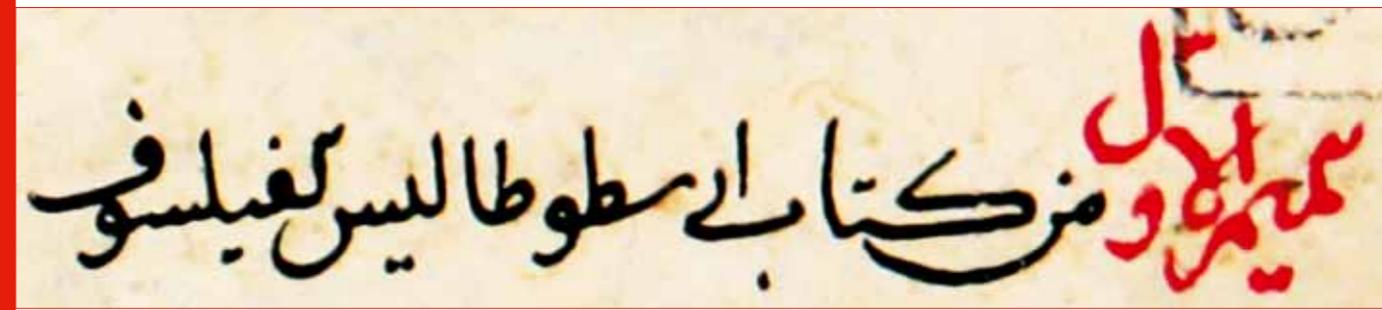
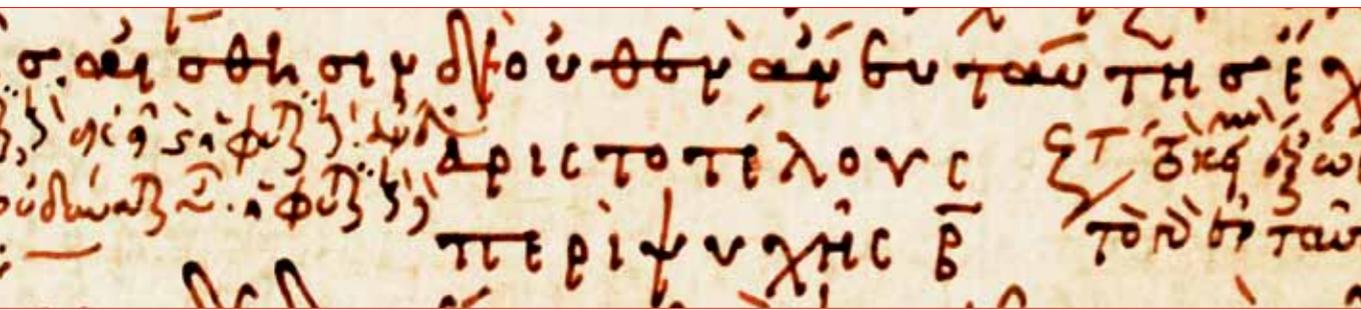


Studia graeco-arabica



Studia graeco-arabica

3

2013

Studia graeco-arabica

The Journal of the Project

Greek into Arabic

Philosophical Concepts and Linguistic Bridges

European Research Council Advanced Grant 249431

3

2013



Published by
ERC Greek into Arabic
Philosophical Concepts and Linguistic Bridges
European Research Council Advanced Grant 249431

Advisors

Mohammad Ali Amir Moezzi, École Pratique des Hautes Études, Paris
Carmela Baffioni, Istituto Universitario Orientale, Napoli
Sebastian Brock, Oriental Institute, Oxford
Charles Burnett, The Warburg Institute, London
Hans Daiber, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a. M.
Cristina D'Ancona, Università di Pisa
Thérèse-Anne Druart, The Catholic University of America, Washington
Gerhard Endress, Ruhr-Universität Bochum
Richard Goulet, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris
Steven Harvey, Bar-Ilan University, Jerusalem
Henri Hugonnard-Roche, École Pratique des Hautes Études, Paris
Remke Kruk, Universiteit Leiden
Concetta Luna, Scuola Normale Superiore, Pisa
Alain-Philippe Segonds (†)
Richard C. Taylor, Marquette University, Milwaukee (WI)

Staff

Elisa Coda
Cristina D'Ancona
Cleophea Ferrari
Gloria Giacomelli
Cecilia Martini Bonadeo

Web site: <http://www.greekintoarabic.eu>

Service Provider: Università di Pisa, Area Serra - Servizi di Rete di Ateneo

ISSN 2239-012X

© Copyright 2013 by the ERC project Greek into Arabic (Advanced Grant 249431).

Studia graeco-arabica cannot be held responsible for the scientific opinions of the authors publishing in it.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the Publisher.

Registered at the law court of Pisa, 18/12, November 23, 2012.

Editor in chief Cristina D'Ancona.

Cover

Mašhad, Kitābhāna-i Āsitān-i Quds-i Raḡawī 300, f. 1v
Paris, Bibliothèque Nationale de France, grec 1853, f. 186v

The Publisher remains at the disposal of the rightholders, and is ready to make up for unintentional omissions.

Publisher and Graphic Design



Via A. Gherardesca
56121 Ospedaletto (Pisa) - Italy

Printing

Industrie Grafiche Pacini

Studia graeco-arabica

3



2013

Les antiquités gréco-romaines entre al-Makīn ibn al-‘Amīd et Ibn Ḥaldūn. Notes pour une histoire de la tradition

Martino Diez*

Abstract

The Coptic Historian al-Makīn Ġirġis ibn al-‘Amīd (1206 - after 1280) is the author of a universal history known as *al-Maġmū‘ al-Mubārak* ('The blessed collection'). This work is divided into two parts: a section on pre-Islamic history, still unpublished, and a summary of Islamic history, edited by Erpenius in 1625 and completed by Claude Cahen. The article analyzes the two recensions of the first part of the *Maġmū‘* through the comparison of three manuscripts, in particular as regards the sections on Hellenistic, Roman and Byzantine history. After discussing the particular version of the *Testimonium Flavianum* which can be found in the longer recension of the *Maġmū‘*, the article traces the fortune of al-Makīn in subsequent Islamic historiography, especially al-Qalqaṣandī, al-Maqrīzī and Ibn Ḥaldūn.

Alors qu'une production scientifique quasiment illimitée a été consacrée au sort des œuvres philosophiques et scientifiques grecques dans le monde arabo-islamique médiéval, le champ de l'historiographie a fait l'objet d'une attention moindre. Pourtant, que savaient les auteurs musulmans des peuples qui les avaient précédés? Et, surtout, quelle idée se faisaient-ils des Grecs et des Romains?

Au-delà du sentiment de subtil dépaysement engendré par la lecture de son propre passé raconté par d'autres, une telle étude a fondamentalement deux raisons d'être: d'une part, il est possible (et même certain, dans au moins un cas important) que, comme dans le domaine de la philosophie, de même dans celui de l'histoire, des textes anciens qui, autrement, auraient été perdus, aient été conservés dans la tradition arabe. D'autre part, le regard que portaient les arabes sur le passé gréco-romain est révélateur de leur vision particulière de l'histoire.¹ Un troisième motif d'intérêt concerne les modalités concrètes de transmission du savoir historique. En effet, ce dernier a été véhiculé, tout comme le reste du patrimoine de l'Antiquité tardive et peut-être même plus, par les communautés chrétiennes restées en terre d'Islam. C'est à travers elles et, dans une moindre mesure, à travers les communautés hébraïques, que les historiens musulmans eurent accès à la presque totalité des informations dont ils disposaient sur l'Antiquité, complétées éventuellement par des observations directes de voyageurs et par quelque information provenant de l'extérieur du monde islamique.²

* L'article a été présenté lors de la IX^e conférence d'Études arabes chrétiennes à Malte (19-21 juillet 2012). L'auteur tient ici à remercier le Professeur Adel Sidarus, qui a bien voulu partager les fruits de ses recherches dans ce domaine, ainsi que le Professeur Giovanni Salmeri et Mme Chiara Pellegrino, qui lui ont envoyé, faute de pouvoir s'y rendre en personne, des matériaux conservés à l'Institut Pontifical Oriental de Rome et à l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire.

¹ Bien qu'il ait trait à l'historiographie islamique, le classique *A History of Islamic Historiography* de Franz Rosenthal (Brill, Leiden 1968) offre encore des éléments valables relatifs au lien entre la tradition byzantine et syriaque et les débuts de la chronique arabe. Plus récemment, Marco Di Branco a également écrit sur ce thème dans son ouvrage *Storie arabe di Greci e di Romani. La Grecia e Roma nella storiografia arabo-islamica medievale*, Plus-Pisa University Press, Pisa 2009.

² Que l'on songe à la liste des rois francs rédigée par Godmar, évêque de Gérone, en faveur du prince omayyade

L'étude du passé préislamique représenta ainsi l'occasion d'un contact entre intellectuels musulmans, chrétiens et juifs, au sein de l'espace culturel commun formé par la langue arabe.

À l'intérieur de ce vaste champ de recherche, le présent article se propose d'aborder l'œuvre de al-Makīn Ġirġis ibn al-'Amīd, historien chrétien ayant vécu entre l'Égypte et la Syrie au XIII^e siècle. Sa chronique représente une réélaboration de plusieurs sources plus anciennes (en particulier Agapius de Manbiġ, Sa'īd ibn Biṭrīq, le pseudo Jean Chrysostome et le pseudo Épiphanes de Chypre), puisant également dans l'œuvre de son contemporain Ibn al-Rāhib (606-694 ca./1210-1295 ca). En même temps, Ibn al-'Amīd³ apporte à la tradition historiographique musulmane ultérieure de nombreux éléments nouveaux. En particulier, cet historien est la source par excellence d'al-Qalqašandī (756-821/1355-1418) et d'al-Maqrīzī (766-845/1364-1442) pour tout ce qui concerne l'histoire des patriarches d'Alexandrie et les affaires de l'Église copte. Il est en outre l'un des deux auteurs auxquels Ibn Ḥaldūn (732-808/1332-1406) recourt systématiquement pour les sections sur l'histoire gréco-romaine et le Christianisme des origines dans son *Kitāb al-'Ibar*.

Bien que ces données soient connues depuis longtemps, la partie la plus intéressante de la chronique d'Ibn al-'Amīd, relative à l'histoire préislamique, reste jusqu'à présent inédite. Ainsi, après avoir résumé rapidement les données dont nous disposons, nous présenterons dans les pages qui suivent une tentative d'analyse de la tradition manuscrite, étape préliminaire indispensable à toute étude ultérieure.

Biographie

L'histoire de la maison des Banū 'Amīd est racontée par Ibn al-'Amīd lui-même dans sa chronique. L'éditeur latin Thomas Erpenius l'inclut dans son *Historia Saracénica*, aux pages 299-300, sous la rubrique singulière *Christiani cujusdam mercatoris historia*.⁴ La même notice, prolongée par la biographie de l'historien, avait déjà été utilisée par Ibn al-Ṣuqā'ī dans son *Tālī Kitāb Wafayāt al-a'yān*.⁵ Ibn al-Ṣuqā'ī fut repris à son tour par al-Ṣafadī (*Kitāb al-Wāfi bi-l-wafayāt*)⁶ et al-Maqrīzī (*Kitāb al-Muqaffā al-kabīr*).⁷

d'al-Andalus al-Ḥakam ibn 'Abd al-Raḥmān III et dont al-Mas'ūdī entra heureusement en possession à Fustāṭ en 336/947 (§§ 914-915 des *Murūġ al-dahab*, édition Pellat).

³ Telle est la *šubra* figurant dans les *incipits* et *explicitis* des manuscrits et employée également par Ibn Ḥaldūn dans ses citations. En Occident, il est plutôt connu sous le nom d'al-Makīn (littéralement "l'homme de rang").

⁴ Ibn al-'Amīd, conscient de la singularité de son choix, ressentit le besoin de se justifier en ces termes: *wa-baḏā wurīda 'alā ḥukm al-tārīḥ, lā 'alā ḥukm al-iftihār. Fa-inna l-Kitāb yaqūl: "man iftaḥara, fa-l-yaftaḥir bi l-Rabb"*, voir Thomas Erpenius, *Historia Saracénica [...] arabice olim exarata a Georgio Elmacino*, Ex Typographia Erpeniana Linguarum Orientalium, Lugduni Batavorum 1625, p. 300.

⁵ Édition arabe et traduction française de J. Sublet, *Un fonctionnaire chrétien dans l'administration mamelouke*, Institut français de Damas, Damas 1974, n° 167, p. 110-11 (texte) et 136-8 (traduction). La notice d'Ibn al-Ṣuqā'ī abrège le témoignage d'Ibn al-'Amīd sur l'histoire de sa famille, mais y ajoute des informations nouvelles sur la vie de l'historien et en particulier sur la période de sa captivité.

⁶ Ṣalāḥ al-Dīn Ḥalīl ibn Aybak al-Ṣafadī, *al-Wāfi bi-l-wafayāt*, éd. par Aḥmad al-Arnā'ūṭ - Turkī al-Muṣṭafā, Dār Iḥyā' al-turāṭ al-'arabī, Bayrūt 2000, n° 6527, XVII, p. 355-6.

⁷ Taqī al-Dīn al-Maqrīzī, *Kitāb al-Muqaffā al-kabīr*, éd. par Muḥammad al-Ya'lāwī, Dār al-Ġarb al-Islāmī, Bayrūt 1991, III, p. 16-18.

Outre les habituels ouvrages de référence,⁸ la vie d'Ibn al-ʿAmīd a été retracée par Claude Cahen,⁹ Wadi Abullif,¹⁰ Wissām Bišāra Kabkab¹¹ et, plus récemment, par Samuel Moawad.¹² En l'absence de données inédites, il n'y a aucun intérêt à en refaire le récit. Nous nous bornerons donc à signaler trois points qui demeurent peu clairs.

En premier lieu, Ibn al-ʿAmīd est habituellement considéré comme un représentant de la littérature copto-arabe.¹³ Étant donné son lieu d'origine (il naquit au Caire le 8 raḡab 602/18 février 1206),¹⁴ mais également le rôle qu'il joua au sein du *Dīwān al-ḡayṣ* (sorte de ministère de la Défense) ayyoubide et mamelouke et son intérêt particulier pour l'Égypte, que révèle sa chronique, une telle attribution est absolument légitime d'un point de vue culturel. Toutefois, dans la biographie de sa famille, l'auteur présente l'ancêtre éponyme Ṭayyib ibn Yūsuf comme un "marchand chrétien syriaque" (*raḡul naṣrānī suryānī tāḡīr*) de Tikrīt.¹⁵ Son histoire commence au moment où le calife fatimide al-ʿAmir bi-Aḥkām Allāh (495-524/1101-1130) l'accueillit en Égypte et lui accorda un traitement fiscal de faveur pour les vêtements et les manteaux de soie qu'il confectionnait. Son fils Qarwīna fut introduit au sein de la chancellerie de la cour et fit fortune. Le fils de Qarwīna, Abū l-Ṭayyib, le petit-fils Abū l-Makārim et un des trois fils de ce dernier, al-ʿAmīd Abū l-Yāsir, père de l'historien, continueront à travailler au sein de cette même administration. Même si rien dans la notice biographique ne laisse explicitement penser à un passage de la communauté syriaque à la communauté copte, par ailleurs unies sur le plan théologique dans leur refus du Concile de Calcédoine, il est permis de formuler l'hypothèse selon laquelle, en l'absence d'une église syriaque implantée en Égypte, la famille adhéra à la communauté copte, tout en conservant la mémoire de ses origines.¹⁶

Un second point obscur dans la biographie d'Ibn al-ʿAmīd concerne la période de la tentative d'invasion mongole de la Syrie. Le fonctionnaire, qui se trouvait alors à Damas, fut accusé d'être entré en

⁸ Voir M. Plessner, *s.v.* "al-Makīn" dans *EI*, III, p. 183-4; G. Graf, *GCAL*, II, p. 348-51; C. Brockelmann, *GAL*, I, p. 425-6, *Suppl.* I, p. 590.

⁹ C. Cahen - R.C. Coquin, *s.v.* "al-Makīn B. al-Amīd [sic]" dans *EP*, VI, p. 141-2.

¹⁰ Wadi Abullif, "al-Makīn Ḡirḡis ibn al-ʿAmīd wa tāriḡuhu", dans W. Abullif (éd.), *Actes de la septième rencontre des Amis du patrimoine arabe-chrétien*, al-Markaz al-Fransiskāni li-l-dirāsāt al-ṣarqiyya al-masiḡiyya, al-Qāhira 1999, p. 5-24. L'article de Abullif explique entre autres, de façon très détaillée, l'origine de la confusion, répandue parmi bien des auteurs coptes modernes écrivant en arabe, entre Ibn al-ʿAmīd et un autre al-Makīn, théologien et apologiste, qui vécut un siècle plus tard.

¹¹ Wissām Bišāra Kabkab, "al-Makīn Ḡirḡis ibn al-ʿAmīd (602-672/1205-1273)", dans N. Edelby - P. Masri (éd.), *Mélanges en l'honneur de Mgr Neophytos Edelby (1920-1995)*, CEDRAC, Beyrouth 2005, "Textes et études sur l'Orient chrétien", p. 279-303.

¹² S. Moawad, *s.v.* "al-Makīn Jirjis ibn al-ʿAmīd (the elder)" et "*al-majmūʿ al-mubārak*, "The blessed collection", dans D. Thomas - A. Mallet (éd.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 4 (1200-1350)*, Brill, Leiden 2012, p. 561-6. Présentation plus synthétique par M. Swanson, "al-Makin Jirjis ibn al-ʿAmīd", dans Gawdat Gabra (éd.), *Historical Dictionary of the Coptic Church*, Toronto 2008, p. 22-3.

¹³ Graf par exemple le classe parmi les auteurs coptes, voir Id., *GCAL*, p. 348-51.

¹⁴ Cette donnée nous est fournie par Ibn al-ʿAmīd lui-même, en l'an 602 de sa chronique. Voir C. Cahen, "La Chronique des Ayyoubides d'al-Makīn b. al-ʿAmīd", *Bulletin d'Études Orientales* 15 (1955-1957), p. 127.

¹⁵ Voir Erpenius, *Historia Saraceniā*, p. 299.

¹⁶ L'affirmation de Kabkab selon laquelle Ibn al-ʿAmīd "était syriaque et non copte", voir Kabkab, "Al-Makīn Ḡirḡis ibn al-ʿAmīd", p. 279, semble trop catégorique. On trouve un avis plus nuancé chez A. Ferré, "Ibn al-ʿAmīd al-Makīn, chrétien d'Égypte, source importante d'Ibn Khaldūn", dans M.-Th. Urvoy (éd.), *En hommage au Père Jomier, o.p.*, Cerf, Paris 2002, p. 62, note 1. Il faut avoir présent à l'esprit que Ṭayyib ibn Yūsuf fut enterré, selon la notice biographique d'Ibn al-ʿAmīd, dans l'église (copte) du village qu'il avait reçu en fief du calife. Par contre, il pourrait avoir renouvelé son appartenance à l'Église syriaque lors de son long séjour en Syrie.

contact avec les Mongols pour leur révéler les secrets militaires de l'armée mamelouke. Il fut ainsi mis en prison en 659/1261 par l'ordre du sultan Baybars et y resta pendant plus de dix ans, avant d'être libéré contre paiement d'une amende. Le biographe Ibn al-Ṣuqā'ī (et al-Ṣafadī avec lui) attribue la détention à la calomnie de quelque scribe envieux, alors qu'un contemporain musulman, le *shaykh* Ġāzī ibn al-Wāsiṭī, cite le cas d'Ibn al-'Amīd comme preuve de la mauvaise foi des *dhimmīs*, ce qui, à son avis, montrerait qu'"il est nécessaire de rendre licites les biens des chrétiens, leurs épouses et leurs vies et ne laisser sur la face de la terre aucun chrétien ou juif".¹⁷ La durée de la détention est de quinze ans selon Ibn al-Ṣuqā'ī et de onze ans et quelques mois selon Ibn al-Wāsiṭī qui, étant contemporain de l'auteur, semble ici à privilégier.

Rendu donc à la liberté vers 670/1272, Ibn al-'Amīd s'installa à Damas. Le dernier point obscur est lié à la date de sa mort, qu'Ibn al-Ṣuqā'ī situe en 672/1273-1274. Wadi Abullif, pour des raisons qui touchent essentiellement à la cohérence interne de l'ouvrage, estime qu'Ibn al-'Amīd était encore vivant vers 678/1280, et propose par conséquent de modifier la date traditionnelle de 672 (1273) en 692 (1293), compte tenu de la ressemblance des nombres "soixante-dix" et "quatre vingt dix" dans la graphie arabe.¹⁸ Même si cette dernière conjecture ne peut être démontrée, il demeure certain que la date de la mort d'Ibn al-'Amīd doit être située après 678/1280.

Le "recueil béni"

Ibn al-'Amīd est l'auteur d'une unique œuvre, connue comme *al-Mağmū' al-Mubārak* ("Le recueil béni"). Il l'écrivit en Syrie après sa sortie de prison et son retrait de la vie active.

Cette œuvre est divisée en deux parties: une section d'histoire préislamique, organisée sous la forme de 166 biographies, d'Adam à Héraclius, et une section d'histoire musulmane, à partir de l'année 11 d'Héraclius, correspondant à la première année de l'Hégire, et jusqu'à l'avènement du sultan Baybars en 658/1260. Un certain al-Mufaḍḍal ibn Abī l-Faḍā'il (mort après 758/1357), probablement l'arrière-petit-fils d'Ibn al-'Amīd, la prolongea jusqu'à la mort du sultan al-Malik al-Nāṣir en 741/1341.

Bien que divers manuscrits présentent uniquement la première ou la seconde partie de la chronique, il en existe d'autres complètes,¹⁹ ce qui prouve que l'œuvre fut conçue comme unitaire. D'autre part, l'idée de la division sur la base de l'Hégire pourrait être venue à l'esprit de l'auteur par le biais de l'histoire universelle de Sa'īd ibn Biṭrīq.²⁰

La partie islamique est, selon la déclaration même d'Ibn al-'Amīd, un résumé d'al-Ṭabarī, copié sur la *Tārīḫ al-Ṣāliḫī* d'Ibn Wāṣil (604-697/1208-1298) jusqu'à l'an 592/1195-1196.²¹ La chronique

¹⁷ Le *shaykh* est l'auteur d'un *Radd 'alā ahl al-dimma wa man taba' ahum* (Réponse aux gens de la *Dhimma* et à ceux qui les suivent), édité et traduit par R. Gottheil, "An Answer to the *Dhimmis*", *Journal of the American Oriental Society* 41 (1921), p. 383-457, en part. p. 410.

¹⁸ La même proposition est avancée également par B. Pirone, "Gli albori dell'Islām in tre storici arabo-cristiani", dans D. Righi (éd.), *La letteratura arabo-cristiana e le scienze nel periodo abbaside. Atti del secondo convegno di studi arabo-cristiani, Roma, 9-10 marzo 2007*, Zamorani, Torino 2008, p. 59-78. Sur la date de mort d'Ibn al-'Amīd, voir en particulier la note 33, p. 69-70. De nouvelles données pourraient être contenues dans une *martīyya* composée sur Ibn al-'Amīd et conservée dans le manuscrit Tārīḫ 159 (*Sīrat al-Qiddīs al-'azīm Anbā Bāhūmyūs*, p. 214) dans le Monastère de Saint-Antoine en Égypte. Nous n'avons pas pu la consulter pour l'instant.

¹⁹ Liste dans Graf, *G.C.A.L.*, II, p. 349, où l'on remarque un témoin très antique, Ms. British Museum, Or. 7564, daté de 1280 d'après Graf. Toutefois, ayant consulté personnellement le manuscrit, nous avons pu remarquer qu'il ne contient que la seconde partie de l'histoire d'Ibn al-'Amīd, à partir des conquêtes islamiques.

²⁰ Cf. Kabkab, "Al-Makīn Ġirġīs Ibn al-'Amīd", p. 295. Kabkab s'étonne cependant qu'al-Makīn ibn al-'Amīd mentionne parmi ses sources Ibn al-Rāhib, pensant qu'il s'agit d'une confusion avec Ibn al-Muqaffā' (p. 296).

²¹ "La coïncidence de la forme et du contenu [entre Ibn al-'Amīd et Ibn Wāṣil] laisse peu de place à l'hypothèse d'une

acquiert une plus grande originalité dans la section qui traite de l'époque ayyubide, éditée pour la première fois par Claude Cahen. À son avis, cette partie est "intellectuellement comparable à celle des grands historiens du temps, avec une nuance d'intérêt pour l'administration militaire, qui rappelle les fonctions de l'auteur", ce qui "dément tout à fait l'opinion péjorative qu'avait de l'auteur Renaudot (*Hist. Patriarch. Alex.*, Paris 1713, p. 10)".²² L'histoire est dans une large mesure séculière et le style non confessionnel, la seule particularité en quelque mesure chrétienne étant la double datation, hégirienne et selon l'ère des Martyrs. Alors que la section préislamique du *Mağmū' al-Mubārak* est presque totalement inédite,²³ la partie traitant de l'histoire musulmane a été publiée, comme mentionné plus haut, par Thomas Erpenius à Leyde en 1625, sous le titre *Historia Saracenica*,²⁴ ce qui représente une des premières tentatives d'édition scientifique d'un texte arabe entreprises en Europe. De cette façon, Elmacinus (ainsi que le nom de l'historien fut translittéré) devint une des premières sources à la disposition des orientalistes pour la connaissance de l'histoire du Moyen-Orient islamique. Par ailleurs, l'édition d'Erpenius s'arrête en 512/1117-1118 en raison de la mort soudaine de l'éditeur, victime d'une épidémie de peste en 1624. Son œuvre ayant été publiée après sa mort par Golius, cette lacune ne fut comblée que dans les années cinquante du siècle dernier, par les soins de Claude Cahen.²⁵ Récemment, une nouvelle édition arabe a été publiée par 'Alī Bakr Ḥasan, sous le titre *Tārīḥ al-Muslimīn min Ṣāḥib Ṣarī' at al-Islām Abī l-Qāsim Muḥammad ilā l-dawla al-Atābikiyya*.²⁶ Selon une note de l'auteur, l'édition est basée sur la version d'Erpenius comparée avec deux "copies" (témoins) de la Bodleian: "Dr. Laud's copy" et "Dr. Marsh's copy".²⁷

Hormis la transcription en *karṣūnī* sur laquelle travailla Seybold,²⁸ l'œuvre d'Ibn al-'Amīd fit l'objet d'une traduction en *ge'ez*, réalisée pendant le règne de Lebna Dengel entre 1508 et 1540²⁹ et jusqu'à présent inédite, à l'exception du chapitre sur Alexandre le Grand, traduit en anglais par E.A. Wallis Budge et figurant dans son ouvrage *The Life and Exploits of Alexander the Great*.³⁰

source commune", voir Cahen, "La "Chronique des Ayyoubides" d'al-Makīn b. al-'Amīd", *Bulletin d'Études Orientales* 15 (1955-1957), p. 109-84, ici p. 110, note 1. L'hypothèse de la source commune est de nouveau discutée par C. Cahen, "Al-Makīn Ibn al-'Amīd et l'historiographie musulmane. Un cas d'interpénétration confessionnelle", dans J.M. Barral (éd.), *Orientalia hispanica, sive studia F.M. Pareja octogenario dicata*, I, Brill, Leiden 1974, p. 158-67; là encore, la conclusion de Cahen est (p. 161) qu'"il faut revenir à l'idée du manuscrit tronqué" de Ibn Wāṣil, dans lequel Ibn al-'Amīd aurait puisé ses informations jusqu'en 592/1195.

²² *EP*, VI, p. 142.

²³ La conclusion a été publiée par C.F. Seybold, "Zu El-Makīn's Weltchronik. Der Breslauer Schlußfragment und der Codex Gothanus Arabicus (Karṣūnī) 1557 des 1. noch uneditierten Teils", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 64 (1910), p. 140-53.

²⁴ Le volume est consultable gratuitement sur Internet: http://books.google.it/books?id=omtJAAAACAAJ&printsec=frontcover&hl=it&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (dernière visite le 15 juillet 2012).

²⁵ Cahen, "La 'Chronique des Ayyoubides' d'al-Makīn b. al-'Amīd", p. 109-84. Voir également Id., "À propos d'al-Makīn ibn al-'Amīd", *Arabica* 6 (1959), p. 198-9. L'édition de Cahen commence avec l'an 602/1205-1206. À la rigueur, il restera donc une lacune à combler entre 512/1117-1118 et 602/1205-1206, mais Cahen considère la partie inédite comme dénuée de tout intérêt, celle-ci étant un simple abrégé d'Ibn Wāṣil jusqu'en 592/1195, suivi d'un vide d'une vingtaine d'années, précisément jusqu'en 602/1205-1206.

²⁶ Voir *Tārīḥ al-Muslimīn min Ṣāḥib Ṣarī' at al-Islām Abī l-Qāsim Muḥammad ilā l-dawla al-Atābikiyya*, Dār al-'Awāṣim, al-Qāhira 2010.

²⁷ Cf. <http://www.roger-pearse.com/weblog/?p=1256#comments> (dernière visite le 10 juillet 2012).

²⁸ Voir note 23.

²⁹ Voir l'article d'U. Pietruscka, "Giyorgis Walda 'Amid", *EncAeth* II (2005), p. 812-14. Voir également Graf, *CGAL*, II, p. 351.

³⁰ Le titre complet est E.A. Wallis Budge, *The Life and Exploits of Alexander the Great being a Series of Translations of*

De la traduction latine d'Erpenius découlent une version anglaise abrégée³¹ et une traduction française.³² Récemment, Anne-Marie Eddé et Françoise Micheau ont traduit en français la partie de la chronique relative aux Ayyubides, offrant une quarantaine de corrections au texte de Cahen.³³

La tradition manuscrite

La chronique d'Ibn al-ʿAmīd connut un grand succès. En témoignent les manuscrits, plus de 36 en tout, qui nous sont parvenus,³⁴ auxquels s'ajoutent d'autres documents conservés dans les monastères coptes.³⁵ Une vraie étude critique de ces témoins et de leurs relations reste toutefois encore à faire. À cet effet, et en guise de travail préliminaire, nous nous sommes procuré les reproductions numériques de trois témoins: Ms. Vat. ar. 168, Ms. Pococke 312 (Bodleian 683) et Ms. Paris, BnF ar. 4729.³⁶ Les trois ne contiennent que la première partie de la chronique, sur laquelle se concentre notre intérêt.³⁷ En voici, ci-dessous, une description sommaire.

Vat. ar. 168: il comprend 215 folios rédigés d'une écriture peu soignée et comporte de nombreuses notes de lecture au début et à la fin, dont certaines en caractères syriaques. On trouve en outre beaucoup de notes en marge et de soulignements. Le copiste utilise généralement une encre différente pour signaler les rubriques, numérotées de 1 à 166 pour les personnages d'Adam à Héraclius.

Pococke 312 (=DCLXXXIII): il comprend 170 folios et se caractérise par une écriture très précise ainsi que par l'utilisation systématique d'une encre différente pour les rubriques. Il est vocalisé, bien qu'il ne le soit pas toujours correctement. Il présente plusieurs notes de lecture au début et à la fin,

the Ethiopic Histories of Alexander by the Pseudo Callisthenes and Other Writers, C.J. Clay and Sons, London 1896 (réimpression Kessinger Publishing 2011). L'ouvrage de Wallis Budge publie, entre autres, des extraits d'Ibn al-ʿAmīd (p. 355-85) et d'Ibn al-Rāhib (p. 387-401). Toutefois, Adel Sidarus a démontré que, dans le cas d'Ibn al-Rāhib, il s'agit d'une attribution erronée, le texte n'étant qu'un simple remaniement du récit d'Ibn al-ʿAmīd (cf. A. Sidarus, *Ibn al-Rāhib's Leben und Werke: ein koptisch-arabischer Enzyklopädist des 7./13. Jahrhunderts*, Klaus Schwarz, Freiburg in Breisgau 1975, p. 58-61). Sidarus a annoncé la parution prochaine d'une nouvelle étude sur le *Kitāb al-tawāriḥ* d'Ibn al-Rāhib (Ibn al-Rāhib, *The Astronomical and Historical Work of Abū Shākir Ibn al-Rāhib and its Sources [Kitāb al-tawāriḥ]*, 1257) dans un volume en préparation pour la collection *Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft*. D'une manière générale, ce travail devrait permettre de mesurer les emprunts d'Ibn al-ʿAmīd à Ibn al-Rāhib.

³¹ *The Saracenic historie ... written in Arabike by George Elmacin [...] and translated into Latine by Thomas Erpenius [...]. Englished, abridged, and continued to the end of the Chhalifa's* by Samuel Purchas, dans *Purchas his Pilgrimage; or, Relations of the world and the religions*, Printed by William Stansby for Henrie Fetherstone, London 1626⁴, p. 1009-47.

³² P. Vattier, *L'Histoire mahométane ou les quarante-neuf chhalifes du Macine...*, Remy Soubret, Paris 1657.

³³ A.-M. Eddé - F. Micheau, *Al-Makīn Ibn al-ʿAmīd, Chronique des Ayyoubides (602-658/1205-6 – 1259-60)*, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris 1994.

³⁴ Ces données figurent dans Graf, *G.C.A.L.*, II, p. 349-51 à compléter par Kabkab, "Al-Makīn Ğirġis ibn al-ʿAmīd", p. 288-93 (avec description des témoins). Dans son édition, Cahen a utilisé le Ms. Istanbul, Süleymaniye, *Laleli* 1002.

³⁵ Moawad, "*al-majmūʿ al-mubārak*, "The Blessed Collection", dans Thomas - Mallet (éd.), *Christian-Muslim Relations*, p. 564, cite deux manuscrits conservés dans le monastère de Saint-Antoine en Égypte, *Tāriḥ* 1 et *Tāriḥ* 2. D'après le catalogue du Monastère, ils contiennent la première partie de l'histoire.

³⁶ S'agissant d'une étude de la tradition, et comme nous étions dans l'impossibilité de nous rendre dans les différentes bibliothèques, nous nous sommes bornés à consulter des copies numérisées, en nous réservant, dans un deuxième temps, la consultation en personne des manuscrits les plus importants.

³⁷ Nous nous sommes basés pour le Ms. Vat. ar. 168 sur la numération par pages, alors que pour Pococke 312 et Paris, BnF ar. 4729 nous avons adopté la numération par folios bien visible dans la marge supérieure gauche. Il faut toutefois préciser que le Ms. Pococke 312 répète par erreur le numéro 105 deux fois dans le compte des folios.

dont une datée du *rabi' al-tānī* 999/1591 (f. 170r). Le catalogue³⁸ résume une partie des informations contenues dans ce que nous pourrions appeler la préface de l'auteur (f. 1r).

DCLXXXIII

Codex bombycinus, perita exaratus manu, foliis 165 constans. Eo continetur GEORGII ELMACINI IBN ABILIASER IBN ABILMEKAREM IBN ABILTHAIEB, vulgo IBN ALAMID, Compendii historici Pars prima, ubi agit de creatione, climatibus, aquiis, fluviis, urbibus, de rebus MOSIS cum PHARAONE gestis, de Prophetis, Iudicibus Regibusque Israelitarum, de Persarum Regibus, de Imperatoribus Romanorum, de Messia, ejus miriculis et in caelum ascensu, de Apostolis, Patriarchis, Regibus, item Christianis, definitque in Imperatoris HERACLII undecimo, quem Hegirae primum existimat. Pars secunda ab HERPENIO publici juris facta [Pocock. 312.]

Paris, BnF ar. 4729: il contient 176 folios et il est dépourvu de notes de lecture. Il semble être une copie récente, sans vocalisation mais non incorrecte. Ainsi, Troupeau inscrit dans son catalogue: "Al-Makīn Ġirġis ibn al-'Amīd, *Kitāb al-Maġmū' al-Mubārak*, intitulé *Kitāb at-tawārīḥ*. 1^{re} partie en 166 périodes. Contenu identique à celui du ms. arabe 294, texte acéphale (cf. *ibid.*, f. 10.9). XIX^e siècle. Copie anonyme et non datée. Écriture orientale (Égypte). Titres rubriqués – Provient de la collection Bouriant [Anc. Cote: Suppl. arabe 2574]. Papier occidental – 176 fol. (f. 176v laissé en blanc). 335 x 240mm. 20 lignes à la page. Surface écrite 255 x 155 mm. Demi-reliure occidentale, basane beige".³⁹

Dans ces témoins, nous avons étudié la préface, l'histoire d'Adam et la section finale, de la chute de Jérusalem à l'avènement de l'Islam, en accordant une attention particulière à l'histoire chrétienne. Nous avons en revanche omis la partie d'histoire biblique, qui ne semble pas renfermer beaucoup d'éléments originaux.⁴⁰

Deux recensions

L'étude montre clairement que les trois manuscrits appartiennent à deux recensions différentes: l'une, brève, attestée dans le manuscrit Vat. ar. 168 et dans Pococke 312, et l'autre, plus longue, conservée dans le manuscrit Paris, BnF ar. 4729. La relation exacte entre les deux recensions semble à première vue difficile à établir.

L'existence des deux familles de témoins avait déjà été mise au jour par Gaston Wiet dans une longue note de l'*Histoire des patriarches d'Alexandrie*.⁴¹ Le chercheur français proposait d'appeler la

³⁸ J. Uri, *Bibliothecae Bodleianae codicum manuscriptorum orientalium [...] catalogus*, Pars Prima, E Typographeo Clarendoniano, Oxonii 1787, p. 154. Disponible sur: <http://digital.info.soas.ac.uk/10500/#page/4/mode/2up>

³⁹ G. Troupeau, *Catalogue des manuscrits arabes, Première partie. Manuscrits chrétiens, II, Manuscrits dispersés entre les numéros 780 et 6933*, Bibliothèque Nationale, Paris 1974, p. 15.

⁴⁰ Cette impression de faible originalité, qui ressort même d'une lecture sommaire, explique probablement l'absence d'une édition critique de la première partie de la chronique. Avant d'arriver aux sections les plus intéressantes d'histoire hellénistique et romaine, il serait nécessaire, en effet, de se mesurer avec un long condensé d'histoire biblique en forme d'annales. La réticence des chercheurs est donc excusable! Pourtant, la chronique est interrompue par des digressions intéressantes, comme la description des sept climats (*aqālīm*) ou des trente merveilles du monde, qui suit, dans les deux recensions, le récit de la construction de la tour de Babel.

⁴¹ J. Maspero - A. Fortescue - G. Wiet, *Histoire des patriarches d'Alexandrie depuis la mort de l'empereur Anastase et jusqu'à la réconciliation des églises jacobites (518-616)*, Édouard Champion, Paris 1923, p. 219-22, n. 2. Wiet avait projeté l'édition d'al-Makīn, p. 219: "si je ne préparais actuellement, avec la collaboration de Mgr Tisserant, une édition et traduction de cette *Chronique*".

première famille *vulgata* et ramenait à cette dernière la majeure partie des témoins, notamment Paris, BnF ar. 4524, Vat. ar. 168 et 169, Borg. ar. 232 et Pococke 312. Toutefois, Wiet notait l'existence d'une seconde famille "complété[e] et retouché[e] d'après Euty chius, tel que le ms. ar. Paris, n° 4729". "Ce manuscrit révèle chez son copiste des préoccupations littéraires, confessionnelles, chronologiques: la matière d'el-Makin y est traitée très librement. Mais les modifications apportées au fond original de la *Chronique* ne sont généralement pas inventées par le copiste. Il est manifeste qu'il a travaillé avec un exemplaire des *Annales* d'Euty chès sous les yeux".⁴² Pour Wiet, la *vulgata* est donc l'œuvre originale d'Ibn al-'Amīd, alors que le témoin Paris, BnF ar. 4729 (que nous appellerons la recension "étendue") représenterait une réélaboration postérieure, contaminée par d'autres sources, notamment Euty chès, et non dépourvue d'ambition littéraire.

En réalité, les relations entre ces deux familles sont plus complexes. Le fait qu'il s'agisse au fond de la même œuvre est clair, en raison de l'existence des mêmes rubriques des personnages (166 dans les deux recensions), mais ce n'est pas toujours la recension étendue qui vient compléter la *vulgata*. Il n'est pas rare de constater le contraire. Dans l'ensemble, les différences ne sont pas marginales, notamment dans certaines sections comme l'introduction ou l'histoire d'Alexandre. La clé de cette énigme est à notre avis offerte par l'auteur lui-même dans sa préface. Par commodité, nous rangeons les trois textes dans un tableau récapitulatif.⁴³

Argument	Vat. ar. 168	Pococke 312	Paris, BnF ar. 4729
<i>Incipit</i>	2.2-5: Préambule du copiste: <i>nabtadī bi-'awni llāh ta'ālā wa ḥusn tawfiqihī naktub kitāb maḡmū' mubārak ḡama'ahu wa-ḥtaṣarahu al-ṣayḥ al-fādīl bi-millatihī Ġirḡis ibn Abī l-Yāsir ibn Abī l-Makārim ibn Abī l-Ṭayyib 'urifa bi-Ibn al-'Amīd, [ā]nayyaḥa Allāhu ta'ālā nafsahu, amīn.</i>	f. 1r1-3: Préambule du copiste: <i>nabtadī bi-'awni llāh wa-ḥusn tawfiqihī wa-naktub kitāb maḡmū' mubārak ḡama'ahu wa-ḥtaṣarahu al-ṣayḥ al-fādīl bi-millatihī Ġirḡis ibn Abī l-Yāsir ibn Abī l-Makārim ibn Abī l-Ṭayyib 'urifa bi-Ibn al-'Amīd, [ā]nayyaḥa Allāhu ta'ālā nafsahu.</i>	f. 1r2-5: seules les sources de l'œuvre sont mentionnées, et en grande synthèse: <i>nabdī bi-'awni llāh ta'ālā wa-ḥusn irṣādihī bi-nash kitāb tawārīḥ, maḡmū' min tawārīḥ al-ab al-qiddīs Yūḥannā Famm al-dāhab, wa-l-usquf manīḡ [=Usquf Manbiḡ] wa-Ibn al-Rāhib wa-Abīfanyūs Usquf Qubrus wa-Sā'id ibn Biṭriq, wa-ḡayrihim, tālīf al-ṣayḥ al-'ālim al-fādīl Ġirḡis ibn al-Makīn.</i>
	2.5 - 4.2: riche <i>ḥamdala</i> (2.6 - 2.10), sommaire des contenus (de la création jusqu'au sultan Baybars [sic]).	f. 1r3-f. 1v8: riche <i>ḥamdala</i> (f. 1r3-6), sommaire des contenus (de la création jusqu'au sultan Baybars).	
	Suit, à partir de 3.7, une explication claire des origines de l'œuvre, qualifiée d'abrégé, <i>muḥtaṣar</i> .	Suit, à partir du f. 1r19 une explication claire des origines de l'œuvre, qualifiée d'abrégé, <i>muḥtaṣar</i> .	

⁴² Voir Maspero - Fortescue - Wiet (éd.), *Histoire des patriarches d'Alexandrie*, p. 221 n. 2.

⁴³ Dans la translittération, nous n'avons pas signalé les graphies aberrantes des interdentes dans *hadā* pour *haḏā*, *dālīka* pour *dālīka*, *katīr* pour *kaṭīr* et d'autres cas analogues. En outre, nous avons adopté les règles modernes pour l'écriture de la *hamza*.

<p><i>Fa-lammā 'štuhira hādā [sic] l-tārīḥ fi l-amṣār wa-šā'a ḥabaruhu fi l-qūṭār wa-nasahathu al-fudalā' al-kibār, waqa'at li ba'da dālika tawārīḥ min muḥtadā l-dunyā wa-ahbār al-'ālam wa-ahbār al-ābā', min Ādam 'alayhi l-salām wa min aḥbār mulūk al-'Aḡam lam yaqa' li fihā fimā taqaddama. Wa-'ḡnaytu min ṭimārīhā wa-qaṭaftu min maḥāsīn aḥbārīhā ašyā' aḍaftuhā ilayhi wa-waḍa'tuhā fi mawāḍī'ihā ḥattā lā yaḥluwa (ā) haḍā l-kitāb min waqā'i'ihā.</i></p> <p><i>Ṭumma zahara li ayḍan fi ḥisāb 'adad al-sinīn iḍṭirāb wa-iḥtilāf bayn al-mu'arriḥīn wa-lam azal abḥat [sic] 'anhā min kutub al-tawārīḥ ilā an ḥaqqaqtuhā wa-sayyartuhā 'alā waḥq al-murād. Fa-lammā takāmala 'alā l-waḡḥ al-mustaḡīm, fa-sā'alani ba'da ḍalika man baḥata [sic] 'an qubūl su'ālihi wa is'āfihi 'alā bulūḡ āmālihi an muḥtaṣir minhu kitāban yaḥiffu ḥamluhu wa-yaṣil ilā l-'uqūl fahmuhu.</i></p> <p><i>Fa-aḡabtuhu ilā maṭlūbihi wa-sāra'tu ilā marḡūbihi wa-ašra'tu fi inšā' haḍa l-muḥtaṣar wa-ḍammantuhu ḡumliyāt al-aḥbār wa-l-siyar wa-lam aḥlu šayan min al-waqā'i' al-mašhūra wa-l-ḥawādiṭ al-mā'rūfa ḥattā ḍakartuhu.</i></p> <p>4,2-7: longue discussion sur la nature créée ou incréée du monde</p>	<p><i>Fa-lammā 'štuhira haḍā l-tārīḥ fi l-amṣār wa-ḥabaruhu fi l-aqtār wa-nasahathu al-fudalā' al-kibār, waqa'at li ba'da dālika tawārīḥ min muḥtadā l-dunyā wa-ahbār al-'ālam wa-ahbār al-ābā', min Ādam 'alayhi l-salām wa-min aḥbār mulūk al-'Aḡam lam yaqa' li fihā fimā taqaddama. Fa-'ḡnaytu min ṭimārīhā wa-qaṭaftu min maḥāsīn aḥbārīhā ašyā' aḍaftuhā ilayhi wa-waḍa'tuhā fi mawāḍī'ihā ḥattā lā yaḥluwa (ā) haḍā l-kitāb min waqā'i'ihā.</i></p> <p><i>Ṭumma zahara li ayḍan fi ḥisāb 'adad al-sinīn iḍṭirāb wa-iḥtilāf bayn al-mu'arriḥīn wa-lam azal abḥaṭ 'anhā min kutub al-tawārīḥ ilā an ḥaqqaqtuhā wa-sayyartuhā 'alā waḥq al-murād. Fa-lammā takāmala 'alā l-waḡḥ al-mustaḡīm, fa-sā'alani ba'da ḍalika man baḥata 'an qubūl su'ālihi wa-is'āfihi [sic] 'alā bulūḡ āmālihi an aḥtaṣir minhu kitāban yaḥiffu ḥamluhu wa-yaṣil ilā l-'uqūl fahmuhu.</i></p> <p><i>Fa-aḡabtuhu ilā maṭlūbihi wa-sāra'tu ilā marḡūbihi wa-sā'artu fi inšā' haḍa l-muḥtaṣar wa-ḍammantuhu ḡumliyāt al-aḥbār wa-l-siyar wa-lam aḥlu šayan min al-waqā'i' al-mašhūra wa-l-ḥawādiṭ al-mā'rūfa ḥattā ḍakartuhu.</i></p> <p>f. 1v8-f. 2v: longue discussion sur la nature créée ou incréée du monde</p>	
--	---	--

Début de la création	7.4-5: <i>‘inda duḥul al-šams ra’s al-ḥamal fī l-yawm al-tāliṭ ‘ašara min šabr adār</i> (sic)	f. 2v10-12: <i>‘inda duḥul al-šams ra’s al-ḥamal fī l-yawm al-tāliṭ ‘ašara min šabr adār</i> (sic)	f. 1r5-6: <i>Qāla. Wa-‘inda duḥul ra’s al-ḥamal fī l-yawm al-tāliṭ ‘ašara min adār</i> (sic)
----------------------	---	--	--

Il ressort clairement du texte que la *vulgata* représente un abrégé (*muḥtaṣar*) de la chronique, réalisé par l’auteur. Ce dernier, en effet, déclare que, après avoir complété une première version de son œuvre, il entra en possession de sources nouvelles (sur l’origine du monde, sur la conformation du monde, sur les Patriarches, sur les rois de Perse) qui enrichissent le traitement de certaines périodes. Toutefois, à ce moment-là l’œuvre était devenue trop étendue et une personne “à laquelle il n’était pas possible dire non” (“quelqu’un qui chercha à faire accepter sa requête et à se faire aider dans la poursuite de son désir”) demanda à Ibn al-‘Amīd de réaliser un abrégé qui contienne tous les événements les plus connus. Et tel est justement ce que l’on appelle la *vulgata* d’Ibn al-‘Amīd.

L’explication fournie par l’auteur concorde parfaitement avec les données à notre disposition. Avant tout, la *vulgata* est plus brève que la version que nous avons justement qualifiée de “étendue”. Que la grossièreté du calcul nous soit pardonnée:

Paris, BnF *ar.* 4729 20 lignes x 176 folios (x2) = 7.040 lignes (moyenne de 14 mots) = 98.560 mots

Pococke 312 22 lignes x 168 folios (x2) = 7.392 lignes (moyenne de 10 mots) = 73.920 mots

Vat. *ar.* 168 20 lignes x 211 folios (x2) = 8.440 lignes (moyenne de 9 mots) = 75.960 mots

Cependant, à quel stade du texte la recension étendue correspond-elle? À la première rédaction ou bien à la version longue, enrichie de nouvelles informations avant d’être condensée? Nous penchons plutôt pour la première rédaction. En effet, hormis la question de la longueur, la recension étendue manque d’une section consacrée au débat entre les différentes thèses des philosophes autour de la nature créée ou incréée du monde. Après un titre synthétique, elle passe immédiatement à la discussion sur le mois du début de la création (“le premier mois de l’année”, en faisant référence à l’histoire de Moïse). On trouve une phrase analogue dans la *vulgata*, mais plusieurs folios plus loin (voir tableau). Or, l’origine du monde est justement un de ces arguments qu’Ibn al-‘Amīd déclare avoir inclus par la suite.

Notons encore la différence de titre: *kitāb al-tawārīḥ, maḡmū‘ min tawārīḥ* [suivi des sources] pour la recension étendue, et *kitāb maḡmū‘ mubārak ḡama‘ abu wa-ḥtaṣarahu al-šayḥ [...] Ibn al-‘Amīd* pour la *vulgata*. La différence de titre entre les deux œuvres est confirmée par l’*explicit*.

Argument	Vat. ar. 168	Pococke 312	Paris, BnF ar. 4729
Explicit	MANQUE	f. 168r19-22: <i>Kamila al-ḡuz' al-awwal min muḥtaṣar kitāb al-tārīḥ, ta'līf al-šayḥ al-rā'is al-Makīn Ġirḡis ibn Abī l-Yāsir <Ibn> Abī l-Makārim ibn Abī l-Ṭayyib, 'urifa bi-Ibn al-Umadā' al-Kātib. Yatluḥu al-ḡuz' al-ṭānī fa-awwaluhu awwal mamlakat al-muslimīn, ḥallada Allāhu tā'ālā sulṭānahā, mim mā nuqila min nuṣṣa nuqilat nuṣṣatan min al-muṣannif al-madkūr. Nayyaḥa llāhu nafsahu.</i>	f. 176r11-14: <i>tamma wakamila al-ḡuz' al-awwal min al-tārīḥ, ta'līf al-mawlā al-šayḥ al-aḡall, al-šadr, al-rā'is al-qaddūr (?), al-'allāma al-mukannā Ġirḡis ibn al-Mawlā al-Šayḥ al-'Amīd, Abū [sic] l-Yāsir, ibn Abī l-Makārim, Ibn Abī l-Ṭayyib, 'urifa bi-Ibn al-'Amīd, al-Kātib bi-Dīwān al-ḡuyūš, nayyaḥa Allāhu nafsahu. Min nuṣṣa nuqilat min ḥaṭṭ al-muṣannif tā'rīḥahā.</i>

La préoccupation philosophique qui peut être observée dans la discussion sur l'origine du monde se retrouve d'ailleurs aussi dans d'autres passages de la *vulgata*, en particulier dans la présentation de la figure de Socrate, accompagnée d'une réflexion sur les arguments classiques à propos de l'immortalité de l'âme, une thématique qui semble s'inscrire en quelque sorte dans la tradition platonicienne.

Argument	Vat. ar. 168	Pococke 312	Paris, BnF ar. 4729
Philosophes divers	Socrate, Zénon, Pythagore, Euclide (207), l'alphabet grec (208), la conquête de l'Égypte par les Perses	Platon, Socrate, Zénon, Pythagore, Euclide (f. 88r1), l'alphabet grec (f. 88r), la conquête de l'Égypte par les Perses	Socrate, Zénon, Pythagore, Euclide (f. 82v), <i>pas d'alphabet grec</i> , la conquête de l'Égypte par les Perses (f. 83r)
	Socrate, l'immortalité de l'âme, la réincarnation (210)	Socrate, l'immortalité de l'âme, la réincarnation (f. 88v - f. 89r12)	MANQUE

Juste après ces pages vient le tour d'Alexandre le Grand, au sujet duquel les deux recensions contiennent diverses informations similaires. Comme Plessner l'avait déjà noté, le long extrait d'une œuvre hermétique⁴⁴ se détache plus particulièrement dans cette section, à tel point qu'Adel Sidarus estime que "l'œuvre historique d'al-Makīn Ibn al-'Amīd, à cheval entre l'Égypte et la Syrie du XIII^e, conjointement avec le texte satellite et composite de la Chronique copto-arabe anonyme, s'avèrent

⁴⁴ M. Plessner, "al-Makīn", *EI*, III, p. 184: "Dans le chapitre sur Alexandre le Grand, dont la traduction éthiopienne éditée par Budge concorde exactement avec l'original arabe, on trouve de très longs extraits textuels du très ancien ouvrage hermétique écrit en arabe *al-Iṣtamāḥīs*". Le texte a été publié et étudié par D.V. Proverbio, "Vestigia ermetiche nella tradizione prosastica araba relativa ad Alessandro Magno", dans Id. (éd.), *Scritti in memoria di Emilio Teza*, Biblioteca Nazionale Marciana, Venezia 1998 (Miscellanea Marciana, 12), p. 93-124.

être des représentants de marque, bien que tardifs, de la tradition arabe du Roman épistolaire ‘alexandrino-aristotélicien’⁴⁵

Toutefois, on relève également des discordances significatives, et ce dès le début: dans la *vulgata*, Ibn al-‘Amīd explique qu’il a trouvé une biographie d’Alexandre en plusieurs volumes, très prolixe, et qu’il l’a résumée dans la mesure requise; or, une telle observation manque dans la recension étendue, qui contient cependant une liste plus longue des œuvres d’Aristote. Pourtant, la lettre d’Aristote à Hermès attestée dans la *vulgata* n’y figure pas.

Argument	Vat. ar. 168	Pococke 312	Paris, BnF ar. 4729
Alexandre le Grand	Fin 211-227; 213.3-5 <i>qāla al-mu‘arriḥ: innanī waqaftu ‘alā sīratihī wa-qad ištamat [ta marbūṭa] ‘alā ‘iddat muḡalladāt wa-fihā taṭwil kaṭīr wa-qad iḥṭaṣartu habunā ‘alā al-ḡaraḍ al-maqṣūd min aḥbārīhī.</i> Une grande partie est consacrée à Aristote, créateur du talisman. Alexandrie, l’Inde, la mort d’Alexandre, le cercueil d’Alexandre et les discours des philosophes.	f. 89v-f. 95r; f. 89v11-13 <i>qāla al-mu‘arriḥ: innanī waqaftu ‘alā sīratihī wa-qad ištamat [ta marbūṭa] ‘alā ‘iddat muḡalladāt wa-fihā taṭwil kaṭīr wa-qad iḥṭaṣartu minhā ‘alā al-ḡaraḍ al-maqṣūd min aḥbārīhī.</i> Une grande partie est consacrée à Aristote, créateur du talisman. Alexandrie, l’Inde, la mort d’Alexandre, le cercueil d’Alexandre et les discours des philosophes.	f. 84r-f. 88v La précision initiale sur la biographie d’Alexandre en divers volumes manque. Le reste du texte est souvent formulé de façon différente.

⁴⁵ Cfr. A. Sidarus, “Alexandre le Grand chez les Coptes (recherches récentes et perspectives nouvelles)” dans P. Bruns - H.O. Luthe (éd.), *Orientalia Christiana. Festschrift für Hubert Kaufhold zum 70. Geburtstag*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2013, p. 441. Adel Sidarus vient de publier un article intitulé “Nouvelles recherches sur Alexandre le Grand dans les littératures arabes chrétiennes et connexes”, *Parole de l’Orient* 37 (2012), p. 137-76, où il est question entre autres d’Ibn al-‘Amīd (p. 158-61 et 163-4). Nous n’avons nullement l’intention d’entrer dans la question complexe des versions arabes du Roman d’Alexandre. Nous nous bornerons donc à renvoyer le lecteur à l’étude de S.Kh. Samir, “Les versions arabes chrétiennes du Roman d’Alexandre”, dans R.B. Finazzi - A. Valvo (éd.), *La diffusione dell’eredità classica nell’età tardoantica e medievale. Il Romanzo di Alessandro e altri scritti. Atti del Seminario internazionale di studio* (Roma-Napoli, 25-27 settembre 1997), Edizioni dell’Orso, Alessandria 1998, p. 227-47. Nous signalons enfin qu’une édition critique des pages du *Maḡmū‘* contenant les lamentations des philosophes face au cercueil d’Alexandre, avec introduction et traduction russe, a été offerte par Nikolai N. Seleznyov, “Izrečeniia filosofov nad grobom Aleksandra Velikogo po ‘Istorii’ al-Makīna ibn al-‘Amīda”, *Istoriia filosofii* 18 (2013), p. 248-67.

Les Diadoques et les Souverains hellénistiques	Diadoques 227.6-8: <i>qāla al-mu'arriḥ anna al-Iskandar kāna qad qassama mamlakatabu fi ḥāli ḥayātibi bayn arba'a min ahlihi wa-ḡulmānibi</i> ; œuvres d'Aristote, en particulier sur la politique; 227.16; lettre d'Aristote à Hermès 229.1; les Septante; les Maccabées; César et Auguste 241; Hérode.	Diadoques f. 95r14-16: <i>qāla al-mu'arriḥ anna al-Iskandar kāna qad qassama mamlakatabu fi ḥāli ḥayātibi bayn arba'a min ahlihi wa-ḡulmānibi</i> ; œuvres d'Aristote, en particulier sur la politique; f. 95v1; lettre d'Aristote à Hermès f. 96r1; les Septante; les Maccabées; César et Auguste f. 100v21-f. 101r5; Hérode.	Diadoques f. 88v8-9: <i>qāla: wa-kāna al-Iskandar qad qassama mamlakatabu fi ḥayātibi bayn arba'a min aqāribibi</i> . Longue partie sur Aristote et ses œuvres, mais sans la lettre à Hermès f. 88v-f. 90r; les Ptolémées; les Maccabées; César et Auguste f. 94v1; sur Hérode, très peu ou presque rien, mais plus de matériel sur la guerre civile, Cléopâtre et Antoine.
--	--	--	---

À ce stade de notre exposé, le lecteur pourrait s'être formé l'impression que ce que l'on vient de désigner sous le nom de 'recension étendue' est en réalité plus pauvre que son abrégé. Toutefois, le peu d'intérêt pour la philosophie y est compensé par une plus grande attention accordée aux problèmes de chronologie et surtout à la théologie. Voici quelques exemples non exhaustifs: les canons juridiques du Concile de Nicée sont mentionnés (f. 146r3); on trouve une allusion aux positions théologiques de Julien l'Apostat (f. 150v1 - f. 151v15); dans la narration du Concile de Constantinople, l'article relatif à l'Esprit Saint (f. 155r2) est cité; des détails majeurs à propos de la succession des Patriarches d'Alexandrie après Dioscore (f. 160v - f. 161r) et de l'activité de Jacques Baradée et de Sévère d'Antioche (f. 165r - f. 166r) sont fournis. Quant à la distinction entre les fêtes de Noël et de l'Épiphanie voulue par Justinien, l'auteur note que la coutume de les célébrer ensemble a été conservée par les Arméniens (f. 166v19).

En général, on observe, par rapport à la *vulgata*, que les événements ayant conduit à la division entre melkites et jacobites sont traités de façon différente. Alors que, dans la *vulgata*, Ibn al-'Amīd adopte une position plutôt neutre, dans la version étendue le Concile de Calcédoine (f. 159v19 - f. 160v6) est présenté sous un angle plutôt négatif. En même temps, les souffrances de Dioscore, toujours précédé de l'appellatif *ab* (père), sont soulignées, et il est présenté comme un champion de la fidélité à la doctrine reçue. En particulier, le texte tend dans cette section à éviter l'expression *Ya' aqība/madhab al-Ya' qūbiyya* (jacobites, secte des jacobites), lui préférant *al-amāna al-mustaqīma/al-amāna al-urtuduksiyya* (la foi droite, la foi orthodoxe). Seule la recension étendue parle de Théodora épouse de Justinien et de sa position philo-jacobite (f. 168r15). De plus, un plus grand nombre de dialogues semblent subsister dans la recension étendue. Par ailleurs, d'autres sections sont quasi totalement identiques dans les deux recensions, comme par exemple les dernières pages de l'histoire préislamique, de Maurice et Héraclius.

L'impression générale est donc que, dans la *vulgata*, l'auteur a utilisé de façon plus personnelle le matériel à sa disposition, entre autres parce qu'il devait le résumer, alors que, dans la version étendue, chronologiquement antérieure, il serait resté en grande partie tributaire de ses sources. Il reste cependant à élucider (et, actuellement, nous n'avons pas d'hypothèse à ce propos) la raison du changement d'attitude vis-à-vis du Concile de Calcédoine.

L'alternative serait naturellement, comme le pensait Wiet, d'attribuer ces différences à l'œuvre d'un compilateur. Mais il nous semble bien plus raisonnable d'attribuer les "préoccupations littéraires, confessionnelles, chronologiques" aux différentes phases du travail de l'historien plutôt qu'à un copiste ultérieur, qui aurait démontré une expertise hors du commun.

Excursus: le Testimonium Flavianum

Parmi les textes conservés dans la seule recension étendue, un passage se démarque plus particulièrement. Malgré sa brièveté, il revêt une importance fondamentale, car il illustre comment des traditions finalement secondaires dans l'histoire de l'Antiquité, telle que la tradition arabe, peuvent parfois receler des surprises inattendues.

Nous faisons référence à ce que l'on appelle le *Testimonium Flavianum*, c'est-à-dire le bref paragraphe que Flavius Josèphe consacre dans ses *Antiquités judaïques* à la figure de Jésus de Nazareth. Comme on le sait, ce témoignage est jugé douteux par la plupart des chercheurs modernes parce qu'il semble présupposer l'adhésion de Flavius Josèphe au Christianisme, ce qui contraste avec nos connaissances au sujet de l'historien juif et contredit une affirmation explicite d'Origène. Cependant, Shlomo Pines,⁴⁶ mettant à profit le travail de Louis Cheikho, a étudié une variante du *Testimonium* dans la tradition arabo-chrétienne qui présente des divergences notables par rapport à la tradition grecque. Elle attesterait un stade du texte plus proche de l'original, dans lequel en particulier toutes les affirmations relatives à la messianité de Jésus de Nazareth et à sa résurrection seraient attribuées à ses disciples plutôt qu'à Flavius Josèphe, comme c'est le cas dans le texte grec dont nous disposons. La conclusion de Pines est que la version arabe du *Testimonium* est "ou le produit d'une censure chrétienne appliquée au texte original en une forme moins stricte que dans la recension originale de la *vulgata*", ou bien "n'a subi aucune censure". Même s'il déclare que la première hypothèse lui paraît plus probable, il reconnaît qu'il n'existe aucun motif sérieux de l'adopter. "Pour le moment, nous sommes dans le domaine des pures conjectures (*this is anybody's guess*)".⁴⁷

Jusqu'à présent, nous avons parlé de la 'tradition arabe' en général. En l'occurrence, le *Testimonium* se trouve dans l'histoire universelle d'Agapius, fils de Constantin (en arabe "Maḥbūb ibn Qusṭanṭīn"), le fameux évêque melchite de Manbiğ mort en 942. Pines puise la citation du *Testimonium* dans l'édition de Cheikho,⁴⁸ basée sur un seul manuscrit florentin. Cependant, Cheikho savait que de larges extraits de l'histoire d'Agapius étaient conservés précisément dans Ibn al-'Amīd al-Makīn. Il prit soin de les reporter en appendice de sa propre édition de l'histoire universelle (aux p. 381-409), sur la base du manuscrit Paris, ar. 1294. Pines, qui considère la citation d'Ibn al-'Amīd comme "très utile pour établir le texte du passage d'Agapius", utilise également le Ms. Paris, ar. 294, f. 162v - 163r.⁴⁹

Dans l'œuvre d'Ibn al-'Amīd, le *Testimonium* est conservé seulement dans la recension étendue, vers la fin de la partie consacrée à la vie de Jésus. Alors qu'effectivement la *vulgata* raconte brièvement les dernières heures de Jésus en croix pour passer immédiatement à sa mise au tombeau et à sa

⁴⁶ S. Pines, *An Arabic Version of the Testimonium Flavianum and Its Implications*, Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem 1971, aujourd'hui dans G.G. Stroumsa (éd.), *The Collected Works of Shlomo Pines*, Volume IV, *Studies in the History of Religion*, Magnes Press, Jerusalem 1996, p. 37-115.

⁴⁷ Pines, *An Arabic Version of the Testimonium Flavianum*, p. 70.

⁴⁸ L. Cheikho (éd.), *Agapius Episcopus Mabbugensis, Historia Universalis*, E Typographeo Catholico, Beryti 1912 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium vol. 65 / Scriptorum arabici 10), réimpression anastatique, Imprimerie Orientaliste L. Durbecq, Louvain 1954, p. 239.

⁴⁹ Pines, *An Arabic Version of the Testimonium Flavianum*, p. 6-7, n. 6.

résurrection, la recension étendue regroupe une série de citations intéressantes d’auteurs païens au sujet d’évènements extraordinaires survenus le Vendredi Saint. Suit le témoignage de Flavius Josèphe. Vu l’importance du *Testimonium Flavianum*, il ne nous semble pas inutile de reporter la version présente dans le Ms. Paris, BnF ar. 4729, f. 108r1-6.

وكذلك قال يوسفوس العبراني في ميامره الذي كتبها على اليهود، انه كان في هذا الزمان رجل حكيم يقال له ايسوع وكان له سيرة حسنة وعلما فاضل وتلمد له كثيرا من الناس من اليهود، ومن ساير الشعوب وكان بيلاطس قضا عليه بالصلب والموت. والذين تتلمدوا له لم يتركوا تلمدته وذكروا انه ظهر لهم بعد ثلاثة ايام من صلبه وانه عايش. ولعل هذا هو المسيح الذي قالوا الانبيا عنه.

Et également Joseph l’Hébreu dit dans ses écrits sur les Juifs: en ce temps-là, il y avait un homme sage du nom de Jésus. Il menait une vie bonne en se distinguant par sa science, et beaucoup de gens, aussi bien juifs que d’autres nations, devinrent ses disciples. Pilate le condamna à la crucifixion et à la mort. Mais ceux qui étaient devenus ses disciples ne cessèrent pas de l’être⁵⁰ et affirmèrent qu’il leur était apparu trois jours après la crucifixion et qu’il était vivant. Peut-être était-il le Messie dont ont parlé les prophètes.⁵¹

Il est évident que la transcription du *Testimonium* ne constitue que le début d’un travail plus fouillé qui porterait sur d’autres témoins de la recension étendue d’Ibn al-ʿAmīd. Il montre cependant que cette dernière peut contenir elle aussi des éléments intéressants pour les chercheurs (arabisants mais pas seulement), bien que pour des raisons différentes de la *vulgata*.

Ibn al-ʿAmīd al-Makīn et les historiens musulmans

Même si, jusqu’à présent, nous nous sommes penchés principalement sur le texte d’Ibn al-ʿAmīd, notre exposé resterait incomplet sans une évocation des reprises ultérieures par les historiens musulmans. Il s’agit d’un fait pas du tout extraordinaire en soi (il suffit de penser au cas d’al-Masʿūdī avec Agapius), qui témoigne de la circulation des idées entre les diverses communautés religieuses en terre d’Islam, du moins au sein des élites.⁵² Toutefois, dans le cas d’Ibn al-ʿAmīd, le fait d’être une des sources d’Ibn Ḥaldūn ajoute, pour ainsi dire, un rayon de gloire à son œuvre propre.

Cependant, avant de passer à l’historien tunisien, il nous faut mentionner deux autres auteurs de l’ère mamelouke, al-Qalqašandī (756-821/1355-1418) et al-Maqrīzī (766-845/1364-1442). Le premier, secrétaire de cour, a englobé dans son manuel *Ṣubḥ al-Aʿsā* quelques informations puisées chez Ibn al-ʿAmīd, sans toutefois le mentionner expressément. Le lieu de la citation n’est pas des plus évidents:

⁵⁰ Littéralement: ne cessèrent pas le fait d’être disciples, *talmaḍata* (syriacisme). En italien, on pourrait employer le mot ‘discepolato’ (‘discipleship’ est le choix de Pines, *An Arabic Version of the Testimonium Flavianum*, p. 10). Il s’agit d’une traduction affreuse, nous en conviendrons, mais respectueuse du texte arabe. ‘Doctrine’ sonnerait ici trop intellectualiste.

⁵¹ Pines, *An Arabic Version of the Testimonium Flavianum*, p. 29-33, discute longuement dans son article quant à savoir s’il faut attribuer cette dernière phrase aux apôtres ou si elle reflète l’avis de Flavius Josèphe. Il conclut qu’il s’agit très probablement d’une mauvaise traduction du syriaque pour un original grec où l’on lisait: “Il fut censé être le Messie” (*ibid.*, p. 33).

⁵² Nous renvoyons, à titre d’exemple, à l’article de S. Schmidtke, “Ces murs abattus par l’Islam médiéval”, *Oasis* 13 (2011), p. 92-4.

en effet, il ne s'agit pas de la liste des rois grecs (*yūnān*),⁵³ c'est-à-dire hellénistiques et romains, où l'on s'attendrait à trouver de telles informations et où en revanche l'historien suit al-Maṣ'ūdī. La citation figure dans le chapitre sur les rois d'Éthiopie. En effet, dans son vaste plan d'œuvre, al-Qalqaṣandī avait prévu une partie relative aux royaumes situés au sud de l'Égypte, la Nubie et l'Éthiopie, toutes deux chrétiennes. Cependant, n'ayant pas trouvé de matériel sur le sujet, il copia chez Ibn al-'Amīd la liste des Patriarches jacobites d'Alexandrie, expliquant qu'en fin de compte, c'étaient eux qui exerçaient l'autorité sur les rois éthiopiens. "Suivent le patriarche de l'école (*madḥab*) jacobite, les Éthiopiens, les Nūba et les autres chrétiens d'Afrique noire (*Sūdān*). Le patriarche est pour eux tel le calife de la religion chrétienne, avec le pouvoir de nomination et de révocation. Sans son investiture, la nomination du roi est invalide".⁵⁴ Une fois donnée cette explication, l'historien passe à l'énumération des noms des Patriarches. Comme Tisserant et Wiet⁵⁵ l'ont démontré, la source, très condensée, est bien Ibn al-'Amīd, dans la recension de la *vulgata*.

Beaucoup plus important est l'espace qu'al-Maqrīzī consacre à l'histoire chrétienne dans ses *Ḥiṭaṭ*. Vers la fin de son riche ouvrage, une singulière encyclopédie historico-géographique sur l'Égypte des pharaons aux mameloukes, al-Maqrīzī inclut un long chapitre sur les coptes. À la suite de quelques passages consacrés à la période préislamique, il aborde l'histoire chrétienne, avant et après la conquête islamique.⁵⁶ "Comment les coptes égyptiens devinrent chrétiens" est le titre du long chapitre (p. 377-93) qui part de la prédication de saint Marc à Alexandrie pour arriver jusqu'à Héraclius. La source ici est systématiquement Ibn al-'Amīd. Selon Tisserant et Wiet,⁵⁷ il s'agirait d'une dérivation de la recension étendue. Un élément en faveur de cette hypothèse, déjà évoquée par les deux chercheurs, est la mention du dédoublement des fêtes de Noël et de l'Épiphanie, qu'al-Maqrīzī confirme (IV, p. 390) par l'observation que la coutume de les célébrer ensemble est restée en vigueur chez les Arméniens. Une telle remarque figure en effet dans la recension étendue d'Ibn al-'Amīd (Paris, BnF *ar.* 4729, f. 166v19), mais est absente de la *vulgata* (voir par exemple Pococke 312, f. 157v4-7). Cependant, les hypothèses sur l'étymologie du terme "jacobites" (IV, p. 389) sont tirées avec quelques modifications de la *vulgata* (voir par exemple Pococke 312, f. 151r1-9), alors qu'elles sont absentes de la recension étendue, pour autant qu'il nous ait été possible de le vérifier. Plus encore, dans la mention du "jeûne d'Héraclius", le texte d'al-Maqrīzī (IV, p. 393) suit de près la *vulgata* (Pococke 312, f. 167v11) et non la recension étendue (f. 175v12). Évidemment, seule une édition critique pourra éclaircir définitivement ce point.⁵⁸ Le chapitre suivant, "Comment les chrétiens coptes entrèrent dans l'obéissance des musulmans, payèrent le tribut et demandèrent la protection (*ḍimma*), avec les principaux événements et nouvelles de cette période" (IV, p. 393-406),

⁵³ Abū l-'Abbās Aḥmad ibn 'Alī al-Qalqaṣandī, *Ṣubḥ al-'Ā'šā fi šinā' at al-inšā'*, Wizārat al-ṭaqāfa wa-l-iršād al-qawmī, al-Qāhira 1965, III, p. 414-18.

⁵⁴ Al-Qalqaṣandī, *Ṣubḥ al-'Ā'šā*, V, p. 308.

⁵⁵ E. Tisserant - G. Wiet, "La liste des patriarches d'Alexandrie dans Qalqaṣandī", *Revue de l'Orient Chrétien* 23 (1922/1923), p. 123-43, en part. p. 125. L'article donne la traduction française de la liste entière. Les deux auteurs signalent d'autres passages de l'œuvre d'al-Qalqaṣandī, dans laquelle Ibn al-'Amīd est cité expressément.

⁵⁶ Aḥmad ibn 'Alī ibn 'Abd al-Qādir ibn Muḥammad al-Maqrīzī, *Kitāb al-Ḥiṭaṭ al-maqrīziyya*, Maṭba'at al-Nīl, al-Qāhira 1326/1909, vol. IV, p. 377-427.

⁵⁷ Tisserant - Wiet, *La liste des patriarches d'Alexandrie dans Qalqaṣandī*, p. 125. Celle-ci renvoie à la discussion de la tradition manuscrite d'Ibn al-'Amīd dans Maspero - Fortescue - Wiet (éd.), *Histoire des patriarches d'Alexandrie*, p. 219-22 n. 2.

⁵⁸ D'ailleurs, Wiet, *Histoire des patriarches d'Alexandrie*, p. 222, concluait la note citée en ces termes: "Il reste deux hypothèses pour expliquer Maqrīzī: qu'il a eu el-Makin (texte courant) et Eutychius séparés, ou un exemplaire d'el-Makin remanié à la manière de 4729".

a certainement été inspiré lui aussi par un auteur chrétien, en grande partie du fait des informations peu flatteuses qu'il contient sur certains califes et gouverneurs qui bafouèrent les pactes et imposèrent aux coptes des conditions de plus en plus vexatoires. Vu que la source suivie jusqu'à ce moment-là est Ibn al-'Amīd, il serait logique – mais la supposition reste à vérifier – qu'al-Maqrīzī ait continué à s'en servir.

Suit encore, chez al-Maqrīzī, une section sans titre (IV, p. 407-408) sur les divergences doctrinales entre melkites, jacobites et nestoriens qui, du fait de sa remarquable précision terminologique, semble elle aussi empruntée à un auteur chrétien. Immédiatement après (IV, p. 408) sont évoquées les normes juridiques des jacobites, entre autres la circoncision, les principales fêtes (dont parle aussi al-Qalqaṣandī), le jeûne, l'interdit de la répudiation “à moins que la femme ne commette un adultère manifeste” et l'usage des mariages de réparation. Enfin, une section détaillée sur les monastères (IV, p. 409-423) et sur les églises (IV, p. 437) vient clôturer ce long exposé.

Si l'intérêt d'al-Maqrīzī était ethnographique, la section d'histoire gréco-romaine dans le *Kitāb al-'Ibar* d'Ibn Ḥaldūn,⁵⁹ en revanche, est axée sur la succession des dynasties. Si l'on exclut quelques références à al-Maṣ'ūdī et al-Ṭabarī, la nouveauté qui saute immédiatement aux yeux dans ce chapitre est l'apparition de la traduction arabe d'Orose, réalisée en al-Andalus vers la fin du califat de Cordoue. L'importance que cette découverte a revêtu pour Ibn Ḥaldūn a été mise en lumière par Marco Di Branco.⁶⁰ En effet, pour l'historien maghrébin, la rencontre avec Orose fut l'occasion d'une reconsidération radicale de l'histoire gréco-romaine par rapport à la version que lui-même en avait donnée dans son premier livre, connu habituellement comme *Muqaddima*. Là en effet il s'était fondé sur l'historiographie de l'Antiquité tardive et de la période byzantine, relayée par al-Maṣ'ūdī (m. 345/956), al-Ṭabarī (m. 310/923) et al-Ya'qūbī (m. avant 292/905). Si la qualité médiocre des informations sur l'histoire antique qu'il possédait à ce moment-là ne l'avait point empêché de formuler la vision cyclique de l'histoire qui l'a rendu célèbre,⁶¹ la rencontre avec Orose permit à Ibn Ḥaldūn de connaître un point de vue différent: non plus la tradition byzantine orientale, mais la tradition latine occidentale. Et la différence n'est pas négligeable.

Dans la première, en effet, le récit historique commençait substantiellement à la période d'Alexandre le Grand pour couvrir ensuite l'ère hellénistique et la domination romaine à partir des expéditions en Orient. Après Théodose, l'intérêt était porté uniquement sur l'empire romain d'Orient (le seul empire romain authentique aux yeux des Byzantins, qui se nommaient eux-mêmes *romáioi*), tandis que les informations sur la Rome ancienne se perdaient dans l'oubli. Avec Orose, en revanche, Ibn Ḥaldūn rencontra la tradition romaine occidentale, découvrant ainsi la guerre de Troie, les *poleis* (à dire vrai, les noms seulement), la fondation de Rome avec Romulus et Remus, la monarchie et

⁵⁹ La référence est ici à l'édition (non critique) intitulée *Tārīḥ Ibn Ḥaldūn al-musammā Kitāb al-'Ibar* [...], éditée par 'Ādil ibn Sa'd, 7 vol., Dār al-Kutub al-'ilmiyya, Bayrūt 2010, II, p. 198-238. Ibn Ḥaldūn traite abondamment des Grecs anciens, des Romains, des guerres puniques, des empereurs païens et des empereurs chrétiens jusqu'à la conquête islamique. L'histoire byzantine continue ensuite aux p. 238-50. On trouve encore un bref chapitre sur les Goths jusqu'à la conquête islamique de l'Espagne, p. 251-2.

⁶⁰ Di Branco, *Storie arabe di Greci e di Romani*, p. 143-222.

⁶¹ Di Branco, *Storie arabe di Greci e di Romani*, p. 198-9, observe: “Nella *Muqaddimah*, almeno per quanto concerne la storia greco-romana, la qualità dei dati su cui è costruito il discorso è inversamente proporzionale alla sua straordinaria profondità e finezza intellettuale [dans la *Muqaddimah*, du moins en ce qui concerne l'histoire gréco-romaine, la qualité des données sur laquelle le discours est construit est inversement proportionnelle à son extraordinaire profondeur et finesse intellectuelle].”

les guerres puniques, jusqu'à l'avènement de l'empire.⁶² Ainsi, l'œuvre d'Ibn Ḥaldūn réalisa pour la première fois, en langue arabe, la conjonction entre l'historiographie latine et l'historiographie byzantine, en fournissant un cadre complet, bien que non dépourvu de malentendus, de l'Antiquité classique. Un exemple révélateur est à cet égard la mention de la division de l'empire romain après Théodose (p. 230) et de la chute de Rome aux mains des Goths (p. 231). Grâce à Orose, celle-ci est correctement insérée dans l'histoire de l'empire byzantin, après Théodose et avant Justinien.

Bien que l'élément le plus novateur pour Ibn Ḥaldūn soit donc la rencontre avec Orose, ses connaissances en fait d'historiographie byzantine se sont elles aussi enrichies par rapport à la *Muqaddima*. De quelle façon? Encore une fois grâce à Ibn al-'Amīd, aussi bien comme renvoi direct que comme clé pour accéder à d'autres œuvres plus anciennes telles que le *Yosippon*, une des plus célèbres œuvres historiques hébraïques produites au Moyen Âge.⁶³

Ferré écrit à juste titre: "Il [= Ibn al-'Amīd] se révéla être pour lui [= Ibn Ḥaldūn] une véritable aubaine si on en juge par le large usage qu'il en a fait. Cet auteur revient environ soixante-dix fois sous la plume d'Ibn Khaldūn tout au long du deuxième volume de son Histoire, et encore ce chiffre ne laisse deviner [...] toute l'étendue des emprunts effectués".⁶⁴ En effet, les citations d'Ibn al-'Amīd ne se limitent pas à l'histoire gréco-romaine, mais elles sont également essentielles dans le chapitre sur les origines du Christianisme (II, 153-164). Dans ce dernier, Ibn al-'Amīd est même invoqué directement comme *mu'arriḥ al-Naṣārā*, "l'historien des chrétiens" (II, 157). C'est le mérite d'André Ferré en particulier d'avoir énuméré dans le détail les dettes qu'Ibn Ḥaldūn a contractées auprès d'Ibn al-'Amīd dans ces deux sections de son ouvrage (dettes que d'habitude l'historien maghrébin reconnaît).⁶⁵ À son exposé nous pouvons ajouter que, sur la base des exemples adoptés, Ibn Ḥaldūn semble être tributaire de la *vulgata* du *Maḡmū' al-Mubārak* plutôt que de sa recension étendue. Un indice est offert notamment par un passage sur la fixation du Canon des Écritures dans le chapitre sur les origines du Christianisme⁶⁶ où l'historien maghrébin suit de près le texte de la *vulgata* d'Ibn al-'Amīd en omettant l'Apocalypse de la liste des livres bibliques.⁶⁷

⁶² Pour une analyse détaillée, voir Di Branco, *Storie arabe di Greci e di Romani*, p. 203-22.

⁶³ Édition critique par D. Flusser, *The Josippon [Josephus Gorionides]*, 2 voll., Bialik Institute, Jerusalem 1978-80. Trad. it. moderne par A. Toaff, *Cronaca ebraica del Sepher Yosephon*, Barulli, Roma 1969.

⁶⁴ Ferré, "Ibn al-'Amīd al-Makīn, chrétien d'Égypte, source importante d'Ibn Khaldūn", p. 66. Étrangement, pas un seul mot sur Ibn Ḥaldūn ne figure dans l'article de Kabkab, qui mentionne pourtant al-Qalqaṣandī et al-Maqrīzī parmi les héritiers d'Ibn al-'Amīd (Kabkab, "al-Makīn Ġirġis Ibn al-'Amīd", p. 301).

⁶⁵ Voir notamment A. Ferré, "Les sources judéo-chrétiennes de l'histoire d'Ibn Khaldoun", *IBLA* 176 (1995), p. 223-43; "Le chapitre du *Kitāb al-'Ibar* d'Ibn Ḥaldūn sur les débuts du Christianisme", dans *Recueil d'articles offert à Maurice Borrman par ses collègues et amis*, PISAI, Roma 1996 (Studi arabo-islamici del PISAI 8), p. 55-69. Il convient d'y ajouter "Ibn al-'Amīd al-Makīn, chrétien d'Égypte, source importante d'Ibn Khaldūn", voir n. 16. À noter également, J. Cuoq, "La religion et les religions (Judaïsme et Christianisme) selon Ibn Khaldoun", *Islamochristiana* 8 (1982), p. 108-28. En ce qui concerne les sources d'Ibn Ḥaldūn dans sa section d'histoire romaine, voir également W.J. Fischel, "Ibn Khaldūn's Use of Historical Sources", *Studia Islamica* 14 (1961), p. 109-19; Id., "Ibn Khaldūn and Josippon", dans *Homenaje a Millás Vallicrosa*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Barcelona 1954-1956, p. 587-98; Id., "Ibn Khaldūn and al-Mas'ūdi", dans S. Maqbul Ahmad - A. Rahman (éd.), *al-Mas'ūdi Millenary Commemoration Volume*, The Indian Society for the History of Science - The Institute of Islamic Studies, Aligarh Muslim University, Aligarh 1960, p. 51-9; M. Di Branco, "Le origini del Cristianesimo nella *Muqaddimah* di Ibn Khaldūn e la composizione del *Kitāb al-'Ibar*", *La Parola del Passato* 64 (2009), p. 452-9; C. Issawi, "Ibn Khaldun on Ancient History", dans Id., *Cross-Cultural Encounters and Conflicts*, Oxford U. P., New York - Oxford 1998, p. 51-77.

⁶⁶ Ibn Ḥaldūn, *Tārīḥ*, II, p. 159.

⁶⁷ Pour la *vulgata* voir le Ms. Pococke 312, ff. 112v, 18-113r7, pour la recension étendue voir le Ms. Paris, BnF ar. 4729, f. 124v, 10-18. Le passage sur le canon des Écritures pose un problème par rapport au Ms. Paris, BnF ar. 4524, que Ferré déclare

En conclusion, à l'heure de la rédaction de son *Histoire Universelle*, Ibn Ḥaldūn avait enrichi ses informations sur deux fronts: Orose et Ibn al-ʿAmīd.⁶⁸ C'est bien la convergence des deux traditions chrétiennes qui fait l'originalité du chapitre gréco-romain dans le *Kitāb al-ʿIbar*.

Quelques réflexions en guise de conclusion

Le lecteur d'Ibn Ḥaldūn peut donc être impressionné, à juste titre, par la variété des sources dont l'historien maghrébin se sert dans son exposé, et aussi par la masse d'informations que celui-ci réussit par ce biais à rassembler sur l'époque gréco-romaine. Il suffit de penser, par contraste, au niveau des connaissances sur l'Orient musulman dans l'Europe du début du XV^e siècle: la comparaison serait très défavorable aux auteurs occidentaux. Il est vrai qu'elle devrait porter plutôt sur les connaissances d'Ibn Ḥaldūn au sujet des royaumes du Moyen Âge par rapport à celles des auteurs européens sur les États des "Sarrasins" mais, là encore, la palme reviendrait à l'historien musulman, bien que dans une moindre mesure. Également, si l'on compare l'image que chaque religion dressait à ce moment-là de la dogmatique de l'autre, on mesure toute la distance entre une information passablement fondée (bien que toujours orientée) et une affabulation régie par le goût du merveilleux.

En réalité, la raison de cette supériorité des intellectuels musulmans est claire: la présence de communautés chrétiennes et juives de dimensions non négligeables *facilita* (je souligne "facilita" car, évidemment, cela ne va pas de soi) la tâche des historiens musulmans les plus intéressés par le monde préislamique et non islamique. Mais, s'ils purent bénéficier des informations de leurs collègues chrétiens et juifs, ils en subirent également toutes les limites.

La première, et sans doute la plus importante, est le manque de connaissance de sources en langues autres que l'arabe. L'exemple d'al-Masʿūdī se faisant traduire les inscriptions de Ḥarrān⁶⁹ demeure exceptionnel. La plupart de ces historiens ne connaissent que des sources en arabe, avec toute la problématique de la graphie, notamment des signes diacritiques, qui aboutit souvent à une déformation des noms, jusqu'à l'impossibilité d'établir, comme l'écrit Ibn Ḥaldūn à propos de Waliṭānuš (Valentinien) / Aḡrādyānūs (Gratien),⁷⁰ si les sources se rapportent ou non à la même personne. Cette même difficulté est commune chez les historiens chrétiens arabophones. Après la fin du mouvement des traductions, ceux-ci ne s'intéressent guère aux originaux grecs ou syriaques, sans parler de langues totalement disparues en Orient comme le latin. Si cette méconnaissance put parfois avoir des effets positifs, comme dans le cas du *Testimonium Flavianum*, il est beaucoup plus fréquent que les auteurs dénaturent les informations en se copiant les uns les autres. Ibn al-ʿAmīd ne fait pas exception, notamment quand il mentionne Arius comme successeur de saint Pierre sur

avoir employé pour sa comparaison entre Ibn al-ʿAmīd et Ibn Ḥaldūn. Ferré ("Ibn al-ʿAmīd al-Makīn, chrétien d'Égypte, source importante d'Ibn Khaldūn", p. 68-9) affirme en effet que le canon des Écritures n'y figure pas, mais les deux recensions d'Ibn al-ʿAmīd que nous analysons le reproduisent toutes les deux, bien qu'avec des différences, dont justement la mention/omission de l'Apocalypse.

⁶⁸ Dans son traitement des sources d'Ibn Ḥaldūn, Di Branco semble ne pas connaître les travaux de Ferré. En particulier, le nom du fantomatique historien chrétien al-Musabbihī, qui revient dans l'édition du *Kitāb al-ʿIbar* et que Di Branco reproduit, avait déjà été corrigé en al-Manbiḡī par Ferré ("Ibn al-ʿAmīd al-Makīn, chrétien d'Égypte, source importante d'Ibn Khaldūn", p. 70): "Un autre historien chrétien est nommé dans les éditions du *Kitāb al-ʿIbar*, sous des formes diverses: al-Musabbihī, al-Masihī ou encore al-Munajji, et on s'est interrogé sur l'identité de ce personnage. Or la lecture d'al-Makīn révèle qu'il s'agit tout simplement d'al-Manbijī, autrement dit Agapius de Manbij, autre source d'al-Makīn, dont le nom a été ainsi malmené par les copistes".

⁶⁹ Al-Masʿūdī, *Murūḡ al-ḏāḥab wa maʿādin al-ḡawhar*, éd. Ch. Pellat, Manṣūrāt al-Ġāmiʿa al-Lubnāniyya, Bayrūt 1966, § 1395, II, p. 393.

⁷⁰ Ibn Ḥaldūn, *Tārīḥ*, II, p. 230.

la cathèdre romaine⁷¹ au lieu de Linus, erreur qui sera reproduite par la suite par Ibn Ḥaldūn.⁷² En revanche, c'est bien le retour aux sources de l'Antiquité qui marquera le début de la Renaissance européenne; et, lorsque la même méthode commencera à être appliquée à l'histoire islamique (par Erpenius, justement, et son Elmacinus), elle portera bientôt des fruits, permettant ainsi aux chercheurs occidentaux de rattraper leur retard par rapport à l'Orient.

On décèle encore une seconde caractéristique, plus subtile, mais pas moins importante, et que je définirais comme la difficulté à donner aux événements une dimension en "ronde-bosse". En lisant le chapitre d'Ibn Ḥaldūn sur les Grecs et les Romains, on reste sur l'impression que l'histoire se réduit à une succession de souverains, dans un système finalement immuable. Les dynasties changent (des Perses aux Grecs et des Romains aux Arabes), mais les institutions, en premier lieu la monarchie, demeurent toujours les mêmes. Ce n'est pas un hasard si l'histoire des *poleis* est presque totalement ignorée. Là encore, les sources chrétiennes partagent toutes cette limite: elles n'envisagent l'histoire que comme une succession de rois ou de prophètes (les 166 biographies d'Adam à Héraclius d'Ibn al-'Amīd), sur un fond qui ne change quasiment pas. Cela dit, tout le génie d'Ibn Ḥaldūn se manifeste justement dans sa capacité d'élever cette limite implicite de ses prédécesseurs en loi générale du devenir historique. C'est bien dans ce sens que la manière de se reporter au passé gréco-romain est révélatrice de la vision particulière de l'histoire propre aussi bien aux auteurs musulmans qu'à leurs sources chrétiennes.

⁷¹ Ms. Paris, BnF ar. 4729, f. 125v4. Comme le souligne Di Branco, *Storie arabe di Greci e di Romani*, p. 196, n. 197, l'origine de cette information aberrante semblerait résider dans une simple erreur de transcription, qui changea l'original *lynws* en *'ryws*.

⁷² Ibn Ḥaldūn, *Tārīḫ*, II, p. 160. Le texte (non critique) lit: "Arnūs".

Finito di stampare nel mese di settembre 2013
presso le Industrie Grafiche della Pacini Editore S.p.A.
Via A. Gherardesca • 56121 Ospedaletto • Pisa
Tel. 050 313011 • Fax 050 3130300
www.pacineditore.it

