quelques rapides survols des *publications arabes chrétiennes par aire géographique* (Egypte, Irak, Syrie, Palestine, Liban, Europe, Amérique-Australie) pour les quatre années écoulées depuis le dernier congrès d'études arabes chrétiennes. Même si ces survols restent incomplets et que quelques aires géographiques ne soient pas couvertes, ce serait déjà une contribution précieuse pour tous les chercheurs.

### 2. *Le projet de bibliographie*

J'avais organisé au congrès de Lund en 1996 un projet de bibliographie couvrant la période 1940 à nos jours. Des centaines de fiches m'étaient parvenues de divers pays, et j'avais fondu le tout en un seul grand fichier sur programme Word. Constatant en 2000 que le

CEDRAC n'arriverait pas à mener à bien ce gros projet, j'ai passé la main à Nimègue, envoyant tout le dossier à Herman Teule, qui avait quelqu'un sous la main disposé à ne faire que cela. Le projet avance et la bibliographie devrait paraître bientôt, organisée par l'Institut de l'Orient chrétien de Nimègue, sous la direction de Herman Teule. Il couvre une tranche de 50 ans (de 1940 à 1990).

Le CEDRAC prépare un début de bibliographie de tout ce qui a été publié en Orient, indépendamment de la langue. Après maints essais, nous avons décidé de dépouiller systématiquement les revues les plus importantes depuis leur naissance jusqu'à l'an 2000 inclus. Ainsi, pour les revues arabes, les grandes revues telles que *al-Mašriq*, *Al-Masarrah*, *Al-Manārah*, *Al-Risālah al-Mukhallisiyyah*, et une douzaine d'autres ont été entièrement dépouillées. Pour les revues occidentales, les *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* (MUSJ), *Melto-Parole de l'Orient*, *Proche-Orient Chrétien*, *Collectanea* (Le Caire-Jérusalem) et de nombreuses autres ont été entièrement dépouillées. De plus, nous avons signalé tous les compte-rendus qui recensent des livres de la littérature arabe des chrétiens ; par ce moyen, de très nombreux livres sont signalés. Ce travail ne prétend pas être exhaustif, mais vise à faire paraître un premier volume aussi complet que possible, avec indication précise de tout ce qui a été inventorié.

Le tout est sur ordinateur de manière à pouvoir être reclasser au fur et à mesure toute la bibliographie. Après divers essais, nous avons décidé de suivre approximativement le système utilisé par Sebastian Brock dans la bibliographie syriaque publiée tous les cinq ans dans *Parole de l'Orient*, en l'améliorant quelque peu. Ainsi chaque entrée porte-t-elle un numéro suivi, pour faciliter les renvois internes (cross-references) et les indexes. A l'expérience, ce système nous est apparu comme étant le plus simple et le plus efficace.

Toute suggestion dans le domaine bibliographique et toute offre de collaboration sont les bienvenues.

### **C. Les congrès d'études arabes chrétiennes**

Herman Teule a fait allusion à deux organisations distinctes pour ces congrès : d'une part, le plus important et le plus anciens étant celui lié au Symposium Syriacum, qui s'organise tous les quatre ans dans un

pays différent ; d'autre part, le Symposium Syro-Arabicum organisé au Liban plus récemment.

Il y a donc le « Congrès international d'études arabes chrétiennes » toujours lié depuis sa projection à Chantilly en 1976 au « Symposium Syriacum ». Cependant, ce sont bien deux congrès consécutifs, qui ont lieu tous les 4 ans et qui sont organisés généralement par les mêmes organisateurs et dans le même lieu (cependant, en 1988, ils y a eu deux équipes, l'une à Louvain pour le syriaque et l'autre à Louvain-la-Neuve pour l'arabe ; et en 1996, l'une à Uppsala pour le syriaque et l'autre à Lund pour l'arabe). Les Actes en ont été publiés séparément : un volume pour le congrès arabe chrétien et un autre pour le syriaque. Pour l'arabe, les Actes des deux premiers congrès (1980 et 1984) ont été publiés dans les « *Orientalia Cristiana Analecta* » ; les Actes des congrès suivants (1988, 1992, 1996, 2000 et 2004) ont été publiés comme volumes spéciaux de la revue « *Parole de l'Orient* », co-éditée par l'Université Saint-Esprit, Kaslik et le CEDRAC (de l'Université Saint-Joseph). Les Actes du congrès de Sidney (2000) ont été intégrés à ceux de Sayyidat al-Bir (2004) en deux volumes, dont le premier est paru. L'éditeur de tous les volumes arabes est jusqu'ici SAMIR.

Rappelons que depuis 1986 « *Parole de l'Orient* » a deux co-directeurs : le P. Élie Khalifé-Hachem (pour le syriaque) et le P. Samir Kh. SAMIR (pour l'arabe), et qu'elle s'intitule en sous-titre : « *Revue d'études syriaques et arabes chrétiennes* ». C'est actuellement la revue la plus complète, je crois, pour les études arabes chrétiennes. En théorie, nous publions par alternance un volume syriaque et un volume arabe chrétien. En pratique, il y a eu souvent deux volumes arabes chrétiens pour un syriaque.

Outre ces congrès internationaux (celui du Liban en 2004 a rassemblé environ 160 orientalistes), des congrès nationaux ou régionaux commencent à avoir lieu. Il vaudrait la peine de les développer.

J'ai connaissance d'un congrès arabe chrétien à Rome (Pontificio Istituto Orientale) en 2000, le second aura lieu au même lieu en mars 2007 ; les deux étant organisés par le GRAC (Gruppo di Ricerche Arabo-Cristiane), qui publie la collection « *Patrimonio Culturale*

Arabo-Cristiano » avec des volumes bilingues : arabe et italien. Les Actes du premier congrès n'ont pas été publiés en un volume.

Au Caire ont eu lieu au moins trois congrès d'études arabes chrétiennes (tenus au Collège de la Sainte-Famille). Deux volumes d'Actes (si je ne me trompe) ont été publiés en arabe.

Au Liban, le Séminaire Patriarcal Maronite à Ghazir organise tous les deux ans depuis 2002, en collaboration avec le CEDRAC (USJ), un congrès de trois demi-journées qui se tient entièrement en arabe, juste après Pâques, et qui s'intitule « *Naḥwa Muṣṭalahāt 'arabiyyah masīhiyyah mu'āṣirah* » (En vue d'une langue arabe chrétienne contemporaine). Au moins un conférencier musulman y est invité et plusieurs conférenciers d'Égypte, Syrie et Palestine y interviennent. Une bonne centaine de personnes y participent, dont une dizaine au moins de musulmans. Le troisième congrès, en avril 2006, portait sur « Unité et Trinité ». Le but que se proposent les organisateurs est de rechercher la manière de mieux exprimer la pensée chrétienne en arabe, en s'inspirant du passé (les textes arabes chrétiens médiévaux) tout en étant sensible aux besoins actuels du monde arabe, notamment de la présence et de la pensée musulmanes.

Je suppose que d'autres congrès nationaux ont lieu ailleurs, en Europe ou aux États-Unis, mais je suis mal informé. Il me semble que ces congrès sont très importants pour susciter l'intérêt des chercheurs et des universités à ce domaine de la recherche qui n'est pas encore entré dans la culture universitaire et ne fait pas partie des disciplines habituelles. C'est là une question essentielle pour l'avenir des recherches arabes chrétiennes en Occident.

## **D. Les publications**

On ne peut pas tout couvrir dans ce bref survey. Je me concentrerai essentiellement sur les collections.

### *1. Les publications du CEDRAC*

A Beyrouth, le CEDRAC (USJ) a repris la publication de la collection "Patrimoine Arabe Chrétien", grâce à un contrat avec les Pères Paulistes de Jounieh. Les dernières parutions sont de Gianmaria GIANNAZZA le « *Kitāb uṣūl al-dīn* » un livre jusqu'ici inconnu et inédit,

en 2 volumes (14-15) et puis 3 volumes : « chrétiens d'Irak sous les Omeyyades » par le P. Suhail QASHA. Les volumes 19-20 sont sur le point de paraître (peut-être en février) ; il s'agit de l'évangélaire en prose rimée de 'Abdīshū' de Nisibe (mort en 1318), un texte d'une grande beauté littéraire, en 2 volumes ; l'éditeur, le P. Sami KHOURY, curé à Batroun, étant décédé subitement, l'ouvrage a été entièrement retravaillé et révisé par le CEDRAC. Plusieurs volumes sont en préparation, dont le « Commentaire apologétique du Credo », texte du XI<sup>e</sup> siècle jusqu'ici inédit ; et la « Correspondance d'Élie de Nisibe avec le vizir Al-Maghribi » rédigée en 1027.

2. Une toute petite série pour le Proche-Orient, pour le monde arabe, c'est « *Al-fikr al-'arabī al-masīhī* » avec des petits fascicules de 60 pages rédigés en arabe. Sept fascicules sont maintenant parus, dont deux sur Abū Qurrah qui ont été traduits en espagnol par Juan Pedro Monferrer (je crois que nous les avons reçu en hommage). Un autre jusqu'ici inédit de Ḥunayn Ibn Ishāq et deux autres sur Abū Qurrah. Il s'agit de textes et d'études.

3. En Italie, il y a la collection « Patrimonio culturale arabocristiano » qui est publiée conjointement par le GRAC (Gruppo di Ricerca Arabo- Cristiano) et par le CEDRAC. Jusqu'ici 8 volumes sont parus : les 4 derniers étant bilingues : arabe et italien, accompagnés toujours d'une étude très substantielle et d'index plus ou moins exhaustifs. La collection s'adresse surtout aux universitaires et veut servir de référence pour un public académique occidental. Jusqu'ici sont parus deux textes d'Abū Qurrah, la grande apologie d'al-Kindī, le débat entre Ibn al-Munağğim, Qusṭā Ibn Lūqā et Ḥunayn Ibn Ishāq, la biographie de Rawḥ Al-Quraṣī, l'histoire de Sa'īd Ibn Al-Baṭrīq, etc. En préparation sont des ouvrages de Yaḥyā Ibn 'Adī, de Būlus Al-Būṣī, de Ḥunayn Ibn Ishāq, de Timothée I<sup>er</sup>, etc. ; ils devraient paraître au rythme de deux volumes par an.

## 2. La « Patrologie Orientale » (PO) et le « Corpus » (CSCO) de Louvain

1. Tout le monde connaît les deux grandes collections d'Orient chrétien, toutes deux publiées en Belgique : la « Patrologie Orientale » (PO), publiée maintenant chez Brepols, et le « Corpus Scriptorum

Christianorum Orientalium » (CSCO) publié chez Peeters. Ces deux séries fournissent régulièrement des textes (ou des études) arabes chrétiens.

Récemment, la PO a publié quelques textes arabes : Tout d'abord, l'*Histoire de Yahya ibn Sa'ïd d'Antioche* désormais achevée. L'édition critique du texte arabe avait été préparée par Ignace KRATCHKOVSKY ; Françoise MICHEAU et Gérard TROUPEAU ont fourni la traduction française et une riche annotation (vol. 47/4 = N° 212), parue en 1997. D'autre part, John C. LAMOREAUX et Cyril CAIRALA [= Khairallah] nous ont fait connaître deux versions de la biographie de Timothée Kakhushṭā: *The life of Timothy Kakhushṭ / two Arabic texts edited and translated* (vol. 48/4 = N° 216), vol. paru en 2000. Enfin, *L'homélie sur l'église du Rocher, attribuée à Timothée Ælure* a été éditée et traduite en français par Anne BOUD'HORS pour le copte et Rami BOUTROS pour les deux versions arabes (vol. 49/1 = N° 217), tandis que le texte éthiopien a été édité et traduit en français par Gérard COLIN (vol. 49/2 = N° 218), le tout paru en 2001. On regrettera la méthode d'édition et de publication qui rend pratiquement impossible la comparaison des textes copte et arabes.

Signalons que le Synaxaire éthiopien, essentiellement traduit de l'arabe, a été achevé ces dernières années par Gérard Colin, qui y a ajouté un fascicule d'index généraux et d'annexes (vol. 48/3 = N° 215), paru en 1999. A ce sujet, il faut rappeler que les textes éthiopiens doivent toujours être pris en considération pour nos études arabes chrétiennes, puisqu'ils sont souvent traduits ou adaptés de l'arabe.

Par ailleurs, quelques textes arabes sont en préparation, destinés à achever des éditions commencées il y a fort longtemps. D'une part, la seconde et dernière partie de l'« histoire des sultans mamelouks » de Mufaddal Ibn Abī Al-Faḍā'il, historien copte contemporain de la période qu'il décrit, édition préparée par Samir Khalil SAMIR et traduction annotée par René LAVENANT. D'autre part, la « Perle précieuse » (*al-Ġawharah al-Nafīṣah fī 'ulūm al-Kanīṣah*) d'Ibn Sabbā', arrêtée au ch. 56, qui sera entièrement rééditée (les 113 chapitres) avec une traduction française annotée par le P. Milad ZAKHARY.

2. Pour ce qui est du CSCO, je signalerai une édition d'un texte arabe chrétien, qui avait déjà été publié récemment par Bartolomeo PIRONE : « The Life of Stephen of Mar Sabas » édité et traduit par John C. LAMOREAUX (N° 578-579). Dans les études, signalons deux études sur la « Caverne des trésors », en particulier celle de A. SU-MIN RI, *Commentaire de la caverne des trésors. Étude sur l'histoire du texte et des sources* (N° 581) et aussi celle de A. TOEPEL, *Die Adam- und Seth-Legenden im Syrischen «Buch der Schatzhöhle». Eine quellenkritische Untersuchung* (N° 618). L'étude de D. WELTECKE, *Die «Beschreibung der Zeiten» von Mor Michael dem Großen (1126-1199). Eine Studie zu ihrem historischen und historiographiegeschichtlichen Kontext* (N° 594), et celle de WILMSHURST D., *The Ecclesiastical Organisation of the Church of the East 1318-1913* (N° 582) sont pour nos recherches de grande utilité. Enfin, l'édition et traduction de la « Réponse aux musulmans » de Denys bar Šalībī est évidemment aussi importante pour nos études ; voir Joseph P. AMAR, *Dionysius bar Salibi. A Response to the Arabs* (N° 614-615).

### 3. Autres publications : philosophie et médecine, et les thèses

1. Il y a tout un domaine que je n'ai pas recensé, mais qui est très important pour les études arabes chrétiennes : c'est la philosophie et les sciences, parmi lesquelles la médecine jouit d'une position particulière. Ce sont surtout les Allemands, les Français et les Italiens qui y travaillent. Ces domaines sont généralement considérés sans rapport avec les études arabes chrétiennes et le patrimoine chrétien, et n'ont le plus souvent pas été inventoriés dans l'ouvrage de GRAF (à part quelques œuvres philosophico-théologiques), qui – rappelons-le – écrit une histoire de la littérature arabe *chrétienne*, et non pas des chrétiens. Cependant, ils sont essentiels pour comprendre le mouvement de pensée du christianisme arabe et la contribution des chrétiens à la civilisation musulmane, ainsi que le degré d'intégration des chrétiens dans cette civilisation. Je pense qu'il est essentiel que ces sujets soient désormais intégrés dans cette discipline et que l'on s'y adonne.

2. Enfin, parmi les publications à paraître, il y a aussi des thèses en cours de rédaction qui devraient paraître bientôt. Il est important de les signaler pour éviter qu'il n'y ait des doublets. Je mentionnerai les

thèses dont je suis le directeur, invitant les professeurs à signaler d'autres textes et études.

En décembre 2003, Cécile Cabrol a soutenu sa thèse à l'USJ (en partenariat avec l'université de Bordeaux) sur les secrétaires nestoriens à l'époque abbasside : travail historique remarquable, ample et précis, fruit du dépouillement de nombreuses sources syriaques et arabes, et d'une vaste lecture. Nous espérons que la thèse sera bientôt publiée.

De même, Buṭrus al-Ġamīl, évêque de Malīġ, auteur copte de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, peu connu bien qu'important, fait aussi l'objet d'une belle thèse, comprenant l'édition critique et la traduction italienne, accompagnée d'une étude et d'un lexique du premier traité du *Kitāb al-Burhān*, par les soins d'un franciscain égyptien, le P. Ashraf Yossef KIDIS.

D'autre part, la « Muġādalāh » attribuée à Abū Qurrah et trois imāms, en présence du calife al-Ma'mūn, publiée à Alep il y a quelques années par le P. Ignace DICK, fait l'objet d'une édition critique de la version melkite avec traduction anglaise, précédée d'une copieuse étude et suivie d'un lexique quasi exhaustif, par le jésuite égypto-américain Wafik NASRY. Elle est destinée à paraître dans un an, soit à Beyrouth soit aux États-Unis.

Il serait très important que l'on puisse signaler tous les mémoires ou les thèses qui concernent directement ou indirectement le patrimoine arabe des chrétiens qui font l'objet de recherches dans les institutions académiques. Un tel inventaire rendrait d'énormes services, d'autant plus que ces travaux restent souvent inédits.

## **E. Panorama des études arabes chrétiennes**

### *1. Histoire de la littérature arabe pré-ottomane des chrétiens*

La nouvelle histoire du patrimoine arabe des chrétiens connaît un avancement timide en raison de problèmes pratiques, juridiques et financiers rencontrés.

Les problèmes juridiques viennent d'être réglés définitivement avec le MECC (Le Middle East Council of Churches), et nous venons d'établir un accord écrit signé, qui affirme que le CEDRAC dispose pleinement du droit d'élaborer et de publier ce texte, le MECC s'étant



totallement désengagé du projet. Un mot d'explication est nécessaire, pour comprendre cet aspect du problème.

Ce projet de la traduction arabe des volumes 2 à 4 de Graf a été proposé par Samir au MECC, il y a plus de 25 ans. Un premier financement, obtenu par l'intermédiaire du MECC, a permis de payer les traducteurs, qui ont fourni en fait un premier jet. Par la suite, les responsables du MECC se sont succédés, sans avoir tous le même intérêt pour le projet.

Il n'y avait plus de financement pour revoir les traductions et moins encore pour réexaminer l'œuvre entière. De plus, en tant que projet du « Conseil Œcuménique des Églises du Moyen-Orient », il fallait avoir l'approbation de chacune des Églises, notamment pour la partie les concernant. Il a été décidé que chaque Église réviserait la tranche la concernant, entreprise facile à décider ... mais pratiquement impossible à réaliser !

Entre-temps, les techniques d'édition avaient changé : tout ce qui avait été tapé à la machine devait être refait sur ordinateur. Les problèmes techniques sont alors apparus (signes diacritiques, langues s'enchevêtrant, etc.) et il n'a pas été facile de les résoudre ; pour permettre une communication entre les différents chercheurs, nous étions acculés à travailler sur Windows plutôt que sur Macintosh, ce qui pour l'arabe est loin d'être l'idéal. De plus, les programmes arabes changeaient, sans être compatibles entre eux : d'une version à l'autre du même programme, nous perdions beaucoup de données. Tout cela a retardé considérablement le projet, d'autant plus que c'était le CEDRAC seul qui devait désormais faire face à tous les problèmes, et que les chercheurs de langue arabe sont peu nombreux et pas disponibles.

Finalement, grâce à une bourse obtenue de l'Église catholique d'Allemagne par l'intermédiaire de l'Orient-Institut Beirut, nous avons pu nous faire aider par un jeune chercheur allemand orientaliste, qui a révisé la bibliographie d'un volume arabe.

Actuellement, le CEDRAC va affronter la relance du projet. Pour parvenir à une solution pas trop lointaine, j'ai décidé de réduire le projet et de m'en tenir (pour le moment, du moins) à l' « Histoire de la littérature arabe pré-ottomane des chrétiens », c'est-à-dire jusqu'en 1516. Cela correspond à peu de chose près au volume II de Graf. Avec

cependant une modification importante dans l'énoncé de l'ouvrage : il ne s'agit plus de « littérature arabe chrétienne », mais de « littérature arabe des chrétiens », incluant par le fait même les disciplines dites « profanes » : philosophie, médecine et sciences arabes... Le motif en est que, pour le monde arabe, cette partie de l'œuvre est essentielle, si nous ne voulons pas que la littérature arabe chrétienne apparaisse comme un ghetto ou un domaine n'intéressant pas la civilisation arabomusulmane. De plus, dans la mesure du possible, nous essayons de mettre à jour les connaissances et surtout la bibliographie, sans néanmoins prétendre le moins du monde être complets.

Pour faciliter notre tâche, nous avons décidé de commencer par les auteurs melkites ... comme l'avait fait Graf lui-même. Le motif déterminant pour notre choix a été de commencer par une tranche réalisable assez rapidement. Les melkites présentaient un double avantage : d'une part, nous pouvions profiter de l'ouvrage de Mgr Joseph NASRALLAH, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du Ve au XXe siècle. Contribution à l'étude de la littérature arabe chrétienne*, vol. II,2 et III (1988, 1983 et 1981 *sic* !), qui opère une mise à jour importante de Graf ; d'autre part, il y avait moins de médecins et de philosophes que chez les Syriaques ou les Nestoriens, ce qui facilitait notre tâche. Le but étant de fournir assez vite, en langue arabe, cet outil de travail, qui offrirait en même temps un modèle méthodologique pour ceux qui poursuivront cette œuvre.

Ainsi donc, les trois premiers volumes (chaque volume compte environ 350 pages) traitent exclusivement des auteurs melkites de langue arabe jusqu'en 1516, et cela correspond en gros à 90 pages du volume II de Graf (p. 3-93). Actuellement, le premier volume a seulement besoin d'un contrôle d'une trentaine de passages en plus d'une révision globale et d'une unification des références. Cela devrait nous occuper durant l'année académique 2006-2007, et nous espérons enfin donner ce premier volume à l'impression en octobre 2007. Après quoi, Dieu aidant, nous nous mettrons à la révision des volumes 2 et 3 concernant les Melkites.

Un sérieux problème est la question financière : il est très difficile, voire presque impossible, de réaliser ce travail comme il se doit sans l'aide d'un orientaliste ou mieux d'un arabophone formé aux disciplines de l'orientalisme. Or, les moyens dont nous disposons actuel-

lement au Liban sont insuffisants ; nous sommes en grande difficulté pour réaliser ce genre de travail : peu de personnes maîtrisent les langues et la technique, et le recours aux orientalistes étrangers coûte cher, si nous voulons leur assurer le juste salaire d'un orientaliste.

## *2. Monographies spécialisées sur une tranche de la GCAL*

Autre solution dont je voudrais vous entretenir : un jeune pasteur libanais, Hikmat KACHOU<sup>4</sup>, sur une suggestion que je lui avais faite, a décidé de travailler sur les Évangiles arabes pour en dresser un inventaire aussi complet que possible. Quelques-uns d'entre vous l'ont rencontré à Birmingham, en septembre 2005. Il a obtenu une bourse pour Oxford, et s'est passionné pour le sujet. Là, soutenu par le Dr. Sebastian BROCK, il s'est mis à étudier les langues tout en travaillant les manuscrits ; connaissant déjà l'anglais et le français, il apprend l'allemand, s'est mis au grec, et a commencé le syriaque et le latin. Il faut se rendre compte à quel point l'étude scientifique de la littérature arabe chrétienne est exigeante pour nous autres orientaux ; pour vous autres occidentaux, une grande partie de ces études, notamment linguistiques, peut être acquise à l'école, ce qui n'est pas le cas pour nous. Il a déjà vu plus de 200 manuscrits des versions arabes des évangiles et les classe systématiquement. Je lui ai offert de publier ce travail au CEDRAC, à nos frais, comme contribution à une nouvelle histoire du patrimoine arabe des chrétiens.

Et c'est cette formule que je suggérerais pour la poursuite de ce grand projet. Le CEDRAC est disposé à publier toute monographie allant dans la ligne de la GCAL de Graf. Ceci pour encourager les chercheurs, notamment les jeunes mais tous sont les bienvenus, à entreprendre des recherches monographiques dans ce domaine, dans les diverses langues européennes (français, anglais, italien, allemand, espagnol), pour inventorier et classer un secteur de ce patrimoine. Les uns travailleraient les Évangiles, par exemple, d'autres les apocalypses ou les apocryphes de l'Ancien Testament, ou encore les philosophes nestoriens, ou les médecins de telle période, etc. Il s'agirait de prendre une tranche thématique ou chronologique, et d'offrir l'inventaire le plus complet avec toutes les références bibliographiques nécessaires, ainsi que l'analyse la plus détaillée possible de chaque oeuvre, suivant une méthode rigoureuse. Ces ouvrages devraient servir d'instruments de

travail pour tout chercheur dans ce domaine. Ainsi en viendrait-on à faire une mise à jour systématique de certaines parties du Graf.

### **Appel conclusif**

Je voudrais en terminant lancer un appel aux professeurs d'universités européennes et américaines ici présents et aux responsables qui éventuellement liraient ces pages. Il serait indispensable, en cette phase de la recherche, que telle ou telle université accueille quelque étudiant oriental sérieux et décidé à travailler, recommandé par une institution reconnue, et lui assure une formation sérieuse dans la science orientaliste.

Il existe actuellement des institutions qui forment des professeurs dans les diverses sciences ecclésiastiques (Bible, théologie, histoire de l'Église, liturgie, droit canon, spiritualité, etc.), mais très peu forment de bons chercheurs orientalistes. Or, c'est cette catégorie dont nous avons actuellement grand besoin : en Égypte, au Liban, en Irak, en Syrie, en Terre-Sainte, comme aussi probablement en Occident.



# Current Trends in Syriac studies

BY

Herman TEULE

Institute of Eastern Christian Studies – Radboud University  
(Nijmegen – The Netherlands)

The objective of the present paper is to indicate a number of recent initiatives and some new trends in the area of “Syriac studies” in the broad sense of the term. This brief article will inevitably reflect my personal interests and concerns and I certainly do not have the pretension of covering the whole field like the broad surveys, published by A. de Halleux<sup>1</sup> and S. Brock.<sup>2</sup>

## 1. Symposia and colloquia

When looking at the number of Syriac symposia, Syriac studies seem to be prospering and thriving. The most important event remains, of course, the Symposium Syriacum, organized every four years. It was first convened in Rome in 1972 and subsequent symposia took place in traditional university cities in Europe upholding a tradition of the study of Syriac (Paris, Göttingen/Goslar, Groningen, Leuven, Cambridge and Uppsala). In 2000, the first symposium outside Europe took place in Sydney;<sup>3</sup> in 2004, the symposium could, finally, be organized in one of the homelands of Syriac Christianity, Lebanon (University of the Holy Spirit, Kaslik), the realization of a long cherished dream, discussed at

---

<sup>1</sup> A. de HALLEUX, “Vingt ans d’étude critique des Eglises syriaques” in R. TAFT (ed.), *The Christian East. Its Institutions & its Thought. A critical Reflection*, OCA 251 (Rome, 1996), pp. 145-179.

<sup>2</sup> S. BROCK, “Syriac Studies in the Last Three Decades: some Reflections” in R. LAVENANT (ed.), *VI Symposium Syriacum 1992*, OCA 247 (Rome, 1994), pp. 13-29. See also S. BROCK, *Syriac Sources for Byzantinists*: [www.byzantinecongress.org.uk/paper/III/III.1\\_Brock.pdf](http://www.byzantinecongress.org.uk/paper/III/III.1_Brock.pdf)

<sup>3</sup> Acts published by R. EBIED and H. TEULE in *Journal of Eastern Christian Studies* (Leuven-Nijmegen).

several previous symposia.<sup>4</sup> The main interest of this symposium is that, from a strictly scholarly event, it has developed into a meeting place for students of Syriac from all over the world, both senior and junior. The podium is free and any interested person, academic scholar, ecclesiastic and even the amateur belonging to one of the living Syriac communities, is welcome to deliver a presentation. In principle, the acts contain the text of all (or most) contributions.

In many aspects comparable to the *Symposium Syriacum* is the Symposium, organized every four years by the St Ephrem the Syrian Research institute in Kottayam, under the direction of Father Jacob Thekeparampil. The contributions are being published in the periodical of the institute, *The Harp* (since 1987). One of the reasons for the organization of this symposium is to awake the interest of the local Christian communities into their own Syriac roots. Secondly, this symposium intends to pay systematic attention to the history and theology of the Syriac communities in India but is by no means limited to this perspective. So far, five international conferences were already organized in Kerala. The 6<sup>th</sup> one took place in September 2006. At this occasion, Father J. Thekeparampil, the director of SEERI, was honoured with a 'Festschrift'.<sup>5</sup>

In the last decade, two original initiatives were launched in Lebanon. Firstly, the symposium *Syro-Arabicum*, organized by the Centre d'Etudes et de Recherches Arabes Chrétiennes (CEDRAC), established at the Université St Joseph under the direction of prof. Samir Khalil Samir. Two conferences took place in 1995 and 1998.<sup>6</sup> One of the ideas behind this initiative is to abandon the somewhat artificial separation between Syriac and Christian Arabic studies, which is characteristic of the Symposium Syriacum. Since Goslar (1980), the latter symposium may have always been followed by the Congress of Christian Arabic Studies, but the public of both conferences is only partially the same.

---

<sup>4</sup> Acts will be published in *Parole de l'Orient*. Hopefully, in the future, the acts will again be published in a same series as was the case for the period 1972-1996 (*Orientalia Christiana Analecta*, edited by R. LAVENANT).

<sup>5</sup> Published as nr 20 of *The Harp*.

<sup>6</sup> See: "Actes du I<sup>um</sup> Symposium Syro-Arabicum (Kaslik, septembre 1995)", PO 20 (1995), T.1 *Etudes syriaques*. The Syriac contributions of the symposium of 1998 were published in PO 23 (1998).

As a matter of fact, however, it turned out that, at the symposium Syro-arabicum, too, Christian Arabic scholars were only little interested in the Syriac part, and vice versa. There was no real interaction. I express the hope of another type of symposium Syro-Arabicum which would study the interaction between Syriac and Christian Arabic literature and the literary output of scholars who were bilingual or, at least, lived in a bilingual world.

Secondly, the initiative taken by the Maronite Order of the Antonine Fathers and their Centre d'Etudes et de Recherches Orientales (CERO), established in Antelias, Lebanon since 1989. The director of this centre, Fr Maroun Atallah, took some courageous steps and organized a number of symposia, meant to promote the study of Syriac and the Syriac traditions among the Maronites - considered to be vital for their identity -, and, secondly, to awake the interest in the Syriac theological and spiritual traditions among a broader public of local, religiously engaged persons. The conferences are always centred around a specific theme, some of which are quite original such as *Love of God. God is love*, or a specific author. Attending these conferences - and addressing an audience of sometimes no less than 600 persons - is quite a unique experience. The last conference, devoted to Ephrem the Syrian, took place in Aleppo (2006). The Centre of Antelias takes care of the publication of the conferences, in French, with summaries in Arabic or *vice versa*.<sup>7</sup> The Centre has recently launched a new series of editions and translations of Syriac texts into Arabic and some western languages. The first introductory volume, published in 2005, consists of studies and surveys by different authors of the different sections of Syriac literature (Bible, theology, law, historiography, poetry, etc.).<sup>8</sup> It will be followed by the publication of important texts in Syriac (John of Dalyata's *Homilies*, Barhebraeus' *Book of the Dove*, accompanied by a translation into Arabic and/or into French, German or English.

Next, we have a number of regional symposia.

---

<sup>7</sup> The Acts are published in a series called *Patrimoine syriaque* (from 1995, Antélias). The most recent volume (the Acts of the symposium, organized in Damascus in 2004): "Les syriaques transmetteurs de civilisations: l'expérience du Bilād al-Shām à l'époque umayyade", *Patrimoine syriaque, Actes du Colloque IX* (Antélias, 2005).

<sup>8</sup> "Nos sources. Arts et Littérature syriaque", *Sources syriaques 1* (CERO, Antélias, 2005).



The North American Syriac Symposium is a quadrennial meeting of American scholars of Syriac (Brown University, 1991, Catholic University of America, 1995, Notre Dame University, 1999, Princeton Theological Seminary, 2003). The next symposium will be organized in Toronto (2007). The acts are normally not published.

In Germany, German scholars have taken the initiative to organise every two years their own symposium, on the 'history, theology, liturgy and present situation of the Syriac churches' as we can infer from the title of the first volumes of the acts published by professor M. Tamcke (Göttingen) and others in the series *Studien zur orientalischen Kirchengeschichte* (SOK).<sup>9</sup> The first symposium took place in Hermannsburg (1998) and was followed by meetings in Wittenberg (2000), Vierzehnheiligen (2002), Trier (2004) and Berlin (2006).

A recent initiative is the annual symposium, organized by the newly established Canadian Society for Syriac studies<sup>10</sup> in Toronto (professor A. Harrak), on a specific subject such as the intellectual activities of the monasteries in Northern Mesopotamia. The lectures are published in the new, well-edited Journal of the Society.

Though some symposia suggest a theme, the main characteristic of the aforementioned conferences is that they are general, open to a large public of speakers and the suggested theme does normally not exclude other subjects. Professor de Halleux remarked that this multiplication of conferences certainly contributes to the *convivialité* of Syriac scholars, but not necessarily to science. It is therefore a good development that these conferences are complemented by symposia that are more limited in scope or expert meetings open to specialists working on a specific theme, period, etc. I would like to mention four examples: Firstly, the

---

<sup>9</sup> M. TAMCKE, Andreas HEINZ (eds), "Zu Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartsfrage der syrischen Kirchen. Ausgewählte Vorträge des deutschen Syrologen-Symposiums vom 2.-4. Oktober 1998 in Hermannsburg", *SOK* 9 (Hamburg, 2000); M. TAMCKE (ed.), "Syriaca. Zur Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartsfrage der syrischen Kirchen. 2. Deutsches Syrologen-Symposium, Juli 2000, Wittenberg)", *SOK* 17 (2002); M. TAMCKE (ed.), "Syriaca II. Beiträge zum 3. deutschen Syrologen-Symposium in Vierzehnheiligen 2002", *SOK* 33 (2004); M. TAMCKE, A. HEINZ (eds.), "Die Suryoye und ihre Umwelt. 4. deutsches Syrologen-Symposium in Trier 2004. Festgabe Wolfgang Hage zum 70. Geburtstag", *SOK* 36 (2005).

<sup>10</sup> The aim of this society is "to promote the study of Syriac culture which is rooted in the same soil from which the ancient Mesopotamian and biblical literatures sprung".

series of symposia which have been organized every four years since 1991 at the Woodbrooke Quaker Study centre in Birmingham and which are generally known as the Mingana symposium, after the originally Chaldean scholar who worked at Selly Oaks college in Birmingham and amassed a collection of Syriac and Christian Arabic manuscripts. Though the focus of the Mingana symposium is not limited to Syriac, I still would like to mention these conferences since the themes discussed at some of them are directly related to our field of Syriac studies: in 1990, the focus was on Arab Christian apologetics in Abbasid Iraq; in, 1997, on Christianity in Bilad al-Sham during the Umayyad period. Both symposia have resulted in good publications, relevant for Syriac studies.<sup>11</sup>

Secondly, the *Société d'Etudes syriaques franco-belge* (Paris/Louvain-La-Neuve) organizes an annual Round Table devoted to a specific subject. So far, three conferences have been organized. The acts are being published in a new series *Etudes syriaques*.<sup>12</sup>

Thirdly, the Institute of Eastern Christian Studies, Radboud University Nijmegen, and the Pionier Project of the University of Leiden organized an expert meeting on the Syriac Renaissance in 2005.<sup>13</sup> It will be followed by a conference on the interaction between Syriac and Arabic.

Finally, in 2006, at the occasion of the 17<sup>th</sup> centenary of Ephrem the Syrian's birth, two colloquia on the works of Ephrem were organized, one in Aleppo (see *supra*) and one at the *Abbaye St Martin de Ligugé*.

## 2. Specialized Institutes of Syriac studies

It is impossible, of course, to give here the list of chairs of Syriac studies. Not because this list would be very long, but since Syriac studies are mostly incorporated into a more general field of studies, e.g. Aramaic studies (as is the case, e.g. at the Universities of Oxford or Leiden), or Eastern Christianity, as in Duke, Göttingen or Nijmegen.

<sup>11</sup> Cf. D. THOMAS (ed.), *Syrian Christians under Islam. The first Thousand Years* (Leiden, 2001).

<sup>12</sup> See F. BRIQUEL CHATONNET, M. DEBIE, A. DESRUMEAUX (eds.), *Les inscriptions syriaques* (2004); *Les apocryphes syriaques* (2005); *Les liturgies syriaques* (2006). The next volume will be devoted to *Les Pères grecs dans la tradition syriaque*.

<sup>13</sup> The Acts are in press in Eastern Christian Studies (Nijmegen-Leuven).

Many other examples can be given. This is even the case of the Middle East, where, as far as I know, there is no special chair devoted to the study of *suryoyutho*.<sup>14</sup> Apart from the fact that in this way our field of studies is not directly visible to the outside world, academic or more general, the promotion of the study of the Syriac traditions entirely depends on the personal interests of the chair holder and might disappear with him or her.

Fortunately, there are besides some chairs in Syriac (Rome, Kerala, Louvain-La-Neuve...) a number of institutes whose mission is to deal with aspects of Syriac studies. The following institutions deserve to be mentioned:

2.1. The Ephrem the Syrian Research Institute (SEERI), Kottayam, Kerala India, cooperating closely with the Mahatma Ghandi University, which validates the diplomas issued by SEERI. SEERI is known for different series of valuable publications such as the periodical *The Harp: A Journal of Syriac and Oriental Studies* or Moran 'Edtho, the Institute's series of learned monographs.<sup>15</sup>

2.2. The Peshitta institute of the University of Leiden (PIL). Founded in the beginning of the sixties, it is a centre of coordination for Old Testament Peshitta projects and activities. The Institute is especially known for its critical edition of the text of the OT, but it also publishes a series of monographs on Peshitta related subjects, research tools, such as a concordance, and organizes specialized conferences. Currently, two research projects are being carried out in cooperation with the Peshitta Institute. CALAP ("Computer Assisted Linguistic Analysis of the Peshitta") is a joint research project of PIL and the Werkgroep Informatica of the Free University in Amsterdam. The aim of the project is a computer assisted analysis of the language of the Peshitta of

---

<sup>14</sup> The best institution to study Syriac in the Middle East is the Université du Saint Esprit, Kaslik (USEK) of the Ordre Libanais Maronite. The increasing interest in Syriac among Lebanese scholars has prompted the Antonine Fathers to develop CERO, mentioned above. For a survey of Syriac studies in Lebanon, see R. MOUAWAD, "The Teaching of Syriac in Lebanon", *Hugoye* 3/1 (2000). Other possibilities to study Syriac in the Middle East are Babel college, Baghdad, and the University of Homs (Syria), cf. the not so well known Syriac grammar (including anthology) by Michel NAAMAN, *Al wajīz fi lughati l-Suryāniyya* (qfīsō b-lēšōnō Suryoyo) (Homs: Ba'th University Press, 1990-91).

<sup>15</sup> For a survey of the publications by SEERI, see D. TAYLOR, "The Publications of the St Ephrem the Syrian Research Institute", *Hugoye* 2/2 (1999).

the book of Kings and the analysis of the Syriac Ben Sira as a contribution to a more encompassing linguistic analysis of the Peshitta on different levels and to the study of the syntax and morphology of classical Syriac.<sup>16</sup> CALAP was a pilot project and has come to a close. It is continued by TURGAMA, which is wider in scope and also includes Targum studies. As far as Syriac is concerned, the model and the computer programmes developed during CALAP are applied to the Peshitta Book of Judges, the language of which is compared with Targum-Judges and with a corpus of original (i.e. non-translated) Syriac texts, viz. the Book of the Laws of the Countries.

2.3. The study of the Syriac versions of the New Testament is incorporated into the Institute of the Study of the text of the NT at the Westfälische Wilhelms-Universität in Münster.

2.4. Beth Marduto, the House of Culture, also called the Syriac Institute, established since 1992 near Princeton. The objective of this Institute is the study and transmission of Syriac culture. In order to achieve this aim, Beth Marduto has launched several initiatives: a. the publication of the well known Syriac e-periodical, called Hugoye, ("Reflections"), with articles, book reviews etc., free on internet.<sup>17</sup> One of Hugoye's good initiatives is to bring regular updates of the Syriac bibliography of Prof. Sebastian Brock, published in *Parole de l'Orient*.<sup>18</sup> b. EBeth Arkhe, a digital library of Syriac books or books on Syriac culture (free on internet).<sup>19</sup> c. The publication of a Syriac encyclopaedia, comparable to the Coptic encyclopaedia.<sup>20</sup> Some of the already completed projects include: the Meltho OpenType™ Syriac Fonts, allowing interested persons to download for free different

<sup>16</sup> See P. VAN KEULEN and W. VAN PEURSEN, "Corpus Linguistics and Textual History. A Computer-Assisted Interdisciplinary Approach to the Peshitta", *Studia Semitica Neerlandica* 48 (2006).

<sup>17</sup> *Hugoye*. Journal of Syriac Studies: <http://syrcom.cua.edu/hugoye>

<sup>18</sup> See S. P. BROCK, *Syriac Studies: a Classified Bibliography (1960-1990)* (Kaslik, 1996); "Syriac Studies: 1991- 1995. A Classified Bibliography", PO 23 (1998), pp. 241- 350; "Syriac Studies: 1996-2000. A Classified Bibliography", PO 29 (2004), pp. 263-410.

<sup>19</sup> Including the manuscripts digitized in the framework of the Indian Syriac Manuscript project of the Central European University of Budapest (see infra). See G. KIRAZ, "eBethArké: the Syriac Digital Library. First Report", *Hugoye* 4/2 (2001).

<sup>20</sup> Officially: *Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage* under the general editorship of G. KIRAZ. In this context, mention should be made of the excellent *Maronite Encyclopaedia*. For various reasons, only one Volume has been published.

beautifully designed Syriac fonts; the Beth Gazo-project, recordings from the Beth Gazo, sung by the late Patriarch Jacob III,<sup>21</sup> the Concordance to the (Peshitta) New Testament in six volumes.<sup>22</sup>

2.5. Finally, we have the Institute of Syriac Manuscripts Studies, which is in the care of the Lutheran School of Theology at Chicago and houses the collection of an unknown number of Syriac documents on microfilm. The documents were collected by Arthur Vööbus during his thirty trips to all parts of the Middle East. One of the objectives of this Institute is to produce a catalogue of this collection as well as to digitalize the microfilms.

### 3. Research Projects

Apart from the above mentioned CALAP and TURGAMA projects, there are several other research initiatives. The University of Leiden (Faculty of Theology) has initiated a five-year, general research programme (2002-2007) on the *Formation of Communal Identity among West Syrian Christians (451-1300)*. This programme is divided into different partial projects: 1. 'Michael the Syrian and his Sources', a study of the role of historiography in the formation of identity; 2. 'Two Exegetical Collections', or biblical interpretation as a vehicle for expressing identity through the process of incorporating and/or rejecting specific exegetical traditions. 3. West Syrian Mural Paintings. 4. The Perception of Identity among Suryoye in the Diaspora.<sup>23</sup> The Institute of Eastern Christian Studies (Radboud University, Nijmegen) has started a research project on the Syrian Renaissance, with partial studies on Barhebraeus, Jacob bar Shakko (Book of Treasures) and the 12<sup>th</sup> cent. monk Abū Ghalib and his treatises on asceticism.

---

<sup>21</sup> For a history of the recordings, see *Margonito. Syriac Orthodox resources* (<http://sor.cua.edu/bethgazo/>).

<sup>22</sup> G. KIRAZ, *Computer-generated Concordance to the Syriac New Testament* (Leiden, 1997).

<sup>23</sup> After 2007, the perspective of this project will be enlarged to other Christian 'minorities' and the programme will continue as: Identity and Migration: Christian Minorities in the Middle East and in Diaspora.

#### 4. Manuscripts

One of the perennial problems for scholars of the Syriac traditions is that still many works have not yet been edited. This would be less problematic, if all manuscripts were easily accessible. In many cases, the collections of the Middle East cannot be used for several, obvious reasons. For some Middle Eastern collections, however, we have to-day excellent catalogues or, at least, hand-lists. Three recent publications may be mentioned here: The Assyrian Archbishop of Baghdad, Giwargis Sliwa, has recently published a Catalogue of the Manuscripts of his Metropolitan Library of the Church of the East,<sup>24</sup> a succinct, but to-the-point description of 222 mostly Syriac manuscripts (some are in Sureth, Arabic and Karshuni). All manuscripts have been digitized and copies are available for very reasonable prices through [mwlibrary@hotmail.com](mailto:mwlibrary@hotmail.com); Jacques Isaac finished his catalogue of the Syriac Manuscripts of Ainkawa<sup>25</sup> and I. Warduni and H. Hermez published a catalogue of the Syriac and Christian Arabic Manuscripts in the Chaldean St Peter's Seminary in Baghdad.<sup>26</sup> Unfortunately, the important collection of manuscripts of the Chaldean Patriarchal Library has not yet been catalogued. In Syria, the manuscripts of the Syrian Orthodox Patriarchate have been digitalized by the actual Syrian Orthodox Metropolitan of France and Belgium, mgr Hazael Somi, who was in charge of this collection before his episcopal ordination. Several initiatives are actually being taken to describe (e.g. Deir al-Suryān, Egypt) or to digitalize other manuscript collections of the Middle East (including Turkey). In India, a joint Indian-French-Hungarian mission explores the possibilities of digitizing the Syriac manuscripts of different collections in Kerala.<sup>27</sup> For Western Europe, we should mention the publication on CD-Rom of 33 Syriac Manuscripts from the

<sup>24</sup> G. SLIWA, *Fihrist makhṭūṭāt maktaba mutrāniyya kanīsat al-Mashriq fī Baghdād*, Baghdad, 2005). The mss originally belonged to private collections or were preserved in small church libraries in Northern Iraq.

<sup>25</sup> J. ISAAC, *Catalogue des manuscrits syro-chaldéens conservés dans la bibliothèque de l'Archevêché chaldéen d'Erbil à Ainkawa (Iraq)*, (Baghdad, 2005) (in Arabic).

<sup>26</sup> I. WARDUNI, H. HERMEZ, *Syriac and Arabic Manuscripts in the Library of the St Peter's Seminar* (Baghdad, 1998) (in Arabic).

<sup>27</sup> Cf. A. DESRUMAUX e.a., "The Kerala Manuscripts on CD-Rom. A joint Indian-French-Hungarian Mission", *Journal of Eastern Christian Studies* (2004), pp. 245-56.

Vatican Library.<sup>28</sup> For the United States, mention may be made of the publication of a checklist of Syriac Manuscripts preserved at Yale University's Beinecke Rare Books and Manuscripts Library.<sup>29</sup>

## 5. New Developments

Since the collapse of communism, Syriac studies are being discovered, or rather rediscovered, in several East European countries. In Russia, a major event is the rebirth (1999) of the periodical *Christiansky Vostok* (the Christian Orient), founded in 1910, but suspended in 1926. The periodical also covers Syriac. Several individual scholars published articles or books on the Syriac traditions<sup>30</sup> and, apart from the classical centres of Semitic studies, which pay also attention to the study of Syriac (Academy of Science, Moscow State University), mostly from a philological perspective, there is a remarkable interest for the theology, spirituality and liturgy of the Syriac Churches at several ecclesiastical institutions, such as St Tychon's Theological Institute (Moscow) or the Moscow Spiritual Academy at Sergyev Posad, which both offer classes of Syriac. In Romania, too, there are, to a lesser extent, comparable

<sup>28</sup> K. HEAL, "Vatican Syriac Manuscripts: Volume I", *Hugoye* 8/1 (2005) and <http://cpart.byu.edu/Vatican>.

<sup>29</sup> L. DEPUYDT, "Classical Syriac Manuscripts at Yale University: A Checklist", *Hugoye* 9/2 (2006).

<sup>30</sup> E.g. N. SELEZNYOV, *Assyriiskaya Tserkov' Vostoka* (Moscow, 2001); ID., *Kristologiya Assyriiskoi Tserkvi Vostoka* (Moscow, 2002); ID., *Nestorii i Tserkov' Vostoka* (Moscow, 2005). Bishop Hilarion Alfeyev published several works in Russian on Isaac the Syrian: *Mir Isaaka Sirina* (Moscow, 1998), also available in an English (Kalamazoo, 2000) and French (*Spiritualité orientale*, 76, Bellefontaine, 2001) translation; ID., *Prepodobnii Isaak Sirin. O bozhestvennikh tainakh i o dukhovnoi zhizni* (Moscow, 1998). See also the many (sometimes excellent and complete) entries on Syriac authors in the new *Pravoslavnaya Entsiklopediya*, the first volume of which was published in 2000 (Moscow) (so far 11 vol.). See also several articles in Russian theological periodicals: Gr. KESSEL: "Isaac of Antioch. 2<sup>nd</sup> memra against the Jews", *Bogoslovskii Sbornik* 9 (2002), pp. 172-196; 197-220; ID., "Aphrahat's Teaching on the Ascetic Life according to 'Demonstration on the Sons of the Covenant'", *Bogoslovskiiye Trudy* 38 (2003), 356-375; ID., "John the Solitary on Prayer", *Bogoslovskii Vestnik* 5/6 (2005-06), pp. 42-57 and ID., "John the Solitary: annotated Bibliography", *Bogoslovskii Vestnik* 5/6 (2005-06), pp. 642-649; ID., in cooperation with L. GRILIKHES, "Aphrahat. Demonstration on Love and Faith", *Bogoslovskii Vestnik* 3 (2003), pp. 31-69; "Aphrahat. Demonstration on the Sons of the Covenant", *Bogoslovskiiye Trudy* 38(2003), 120-136; "Aphrahat. Demonstration on Fasting and Prayer", *Bogoslovskii Vestnik* 4 (2004), pp. 28-68; "Aphrahat. Demonstration on Wars", *Bogoslovskiiye Trudy* 39 (2004), pp. 61-78; "Aphrahat. Demonstration on Penitents", *Bogoslovskiiye Trudy* 40 (2005), pp. 11-30.



developments, which resulted into some recent publications related to Syriac spirituality.<sup>31</sup> The Greco-Catholic Theological Faculty within the Babeş-Bolyai University in Cluj-Napoca intends to start a Syriac Studies programme.<sup>32</sup>

Even more remarkable is the discovery of the Syriac heritage by the Turkish academic world.<sup>33</sup> The importance of Syriac sources for local historiography was recognized at several regional symposia (Istanbul, 2005; Mardin, Siirt, 2006...). The possibility of a Turkish translation of the work of Michael the Syrian is being discussed at Muğla University as well as a new translation of Barhebraeus' Civil Chronicle.<sup>34</sup> Some researchers of the Dicle University (Diyarbakır) and Ankara University have recently published four important volumes on different aspects of Syriac Christianity.<sup>35</sup> A detailed description will be given in the Journal of Eastern Christian Studies (Leuven-Nijmegen). Here, it suffices to refer to some articles within this work using sources which are less known to Western scholars of Syriac such as Ottoman archives or yearbooks and which show the importance of closer cooperation with Turkish colleagues.<sup>36</sup> In this respect, we may also mention some recent archaeological surveys, which acknowledge the existence of Syriac Churches and monasteries, especially in the Hakkari-region.<sup>37</sup> This new

---

<sup>31</sup> Ioan ICA, *Sfântul Efrem Sirul, Imnele Nasterii Aratarii Domnului* (Sibiu, 2000); translations of Isaac the Syrian (from the English transl. by S. BROCK): *Isaac Sirul. Cuvinte Către singuratici*. Partea II recent descoperită (Sibiu); *Isaac Sirul. Cuvinte Către singuratici*. Partea III recent regasita.

<sup>32</sup> C. FOTESCU, "Christianity in Syria. A Terra Incognita", to be published in *Studia Theologica*, electronic journal of the Greek-Catholic Faculty, Cluj.

<sup>33</sup> In the last years, at least 15 M.A. theses on Syriac subjects have been defended in Turkish universities.

<sup>34</sup> The extant Turkish translation of this work (by Ö.R. DOĞRUL) is based on the sometimes not correct English translation by E.W. BUDGE (but the Turkish translation corrects some misspellings by Budge of Syriac proper names and has some additional notes).

<sup>35</sup> A. TAŞGIN, E. TANRIVERDI, C. SEYFELI (eds.), *Süryaniler ve Süryanilik* (Ankara, Orient Yayınları, 2005), IV. Volumes. Four additional volumes are due to appear in the near future.

<sup>36</sup> E.g. in the first volume: C. SEYFELI, *Osmanlı Devlet Salnamelerinde Süryaniler*, pp. 49-140; id., *Osmanlı devleti'nde Gayrimüslimlerin İdari Yapısı: Süryani Kadim Kilisesi Örneği*, pp. 251-265.

<sup>37</sup> M. TOP, "Hakkari ili Yüksekova, Şemdinli ve Cukurca ilçesi'nde Yüzey araştırması, 2000" in: T.C. Kültür Bakanlığı anıtlar ve müzeler genel müdürlüğü (ed.), *19. araştırma sonuçları toplantısı* (Ankara, 2001), pp. 33-48; id.: "Hakkari ili ve ilçelerine yüzey



mentality in the academic – and, may-be, the political - world will hopefully lead the Turkish authorities to making the collections of Syriac manuscripts preserved in Turkish libraries or museums accessible to scholars.<sup>38</sup>

Thirdly, we should mention the increasing number of publications in Italian (both translations and original studies). The popularity of Syriac studies in Italy owes a great deal to ‘il Gruppo *Syriaca*’, and the annual meetings at the Biblioteca Ambrosiana in Milano.<sup>39</sup>

And, finally, we witness a renewed interest into Syriac in Spain, which is evidenced not only by this conference, but also by a number of recent publications.<sup>40</sup>

## 6. New Trends

S. Brock and A. de Halleux have written elaborate sketches of the recent developments in Syriac studies in the classical fields of dogmatic and exegesis, liturgy, spirituality, law, historiography and literature. Judging from the number of recent publications, these subjects, fortunately, continue to interest scholars. Updates of the abundant, relevant literature can easily be found in the very complete, bibliographical surveys prepared by S. Brock and mentioned above. For this enormous work, all Syriac scholars owe him a great debt of gratitude.

If one asks about new trends, it seems that in the last decade one can notice an increased interest into the later periods of Syriac literature,

---

araştırması 2001” in: T.C. KÜLTÜR Bakanlığı anıtlar ve müzeler genel müdürlüğü (ed.), *20. araştırma sonuçları toplantısı* (Ankara, 2002), pp. 17-28.

<sup>38</sup> For Turkey, we should also mention a few publications by members of the Syrian Orthodox or Chaldean communities: e.g. G. AKYÜZ, G., *Mardin İli'nin merkezinde civar köylerinde ve ilçelerinde bulunan kiliselerin ve manastırların tarihi*, Mardin, 1998.

<sup>39</sup> Cf. E. VERGANI-S. CHIALA, *Le chiese sire tra IV e VI secolo: dibattito dottrinale e ricerca spirituale* (Milano, 2005), the acts of the 2<sup>nd</sup> encounter. Publications by F. PENACHIETTI, P.G. BORBONE, S. CHIALÀ, I. RAMELLA, A. MENGOZZI, P. BETTILOLO are covered by S. BROCK in his bibliography. See also I. RAMELLI's translation of the Chronicle of Arbela, published in Madrid (2002).

<sup>40</sup> First of all the *Collectanea Christiana Orientalia* of the University of Córdoba and the CEDRAC (first issue in 2004) which covers also Syriac studies. Some recent publications: Fr. DEL RÍO SÁNCHEZ, *Los cinco tratados sobre la quietud (šelyā) de Dadišo' Qaṭrāyā* (Barcelona, 2001); J. FERRER & M.A. NOGUERAS, *Breve Diccionario Siriaco and Manual de Gramática Siriaca* (Barcelona, 1999).

firstly to authors belonging to the ‘Syrian Renaissance’,<sup>41</sup> but especially to developments in the Ottoman Empire. For the later period, mention should be made of J. Coakley’s fundamental study *The Church of the East and the Church of England: a History of the Archbishop of Canterbury’s Assyrian Mission* (Oxford, 1992), which was followed by a number of important studies on the later missionary movement.<sup>42</sup> Some genocide studies should be mentioned here, too.<sup>43</sup>

Secondly, the study of Syriac communities in the American and European Diaspora gains in importance.<sup>44</sup>

---

<sup>41</sup> A limited selection: H. TAKAHASHI, *Barhebraeus. A bio-bibliography* (Piscataway, N.J., 2005). The studies on the *Butyrum sapientiae* of Barhebraeus by H. TAKAHASHI, N.P. JOOSSE and J. WATT (Leiden, 2003, 2004, 2005); A. SAUMA, “Gregory Barhebraeus’ Commentary on the Book of Kings from his Storehouse of Mysteries”, *Acta Universitatis Upsaliensis*, *Studia Semitica* 18 (Upsala, 2003) D. WELTECKE, “Die ‘Beschreibung der Zeiten’ von Mar Mikhael dem Grossen (1126-1199); “eine Studie zu ihrem historiographischen Kontext”, *CSCO* 594 (Leuven, 2003); I. PERZCEL, *The Nomocanon of Mar Abdisho of Nisibis* (Piscataway, N.J., 2005). P.G. BORBONE, *Storia di Mar Yahballaha e di Rabban Sauma. Un orientale in Occidente ai tempi di Marco Polo* (Torino, 2000). Cf. *supra* note 13.

<sup>42</sup> Again a selection: D. WILMHURST, *The ecclesiastical Organization of the Church of the East 1318-1913*, *CSCO* 582 (Leuven, 2000). H. MURRE-VAN DEN BERG, “A Syrian Awakening. Alqosh and Urmia as centres of Neo-Syriac writings” in: R. LAVENANT (ed.), *Symposium Syriacum VII*, *OCP* 256 (Rome, 1998), pp. 499-515; ID., “Generous Devotion: Woman in the Church of the East between 1550 and 1850”, *Hugoye* 7,1 (2004); ID., *From a spoken to a written Language. The Introduction and Development of Literary Aramaic in the 19<sup>th</sup> Cent.* (Leiden, 1999); ID. (ed.), *New Faith in Ancient Lands* (Leiden, 2006); A. MENGOZZI, *Israel of Alqosh and Joseph of Telkepe*, *CSCO* 598-90 (Leuven, 2002). H. TEULE, “Joseph II, Patriarch of the Chaldeans and the Book of the Magnet” in R. EBIED and H. TEULE (eds.), *Studies on the Christian Arabic Heritage*, *ECS* 5 (Leuven, 2004), pp. 221-241.

<sup>43</sup> G. YONAN, *Ein vergessener Holocaust. Die Vernichtung der christlichen Assyrer in der Türkei* (Göttingen-Wien, 1989); S. DE COURTOIS, *Le génocide oublié. Chrétiens d’orient, les derniers araméens* (Paris, 2002); the recent edition of the diary of J. Rhétoré, eyewitness of the massacres of 1915, *Les chrétiens aux bêtes. Souvenirs de la guerre sainte proclamée par les Turcs contre les Chrétiens en 1915* (Paris, 2005). One could also mention the (re-)publication by Y. ÇIÇEK of different genocide ‘stories’, composed by Suryoye themselves.

<sup>44</sup> Some titles (for Europe): Madawi AL-RASHEED, *Assyrian Christians in London* (New York, 1998); ID., “In search of ethnic visibility: Iraqi Assyrian Christians in London” in G. BAUMANN and Th. SUNNIER (eds.), *Postmigration. Ethnicity, Cohesion, Commitments, Comparison* (Amsterdam, 1995); J. SCHUKKINK, *De Suryoye, een verborgen gemeenschap. Een historisch-antropologische studie van een Enschedese vluchtelingengemeenschap uit het Midden-Oosten* (Enschede, 2003); A. PALMER, “Traditie en aanpassing in de jaren tachtig: de Syrisch-Orthodoxe kerk tussen Azië en Europa”, *Het*

## Conclusion

By way of a conclusion, I would like to formulate one desideratum. I have, of course, many more, one of which is a new History of Syriac Literature, which would contribute to a better visibility of Syriac studies as an academic discipline. The new Syriac Encyclopaedia, mentioned above, might be a first step.

In order to involve a greater number of students belonging to one of the “Syriac” communities in the study of their own traditions, it is important to establish a (trans-national) ‘Syriac’ or ‘Assyrian’ cultural centre in a central place in Europe, which should cooperate closely with the European academic world. One of the roles of this centre should be the archivation of the many periodicals published by different communities and which are precious sources for a better understanding of the recent immigration. A second project should be the recording of the stories, poems and songs, still known to the first and second generation of migrants, but which will inevitably be lost, when the younger generation assimilates with the European society.

---

*Christelijk Oosten*, 1991,1, pp. 21-31; 1991,2, pp. 89-105; A. THIRY, “Mechelen aan de Tigris”, *Monografieën over interculturaliteit* 7 (Berchem-Antwerpen, 2001); J. YACOB, *Babylone chrétienne. Géopolitique de l’Eglise de Mésopotamie* (Paris, 1996). M. TAMCKE, “Daheim und in der Fremde. Beiträge zur jüngeren geschichte und gegenwartslage der orientalischen Christen” *SOK* 21 (2002); F. DENIZ, *En minoritets odysse: det assyriska exemplet* (Örebro, 2001). G. GÜNNER and S. HALVARDSON (eds.), *Jag behöver rötter och vinegar: om assyrisksyriansk identitet i Sverige* (Skellefteå, 2005). For the U.S., many important articles in *Journal of Assyrian Academic Studies*.

# Some current trends in Coptic Studies

BY

Sofia TORALLAS TOVAR  
CSIC – Institute of Philology  
(Madrid – Spain)

The fields of Coptic Studies includes various scopes of interest, among which I will focus on Late Antiquity and the Early Byzantine periods, and mainly on the written fruits of this period: Literature and Papyrology. I should apologize, thus, for my perhaps reduced scope, although I think that it is better to concentrate on a given topic in a few pages rather than to report quite vaguely on too many things.

The international community of the Coptologists meets every four years for an International Congress. The last one, the eighth, took place in Paris in July 2004. One of the better achievements of this congress was the organized plenary sessions where reports were given about every topic within Coptic Studies. These reports are planned to be published, hopefully before the next congress (Cairo, 2008), what provides me with an argument not only for not going now into many of the fields of study which will be surveyed there, but also for not being too exhaustive in bibliography that will be included in that publication.

One of the main questions I want to address to here is the material study of the Coptic texts. Much of the Literature and documentary texts in this language is still unknown and unpublished. Some collections of manuscripts, papyri, fragments remain uncatalogued. If compared to Greek philology (study of Literature and Greek papyrology and epigraphy), Coptic Studies still have a great amount of work to be done until a corpus of literary and documentary texts provide with enough material for study.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Although not relating to the scope of this report, see for the Proto-Arabic period, Sofia TORALLAS TOVAR, “Third conference of the International Society for Arabi Papyrology (ISAP): ‘Documents and the History of the Early Islamic World’. Alexandria (Bibliotheca Alexandrina), 23-26 March 2006”, *CCO* 3 (2006), pp. 387-389.

There are of course many good modern catalogues of manuscripts<sup>2</sup> and fragments<sup>3</sup> (Anne Boud'hors), but there is still work to do, much of it under difficult conditions: we do not have many useful tools that other philologies have, and the material is quite disseminated. Also basic disciplines for the study of the written heritage are not developed enough to provide a good basis for this work: paleography and codicology, both for the literary texts and manuscripts and, even worse, for the papyri, are not developed at all. Some of the studies are too old and they need urgently to be updated.<sup>4</sup>

Some initiatives, like the inclusion of early Coptic codices in the Leuven Database of Ancient Books (<http://ldab.arts.kuleuven.ac.be>), provide a very helpful tool. The problem of datation seems to be a circular one, depending mainly on the lack of tools and extensive studies. And, therefore, the lack of extensive studies also depends on the lack of knowledge of dated enough examples.

New material sees the light now and then. The most remarkable late example is the codex containing, among other texts, the Gospel of Judas,<sup>5</sup> only known until this discovery by ancient quotations.<sup>6</sup> This discovery has received exceptional attention of the media. Translations into every language and studies on the phenomenon have been published during 2006, which partly proves the dynamism of scholars in the field of Coptic studies. Other important discoveries, not covered so extensively in the media, are the three seventh century codices excavated by the polish mission in Dra Abu el Naga in the Theban mountain, the ones recently found in Antinoe, or other surfacing

---

<sup>2</sup> Leo DEPUYDT, *Catalogue of Coptic manuscripts in the Pierpont Morgan Library* (Leuven: Peeters, 1993).

<sup>3</sup> Anne BOUD'HORS, *Catalogue des fragments coptes de la Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg* (Louvain: Universitatis Catholicae Americae Universitatis Catholicae Lovaniensis, 1998).

<sup>4</sup> I bring as an example to the most recent work on this the article by M. CHOAT, "Towards a paleography of fourth century Coptic", in *Actes du 7e congrès international d'études coptes*, which is forthcoming.

<sup>5</sup> First edition of a translation and study is *The Gospel of Judas*, edited by Rodolphe KASSER, Marvin MEYER, and Gregor WURST with Additional Commentary by Bart D. EHRMAN (Washington, D.C.: National Geographic Society, 2006). The full philological edition is planned for the end of 2006.

<sup>6</sup> See a report in Sofía TORALLAS TOVAR, "Un nuevo apócrifo neotestamentario: «Evangelio de Judas»", CCO 3 (2006), pp. 391-393.

eventually in the market of antiquities. Some other well known examples deserve new attention.

The handling of fragments is a very meticulous and slow labour: some very useful enterprises have produced an excellent point of departure for future editions of Coptic texts. The first one is that of Schmitz and Mink,<sup>7</sup> a list of Coptic fragments of the New Testament, with a complete description and location of all manuscripts and fragments, a special task in joining fragments originally belonging to the same manuscript. More ambitious is *Biblia Coptica*, edited by Karlheinz Schüssler,<sup>8</sup> which includes fragments of both the Old and the New Testament, and also detailed codicological descriptions. Both works provide a very useful basis to work further on the texts. In view of the scarcity and dispersion of Coptic material, this is a fundamental tool. It has to be said that in this field of philology, the scholars are still in this position, in the need of arranging the material in order to have a grasp of what we have.

Another recently published work in this direction is the superb study of Shenute's literary corpus by Stephen Emmel,<sup>9</sup> a two-volume thorough description of each and every manuscript and fragment containing the works of Shenute, what has allowed a better understanding of the works by this important author.<sup>10</sup>

All these enterprises, very time consuming and demanding attention and codicological and paleographical skills, as said above, have been necessary as a preliminary stage for the edition of Coptic literature. Let me start by saying that there is no philological or critical edition of the Sahidic bible. The edition by Horner<sup>11</sup> of the New Testament is very

---

<sup>7</sup> *Liste der Koptischen Handschriften des Neuen Testaments*. Bearbeitet von Franz-Jürgen Schmitz und Gerd Mink, mit einem vorwort von Barbara Aland, Berlin: Walter de Gruyter, 1986-1989.

<sup>8</sup> *Das sahidische Alte und Neue Testament: Vollständiges Verzeichnis mit Standorten*, herausgegeben von Karlheinz SCHÜSSLER (Wiesbaden: Harrassowitz, 1995).

<sup>9</sup> *Shenoute's literary corpus* (Lovanii: Peeters, 2004).

<sup>10</sup> For a project on Shenute's literary *corpus*, see Sofia TORALLAS TOVAR, "«Corpus literario de Shenute de Atripe». Edición crítica y estudio. Reunión del Equipo de Trabajo (Abadía de Montserrat, Barcelona, 12-16 junio 2006)", *CCO* 3 (2006), pp. 383-385.

<sup>11</sup> *The Coptic version of the New Testament in the southern dialect: otherwise called Sahidic and Thebaic* (Osnabrück: Otto Zeller, 1969, reprint of 1911-1924 edition), with a critical apparatus, a literal English translation, and a register of the fragments.

old and does not take into account, for example, the two evangeliaries appearing later, the Pierpont Morgan<sup>12</sup> and the Palau Ribes.<sup>13</sup> These and the new fragments located and sometimes studied have allowed to establish how the Coptic versions of the Sacred Script were developed and new editions are being published. For example, Feder's excellent edition of Jeremias, Lamentations, the Epistle of Jeremy and Baruch<sup>14</sup> takes into account all the fragments known and inventoried for these works. The new edition of the Gospel of Mark is also being prepared within a broader project including the edition of the gospel to all 'ancient' versions.<sup>15</sup>

Also the study of Shenute's fragments by Emmel has allowed him to create an international team for the edition of the works by this author. The first team is focused on the edition of the canon, while the second team, created just recently, will edit the Discourses and the Epistles.

I also want to mention other initiatives, this time on digital support, for arranging all this material in order and making it available for philological study: one of them, related to the Shenoute corpus is Fort's database of the manuscripts of this author in the French National Library.<sup>16</sup> A bigger enterprise by Orlandi's<sup>17</sup> initiative is the Corpus dei

---

<sup>12</sup> *El Evangelio de San Mateo en copto sahidico (Texto de m 569, estudio preliminar y aparato crítico)*, Gonzalo ARANDA PÉREZ (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984); *El Evangelio de San Marcos en copto sahidico*, Gonzalo ARANDA PÉREZ (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1988).

<sup>13</sup> *Das Markusevangelium saïdisch: text der handschrift PPalau Rib. Inv.-Nr.182 mit den varianten der handschrift M 569*, Hans QUECKE (Barcelona: Papyrologica Castroctaviana, 1972); *Das Lukasevangelium Saïdisch: text der handschrift PPalau Rib. Inv.- Nr. 181 mit den Varianten der handschrift M 569* (Barcelona: Papyrologica Castroctaviana, 1977); *Das Johannesevangelium Saïdisch* (Barcelona, 1984).

<sup>14</sup> *Biblia Sahidica: Ieremias, Lamentationes (Threni), Epistula Ieremiae et Baruch*, herausgegeben von Frank FEDER (Berlin: Walter De Gruyter, 2002).

<sup>15</sup> First tentative edition of a small section of chapter 1 in *Mélanges de Sciences Religieuses. Evangile de Marc. Les types de texte dans les langues anciennes* (Lille, 2005), in which can be seen Anne BOUD'HORS & Sofía TORALLAS TOVAR, "Mc 1,1-11: La tradition manuscrite copte", pp. 37-49.

<sup>16</sup> Jean-Louis Fort, "La base de données des manuscrits coptes des ouvres de Chenouté conservés à la BnF: bilan et perspectives", in *Études coptes IX. Onzième journée d'études* – Université de Strasbourg, 14–16 juin 2003.

<sup>17</sup> Tito Orlandi has also worked on the reconstruction of the library of the White monastery. See for instance his "The library of the Monastery of Saint Shenute at Atripe", in A. EGBERTS, B. P. MUHS, J. VAN DER VLIET (eds.), *Perspectives on Panopolis* (Leiden: Brill, 2002), pp. 211-232.

Manoscritti Copti Letterari, producing information on manuscripts, contents and critical problems, often digital images, translations, and some extra material.

Documentary texts have also received more attention and texts are being published in a more rigorous philological manner. What had been a neglected field, in spite of the quality of the material, is now flourishing and volumes of new material contribute to the better understanding of Coptic Egypt. See for example Anne Boud'hors, *Ostraca Grecs et Coptes de Baouit, Le Caire, 2004*, or Sarah Clackson's *Coptic and Greek Texts Relating to the Hermopolote Monastery of Apa Apollo, Oxford, 2000*, and many other volumes still in preparation or recently published. Other works on the material like that of Sebastian Richter, *Rechtseantik und forensische Rhetorik: Untersuchungen zu Wortschatz, Stil und Grammatik der Sprache koptischer Rechtsurkunden, Leipzig, 2002*, prove that this field of study is really going through good...

There are also some projects to catalogue or organize the material and make it available. On the one hand, there is a joint effort with Greek papyrology, which has provided Coptic studies with tools such as APIS (Advanced Papyrological Information System), a collections-based repository hosting information about and images of papyrological materials (e.g. papyri, ostraca, wood tablets, etc.) located at collections around the world. It contains physical descriptions and bibliographic information about the papyri and other written materials, as well as digital images and English translations of many of these texts. Among the pieces included in this database, Coptic is included too. Other useful initiatives, as that of Alain Delattre, *Banque de données des textes coptes documentaires*, provide fundamental tools for progress in the area.

This work on fragments described throughout this brief survey characterizes in general the current studies in Coptic literature and documentary evidence in late Antique and Byzantine times. The codicological, paleographical, papyrological work is basic for further studies because they are all interchained, and every step reached in any of these areas has an impact in the development of the others.

Once again I apologize for the shortness of my words and limitation of



this survey to a part of Coptic studies. I am sure I have neglected many aspects having progress in the field for not being extremely thorough in bibliography. This is the reason why I refer again to the forthcoming edition of the plenary sessions at the Paris congress in 2004, and to the interesting information included in periodicals like *Saint Shenouda Coptic Quarterly*, published by the Archimandrite Coptic Society of Los Angeles, CA,<sup>18</sup> or to the reports on several aspects of the ‘Egyptian legacy’ appearing in journals which are not directly involved with Coptic studies, as it is the case of a series of publications carried out by Karel C. Innemée & Lucas Van Rompay on the Monastery of Dayr al-Suryān (Wādī al-Naṭrūn, Egypt) from 1998 onwards in *Hugoye, Journal of Syriac Studies*, published by Beth Mardutho.

---

<sup>18</sup> See, for instance the last issue: *Saint Shenouda Coptic Quarterly* 2/4 (2006), 32 pp.