

logo not found or type unknown

Title L'étude des langues au Moyen Âge chez les Dominicains. : Espagne, Orient, Raymond Martin / Angel Cortabarría Beitia

Contained in MIDÉO : Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire / Direction : Georges Shehata Anawati, (puis) Régis Morelon, (puis) Emilio Platti, (puis) Emmanuel Pisani, (puis) Dennis Halft

Volume 10 (1970)

pages 189-248

URL <https://ideo.diamondrda.org/manifestation/66896>

# L'ETUDE DES LANGUES AU MOYEN AGE CHEZ LES DOMINICAINS

*Espagne, Orient, Raymond Martin*

*par*

**A. Cortabarría Beitia, O.P.**

## BUT ET LIMITES DE CETTE ETUDE

Le but de cette étude est d'offrir une vision d'ensemble des écoles dominicaines de langues orientales au moyen âge. Il y sera surtout question des écoles espagnoles; et les écoles de langues d'Orient n'y seront évoquées que pour illustrer le "cas" espagnol, ou plutôt le phénomène dominicain en général. Cherchant à situer la création de ces écoles et leur activité dans le contexte de l'époque, ce travail sera relativement long; il reste cependant en deçà de ce que mériterait le sujet. Une bibliographie y sera ajoutée pour permettre au lecteur d'approfondir les aspects de la question qui pourraient l'intéresser de façon plus particulière.

Les écoles dominicaines de langues n'ont été l'objet que de peu d'études spécialisées et les historiens de l'Ordre n'en ont parlé qu'incidemment, par exemple à propos de l'activité des frères en milieux non-chrétiens.

Les sources historiques les plus importantes sont ici les Actes des Chapitres Généraux des Dominicains et les Actes des Chapitres de la Province dominicaine d'Espagne, dont bon nombre sont malheureusement perdus, privant ainsi l'historien de renseignements précieux et l'obligeant à recourir aux dates approximatives et aux conclusions fondées sur des considérations générales<sup>1</sup>.

---

(1) La première division de l'ordre en provinces a eu lieu en 1221 et alors toute la Péninsule ibérique ne formait qu'une seule province, la Province d'Espagne. En 1301, les couvents des couronnes d'Aragon et de Navarre se sont détachés de la Province d'Espagne pour constituer la Province d'Aragon. Malheureusement les Actes de la Province d'Espagne, aussi bien que ceux de la Province d'Aragon,

A ces sources il faut ajouter certains documents pontificaux et l'histoire du royaume catalano-aragonais, dont, d'une part, la politique de reconquête et d'expansion vers l'Afrique, et d'autre part la politique intérieure à l'égard de ses sujets juifs et musulmans ont conditionné en partie l'existence et les vicissitudes des écoles de langues. Comme par ailleurs la création de ces écoles est une conséquence de l'idéal dominicain, il faut aussi tenir compte de l'organisation des études à l'intérieur de l'Ordre pour en comprendre la portée.

Le thème des écoles a été enfin abordé par les médiévistes et les historiens de la Philosophie. Ces dernières années, on notera spécialement les études de A. Berthier<sup>1</sup>, J.M. Coll<sup>2</sup> et A. Cortabarría<sup>3</sup>. Raymond Martin, la personnalité la plus représentative de ce mouvement dominicain espagnol a été l'objet de plusieurs études dont la plus érudite est due à A. Berthier<sup>4</sup>.

Bref, ces différentes sources, de valeur inégale, utilisées judicieusement, pourront nous permettre de reconstituer l'originalité et la signification des écoles dominicaines de langues orientales.

Cette étude comprendra trois parties. La première sera consacrée aux écoles dominicaines espagnoles. La deuxième mettra en relief l'effort déployé par l'Ordre de saint Dominique en Orient dans l'étude des langues comme moyen essentiel de son action apostolique. La troisième exposera la vie et l'activité littéraire de Raymond Martin.

---

ne nous sont pas arrivés complets, ce qui nous prive de certains renseignements précieux sur la vie des écoles de langues. "La province d'Aragon — écrit le P. Beltran de Heredia — dispose, pour son histoire, d'une source précieuse : la collection des actes des chapitres provinciaux. Il est vrai qu'il manque beaucoup d'actes à cette collection et que les actes conservés sont souvent incomplets; mais même comme cela ils constituent une base irremplaçable pour fixer dès le début de nombreux points de son développement historique, aspiration à laquelle d'autres provinces doivent renoncer". Cf. *Documentos pontificios inéditos acerca de la reforma dominicana de la Provincia de Aragon*, dans *Archivum Fratrum Praedicatorum*, vol. XXVIII, 1958, p. 263.

- (1) *Les écoles de langues orientales fondées au XIII<sup>e</sup> siècle par les Dominicains en Espagne et en Afrique*, dans *Revue Africaine*, t. 73, pp. 84-104.
- (2) *Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV*, dans *Analecta Sacra Tarraconensia*, vol. XVII, 1944, pp. 115-138; vol. XVIII, 1946, pp. 59-89; vol. XIX, 1946, pp. 217-240.
- (3) *Originalidad y significacion de los "Studia linguarum" de los dominicos españoles de los siglos XIII y XIV*, dans *Pensamiento*, nos. 97-99, 1969, pp. 71-92..
- (4) *Un maître orientaliste du XIII<sup>e</sup> siècle : Raymond Martin, o.p.*, dans *Archivum Fratrum Praedicatorum*, vol. VI, 1936, pp. 267-311.

## I. LES ECOLES DE LANGUES DES DOMINICAINS ESPAGNOLS

1. **Raison historique de l'étude des langues.**

On ne peut pas expliquer l'existence des écoles de langues si on ne les replace pas dans le contexte historique de l'époque.

Le monde médiéval, autour de la mer Méditerranée, comprenait alors, outre les chrétiens d'Occident, trois autres groupes d'inégale importance. Tout d'abord deux grandes masses : celle des chrétiens orientaux séparés et celle de l'Islam à laquelle s'ajoutait un élément numériquement faible mais culturellement important, les juifs. Les rapports des chrétiens avec chacun de ces trois groupes ne se plaçaient pas uniquement sur le plan religieux mais aussi sur les plans culturels, politiques et même militaires. Il est difficile de reconstituer la situation si l'on ne saisit pas à quel point l'Occident chrétien a été préoccupé par la puissance de ses voisins.

Lorsqu'il apparut que la question des rapports mutuels se posait dans toute son ampleur, non seulement au plan des forces matérielles mais aussi à celui de la culture et des idées, l'on fut conduit à adopter une attitude plus ouverte pour laquelle la connaissance des langues était indispensable. On comprit la nécessité d'une initiation à l'arabe, langue de culture de l'Islam, et aux textes fondamentaux de son patrimoine. Un travail parallèle s'imposait en hébreu pour les contacts avec les colonies juives, surtout celles qui se trouvaient dans les grands centres espagnols. L'ordre dominicain allait jouer un rôle de premier plan dans ce nouveau mouvement. En raison même de sa finalité qui était d'appuyer sur l'étude son activité de prédication, il était plus apte à ce travail que n'importe quelle autre institution de l'époque. Dès les premiers temps de l'Ordre, de grandes figures comme un saint Albert le Grand et un saint Thomas d'Aquin<sup>1</sup> ont eu conscience de ce rôle à jouer qui était un rôle d'Eglise.

1) Outre leur travail au plan de la pensée spéculative pure, Albert le Grand et Thomas d'Aquin ont pris part aux préoccupations apostoliques de leur temps. Albert le Grand, à la demande du pape Alexandre IV, a ainsi composé son fameux opuscule sur les doctrines averroïstes qui troublaient alors la foi de beaucoup. Saint Thomas devait faire de même. Une tradition rapportée par Pedro Marsilio dit que saint Thomas écrivit la *Summa contra Gentes* sur la demande de saint Raymond de Penafort. Contesté quelque temps, le témoignage de Pedro Marsilio a été réhabilité récemment par F. Van Steenberghe dans *La Philosophie au XIIIe siècle*, Louvain - Paris, 1966, pp. 319-324. Les deux docteurs ont encore participé au chapitre général de Valenciennes (1259), où le provincial d'Espagne a été chargé de fonder un *Studium Arabicum* à Barcelone ou dans un autre endroit approprié.

Lorsque saint Dominique avait dispersé en 1217 le premier groupe de ses religieux, il avait tenu à en envoyer une partie dans les centres universitaires de l'époque, Paris et Bologne. Cette décision manifestait l'intention bien nette de connaître et de réfléchir avant d'aborder les tâches de contact et de ministère. Cet esprit resta vivant après saint Dominique et le fondateur des écoles de langues de dominicains espagnols, Raymond de Penafort, fut précisément l'un de ceux qui élaborèrent les constitutions de l'Ordre, où la prédication et l'étude occupent une place de choix<sup>1</sup>.

En Espagne, par ailleurs, la situation était telle que l'utilité de la connaissance des langues apparaissait avec encore plus d'évidence. La première université fut celle de Palencia qui n'avait été jusqu'en 1208 ou 1210 qu'une école de cathédrale<sup>2</sup>, sur les bancs de laquelle s'était formé le futur saint Dominique. L'université de Salamanque, vraie gloire des lettres espagnoles, a été fondée par Alphonse IX de Léon en 1228<sup>3</sup>. "Pendant tout le moyen âge, écrit H. Terrasse, la péninsule ibérique a vécu une histoire bien différente de celle des autres pays d'Europe. Du VIII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle, elle a été partagée entre l'Islam et la Chrétienté"<sup>4</sup>. Cependant la frontière qui divisait la péninsule en deux parties n'empêchait pas l'existence de nombreux groupes religieux vivant côte à côte. Il est compréhensible que le pays où des populations si différentes étaient ainsi mêlées ait senti plus qu'aucun autre en Europe la nécessité d'un instrument tel que les écoles de langues. Celles-ci étaient le premier moyen de prise de contact avec des hommes pratiquant d'autres religions ou vivant d'autres formes de vie<sup>5</sup>.

- 
- (1) Creytens (R.), o.p., *Les Constitutions des Frères Prêcheurs dans la rédaction de S. Raymond de Penafort*, dans *Archivum Fratrum Praedicatorum*, vol. XVIII, 1948, pp. 5-68. Douais (C.), *Essai sur l'organisation des études dans l'Ordre des Frères Prêcheurs aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles (1216-1342)*, Paris, 1884. Féret (H.M.) O.P., *La vie intellectuelle et la vie scolaire dans l'Ordre des Prêcheurs*, dans *Archives d'Hist. Dominicaine*, I, pp. 5-37. Danzas (A.), *Etudes sur les temps primitifs de l'Ordre de St. Dominique. II. Saint Raymond de Penafort et son époque*, Paris-Lyon, 1885. *Die Universitäten des Mittelalters bis 1400*, Berlin, 1885. *Quellen zur Gelehrtengeschichte des Predigerordens im 13 und 14 Jahrhundert*, dans *Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, vol. II, pp. 165-248.
- (2) Beltran de Heredia (v.), *La universidad de Palencia*, Palencia, 1934.
- (3) Pour l'origine et le développement des universités espagnoles au moyen âge, voir Rashdall (H.)-Powick (F.M.), *The Universities of Europe in the Middle Ages*, London, 1936 (réimprimé en 1942), t. II, pp. 63-108.
- (4) *Islam d'Espagne. Une rencontre de l'Orient et de l'Occident*, 1958, Paris, p. I.
- (5) Castro (Américo), *Réalité de l'Espagne*, Paris, 1963, pp. 80-108. Voir également pp. 202-227 sur la situation d'alors.

Il faut d'ailleurs se souvenir du fait que l'Espagne avait connu, sur le plan des langues, une remarquable activité de traduction. L'école de Tolède avait rendu accessible à l'Europe une bonne partie des sciences grecque, arabe et juive d'abord sous la protection de l'archevêque Raymond, et plus tard sous celle de l'auteur de l'*Historia Arabum*, l'archevêque Rodrigo Jiménez de Rada (+ 1247) et d'Alphonse X, le Sage qui avait créé une chaire d'arabe à l'Université de Séville<sup>1</sup>. Il existait encore dans la péninsule d'autres centres de traducteurs moins importants<sup>2</sup>.

Nous avons jusqu'ici parlé de l'Espagne. Il serait bon maintenant de distinguer entre la Catalogne et la Castille. Ce n'est pas un pur hasard si l'idée des écoles de langues a vu le jour en Catalogne. La Catalogne médiévale avait d'abord été beaucoup plus orientée vers la France que vers le reste de la Péninsule. Elle n'avait collaboré que tardivement à la reconquête (XII<sup>e</sup> siècle). Ce fut la défaite de Muret (1213) qui la détourna de la France et lui fit adopter une nouvelle politique. Dès lors, les Aragonais-Catalans regardent beaucoup vers la Péninsule, la mer (Baléares) et l'Afrique du Nord<sup>3</sup>. La grande figure de Jacques I le conquérant dont Raymond de Penafort fut le confesseur et le conseiller domine cette époque. Les conséquences culturelles et commerciales de ce choix furent considérables :

“La Catalogne évolua entre le sud de la France, l'Aragon, la Castille et l'Islam et c'est ce qui confère une grande valeur à la civilisation catalane... La cour aragono-catalane eut plus de contacts avec le monde extérieur que la Castille et plus de curiosité intellectuelle. L'Aragon et la Catalogne se lancèrent dans des entreprises internationales (Sicile, Sardaigne, Grèce, Italie), alors que la Castille continuait à lutter dans cette Espagne qu'elle aspirait à dominer. Pour l'Aragon et la Catalogne, la reconquête s'acheva avec Jaime II (1291-1327)”<sup>4</sup>.

- 
- (1) Monneret de Villard (Ugo), *Lo studio dell'Islam in Europa nel XII e nel XIII secolo*, Città del Vaticano, 1944, p. 38. La fondation a eu lieu le 28 décembre 1245 par la déclaration suivante : “J'accorde qu'il y ait là des études et une école générales de latin et d'arabe”.
- (2) Fraile (G.), *Historia de la Filosofía. II. El judaísmo y la filosofía, el cristianismo y la filosofía, el islam y la filosofía*, t. II, Madrid, 1950, pp. 671-681.
- (3) Castro (Américo), *op. cit.*, pp. 99-101, 250. Dufourcq (Ch.-E.), *L'Espagne catalane et le Maghrib; aux XIII et XIV siècles*, Paris, 1960, pp. 28-31.
- (4) Castro (Américo), *op. cit.* 318, Huici (A.), *Colección diplomática de Jaime I, el Conquistador*, 3 vols, Valence, 1916-1922. Gazulla (F.D.), *Jaime I y los estados musulmanes*, Barcelone, 1919. Tejada (F.E. de), *Las doctrinas políticas de la Cataluña Medieval*, Barcelone, 1950.

Sur le plan culturel, il est à souligner que, déjà au Xe siècle, on avait commencé à traduire des livres arabes de mathématiques, d'astronomie et de médecine à l'abbaye de Sainte Marie de Ripoll. C'est à Vich, un autre centre culturel de l'époque, que Gerbert d'Aurillac a connu des ouvrages scientifiques traduits de l'arabe. Il demeurera toute sa vie attaché à la science, si bien même que devenu pape sous le nom de Silvestre II, il restera en correspondance avec ses amis espagnols de la Marche Supérieure, auxquels il demandera des livres d'astronomie et de mathématiques traduits de l'arabe<sup>1</sup>. Pendant la première moitié du XIIe siècle, il existait aussi à Taragone un centre de traductions sous la protection de l'évêque Miguel (1115-1151), où Hugo de Santalla a travaillé à la traduction de plusieurs ouvrages arabes de géométrie et d'astronomie. Encore à cette époque, il existait un autre centre à Barcelone, où Platon de Tivoli et Etienne Arnaud ont fait des traductions de l'arabe. Cette activité se poursuivra et plus tard, à l'époque des écoles de langues, on voit par exemple le catalan Judah Bonseyor rendre des textes de l'arabe en catalan<sup>2</sup>.

Cependant il faut signaler à côté de ce courant purement culturel, une orientation qui se manifeste dès le XIIe siècle avec le grand abbé de Cluny, Pierre le Vénérable et qui devait se continuer bien après lui : l'étude de l'Islam en lui-même pour des fins de discussions religieuses. On sait que Pierre le Vénérable fit un voyage en Espagne et rencontra, dans la région de l'Ebre, Herman de Carinthie et Robert de Ketene, qu'il avait chargés de la première traduction latine du Coran que l'on connaisse et qui sera d'un usage courant jusqu'à la Renaissance. De même à Tolède, pendant le gouvernement de l'archevêque Raymond (1126-1151), on traduit, non seulement des livres de sciences profanes mais aussi de petits traités sur la vie et la doctrine de Mahomet<sup>3</sup>.

- 
- (1) Millas Vallicrosa (J.M.), *Espana y los origenes de la ciencia europea*, dans *Punta Europa*, 15, 1957, pp. 42-63. Du même, *Estudios sobre la historia de la ciencia espanola*, Barcelone, 1948, pp. 44-64. Du même, *Assaig d'història de les idees físiques e matemàtiques en la Catalunya Medieval*, Barcelone, 1931. Fraile (G.), *op. cit.*, t. II, pp. 344-350. Mieli (A.), *La science arabe*, Leyde, 1939, p. 231 ss. Haskins (Ch. H.), *Studies in the History of Medieval Science*, Cambridge, 1927, pp. 3-19.
- (2) Sarton (G.), *Introduction to the History of Science*, vol. III, 1950, pp. 427-428. Raymond Lulle lui-même traduira en arabe son *Art inventiva* ou *Ars inventiva veritatis*, qu'il a écrit en 1289 à Montpellier et traduit en arabe en 1291 à Gènes. Cf. Llinares (A.), *Raymond Lulle, philosophe de l'action*, Grenoble, 1963, p. 89. Rubio y Lluch (A.), *Documentos per l'història de la cultura catalana mig-èval*, 2 vols, Barcelone, 1908-1921. Battlori (M.), *Vuit segles de cultura catalana a Europa*, Barcelone, 1958.
- (3) Théry (G.), O.P., *Tolède, grande ville de la renaissance médiévale, point de jonction entre les cultures musulmane et chrétienne*, Oran, 1944, pp. 8-12.

C'est encore cet esprit qui préside à l'œuvre de l'archevêque Rodrigo Jiménez de Rada et de ses collaborateurs, Marc de Tolède et l'archidiacre maître Maurice, auxquels on doit une traduction du Coran et des ouvrages destinés à faire connaître l'Islam. Tout cela montre le désir de don Rodrigo Jiménez et de son entourage de s'appuyer sur des bases sérieuses.<sup>1</sup>

Cependant on peut affirmer que le souci de recourir aux propres sources religieuses de ceux au milieu desquels les frères vivaient ne s'est généralisé plus tard que sous l'influence des dominicains et des franciscains. Quant aux documents et aux textes de la littérature espagnole de cette époque, ils montrent que la tolérance et l'esprit de coexistence régnaient alors parmi les religions qui se partageaient l'Espagne. Ce n'est pas en vain que "du Xe au XVe siècle, l'histoire d'Espagne a été christiano-islamo-judaïque"<sup>2</sup>.

Les écoles de langues ont eu à l'intérieur de l'Ordre des promoteurs et des partisans enthousiastes. Ainsi les maîtres généraux Raymond de Penafort et Humbert de Romans. Le rôle joué par le premier a été déterminant. Si d'une part, sa condition d'espagnol et sa vaste culture le sensibilisaient profondément aux besoins spirituels de l'Espagne, d'autre part, ses relations avec la curie romaine et avec le roi Jacques I lui créaient une situation privilégiée pour se procurer des moyens d'action. Il avait des dons de réalisateur comme le montre, entre autres, sa participation à la fondation de l'ordre de la Merci. Après avoir renoncé au gouvernement de l'ordre dominicain, qu'il avait exercé de 1238 à 1240, il est retourné au couvent de Barcelone et y a mis la dernière main au projet des écoles de langues<sup>3</sup>. Son biographe, Pedro Marsilio, écrit : "Studia linguarum pro fratribus sui ordinis

(1) Alverny (M.-T. d') et Vajda (G.), *Marc de Tolède, traducteur d'Ibn Tumart*, dans *Al-Andalus*, vol. XVI, 1951, pp. 102-105. Manuel (P.), *La première traduction latine du Coran*, dans *Terre d'Islam*, no. 29, 1945, pp. 98-104. Cabanelas (D.), *Juan de Segovia y el problema islamico*, Madrid, 1952, pp. 125. Cf. Vernet, *Traducciones moriscas de El Coran*, dans *Der Orient in der Forschung. Festschrift für Otto Spies zum 5 April 1966*. Herausgegeben von Wilhelm Hønerbach. Wiesbaden, 1967, p. 695.

(2) Castro (Américo), *op. cit.*, p. 459.

(3) Coll (J.M.), *op. cit.*, vol. XVII, p. 123. Teeraert (A.), *Raymond de Penafort (saint)*, dans *Dic. de Théol. Catholique*, t. 13, col. 1806-1823. Carreras Artau, *Historia de la filosofía española; Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, Madrid, 1939-1943, t. I, p. 37. Fracheto (P. Gerardo), O.P., *Vitae Fratrum Ordinis Praedicatorum*, Louvain, 1896, p. 330. *Raymundiana seu documenta quae pertinent ad S. Raymundi de Pennaforti vitam et scripta*, ed. F. Balme et C. Pabam, O.P., dans *Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica*, IV, Rome, 1898.



Tunicii et Murcie statuit, ad que fratres Cathalanos electos destinari procuravit"<sup>1</sup>. tandis que la *Vetus Vita* dit que : "cum auxilio Domini Regis Castellae et Domini Regis Aragonum Studium linguae arabicae fieri procuravit"<sup>2</sup>.

De son côté, Humbert de Romans a fortement appuyé les écoles de langues pendant tout le temps qu'il a gouverné l'Ordre dominicain (1254-1263). Raymond de Penafort le tenait au courant de l'activité des religieux auprès des musulmans d'Espagne et d'Afrique<sup>3</sup>. Lui-même s'était particulièrement intéressé à ces questions. Les décisions prises à ce sujet par les chapitres généraux de l'Ordre et les chapitres provinciaux d'Espagne soulignent la nécessité de s'appuyer sur l'étude des langues. Au chapitre généralissime de Paris (1236), Jourdain de Saxe demande : "Monemus quod in omnibus provinciis et conventibus, Fratres linguas addiscant illorum quibus sunt propinqui". Le contexte montre que l'Espagne était spécialement visée sans oublier les deux provinces d'Orient, celle de Grèce et celle de Terre Sainte. Quelques années plus tard, Humbert de Romans recommandait, dans une lettre adressée à l'Ordre, l'étude de l'arabe, du grec, de l'hébreu ou de toute autre langue dont les Frères pourraient avoir besoin dans l'accomplissement de leur tâche.<sup>4</sup>

(1) *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, VI, I, p. 12.

(2) *Raymundiana*, ed. cit., t. I, p. 32. Mortier, *Histoire des Maîtres Généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, t. I (1170-1263), Paris, 1903, pp. 518-533.

(3) Berthier (A.), *Un maître...* p. 273. Dès avant 1225 les dominicains travaillaient dans le royaume du Maroc. Cf. Mesnage (J.), *Le christianisme en Afrique*, Alger-Paris, 1915, pp. 22-24. Vers 1246 — on préparait alors les écoles de langues ou peut-être même avaient-elles déjà commencé — Raymond de Penafort rend compte au maître général de l'ordre des activités des religieux dans cette région. Quelle qu'ait été dans cette lettre la part des désirs pris pour des réalités, il est clair que l'activité des religieux portait des fruits; et de toute façon qu'ils étaient en bonne harmonie avec le roi. Cf. *Monumenta Ord. Frat. Praed. Historica*, t. I, pp. 309-310. La date de cette lettre, 1246, a été mise en doute parce qu'il y est question des résultats obtenus par les religieux "apud Miramolimum sive regem Tunicii", tandis qu'on sait que le souverain tunisien n'a pris le titre d'Amîr al-muminîn qu'aux derniers jours de 650/fin février 1253. Cf. Brunschvig (R.), *La Berbérie Orientale sous les Hafsides. Des origines à la fin du XVe siècle*, Paris, 1940, t. I, p. 40. Dufourcq (Ch. E.), *op. cit.*, p. 98. En tout cas, Humbert de Romans écrivait en 1256, au sujet des dominicains espagnols : "Fratres qui jam multis annis inter Sarracenos in Arabico studuerunt non solum laudabiliter in lingua proficiunt, sed, quod est laudabilius, ipsis Sarracenis ad salutem cedit cohabitatio eorundem..." Cf. Monneret de Villard (U.), *op. cit.*, p. 39.

(4) "Curandum est — écrit en effet le bienheureux Humbert dans le *De vita regulari* —

## 2. Les *Studia linguarum*.

Les écoles de langues des dominicains espagnols sont désignées, dans les documents de l'époque, sous le nom de *studia linguarum*. On y étudiait l'arabe et l'hébreu : le premier pour l'acquisition des connaissances utiles dans les relations avec les musulmans, le second en vue d'une initiation à la littérature rabbinique et des discussions avec les rabbins. Car, malgré leur nom, ces écoles ne limitaient pas leur enseignement à celui du vocabulaire et de la grammaire; on y étudiait aussi des matières religieuses, philosophiques et théologiques en rapport avec ces deux langues. On sait d'ailleurs que plusieurs religieux sortis de ces écoles ont fait preuve de compétence en ces matières. Ainsi Raymond Martin qui, dans plusieurs de ces œuvres, se montre en possession d'une grande érudition.

Les *studia* ont été au nombre d'au moins cinq; mais il est probable qu'ils ne furent pas tous ouverts en même temps et que la création des uns fut provoquée par l'abandon des autres. Le P.J.M. Coll les a divisés en deux groupes, celui de l'époque "raymondienne" et celui de l'époque "post-raymondienne".

La première époque va de la fondation du premier studium jusqu'à la mort de Raymond de Penafort (1275). C'est celle des écoles de Tunis et de Murcie. D'après le P.J.M. Coll, il aurait peut-être existé entre l'abandon de l'école de Tunis et la création de celle de Murcie, une autre école au couvent de Sainte Catherine de Barcelone. Aucun document de l'époque n'en parle, mais il n'y a rien d'impossible à ce que, pendant ces années, quelques religieux aient poursuivi leur formation sous la direction de Raymond Martin qui résida longtemps au couvent de Barcelone ou même sous celle de l'un ou l'autre des frères qui étaient passés par l'école de Tunis.

Raymond de Penafort est mort à Barcelone au début de l'année 1275, mais l'élan qu'il avait donné à son œuvre en assura la poursuite et jusqu'en 1313, les actes des chapitres de la province d'Espagne continuent à parler des écoles de langues. Elles survécurent donc à leur

---

ut aliqui Fratres idonei insudent in locis idoneis ad linguam arabicam, hebraicam, graecam et barbaras addiscendas". Cf. *Humberti R. opera omnia*, ed. J. Berthier, Rome, 1889, t. II, pp. 187-188. Coll (J.M.), *op. cit.*, vol. XVII, pp. 118-119. Berthier (A.), *Un maître* . . . , p. 270. Du même, *Ecoles de langues* . . . , p. 85-86. Altaner (B.), *Sprachstudien und Sprachkenntnisse im Dienste der Mission des 13 und 14 Jahrhunderts*, dans *Zeitschrift für Missionswissenschaft*, XXI, 1931, p. 119.

fondateur pendant une quarantaine d'années. Cette époque, nommée "post-raymondienne", embrasse les écoles de Barcelone, de Valence et de Jativa. Ces écoles existèrent donc pendant soixante-dix ans. Leur but fut de former des frères sensibilisés aux problèmes des milieux dans lesquels ils devaient travailler. L'Espagne d'alors, même après la reconquête, se sentait profondément attachée à l'Islam espagnol par les liens de la langue, des arts, de la littérature, de l'industrie et de l'agriculture. Elle se sentait aussi attachée aux valeurs que pouvaient lui offrir les colonies juives qui la peuplaient depuis l'antiquité.

Pour apprécier l'œuvre des frères, et spécialement certains ouvrages littéraires de discussion, il sera bon de ne pas oublier le contexte de l'époque et même le ton souvent tranchant que prenaient les philosophes lorsqu'ils discutaient d'idées entre eux. L'aspect absolu de la théorie se trouve contrebalancé par les conseils de sagesse visant au respect des personnes au delà des idées. Ainsi par exemple Raymond de Penafort, dont il vient d'être si souvent question, donne-t-il dans sa *Summa de Paenitentia* des directives pour les rapports avec ceux qui ne partagent pas la même foi : on y trouve un grand respect pour la personne d'autrui et pour ses croyances<sup>1</sup>. L'entente entre chrétiens, musulmans et juifs en Espagne s'est prolongée durant tout le moyen âge en passant par des phases diverses. Il faut cependant rejeter une fois pour toutes l'idée facile que ces différents groupes auraient été en lutte perpétuelle<sup>2</sup>. Les faits démentent de telles affirmations lorsque l'on constate les influences mutuelles que ces groupes ont exercées les uns sur les autres dans les différents domaines de la vie et des lettres.

### 3. Le *Studium arabicum* de Tunis.

L'école de Tunis pose tout d'abord deux problèmes. A quelle date a-t-elle été fondée ? Pour quels motifs choisit-on la capitale hafside

(1) Carreras Artau, *op. cit.*, t. I, p. 335 ss.

(2) "Il faut chasser des esprits l'image schématique classique sur l'Orient et l'Occident inexorablement opposés. La vérité médiévale hispano-africaine est tout autre; elle est beaucoup plus complexe. Brassage ethnique, coutumes assez semblables, interpénétration partielle des civilisations, esprit de compréhension et de tolérance relatives, rapports commerciaux, liens politiques, militaires et financiers, tout facilitait dans une certaine mesure le rôle que l'Espagne chrétienne pouvait être amenée à jouer vis-à-vis de l'Occident musulman, andalou et africain, si la puissance politique de ce monde venait à fléchir". Cf. Dufourcq (Ch. E.), *op. cit.*, pp. 23-24.

pour en être le siège?<sup>1</sup>

En général on considère que l'école de Tunis, la plus ancienne des écoles de ce type, existait en 1250, quand le chapitre provincial de Tolède, répondant aux vœux du maître général Jean le Teutonique, envoie à Tunis huit religieux pour étudier l'arabe<sup>2</sup>. Comme les actes ne parlent absolument pas de fondation, on peut se demander si celle-ci n'était pas antérieure. Cette question reste malheureusement sans réponse à cause de la disparition des actes de plusieurs chapitres provinciaux qui auraient pu nous renseigner sur ce point. Les dominicains se sont établis à Tunis en 1230<sup>3</sup> et il est possible qu'avant 1250 quelques

- (1) La Tunisie de l'époque du Studium Arabicum de Tunis ne correspond pas exactement à l'actuelle République Tunisienne. Elle comprenait alors aussi la région de Constantine avec Bougie comme son centre le plus important. Cet ensemble est dénommé parfois Berberie Orientale, mais les Arabes du moyen âge l'ont connu sous le nom d'*Ifriqia*. Au temps du Studium Arabicum, le pouvoir y était détenu par la dynastie hafside, ainsi appelée à cause du premier roi de cette famille qui a régné de 1207 à 1221. Le premier souverain hafside indépendant a été Abū Moḥammad, mais le premier considéré tel est Abū Zakariya, connu aussi comme Yaḥya I, qui a régné de 1228 à 1249. Son fils al-Mostansir s'est déclaré calife en 1253. Entre 1284-85, le gouverneur de Bougie se proclame calife, mais Khaled I rétablit l'unité hafside en 1309. Cf. Brunschvig (R.), *op. cit.*, t. I, 1940, t. II, 1947. Tout au long de son histoire, la Tunisie a été particulièrement sensible aux relations culturelles, commerciales et politiques avec d'autres pays, à cause, sans doute, de sa situation géographique privilégiée. "L'*Ifriqia*, écrit M. Vonderheyden, placée au milieu de la Méditerranée, à égale distance de la Syrie et de l'Espagne, trait d'union entre l'Italie et le Désert, est un carrefour. Là se rencontrèrent deux cheminements historiques : la tradition méditerranéenne, gréco-latine, et la tradition orientale, arabe". Cf. *La Berbérie Orientale sous la dynastie des Benoît-l-Arlab 800-909*, Paris, 1927, p. 317. R. Brunschvig a souligné, lui, aussi, cette situation géographique de l'*Ifriqia*, qui l'a rendue sensible aux courants culturels. Cf. *op. cit.*, t. II, pp. 353-354.
- (2) Douais (C.), *Acta Capitulum Provincialium Ordinis Fratrum Praedicatorum*, Toulouse, 1894, p. 612. Il faut signaler d'une façon particulière l'enthousiasme du provincial d'Espagne, Frère Arnauld de Sagarre, pour cette œuvre. Frère Arnauld avait été disciple d'Albert le Grand à Paris et était ami intime de saint Raymond de Penafort. Cf. Coll. (J.M.), *op. cit.*, vol. XVII, p. 125; vol. XVIII, p. 60 ss. Nous connaissons déjà les noms des huit frères étudiants assignés au Studium Arabicum et il est donc inutile de les transcrire ici. Rappelons simplement que parmi eux se trouvait le jeune Raymond Martin. Cf. Douais (C.), *Acta.*, pp. 612-613. Mortier (D.A.), *Histoire des Maîtres Généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, Paris, 1903-1914, t. I, p. 519. Coll. (J.M.), *op. cit.*, vol. XVII, p. 124.
- (3) Berthier, *Les Ecoles.*, p. 88. Du même, *Un maître.*, p. 272. En tout cas, déjà en 1234 un religieux, qui travaillait en Afrique, et probablement à Tunis, expose à saint Raymond les divers champs d'apostolat des dominicains dans la région. Cette lettre a été retransmise au maître général, Jean le Teutonique, qui avait

religieux se soient initiés à l'arabe, profitant de l'existence d'un couvent de l'ordre dans cette ville, mais aucun document ne permet de l'affirmer. S'il en a été vraiment ainsi, l'envoi des huit religieux en 1250 pourrait supposer une expérience précédente, à laquelle il aurait ajouté un caractère officiel. Cette supposition s'accorde bien avec ce que disent les actes du chapitre : "assignamus ad Studium Arabicum". Dans une lettre adressée à l'ordre en 1255, Humbert de Romans dit que les dominicains espagnols se consacrent depuis déjà de "nombreuses années" à l'étude de l'arabe avec beaucoup de fruits : "Fratres qui jam multis annis inter Sarracenos in Arabice studuerunt"<sup>1</sup>. Ajoutons que ces mêmes acte du chapitre provincial de Tolède nomment "prélat" un des religieux, le Frère Arnalde de Guardia, et promettent que le nombre des religieux sera, aussitôt que possible, élevé à douze : "nume-

---

succédé à saint Raymond, et qui a gouverné l'ordre de 1241 à 1252. Cf. Mesnage, *La Christianisme en Afrique*, p. 66 ss. La lettre de saint Raymond a été reproduite par le P. Coll, *Escuelas de lenguas...*, vol. XVII, p. 138, et par d'autres auteurs. Voir aussi la Bulle d'Honorius III, *Urgente officii nostri* du 20 février 1226, ainsi que la lettre de saint Raymond au maître général des dominicains. Cf. *Monumenta Ord. Frat. Praedic. Historica*, t. I, pp. 309-310. Saint Raymond était habituellement en contact avec les frères de Tunis, comme le prouve une lettre qu'il a adressée en janvier 1235 au prieur du couvent des dominicains et au ministre des franciscains de cette ville. Cf. *Mon. Ord. Frat. Praed. Hist.*, t. VI-2, p. 29. Dufourcq, *L'Espagne Catalane*, p. 107. Il est bon de rappeler que le christianisme avait presque complètement disparu en Ifrîqiya aux premiers siècles du moyen âge en conséquence de la domination arabe. A l'époque du Studium Arabicum, les chrétiens qui s'y trouvaient étaient presque tous des nouveaux venus : "Il y a donc là, vers le milieu du XII siècle, une coupure nette : les éléments chrétiens que nous allons rencontrer maintenant chez les Hafside n'ont rien de commun, ni par leur origine, ni par leur nature, ni par leur statut, avec l'ancienne chrétienté locale disparue. Ils sont tous gens venus du dehors à une date récente et continuent, pour la plupart, à faire figure d'étrangers. Ils se répartissent en quatre catégories très distinctes : commerçants, soldats, esclaves et religieux". Cf. Brunschvig, *op. cit.*, t. I, pp. 430-431. Llinares, *op. cit.*, 45-48. Cependant il ne semble pas qu'on doive nier d'une façon absolue l'existence d'une communauté chrétienne autre que celle des gens de passage. En effet, les documents parlent de chrétiens esclaves, appelés *arami*, qui ne parlent que l'arabe, et d'autres appelés *rabatins*, qui habitaient dans les faubourgs de la ville. Cf. Mesnage, *op. cit.*, pp. 61-100. Le fait que le traité de paix du 5 octobre (après la mort de saint Louis) entre le roi de Tunis et les rois de France, de Sicile et de Navarre ait accordé une grande liberté aux chrétiens suppose qu'il y en avait un bon nombre enracinés dans le pays. Cf. Dufourcq, *op. cit.*, pp. 122-223. Golubovich (G.), *Tunisi Francescana nei secoli XIII-XIV*, dans *Arch. Franc. Hist.*, 1920, pp. 298-300.

(1) B. Humberti de Romanis Opera. *De vita regulari*, ed. J. J. Berthier, Rome, 1889, II, pp. 492-493.

rum autem duodenarium complebimus quantocius poterimus”.

Le début du Studium Arabicum peut donc être placé approximativement entre 1242 et 1245<sup>1</sup>. De toute façon, l'année 1250 est, dans l'histoire des relations catalano-tunisiennes, une année de paix et pleine de promesses : “Appétits commerciaux, manoeuvres politiques et même espérances spirituelles se mêlaient curieusement. Tout tendait à orienter les Catalans vers l'Ifriqiya par des méthodes pacifiques. Ambassades, traités et pourparlers des années 1236-1246 furent couronnés par l'importante décision générale prise par Jacques le Conquérant en 1250 : l'interdiction formelle de faire la guerre de course, notifiée par le roi à ses sujets. On s'installait dans la paix”<sup>2</sup>.

Quant à la qualité des étudiants envoyés aux écoles de langues, Pedro Marsilio dit que saint Raymond a cherché à y envoyer “Fratres Cathalanos electos... qui in multum fructum animarum profecerunt et in suae decoratum speculum nationis”<sup>3</sup>. Il n'y a aucun motif pour supposer que ces candidats spécialement “choisis” ne se soient mis à l'étude d'une langue si difficile, avec une ardeur et un enthousiasme, qui n'avaient d'égal que leur zèle pour les âmes. Posséder l'arabe était sans doute le grand rêve de ces hommes appelés à travailler parmi les musulmans en Afrique ou sur le sol de l'Espagne. Raymond Lulle, qui est parvenu à une profonde connaissance de cette langue après neuf années d'étude, laisse s'échapper de son cœur des phrases qui sont plus que tout autre chose des actions de grâce au Seigneur<sup>4</sup>. Quant au nombre des étudiants, on a vu qu'ils avaient été huit à être envoyés à Tunis, avec l'espoir et le désir de voir leur nombre porté à douze. Il ne semble donc pas qu'ils aient été nombreux dans chacune de ce qu'on pourrait nommer une “année scolaire”. Pour le confirmer, rappelons que, en 1281, Raymond Martin avait au Studium Hebraicum de Barcelone quatre élèves et Fr. Jean de Puigventos, cinq, au Studium Arabicum de Valence<sup>5</sup>.

Le choix de Tunis comme siège du Studium Arabicum est pleine-

- 
- (1) Il est possible que quelques religieux se soient initiés auparavant à l'arabe à Majorque, qui a été conquise en 1229. Plusieurs dominicains y ont travaillé, comme Fr. Michel Fabra, saint Raymond. Cf. *Coll, op. cit.*, vol. XVII, pp. 123 et 128.
- (2) Dufourcq, *op. cit.*, pp. 98 et 104.
- (3) *Monumenta Ord. Frat. . .*, IV, Rome, 1898, VI, I, p. 12.
- (4) Ramon Llull, *Obres essencials*, T. II, *Libre de Contemplacio*, Ed. Selecta, Barcelone, 1957, chap. CXXV, p. 376.
- (5) *Coll, op. cit.*, vol. XIX, 1946, p. 234.

ment justifié par le fait que l'ordre y avait déjà un couvent<sup>1</sup> et en outre parce que les relations entre chrétiens et musulmans y étaient, à cette époque, pacifiques. Les Franciscains y étaient établis depuis 1219. Les relations commerciales et politiques entre le royaume de Tunis et la Catalogne étaient excellentes, comme on a vu. Les rois catalano-aragonais possédaient à Tunis, probablement à partir de 1235, mais sûrement à partir de 1263, un *fondok* et un Consulat pour leurs affaires. Tout cela contribuait naturellement à la présence, dans cette région, d'un bon nombre de commerçants catalans. Par ailleurs, le souverain tunisien avait à son service, comme le faisaient d'autres princes musulmans, une milice chrétienne, composée en grande partie, dans le cas présent, de Catalano-Aragonais. "Il faut reconnaître néanmoins deux faits caractéristiques : nous avons pour cette période (1250 à 1325) les noms de plusieurs de ces caïds chrétiens; ils sont tous catalans..."<sup>2</sup> En 1257 se trouvait à Tunis, à la tête de cette milice chrétienne au service du souverain tunisien, un membre d'une des plus anciennes et des plus nobles familles de l'état catalano-aragonais, Guillaume de Moncada<sup>3</sup>. Tout ce contingent de commerçants et de soldats était

(1) Nous ne possédons pas de détails au sujet de l'emplacement du couvent des dominicains et du Studium Arabicum de la capitale hafside, mais rien n'empêche de penser qu'il se trouvait dans un quartier plus ou moins fréquenté par les chrétiens. Le système de rassemblement par groupes ethniques ou religieux était aussi général dans les villes espagnoles médiévales, où il y avait le quartier maure, le quartier juif, le quartier chrétien. Nous pouvons donc supposer qu'à Tunis les éléments chrétiens et étrangers occupaient une partie de la ville qui leur était réservée. Les souverains hafside ont montré un grand intérêt pour la réforme, l'embellissement et la protection de Tunis et quelques-unes de ses portes, la Jamaia az-Zaitun, les kasba, une partie des murailles et quelques-unes des mosquées qui existent encore aujourd'hui ont été construites ou réparées à cette époque. C'est sans doute à l'ombre de ces mosquées ou dans les souks, en parlant avec les commerçants ou les braves gens, que les élèves du Studium se sont exercés à la langue arabe. On a de bons renseignements sur la ville de Tunis à cette époque dans Brunschvig, *op. cit.*, t. I, pp. 339-357, et dans l'article *Tunis* de l'*Encyclopédie de l'Islam*.

(2) Brunschvig, *op. cit.*, t. I, p. 444.

(3) Dufourcq, *op. cit.*, p. 101. "A cette époque (entre 1254-1258), écrit Brunschvig, les mercenaires chrétiens étaient commandés, à Tunis, par un caïd nommé "Boabdil", Abu Abdallah, c'est-à-dire, selon toute vraisemblance, un musulman, soit d'origine, soit par conversion; mais il fut alors remplacé par Guillaume de Moncada, venu de l'Etat d'Aragon avec soixante-dix "chevaliers", et désormais ne seront plus cités à la tête de ces milices que des caïds manifestement chrétiens", *op. cit.*, t. I, pp. 440-441. Voir Mas-Latrie (L. de), *Traité de paix et de commerce concernant les relations des chrétiens avec les Arabes de l'Afrique septentrionale au moyen âge*, Paris, 1866. Gazulla (F.), *Jaime I y los estados musulmanes*, Barcelone, 1919.

assisté spirituellement par des aumôniers du clergé séculier et par des religieux, au moins des dominicains. Les relations de Jacques I, Le Conquérant, avec le souverain tunisien semblaient, à cette époque, assises sur des bases solides, comme le prouve le fait que, en 1246, - précisément quand on commençait ou préparait la fondation du Studium Arabicum à Tunis - le roi ait usé de son influence en Europe pour que l'on abandonne toute idée de guerre contre Tunis<sup>1</sup>. Tunis était en outre à cette époque le centre intellectuel le plus important de l'Ifriqiya<sup>2</sup>, circonstance qui ne pouvait pas laisser indifférents les membres d'un ordre comme l'ordre dominicain, où l'activité intellectuelle occupe une place de choix. Toutes ces circonstances ont pu influencer Raymond de Penafort et ses proches collaborateurs dans le choix de la capitale hafside comme lieu de l'école d'arabe, d'autant plus que Jacques I, grand ami de saint Raymond, avait recommandé les dominicains au roi de Tunis<sup>3</sup>.

Quelles que soient et la date exacte de la fondation du Studium Arabicum de Tunis et les causes qui ont déterminé le choix de cette ville, il est certain, qu'avec cette école commence la formation systématique d'un nouveau type de frères. En cela, l'ordre dominicain a devancé les institutions de l'époque et a inspiré, par la suite, des efforts similaires, comme ceux de Raymond Lulle.

Cet effort des dominicains ne laissait pas la papauté indifférente, comme le prouvent plusieurs ordonnances d'Alexandre IV, conservées dans diverses bulles<sup>4</sup>. En 1256 et 1258 il ordonne au provincial des dominicains espagnols d'envoyer des religieux capables "ad terras Sarracenorum Hispaniae, per totum regnum Tunisi, ..." <sup>5</sup>. Et c'était saint Raymond lui-même qui tenait le pape au courant de l'œuvre

(1) Dufourcq, *L'Espagne Catalane*..., pp. 97, 104-106. Dans cette même année de 1246 saint Raymond de Penafort, dans une lettre au maître général de l'ordre, se félicite des activités des dominicains espagnols "in Africa et in Hispania circa captivos christianos qui frequenter liberantur". Cf. *Mon. Frat. Ord. Praed. Hist.*, t. I, pp. 309-310. Dufourcq, *op. cit.*, p. 81.

(2) Berthier, *Les Ecoles*..., p. 90. Du même, *Un maître*..., pp. 271-272. Marçais (G.), *Tunis et Kairouan*, Paris, 1937, p. 85 ss. Vonderheyden, *La Berberie Orientale*..., p. 267. Voir, sur la vie et les institutions intellectuelles de l'Ifriqiya, Brunschvig, *op. cit.*, t. II, pp. 352-416.

(3) Dufourcq, *op. cit.*, p. 108.

(4) Berthier, *Les Ecoles*..., pp. 92-93. Du même, *Un maître*..., p. 37. *Bullarium Ordinis Praedicatorum*, ed. Th. Ripoll, Bremond (A.), Rome, 1729, pp. 309, 358-359.

(5) *La bulle Cum hora decima d'Alexandre IV*, ed. de J.M. Coll, *op. cit.*, vol. XVII, Appendice 1, pp. 136-138. Ripoll, *Bullarium*... t. I, pp. 309-310.



des dominicains à Tunis, comme le montre une lettre du 15 juillet 1260, où Alexandre IV félicite le saint pour l'œuvre réalisée par les dominicains en Ifriqiya<sup>1</sup>. L'ordre non plus ne restait pas insensible au travail des dominicains espagnols dans ces régions. Ainsi le maître général, Humbert de Romans, se félicite des résultats obtenus par l'ordre dans son travail auprès des musulmans d'Espagne et d'Afrique. La province d'Espagne suivait à son tour avec intérêt l'œuvre commencée par saint Raymond et on voit, par exemple, le chapitre provincial de Saragosse en 1257<sup>2</sup> recommander aux prières des religieux le "negotium Arabicum" qui, selon A. Berthier, désigne probablement le groupe de frères résidant à Tunis<sup>3</sup>.

De ce Studium Arabicum sortiront des religieux destinés à travailler en Afrique du Nord, dans les Baléares, dans la Péninsule elle-même et en Ifriqiya. On connaît les noms des huit religieux qui y ont été envoyés en 1250, et quoique les actes du chapitre de Tolède, en les assignant au Studium Arabicum, ne nomme pas expressément Tunis, les historiens sont unanimes à conclure du contexte historique qu'il s'agit bien de cette école. Le plus connu de tous les élèves de cette école est Raymond Martin, qui sera l'âme des autres écoles et auteur de plusieurs ouvrages. De lui Pedro Marsilio dira dans son *Commentarium de gestis Regis Aragonum Jacobi Primi, libris quatuor*, dédié en 1313 à Jacques II : "Multum sufficiens in latino, philosophus in arabico, magnus rabbinus et magister in ebraico et in lingua caldaica multum doctus"<sup>4</sup>. Sont connus également les noms et les activités d'autres élèves de cette école, comme François Cendra, le bienheureux Pierre de Caderita et d'autres que nous ne citerons pas ici pour des raisons de brièveté<sup>5</sup>.

On ne sait pas exactement quand a été fermé le Studium Arabicum de Tunis. Mais comme le chapitre général de Valenciennes ordonne en 1259 que soit ouverte une école d'arabe à Barcelone ou dans un autre endroit : "Iniungimus Priori Provinciali Hispaniae quod ipse ordinet Studium ad addiscendam linguam arabicam in conventu

(1) *Bullarium Ordinis Praedicatorum*, ed. cit., t. I, p. 395. Dufourcq, *op. cit.*, p. 107. Berthier, *Un maître...*, p. 293.

(2) "Monemus Fratres quod habeant negotium arabicum commendatum, et Priores quod moneant Fratres frequenter in capitulis orare pro Fratribus huic negotio assignatis", *Analecta Ordinis Praedicatorum*, ed. 1898, p. 417.

(3) Berthier, *Un maître...*, p. 273.

(4) Quéatif-Echard, *Scriptores Ordinis Fratrum Praedicatorum*, 1719-1721, t. I, p. 396.

(5) Coll, *op. cit.*, vol. XVIII, p. 62 ss.

Barchinonensi vel alibi, et ibidem colloct Fratres aliquos"<sup>1</sup>, on déduit en général de cette décision capitulaire que le Studium Arabicum de Tunis n'existait plus à cette date ou que les circonstances exigeaient son transfert ailleurs. Etant donné cependant, comme on l'a déjà vu, que Alexandre IV en 1256 et 1258, que le chapitre provincial de Saragosse en 1257 et que le maître général de l'Ordre, Humbert de Romans, en 1256 semblent tous se référer encore à l'école de Tunis<sup>2</sup>, la disparition du studium a dû être assez rapide et serait à placer dans les derniers mois de 1258 ou au début de 1259. Peut-être devrait-on encore reculer cette date puisque en 1260, le pape délègue encore à Raymond de Penafort le pouvoir d'envoyer des Frères prêcheurs à Tunis et en d'autres pays lointains<sup>3</sup>.

La raison profonde de la fermeture de l'école arabe de la capitale hafside est certainement à chercher dans les événements politiques de l'époque. Il ne faut pas oublier que les relations entre les royaumes chrétiens et musulmans étaient souvent instables, sujettes au jeu subtil des intérêts politiques et commerciaux. En 1263 et 1268, il y eut à deux reprises rupture dans les bonnes relations de la Berbérie Orientale avec le royaume catalano-aragonais<sup>4</sup>. La croisade de saint Louis fut fatale aux bonnes relations de Tunis avec l'Occident. Il est certain que même durant les hostilités, les relations de Jacques le Conquérant (qui désapprouvait cette expédition) avec le souverain tunisien restèrent bonnes. Il est certain que le traité d'octobre-novembre 1270 accorde toujours aux religieux le droit de prêcher et de construire des églises. Mais ces mesures ne pouvaient s'appliquer aux frères dont les sympathies s'étaient trop nettement orientées durant ces mois de crises. La dispari-

(1) Mortier, *op. cit.*, t. I, p. 521. Mamachi, *Annales Ordinis Praedicatorum*, 417. *Acta Capitulum Generalium...*, ed. Reichert, t. I, p. 98.

(2) Monneret de Villard, *op. cit.*, p. 38-40. Coll, *op. cit.*, Vol. XVII, p. 132.

(3) Ripoll, *Bullarium...*, t. I, p. 395.

(4) Voir Cagigas (Isidro de las), *Los mozarabes*, 2 vols, 1947-1948; *Los mudéjares*, 1948-1949, Madrid. Dufourcq, *op. cit.*, p. 23. Brunschvig, *La Berberie Orientale...*, t. I, pp. 50-52. Giménez Soler (A.), *Episodios de la historia de las relaciones entre la Corona de Aragon y Tunez*, dans *Anuari del Institut d'Estudis Catalans*, 1908, pp. 195-224. Sayous (A.E.), *Le commerce des Européens à Tunis depuis le XII siècle jusqu'à la fin du XVI. Exposé et documents*, Paris, 1929. Dufourcq, *Les activités politiques et économiques des Catalans en Tunisie et en Algérie Orientale de 1262 à 1377*, dans *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras*. Barcelone, 1946, pp. 5-96. Du même, *Documents inédits sur la politique Ifrikiyenne de la couronne d'Aragon*, dans *Analecta Sacra Tarraconensia*, 1952, pp. 255-291. Du même, *La Couronne d'Aragon et les Hafsidés au XIIIe siècle*, dans *Analecta Sacra Tarraconensia*, 1952, pp. 51-113.

tion du studium dans les années qui précédèrent les hostilités peut être mise en rapport avec la situation, les préparatifs lointains ayant forcément déjà créé des tensions. Le voyage de Raymond Martin à Tunis entre 1268 et 1269 suppose probablement que le couvent des dominicains y existait toujours, mais pas nécessairement que le studium de langue arabe y fonctionnait encore<sup>1</sup>.

#### 4. L'école de Murcie<sup>2</sup>.

Les événements qui ont entraîné la fin du Studium Arabicum de Tunis ne pouvaient pas ne pas affecter ses fondateurs, mais l'esprit qui animait saint Raymond et ses compagnons ne s'est pas laissé abattre. L'œuvre commencée en terre africaine allait se poursuivre, mais cette fois dans la Péninsule elle-même. Comme il a été dit plus haut, il est possible que l'école de Tunis ait continué provisoirement, pendant quelques années, à Barcelone ou à Valence<sup>3</sup> jusqu'au moment où a pu être réalisé quelque chose de plus définitif : le Studium de Murcie, décidé par le chapitre provincial de 1265. En réalité, ce projet n'a pas pu être mis à exécution avant, au moins, l'année suivante, quand la ville a été prise par Jacques I, qui a accordé des privilèges royaux en 1270 et 1272 en faveur des dominicains établis à Murcie. Plus que personne, ce prince pouvait, en effet, comprendre l'importance d'une école de langues dans cette ville.

Une des caractéristiques du Studium de Murcie a été son bilinguisme : on y enseignait l'arabe et l'hébreu, et non pas seulement l'hébreu, comme on a cru quelques fois<sup>4</sup>. Si, en effet, l'étude de l'arabe était

- 
- (1) Dufourcq, *op. cit.*, p. 123. On écrit parfois que Raymond Martin a été professeur d'hébreu et d'arabe à Tunis. Ainsi L. Bréhier, au sujet de la politique orientale de Charles d'Anjou : "Un couvent de dominicains s'était fondé à Tunis : le frère Raymond Martin y enseignait l'hébreu et l'arabe". Cf. *L'Eglise et l'Orient au Moyen Age*, 4<sup>e</sup> éd., Paris, 1921, pp. 237-238. Ce sont là des affirmations qui ne correspondent pas exactement aux faits, puisqu'il n'est dit nulle part que les dominicains ont eu un studium d'hébreu à Tunis, ni que Raymond Martin y a enseigné cette langue.
- (2) La ville de Murcie a été fondée par 'Abd er-Rahmān II au VIII<sup>e</sup> siècle. Les Arabes l'ont connue sous le nom de *Medinat Mursija*. Elle a appartenu, à des époques diverses, aux califes de Damas, de Bagdad et de Cordoue. Quant au royaume de Murcie, il est passé au roi de Castille par les traités d'Almizra et de Cazola (1179). Murcie s'est soumise à saint Fernand en 1243. A l'époque d'Alfonse X, elle comptait de nombreux habitants, aragonais, catalans et même français.
- (3) Coll, *op. cit.*, vol. XVII, p. 133.
- (4) Mortier, *Histoire des Maîtres Généraux*, t. I, p. 520.

extrêmement importante pour le travail parmi les musulmans, la connaissance de l'hébreu et de la littérature rabbinique ne l'était pas moins pour les controverses avec les juifs, courantes depuis déjà le treizième siècle<sup>1</sup>.

Il ne nous est pas possible de suivre les vicissitudes de ce studium, à cause des actes des chapitres des dominicains espagnols qui nous manquent pour cette période.

Parmi les élèves de cette école, se trouve probablement le P. Jean Puigventos, plus tard professeur d'arabe à Valence, qui a beaucoup travaillé parmi les musulmans de la région<sup>2</sup>. Un autre élève de l'école, Dominique Marochinus, a aidé son disciple, Rufin d'Alexandrie, dans la traduction latine d'un traité arabe sur les maladies des yeux<sup>3</sup>.

L'école de Murcie a dû être fermée vers 1275-1276, ou dans les années qui suivirent, probablement en raison de la situation politique instable créée par les fréquents soulèvements des populations maures.

##### 5. Les Studia linguarum de Barcelone et de Valence.

C'est probablement la disparition de l'école de Murcie qui a déterminé la création du Studium Hebraicum de Barcelone<sup>4</sup> et celle

(1) Risco (V.), *Historia de los judios*, Barcelone, 1955, p. 288. Carreras Artau, *op. cit.*, t. I, pp. 46-47. Steinschneider (M.), *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden*, 1877.

(2) Coll, *Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV*, dans *Analecta sacra Tarraconensia*, vol. XVIII, 1945, p. 82.

(3) Steinschneider, *Die hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters...*, Graz, 1956, p. 711. Berthier, *Les Ecoles...*, p. 100.

(4) Barcelone a été conquise par les Maures en 712 et, après bien des vicissitudes, reconquise par les chrétiens. Almanzor la reprend en 985, mais pour une brève période. Elle a été rattachée à l'Aragon en 1137, en raison de l'union de Ramon Berenguer IV avec la princesse Petronila d'Aragon. Elle est passée à la Castille en 1474. Les musulmans de cette région semblent avoir été des Visigoths ou des Hispanoromains qui avaient embrassé l'islam. Au fur et à mesure qu'avancait la conquête, ils ont capitulé et beaucoup d'entre eux sont restés dans la région, s'occupant surtout d'agriculture, jusqu'à l'expulsion des mauresques en 1610. Cf. Ramon de Abadal, *El paso de Septimania del dominio godo al franco a través de la invasion sarracena, 720-768*, dans *Cuadernos de Historia de Espana*, XIX, Buenos Aires, 1953, pp. 5-54. Du même, *Catalunya Carolingia*, Barcelone, 1926-55. Pour un bon résumé de l'histoire d'Espagne, avec une abondante bibliographie, voir C. Pérez-Bustamante, *Compendio de Historia de Espana*, Madrid, 1964.

Les dominicains se sont établis dans la ville de Barcelone vers la fin de l'année 1219 et ont exercé une grande influence sur la vie culturelle et religieuse de la Catalogne. Nous pensons ne pas avoir besoin de recommander ici des œuvres comme *De viris illustribus Provinciae Aragoniae Ordinis Praedicatorum* (ed. J.M. de

du Studium Arabicum de Valence<sup>1</sup>. Comme les actes du chapitre provincial d'Estella, tenu en 1281, envoient des frères étudier dans ces deux studia, on peut conclure qu'à cette époque le studium de Murcie avait cessé d'exister et que ceux de Barcelone et de Valence étaient déjà en pleine activité<sup>2</sup>.

Le studium de Barcelone a eu à sa tête l'homme le plus compétent de cette époque : Raymond Martin. Arnaud de Villeneuve<sup>3</sup>, auteur de l'*Allocutio super significationem nominis tetragrammaton*, composé en 1292 et dédiée au dominicain Pierre Pouget, reconnaît volontiers avoir acquis ses connaissances d'hébreu au Studium de Raymond Martin<sup>4</sup>.

Le Studium Arabicum de Valence a été dirigé par le P. Jean

Garganta, 1950), *Historia de la Provincia de Aragon de la Orden de Predicadores*, de Francisco Diago, O.P., et, avec une bibliographie moderne, Collell Costa (A.), O.P., *Escritores dominicos del Principado de Catalunya*, Barcelone, 1965. Il semble que Barcelone présentait de meilleures conditions pour une école d'hébreu que d'arabe. "Les Studia arabica sont plutôt établis au milieu des populations mauresques; Barcelone au contraire pouvait rester le grand centre d'études hébraïques." Cf. Berthier, *Les Ecoles...*, p. 98.

- (1) Valence a été conquise tôt par les musulmans. Reprise par le Cid Campeador en 1094, elle a été reconquise par les Maures, qui en ont fait la capitale d'un royaume indépendant. Par le traité de Tudilen (1151), le roi de Castille Alphonse VII a cédé au monarque catalano-aragonais Ramon Berenguer IV le droit de conquête des royaumes de Valence, Denia et Murcie. Mais ce fut Jacques I, le Conquérant, qui recouvra définitivement Valence en 1238, après avoir vaincu, devant la Península, une escadre de Tunis envoyée au secours des maures valenciens. Comme il était habituel à l'époque, nombreux ont été les musulmans qui sont restés dans la région, protégés par les seigneurs, dont ils cultivaient les terres. Cf. Pérez-Bustamante, *op. cit.*, p. 66 ss.
- (2) Douais (C.), *Acta Cap. Provinc...*, p. 65.
- (3) Quoiqu'ayant étudié la théologie chez les dominicains "in Schola Fratrum Praedicatorum Montespellerii" (Montpellier), Arnaud a eu par la suite des polémiques avec les dominicains. Cf. Carreras Artau, *La polémica gerundense sobre el anticristo entre Arnau de Vilanova y los Dominicos*, dans *Anales del Instituto de Estudios Gerundenses*, 5, 1950, pp. 5-58.
- (4) Carreras Artau, *La "Allocutio super tetragrammaton" de Arnaldo de Villanueva*, dans *Sefarad*, 1949, pp. 75-105. Du même, *Filosofia cristiana de los siglos XIII al XV...*, t. I, p. 201. Du même, *Arnaldo de Vilanova, apologista antijudaico*, dans *Sefarad*, 1947, pp. 49-61. Du même, *Del epistolario espiritual de Arnaldo de Vilanova*, dans *Estudios Franciscanos*, vol. XLIX, Barcelone, 1948, pp. 392-394. Du même, *Arnau de Vilanova y las culturas Orientales*, dans *Homenaje a Millas-Vallicrosa*, vol. I, Barcelone, 1954, p. 309-321. Millas-Vallicrosa (J.M.), *Nota bibliografica acerca de las relaciones entre Arnaldo de Vilanova y la cultura judia*, dans *Sefarad*, 1956, pp. 149-153. Berthier, *Les écoles...*, p. 101. Dans tous ces travaux, Arnaud de Villeneuve est présenté comme un disciple de Raymond Martin, animé de l'esprit des studia linguarum.

Puigventos, qui s'est beaucoup occupé des musulmans de la région de Valence. Don Pierre le Grand, fils de Jacques I, le Conquérant, l'a eu en grande estime et l'a appuyé dans son œuvre, se conformant en cela à la tradition de la cour catalano-aragonaise<sup>1</sup>.

Les chapitres provinciaux assignaient toujours des religieux étudiants aux deux studia de Barcelone et de Valence, mais il ne semble pas qu'il y ait eu des assignations chaque année. Les frères y étaient plutôt assignés à mesure que leurs prédécesseurs finissaient leurs études. Quand il y avait assignation de plusieurs frères, les actes en désignaient toujours un "qui legat eis". A titre d'exemple, nous allons transcrire un passage des actes du chapitre provincial d'Estella (Navarre), qui a eu lieu en 1281 : "Conventui Barchinonensi. . Ad Studium Hebraicum, Fr. Jacobum de Gradibus, Fr. Sancium de Boleja, Fr. R. Fabri eiusdem conventus, Fr. Nicholaum Segobiensem, et Fr. Raymundum Martini qui legat eis. . ." "Conventui Valentino. . , item ad Studium Arabicum, Fr. Petrum Tertesii, Fr. Natalem, Fr. Martinum de Serriano de eodem conventu, item Fr. Johannem Serranum de conventu Cordubensi, Fr. Garciam Arcii et Fr. Johannem de Podioventoso qui legat eis"<sup>2</sup>.

## 6. Le studium de Jativa<sup>3</sup>.

Le développement constant de l'ordre dominicain en Espagne, dont tout le territoire ne constituait qu'une seule province, a conduit le chapitre général de Cologne, en 1301, à créer la province d'Aragon, qui devait être détachée de la province appelée d'Espagne. En conséquence de cette nouvelle organisation, tous les studia linguarum sont devenus dépendants de la province d'Aragon, dont le premier provincial a, heureusement, montré pour eux un très grand intérêt. Ainsi, en 1302, le chapitre provincial de Saragosse exhorte les prieurs de tous les couvents de la province à encourager l'étude des langues et ordonne que soient envoyés au studium de Jativa tous ceux qui se présenteront comme volontaires. Avant même la création de la province d'Aragon, le chapitre général de Palencia (1291) avait donné l'ordre de fonder une maison à Jativa, destinée à l'étude de l'arabe et de l'hébreu : "Item. In eadem Provincia fratribus de natione Cathalonie una ponendam in Zativa,

(1) Coll, *op. cit.*, vol. XVIII, pp. 83-84.

(2) *Analecta Sacri Ordinis Fratrum Praedicatorum*, 3, 1897, p. 415. Cf. Collell (A.), *Fray Romeo de Brugera*, dans *Analecta sacra Tarraconensia*, vol. XXXV, 1963, p. 270.

(3) Jativa, qui se trouve entre Valence et Alicante, conserve encore son nom arabe et son caractère mauresque. Jacques I d'Aragon l'a prise en 1244-45. Les dominicains s'y sont établis par décision du chapitre général de Palencia de 1291.

ubi volumus et ordinamus quod semper sit studium in hebraico et in arabico”<sup>1</sup>. Divers actes des chapitres provinciaux d’Aragon mentionnent des religieux destinés au studium de Jativa, pour y étudier, soit l’arabe, soit l’hébreu. Ainsi on lit dans ceux du chapitre de Saragosse (1302) : “Conventui Xaviten. Fr. P. de Carcamato qui legat de hebraico fratribus qui sunt ibi”<sup>2</sup>. Ceux du chapitre de Pampelune (1304) parlent d’une façon générale de “studium linguarum” : “Ad studium linguarum Fr. Paschasium Tolosani et Fr. Petrum de Alcoleya cum aliis, qui sunt ibi, et Subprior Fr. Petrus de Mora, qui legat eis”. Dans les actes du chapitre de Lérida (1312) il est question du Studium Arabicum<sup>3</sup>. La mention de l’école des langues varie, parce que ce n’était pas tous les ans qu’on y assignait des étudiants et des professeurs. En général, outre la disparition de bon nombre d’actes capitulaires, il faut regretter la concision de ces derniers lorsqu’ils traitent de cette question des écoles de langues<sup>4</sup>.

Le grand intérêt qu’ont montré les supérieurs de la province d’Aragon pour le Studium linguarum de Jativa a été secondé par la générosité de Dona Blanca, épouse de Jacques II d’Aragon, qui a fait don à cette école de la somme de deux cents livres destinées aux “Frères Prêcheurs étudiants d’hébreu et d’arabe au couvent de Jativa”<sup>5</sup>.

Parmi le religieux formés par le studium de Jativa, citons Frère Pierre Escarramat, qui après avoir été “lecteur” de langues orientales à Jativa est devenu vicaire général d’Afrique. Son successeur, Frère Pierre Ferrer de Manrèse, est peut-être passé lui aussi par cette école avant d’être nommé vicaire d’Afrique en 1312. N’oublions pas que les

(1) *Analecta Sacri Ordinis Fratrum Praedicatorum*, 3, 1897-1898, p. 426. Fontana, *Monumenta Dominicana*, p. 135. Douais, *Acta Cap. Prov.*, pp. 612, 625. Mesnage, *op. cit.*, p. 73. Collell, *Fray Romeo de Bruguera*, p. 270.

(2) Coll, *op. cit.*, vol. XVIII, p. 77. Collell, *Fray Romeo de Bruguera*, p. 270.

(3) Les actes de ce chapitre ordonnent : “Item ponimus ibidem (Jativa) arabicum et eidem studio pro studentibus assignamus...” Or le fait que les actes de 1312 ordonnent d’y créer une école d’arabe a été diversement interprété. Coll pense qu’il existait déjà un studium hebraicum à Jativa, mais qu’on y enseignait aussi l’arabe sans qu’il y eut les conditions d’un studium arabicum. Collell, par contre, soutient qu’avant cette date “ne s’est nullement établie l’étude de l’arabe à Jativa”. Quoiqu’il en soit, ce qui est certain, c’est qu’on y enseignait l’arabe avant 1312; il est cependant possible qu’à cause des controverses avec les juifs, qui traversaient alors une phase aiguë, l’étude de l’arabe ait été négligée et la décision de 1312 aurait pour but de revaloriser l’étude de cette langue.

(4) Coll, *op. cit.*, vol. XVIII, pp. 76 ss.

(5) Berthier, *Les Ecoles...*, p. 98. Mesnage, *op. cit.*, 73. Coll, *op. cit.*, vol. XVIII, p. 85.

écoles de langues ont été créées pour former des frères pour ces régions<sup>1</sup>.

Le Studium linguarum de Jativa a dû être fermé vers 1314, puisqu'à partir de cette date les actes capitulaires n'en parlent plus. Il y a bien eu un chapitre de la province d'Aragon à Pampelune en 1313, mais on ignore s'il y a été question de la suppression du studium, parce que ses actes se sont perdus.

### 7. Fin des Studia linguarum.

La disparition "officielle" des studia linguarum n'a pas entraîné nécessairement l'arrêt de l'étude de l'arabe et de l'hébreu chez les dominicains espagnols destinés à travailler auprès des musulmans et des juifs. Ils disposaient pour cela d'autres moyens : des religieux formés dans les anciennes écoles de langues, des centres destinés à ces études en Europe ou des personnes connaissant ces langues, ce qui n'était pas difficile à l'époque, étant donné que l'Espagne comptait une forte population musulmane et juive. C'est le moyen dont s'est servi Raymond Lulle, qui a étudié l'arabe avec un esclave musulman<sup>2</sup>. Beaucoup plus tard, saint Vincent Ferrer apprendra l'hébreu à Barcelone. Du reste, l'étude de ces deux langues s'est poursuivie en Espagne pendant longtemps.

Pour ce qui concerne les dominicains, encore en 1312 le maître général de l'ordre, Bérenger de Landre, institue une congrégation pour travailler en Afrique du Nord, et parmi les religieux qui forment cette congrégation il y a les religieux qui étudient l'arabe en Espagne. Ajoutons qu'à cette époque plusieurs évêques d'Afrique du Nord sont des dominicains espagnols. Parmi eux il devait y en avoir certainement qui avaient été formés dans les écoles de langues<sup>3</sup>, car il est impensable

(1) Coll, *San Raymundo de Penafort y las Misiones del Norte Africano en la Edad Media*, dans *Missionalia Hispanica*, année V, no. 15, 1948, p. 428 ss.

(2) Llinares, *op. cit.*, pp. 88-89. Même lorsqu'ils étaient en plein essor, les studia linguarum ont utilisé les services de musulmans et de juifs pour l'enseignement des langues. Il y a à ce propos une ordonnance assez curieuse du chapitre provincial de Valence de 1303, qui dit : "Ordinamus insuper et mandamus Priori Xavicensi quod conducat et habeat iudeum, qui etiam in arabico sit instructus vel aliquem sarracenum ut simul cum dicto Fr. Petro legat ibidem". Cf. *Acta Cap. Prov. Aragoniae*, no. 180. Dufourcq écrit, au sujet des musulmans de Catalogne et d'Aragon : "Au contact de ces mahométans, qui avaient plein droit de cité, les collègues d'études arabes, fondés par les Dominicains à Barcelone, Valence et Jativa s'enrichissaient par l'expérience directe, comme celui des Franciscains de Majorque à Miramar". *Op. cit.*, pp. 183-184.

(3) Fontana, *op. cit.*, p. 166. Mesnage, *op. cit.*, p. 110 ss. Lopez (A.), *Memoria historica*



que des hommes chargés de pareille mission n'aient eu aucune connaissance ni de la langue ni de la culture des peuples parmi lesquels ils travaillaient. L'ordre dominicain qui avait jusque là mis tant de soin à préparer les religieux destinés à travailler dans le monde musulman et dans le monde juif, ne s'est pas départi de cette ligne d'action<sup>1</sup>.

Il ne faudrait pas exagérer l'importance des écoles dominicaines de langues, mais n'oublions pas qu'elles ont formé de nombreux religieux<sup>2</sup>. Comme leur but principal n'était pas de préparer leurs élèves à une tâche scientifique, ceux qui en sont sortis ne nous ont pas laissé des œuvres qui auraient fait la célébrité de leur école. Il y a eu cependant une exception : l'œuvre écrite de Raymond Martin. Son fameux *Pugio*, si souvent cité par les uns et par les autres, a été non seulement le manuel des controversistes, mais encore une source dont se sont inspirés d'autres auteurs<sup>3</sup>. De ces studia sont sortis également des spécialistes de la controverse avec des rabbins : longtemps leurs deux livres de base ont été les deux ouvrages de Raymond Martin, le *Pugio Fidei* et le *Capistrum Judaeorum*<sup>4</sup>.

On peut dire sans exagérer qu'un des grands mérites des studia a été d'attirer l'attention sur la nécessité de contacts pacifiques avec les fidèles professant une foi différente et qui se seraient limités à des exposés publics faisant appel à la persuasion. Si une pareille attitude nous semble tout à fait normale aujourd'hui, il n'en était pas ainsi à cette époque de la reconquête où l'emploi des moyens violents semblait tout à fait naturel. Les Studia linguarum se sont toujours orientés vers ce but d'action pacifique.

---

*de los Obispos de Marruecos desde el siglo XIII*, dans *Archivo Ibero Americano*, XIV, Madrid, 1920, pp. 397-502. Coll. *San Raymundo de Penafort y las misiones*. , pp. 428-457.

- (1) Grabmann (M.), *Die Missionenidee bei den Dominikaner Theologen des XIII Jahrhunderts*, dans *Zeitschrift für Missionwissenschaft*, I, 1911, pp. 137-146. Altaner (B.), *Zur Kenntnis des Arabischen im 13 und 14 Jahrhundert*, dans *Orientalia Christiana Periodica*, 2, 1936, pp. 437-452.
- (2) Il est écrit dans la Vie anonyme de saint Raymond : "Cum licencia Magistri Ordinis et cum auxilio D. Regis Castelle et D. Regis Aragonum studium lingue arabice fieri procuravit, in quo viginti fratres Ordinis Prædicatorum vel plures in lingua illa per ipsius diligentiam sunt instructi". Cf. *Mon. Ord. Frat. Præd. Historica*, VI, I, *Raymundiana*, ed. F. Balme-C. Paban, 1898, p. 32.
- (3) Carreras Artau, *op. cit.*, t. I, pp. 48-49. Gonzalez Maeso (D.), *Historia de la literatura hebrea*, Madrid, 1960, p. 537.
- (4) Ge (G.), article *Martin, Raymond*, dans *The Jewish Encyclopedia*, vol. VIII, pp. 351-352. Cf. *ibid.*, l'article *Polemic and Polemical Literature*, vol. X, pp. 104-105.

Laissant de côté la question de savoir si Raymond Martin et Raymond Lulle se sont connus personnellement<sup>1</sup>, on peut affirmer que celui-ci s'est inspiré de l'exemple dominicain<sup>2</sup>. Il est possible aussi que d'autres, qui ont fait preuve d'ouverture à l'égard de ceux qui ne partageaient pas leur foi, comme Ricoldo de Montecroce, aient fréquenté les écoles dominicaines ou au moins en aient eu connaissance. On sait que Ricoldo a utilisé le *Capistrum Judaeorum*, en l'attribuant à son propre auteur, dans son livre *Libellus ad nationes Orientales*<sup>3</sup>. On sait également que Arnould de Villeneuve avait dans sa bibliothèque un exemplaire du *Pugio* de son maître Raymond Martin et qu'il s'en est inspiré pour écrire certains de ses livres de Controverse avec des musulmans<sup>4</sup>. Un élève possible des écoles serait le fameux arabisant dominicain espagnol, Alphonse Buenhombre. Rien ne nous autorise à l'affirmer, mais en tant que dominicain et espagnol il aurait très bien pu avoir acquis ses connaissances d'arabe dans un des studia<sup>5</sup>.

- (1) La possibilité de leur rencontre n'est pas exclue : elle a pu avoir lieu en Afrique. Dans son opuscule *Liber de acquisitione Terrae Sanctae* Raymond Lulle décrit un religieux qui rappelle beaucoup Raymond Martin. Cf. Longpré (E.), *Le B. Raymond Lull et Raymond Marti*, dans *Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana*, Palme de Majorque, février-mars 1933, pp. 269-271. Carreras Artau, *op. cit.*, t. I, p. 150.
- Signalons en passant que le Professeur Fernando de la Granja tient pour probable que le missionnaire, auquel fait allusion un texte arabe récemment découvert par lui, serait Raymond Martin. Cf. Vernet, *Traducciones moriscas de El Coran*, dans *Der Orient in der Forschung, Festschrift für Otto Spies*, Wiesbaden, 1967, p. 696.
- (2) "Il (Raymond Lulle) prolongeait ainsi, mais avec une ardeur accrue et un enthousiasme plus intense, la voie tracée par les Frères Prêcheurs", écrit Brunschvig, *op. cit.*, t. I, p. 462.
- (3) Berthier, *Un maître...*, p. 277. Carreras Artau, *op. cit.*, t. I, p. 215 ss. Mandonnet, *Fra Ricoldo de Monte-Croce (Pèlerin en Terre Sainte et Missionnaire en Orient au XIII<sup>e</sup> siècle)*, dans *Revue Biblique*, 1893, pp. 44-61. 182-202, 584-607. Dondaine (A.), O.P., *Ricoldiana*, Notes sur les œuvres de Ricoldo de Montecroce, dans *Archivum Fratrum Praedicatorum*, vol. XXXVII, 1967, pp. 119-179. Voir surtout les pages 141, 149-157. Alverny (M.-T. d') et Vajda (G.) ont trouvé dans le ms. lat. 4.230 (f. 151 v-159), le texte d'un opuscule polémique de Ricoldo pour la rédaction duquel "il s'était servi d'opuscules de son illustre prédécesseur dans les études islamiques, Raymond Martin..." Cf. *Marc de Tolède, traducteur d'Ibn Tumar*, dans *Al-Andalus*, vol. XVI, 1951, p. 131.
- (4) Carreras Artau, *La libreria d'Arnau de Villanova*, dans *Analecta sacra Tarraconensia*, XI, 1935, p. 69. Carreras Artau, *Les obres teologiqués d'Arnau de Villanova*, dans *Analecta sacra Tarraconensia*, XII, 1936.
- (5) Meersemann (G.), O.P., *La chronologie des voyages et des œuvres de Frère Alphonse Buenhombre*, O.P., dans *Archivum Fratrum Praedicatorum*, vol. X, 1940, pp. 77-108. Se sont intéressés à cet arabisant Lopez (P. Anastasio), *Memoria historica de los Obispos de Marruecos*, pp. 55-58, Van den Oudenrijn (P.M.A.), O.P., Picard

La fin des écoles dominicaines de langues n'a pas eu trop de conséquences, parce que l'exemple des dominicains espagnols avait déjà influencé l'Eglise, qui a pris elle-même des initiatives dans ce domaine. Au Concile de Vienne (1311), en effet, le pape Clément V a ordonné la création de chaires de langues orientales (arabe, grec, hébreu et chaldéen) dans les universités de Rome, Oxford, Bologne, Salamanque, etc.<sup>1</sup>. Et Raymond Lulle qui a joué un grand rôle dans cette décision du concile, avait déjà fondé à Miramar, en 1276, un collège pour l'étude de l'arabe. Ainsi ce qui avait commencé comme une expérience limitée à l'Espagne et à un ordre religieux est devenu par la suite une réalité aux dimensions beaucoup plus vastes.

L'originalité et la signification des studia linguarum des dominicains espagnols fut de tracer une voie qui rendrait possible le dialogue doctrinal avec l'islam et le judaïsme. Le mot dialogue a évidemment aujourd'hui un sens religieux et social beaucoup plus vaste qu'il ne faut pas appliquer à l'époque dont nous parlons. Le nouveau type d'action dont se sont inspirés les Studia linguarum a eu plus de chances en Catalogne qu'en Castille et son succès est dû pour une bonne part, à l'esprit jeune et doctrinal de l'ordre dominicain naissant. "Différents des Castellans en ce sens qu'ils préféreraient la persuasion au défi, les Catalans tentèrent plutôt d'entreprendre un dialogue amical avec les mahométans cultivés; ce fut là le rôle de plusieurs Dominicains, puis celui de Ramon Lull", écrit Ch. E. Dufourcq<sup>2</sup>.

## II. L'ETUDE DES LANGUES CHEZ LES DOMINICAINS D'ORIENT

Voici quelques notes sur les dominicains d'orient qui rappellent les studia linguarum des dominicains espagnols. Que faut-il conclure de cette ressemblance entre l'œuvre de l'ordre en Espagne et en Orient ? Quel intérêt peut-il y avoir à jeter un regard sur cette période de l'histoire dominicaine en Orient ? La première conclusion à tirer de cette similitude de méthode du travail dominicain en Espagne et en Orient, c'est que les studia linguarum des dominicains

---

(Robert) et Villar (P. Aurelio Pardo) qui revendique pour la Gallice l'honneur d'avoir donné cet homme éminent.

(1) Schnurer, *op. cit.*, p. 586. Atiya(A.S.), *The Crusade in the later Middle Ages*, London, 1938, pp. 85-86. Mesnage, *op. cit.* pp. 90-91. Pour Salamanque, voir Bataillon (M.), *L'arabe à Salamanque au temps de la Renaissance*, dans *Hesperis*, XXI, fasc. I-II, 1935, pp. 1-17.  
*Op. cit.*, p. 513.

espagnols n'ont pas été un phénomène isolé, malgré leurs caractéristiques propres qui résultaient du fait que l'Espagne était alors une terre où vivaient des fidèles de religions différentes. Cela prouve en outre que les studia s'inscrivaient dans la ligne générale du travail de l'Eglise et de l'ordre dominicain. Ce coup d'œil sur l'œuvre des dominicains en Orient me semble d'un grand intérêt pour comprendre toute la signification des studia linguarum et aussi pour établir un parallélisme entre les deux mouvements.

Dès ses débuts, l'ordre dominicain s'intéresse à l'Orient. Déjà en 1228, le chapitre général de Paris crée la province de Grèce, qui comprend alors les couvents situés dans l'empire latin de Constantinople : Péra, Caffa, Trébizonde, etc. Le but de l'ordre, dans cette région, est — on le comprend facilement — de travailler pour l'union des Eglises. On découvrit très vite l'absolue nécessité de connaître les langues et les doctrines des différentes Eglises séparées : grecque, arménienne, etc. Pour atteindre son but, l'ordre avait donc besoin de religieux connaissant bien et les différentes langues et les Eglises. Pour se les procurer il disposait de deux moyens : avoir des vocations sur place ou créer des écoles de langues pour former des étrangers. Aussi le chapitre général de Dijon ordonnait-il en 1333 la fondation d'une école de langues à Péra et à Caffa<sup>1</sup>.

Comme dans le cas des studia linguarum, les maîtres généraux de l'ordre ont là encore pris les devants et exhortaient les religieux à se mettre à l'étude des langues comme moyen d'apostolat. Nous nous sommes déjà référés à ces exhortations en parlant des écoles espagnoles et nous nous permettons de citer ici celle de Jourdain de Saxe, qui date de 1236 : "Monemus quod in omnibus Provinciis et conventibus Fratres linguas addiscant illorum, quibus sunt propinqui"<sup>2</sup>. En le disant, le maître général pensait sans doute aussi à la Grèce, à la Terre Sainte et à l'Orient en général. Ces exhortations semblent n'avoir pas été vaines. Ainsi le provincial de Syrie, Frère Philippe, pouvait dire dans une lettre adressée au pape Grégoire IX en 1237 : "Dedimus nosmetipsos ad linguas gentium addiscendas, et studium linguarum in singulis conventibus statuimus. . . Et iam per Dei gratiam linguis loquuntur novis et praedicant et maxime in Arabica, quae communior est inter Gentes"<sup>3</sup>.

- 
- (1) Lœnertz (R.), *Les missions dominicaines en Orient au XIV<sup>e</sup> siècle et la Société des Frères Pèlerins pour le Christ*, dans *Archivum Fratrum Praed.*, vol. II, 1932, p. 11.  
 (2) *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, vol. III, p. 9.  
 (3) Matthaci Parisiensis, *Chronica mayor*, éd. H.R. Luard, vol. III, London, 1876,

Humbert de Romans, qui a gouverné l'ordre de 1274 à 1263, connaît le Coran et les œuvres polémiques de Pierre Alphonse; il essaie lui aussi de donner un nouvel élan à l'étude des langues. Dans son livre *De vita regulari*, il insiste pour que "aliqui Fratres idonei insudent in locis idoneis ad linguas arabicam, hebraicam, graecam et barbaras addiscendas"<sup>1</sup>. Il semble même que les studia linguarum d'Espagne aient été mis par le maître général à la disposition de tous les religieux de l'ordre, puisque le même Humbert de Romans ordonne, au chapitre général de Valenciennes (1259) : "Priori Hispaniae, quod ipse ordinet Studium ad addiscendam linguam arabicam in conventu Barchinonensi vel alibi" et ajoute : "Quicumque autem et de quacumque Provincia voluerit addiscere linguam Arabicam, scribat hoc Magistro"<sup>2</sup>.

Les religieux de la province de Grèce se sont appliqués à l'étude du grec et le fondateur du couvent de Péra, Frère Guillaume Bernard de Gaillac, a été en cela un bel exemple par la perfection qu'il a atteinte dans la connaissance de cette langue : "Profecitque in lingua graeca (ita) quod eam plene scivit et libros latinis Fratris Thomae in graecam transtulit"<sup>3</sup>.

Le couvent de Caffa, fondé en 1298 par Franc de Péruse, est devenu un centre d'apostolat dominicain parmi les Arméniens et, plus encore, les Tartares<sup>4</sup>. Là aussi les religieux montrent le même intérêt pour l'étude de la langue, à commencer par le fondateur du couvent, à propos duquel écrit son biographe : "Summo studio se dedit ad addiscendum ydioma barbaricum, pro salute gentium praedicans in lingua

---

p. 398. Monneret de Villard, *Lo studio dell'islam...*, p. 36. Vœrzio (M.), O.P., *Fr Guglielmo da Tripoli, orientalista domenicano del sec. XIII precursore di Fra Ricolto di Monte Croce*, Florence, 1955, p. 11.

(1) Monneret de Villard, *op. cit.*, pp. 38-39.

(2) *Acta Capitulorum Generalium*, éd. Reichert, vol. I, p. 98.

(3) Palazzo (B.), *L'Aras Djami ou Eglise Saint-Paul à Galata*, Stamboul, 1946, p. 76. Altaner, *Zur Kenntnis des Arabischen in 13 und 14 Jahrhundert*, dans *Orientalia Christiana Periodica*, 2, 1936, p. 439. Du même, *Sprachstudien und Sprachkenntnisse im Dienste der Mission des 13 und 14 Jahrhunderts*, dans *Zeitschrift für Missionswissenschaft*, 21, 1931. Du même, *Die Kenntnis des Griechischen in den Missionorden des 13 und 14 Jahrhunderts*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, vol. 53, 1934, pp. 469-479.

Humbert de Romans avait déjà regretté dans l'Opus tripartitum l'ignorance du grec à la Curie romaine et l'impossibilité pour les Latins de se servir des œuvres des Pères grecs : "Le lingue importanti per i compiti della Chiesa.. cosi accessibili ai Greci". Cf. Grabmann, *Guglielmo di Merbeke, O.P., il traduttore delle opere di Aristotele*, Rome, 1946, pp. 37-38.

(4) Lœnertz, *op. cit.*, p. 20.

Tartarica Tartaris. ”<sup>1</sup>. Et il dit lui-même, dans une lettre adressée au couvent de Péruse, qu’il a ajouté à la prédication le travail de traduction en tartare de quelques œuvres latines. Cet exemple a été suivi et en 1308, on connaît dans ce couvent tout un groupe de religieux qui savent le tartare<sup>2</sup>.

Comme nous l’avons vu, le chapitre général de Dijon avait ordonné l’ouverture d’une école de langues dans ce couvent de Caffa et il semble qu’on y ait étudié le grec, le tartare et l’arménien, puisque le vicaire général des Frères Pérégrinants en 1417, Théodore de Chysoberges, quoique d’origine grecque, sait le tartare<sup>3</sup>. D’autres religieux ont étudié l’arménien, comme par exemple Frère Jean de Florence (+ 1347), qui a traduit en arménien la *Summa contra gentes* de saint Thomas, une partie de la *Summa Theologica*, le psautier, la Règle de saint Augustin, les Constitutions de l’ordre dominicain, le bréviaire et le missel dominicains. Etant donnée l’ampleur de cette œuvre, on peut se demander s’il l’a réalisée tout seul<sup>4</sup>. D’ailleurs on sait qu’un évêque de Caffa, nommé Frère Thadée (+ 1357), “fut l’auteur d’une traduction de l’office dominicain dans la langue maternelle”<sup>5</sup>.

Les dominicains ont eu d’autres couvents en Orient, comme ceux de Trébizonde, Chios, etc, et tout au long du XIV<sup>e</sup> siècle et des siècles suivants leur action s’est étendue à l’Arménie, à la Crimée, à l’Azerbadjan et à la Perse, sans compter le territoire de la province de Terre Sainte, mais nous ne pouvons pas ici nous étendre davantage sur ce sujet.

Dans tous les territoires de l’Orient les dominicains ont fait un grand effort pour apprendre les langues, en renonçant de la sorte à des moyens plus faciles pour entrer en contact avec les gens, comme serait le recours à des interprètes qui a été souvent cause d’équivoques ou d’imprécisions. “A questi gravi inconvenienti, remarque le P. Marco

(1) Lœnertz, *op. cit.*, p. 17.

(2) Lœnertz, *op. cit.*, p. 20. Comme on sait, saint Louis s’est servi de plusieurs dominicains comme intermédiaires pour établir des relations avec les Tartares.

(3) Lœnertz, *op. cit.*, pp. 14 et 20.

(4) Palazzo, *op. cit.*, pp. 71-72. Dans son *Histoire des Maîtres Généraux de l’Ordre des Frères Prêcheurs*, t. III, pp. 25-40, le P. Mortier parle de quelques-unes de ces traductions arméniennes et de l’endroit où se trouvent quelques-uns de ces livres. Le P. Van den Oudenrijn a fait aussi quelques études sur les “Frères Unis ou Uniteurs arméniens et les Dominicains en Arménie”. Voir une présentation de ses études dans *Revue de l’histoire des Religions*, t. 136, 1949, pp. 249-252.

(5) Richard (J.), *Deux Evêques dominicains agents de l’union arménienne au Moyen-Age*, dans *Archivum Frat. Praed.*, vol. XIX, 1949, p. 264. Lœnertz, *Deux Evêques dominicains de Caffa*, dans *Archivum Frat. Praed.*, vol. V, 1935, pp. 346-357.

Vœrzo, sfuggiva l'apostolato della gran parte dei Missionari Domenicani, grazie alla loro metodica e paziente preparazione comandata delle leggi e disposizioni de l'Ordine stesso"<sup>1</sup>.

En effet, parmi les règles données par Ricoldo de Montecroce aux frères qui travaillaient dans ces régions, règles que le P. Mandonnet qualifie de "chef-d'œuvre de bon sens et d'esprit pratique", il y a la suivante : "il ne faut pas prêcher la foi ou discuter avec les étrangers par interprètes. Bien que ceux-ci sachent d'ordinaire suffisamment les langues pour les achats, les ventes et le commerce de la vie, ils ne savent pas exprimer les choses de la foi. Ils n'osent pas non plus avouer leur ignorance et commettent de grandes confusions... Il faut donc que les religieux sachent bien les langues. J'ai dû moi-même chez les Arabes, non seulement apprendre la langue, mais encore la dialectique"<sup>2</sup>.

Un autre point commun entre les dominicains espagnols et ceux de l'Orient : à coté de l'étude des langues apparaît toute une littérature destinée à aider les frères dans leurs différentes tâches, comme la prédication, les discussions, etc. Un des premiers de ces écrits a été le *Tractatus contra Graecos* ou *Adversus errores Graecorum* de Frère Barthélemy de Constantinople<sup>3</sup>, paru en 1256. L'auteur, qui est un latin, écrit "ad instantiam Fratrum inter Graecos commorantium". Il veut dès le début se placer sur le plan doctrinal dans les perspectives de cette époque<sup>4</sup>. Il faut citer encore le *De obedientia Romae Ecclesiae debita* et le *De processione Spiritus Sancti*, écrits entre 1358 et 1359 par Philippe de Péra, disciple de Frère Simon de Constantinople (+ 1325), lui aussi auteur de plusieurs traités d'apologétique<sup>5</sup>, et l'*Adversus Graecos, libri quatuor*, de Frère

(1) *Op. cit.*, 49.

(2) Mandonnet, *Fra Ricoldo de Monte-Croce*, dans *Revue Biblique*, vol. II, 1893, pp. 602-603.

(3) Lœnertz, *Les établissements dominicains de Péra-Constantinople*, dans *Echos d'Orient*, t. XXXIV, 1935, p. 334.

(4) Le P. Dondaine écrit à ce sujet : "Outre le fait que l'ouvrage inaugure une nouvelle prise de contact avec la tradition patristique et conciliaire grecque, il fut le premier à s'autoriser de cette seule tradition pour justifier les thèses latines et réprover celles de l'adversaire; le premier aussi à étudier l'ensemble des problèmes séparant l'église de Byzance de celle de Rome. Il imposa aux dominicains d'Orient les méthodes de travail qui firent la qualité et l'intérêt de leurs écrits polémiques, soit du point de vue théologique, soit du point de vue historique. Enfin les théologiens des conciles du XV siècle qui préparèrent l'union signée à Florence en 1439, en feront une de leurs principales sources d'information". Cf. "*Contra Graecos*" premiers écrits polémiques des dominicains d'Orient, dans *Archivum Fratrum Praedicatorum*, vol. XXI, 1951, p. 322.

(5) Kaeppeli (T.), O.P., *Deux nouveaux ouvrages de Fr. Philippe Incontri de Péra, O.P.*,

Manuel Calécas (+ 1410). Cette activité littéraire fut encouragée par les supérieurs de l'ordre, par Humbert de Romans<sup>1</sup>. Saint Thomas qui, au dire de Pedro Marsilio, a écrit sur la demande de Raymond de Penafort la *Summa contra gentes* à l'intention des frères qui travaillaient en Afrique du Nord et en Espagne, a écrit aussi quelques traités à l'usage de ceux qui travaillaient en Orient : *Contra errores Graecorum*, que lui avait demandé Urbain IV, et encore du temps de ce même pontife, *De rationibus fidei contra Sarracenos, Graecos et Armenos*. Démétrius Cydonius, célèbre dominicain du couvent de Péra, a traduit en grec la *Summa contra gentes* et une partie de la *Summa theologica*.

De même que des religieux sortis des studia linguarum ont été, en Espagne, chargés de missions délicates par les supérieurs de l'ordre ou les princes, ainsi en Orient de nombreux dominicains ont participé à des missions ou à des légations pontificales concernant surtout l'union des Eglises. Après avoir énuméré certaines de ces missions, le P. Lœnertz n'hésite pas à déclarer : "Il va sans dire que les couvents latins de Péra étaient un point d'appui fort appréciable pour les nonces pontificaux. On était sûr d'y trouver des religieux qui connaissaient la langue du pays, et qui avaient l'expérience du milieu grec. Aussi ne manquait-on pas de donner aux envoyés du Saint-Siège des lettres de recommandation, tant pour les franciscains que pour les dominicains de Péra. On en a conservé un certain nombre : entre autres celles confiées aux légations de 1333, 1350, 1353 et 1374"<sup>2</sup>. On sait qu'il y a eu même, en vue de créer une ambiance favorable à l'union, un essai de liturgie gréco-dominicaine, certains religieux ayant obtenu de Rome la permission de célébrer la messe dominicaine en langue grecque. C'est pour cela que le missel dominicain a été traduit en grec<sup>3</sup>.

Les dominicains d'Orient ont peu écrit sur l'islam. Parmi ceux qui l'ont fait, on peut citer Jacques Dominici (m. vers 1367), Pierre de Pennis, qui a vécu vers 1330, et Guillaume de Tripoli, auteur d'un

---

dans *Archivum Fratrum Praedicatorum*, vol. XXIII, 1953, pp. 163-183. Lœnertz, *Fr. Philippe de Bindo Incontri, O.P., du couvent de Péra, inquisiteur en Orient*, dans *Archiv. Frat. Praed.*, vol. XVIII, 1948, pp. 265-280.

- (1) Berthier, *B. Humberti de Romanis opera. De vita regulari*, Rome, 1889, II, p. 187.
- (2) Lœnertz, *Les missions dominicaines en Orient...*, p. 11. Du même, *Les dominicains byzantins Théodore et André Chysobergès et les négociations pour l'union des Eglises grecque et latine, de 1415 à 1430*, dans *Archivum Frat. Praed.*, vol. IX, 1939, pp. 5-61.
- (3) Lœnertz, *op. cit.*, p. 14. Du même, *Manuel Calécas, sa vie et ses œuvres*, dans *Archivum Fratrum Praedicatorum*, vol. XVII, 1947, pp. 205-6.



*Tractatus de statu sarracenorum*. Impossible de parler ici de Ricoldo de Montecroce, dont un des traités sur ce sujet a été traduit en grec par Démétrius Cydonius<sup>1</sup>.

On voit donc que tant en Espagne qu'en Orient la formation des frères ne se limitait pas à l'étude des langues, mais comprenait aussi une préparation doctrinale adéquate, qui est à l'origine de la littérature dont nous venons de parler. Ici il y a lieu de se demander si ces deux littératures, celle de l'Occident et celle de l'Orient, se sont créées et développées indépendamment l'une de l'autre, ou si au contraire, il y a des liens entre elles ? En Espagne, la situation était bien différente de celle d'Orient où la principale préoccupation était l'union des Eglises, l'islam restant en deuxième plan. Cependant on remarque des points communs entre les écrits sur l'islam des deux régions. Cela s'expliquerait par les relations de la Catalogne, berceau des studia linguarum, avec l'Orient (Grèce, Constantinople...) qui ont atteint, à cette époque, des proportions à première vue insoupçonnées<sup>2</sup>. Devant cela, il est impossible de s'imaginer un frère venant d'Occident et se sentant perdu, désarmé dans ces contrées. Par ailleurs, les relations commerciales et politiques ne manquaient pas d'avoir des conséquences sur le plan religieux et on constate, par exemple, que le premier évêque de Caffa a été un catalan, nommé Jérôme, qui a eu comme successeur

(1) Gasbarri (C.), *Islam e cristianesimo*, Milan, 1962, pp. 278-280. Sur Guillaume, voir Voerzio, *Fr. Guglielmo da Tripoli, orientalista domenicano del secolo XIII, precursore di Fra Ricoldo di Monte Croce*, Florence, 1955, Cette étude contient une bonne bibliographie et présente Fr. Guillaume comme un frère qui se sert, pour son apostolat, de moyens scientifiques, comme la connaissance de la langue et de la littérature, et qui travaille dans un esprit de compréhension et de dialogue.

Quant à Ricoldo de Monte Croce, comme on sait, toute son activité s'est déployée en Orient. Pour son livre sur l'Islam, qui a été traduit en grec, voir Mandonnet, *Fra Ricoldo di Monte Croce*, dans *Revue Biblique*, II, 1893, pp. 596-600. Monneret de Villard, *Il libro della peregrinazione nelle parti d'Oriente di Frate Ricoldo da Montecroce*, Rome, 1948, pp. 94-97.

(2) Lœnertz, *Athènes et Néopertes. Registres et notices pour servir à l'histoire des duchés catalans, (1311-1394)*, dans *Archivum Frat. Praed.*, vol. XXV, 1955, pp. 100-212; 428-431; vol. XXVIII, 1958, pp. 5-91. Setton (Kenneth), *Catalan domination of Athens 1311-1388*, Cambridge (Mass.), U.S.A., 1948. Verlinden (Ch.), *La place de la Catalogne dans l'histoire commerciale du bassin méditerranéen médiéval*, dans *Revue des Cours et Conférences*, Paris, année scolaire 1937-1938, pp. 586-606, 737-754. Rubio y Lluch (A.), *La lengua y la cultura catalanas en Grecia en el siglo XIV*, dans *Homenaje a Menéndez y Pelayo*, Madrid, 1899, pp. 95-120. Lopez de Meneses (A.), *Los Consulados Catalanes de Alejandria y Damasco*, dans *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragon*, Saragosse, t. 6, 1956.

Mathieu de Cortone<sup>1</sup>. Or combien de fois la voie commerciale et politique n'est-elle pas devenue aussi la voie des livres et des idées ! Et cela sans parler d'autres facteurs, comme par exemple la tentative d'expédition en Terre Sainte de Jacques le Conquérant<sup>2</sup>.

C'est un fait reconnu aujourd'hui que quelques-unes œuvres qui nous occupent ici ont circulé entre l'Occident et l'Orient, quoiqu'on ne sache pas toujours exactement quelle voie elles-ont empruntée pour ce passage. Tout d'abord, le thème des œuvres relatives à l'islam se ressemble beaucoup, qu'elles soient d'Occident ou d'Orient, ce qui fait soupçonner que cette littérature est passée d'une région à l'autre. On pourrait sans doute objecter que tant les auteurs espagnols que les orientaux étaient très bien placés pour connaître directement le sujet<sup>3</sup>, mais des cas bien concrets appuient la thèse de la communication littéraire entre les deux régions. M.-T. d'Alverny en a étudié quelques-uns, comme l'*Apologie d'Alkindi* "considérée comme le plus complet et le mieux informé des traités apologétiques en langue arabe. Sa présence en Espagne n'est attestée qu'en 1142, lorsque Pierre de Tolède entreprit de la traduire en latin pour répondre à l'appel de Pierre le Vénérable, qui cherchait à constituer une collection de textes propres à faire connaître l'Islam aux occidentaux. Mais sans doute était-elle déjà depuis longtemps entre les mains des mozarabes, et sans doute aussi n'est-ce pas par un pur hasard qu'elle était arrivée jusqu'à eux"<sup>4</sup>. Pierre le Vénérable, qui s'était proposé d'offrir à ses contemporains une vision exacte de l'islam, est fier, non sans raison, de l'effort réalisé par les occidentaux sur ce terrain. "Non sans fierté, écrit M. Th. d'Alverny, il rappelle un peu plus loin l'immense effort accompli par les chrétiens occidentaux pour pénétrer les secrets du monde islamique : nous avons parmi nous, dit-il aux Sarrazins, nombre d'hommes instruits dans les deux langues qui ont non seulement tiré de vos livres sacrés une description de votre religion et de vos rites, mais ont scruté à fond vos bibliothèques pour en extraire les ouvrages relatifs aux lettres et aux sciences"<sup>5</sup>. La version latine du Coran, que Robert de Ketene avait

(1) Richard (J.), *Deux évêques agents de l'union arménienne*, dans *Archivum Frat. Praed.*, vol. XIX, 1949, p. 262.

(2) Llinares, *op. cit.*, pp. 32-33.

(3) D'Alverny (M. TH.), *La connaissance de l'Islam en Occident du IXe au milieu du XIIe siècle*, dans *Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo*, XII. *L'Occident e l'Islam nell'alto medioevo*, t. II, 1965, p. 578.

(4) D'Alverny, *op. cit.*, pp. 593-594.

(5) D'Alverny, *Deux traductions latines du Coran au Moyen Age*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, t. XXII-XXIII, 1947-1948, p. 76.

faite sur sa demande, a été utilisée longtemps en Occident et en Orient<sup>1</sup>. En effet, une copie en a été faite en 1437, par un certain Clément Poloni de Viscilia sur la demande du dominicain Jean de Raguse, qui vivait à Constantinople. Par ailleurs, Nicolas de Cuse dit que, pendant son voyage en Orient en 1437, il a trouvé au couvent des dominicains de Péra une copie de la collection de Pierre le Vénérable<sup>2</sup>. Cela montre que dans les deux régions on s'est servi, dans une certaine mesure, de certaines sources communes, dans l'étude de l'islam.

L'opuscule apologétique de l'espagnol Marc de Tolède, intitulé *Contrarietas*, dont il a été fait par la suite un résumé, a été largement utilisé et en partie plagié, par Ricoldo de Montecroce dans son *Improbatio*. Comment cet écrit a-t-il pu parvenir aux mains de Ricoldo ? M. Th. d'Alverny et G. Vajda pensent que cela a été peut-être possible grâce à d'anciens élèves des studia linguarum d'Espagne<sup>3</sup>. Ajoutons que l'*Improbatio*, traduite en grec par Démétrius Cydonius, ami des dominicains de Péra<sup>4</sup>, a été utilisée par les byzantins.

Rappelons maintenant brièvement ce qui a été dit plus haut au sujet de quelques traductions, faites en Orient, d'œuvres latines, comme la *Summa contra gentes* et la *Summa Theologiae* de saint Thomas, œuvres qui sans aucun doute ont été entre les mains de ceux qui passaient par les studia linguarum d'Espagne, comme le prouve jusqu'à satiété l'usage qu'a fait Raymond Martin du *Contra Gentes* dans le *Pugio*. D'ailleurs, pourquoi s'étonnerait-on de cette interdépendance littéraire, si le même phénomène a eu lieu dans le domaine de la littérature profane, comme dans le cas de la *Divine Comédie*, de la mystique espagnole et de tant d'autres ?

Bref en Orient comme en Occident, le travail s'est fait dans des perspectives d'Eglise. Dans l'un et l'autre groupe, des religieux furent désignés pour occuper des charges ecclésiastiques importantes comme la charge épiscopale. Des deux côtés est apparu très vite, à côté de l'étude des langues, une importante littérature destinée à la prédication et à la discussion. Des deux côtés le travail des religieux et l'existence même des couvents ont été souvent conditionnés par des circonstances politiques et religieuses, comme l'état de guerre et de paix (spécialement

(1) D'Alverny, *Deux traductions latines du Coran...*, p. 86.

(2) D'Alverny, *op. cit.*, p. 86.

(3) D'Alverny, *Marc de Tolède, traducteur d'Ibn Tūnart*, dans *Al-Andalus*, vol. XVI, 1951, pp. 130-131.

(4) Lœnertz, *Les missions dominicaines en Orient au XIV<sup>e</sup> siècle...*, dans *Archivum Frat. Praed.*, vol. II, 1932, p. 12.

à Tunis), les pactes entre princes et les relations commerciales. Le P. Lœnertz écrit au sujet de l'influence du commerce: "Au XIV<sup>e</sup> siècle, les missions d'Orient suivirent l'expansion commerciale des républiques méditerranéennes, et celles des Frères Pérégriants s'appuyèrent plus spécialement sur les colonies génoises de la mer Noire et des pays qui en dépendent économiquement"<sup>1</sup>. Le cas de l'Espagne, sans avoir été exactement le même, a vu les activités des studia liées aux vicissitudes de la vie politique et commerciale du royaume catalano-aragonais, de l'avance de la reconquête avec ses conséquences sur la vie de nombreuses communautés juives de cette région d'Espagne.

Enfin, des deux côtés, on retrouve le même souci d'une préparation intellectuelle et doctrinale<sup>2</sup>.

### III. RAYMOND MARTIN, LE CERVEAU DES ECOLES DE LANGUES EN ESPAGNE.

#### I. *Curriculum vitae*.

Cette étude sur les écoles de langues ne serait pas complète, si on ne s'arrêtait pas, au moins brièvement, à une de ses figures les plus illustres : Raymond Martin. Pour Ugo Monneret de Villard, il est "il primo orientalista europeo"<sup>3</sup>. Son écrit le plus important, le *Pugio fidei*, est considéré par le polygraphe espagnol, Menéndez y Pelayo, comme le "meilleur traité de théodicée espagnol du XIII<sup>e</sup> siècle". Quant à Asin Palacios, le grand maître des études arabes modernes en Espagne, il avoue avoir été dirigé par Raymond Martin dans l'élaboration d'un de ses travaux sur Ghazālī<sup>4</sup>. Et du même *Pugio* le P. Mandonnet dira :

(1) *Op. cit.*, p. 3.

(2) Il nous semble utile de dire ici quelques mots sur Guillaume de Mœrbeke (1215-1286). Traducteur infatigable d'Aristote et de ses commentateurs, il a travaillé surtout dans le domaine de la philosophie, mais il a vécu en Orient, où il a appris le grec dans les couvents de l'ordre et a pris part aussi au Concile de Lyon (1274), qui a traité de l'union des Eglises. Il est devenu évêque de Corinthe, à cause sans doute de sa connaissance de la langue et du milieu grecs. Il a été probablement orienté vers l'étude du grec par le maître général Humbert de Romans, qui a été le promoteur de l'étude des langues dans l'ordre. Cf. Grabmann, *Guglielmo di Mœrbeke, O.P., il traduttore delle opere di Aristotele*, Rome, 1946. Pontificia Università Gregoriana.

(3) *Lo studio dell'Islam in Europa nel XII e nel XIII secolo*, p. 37.

(4) *Sens du mot Tahafut*, dans *Revue Africaine*, Alger, 1906, pp. 185-203. Reproduit dans *Obras Escogidas*, II et III. *De historia y filosofia arabe*, Madrid, 1948, pp. 217-243.

“cet ouvrage, basé en grande partie sur la littérature rabbinique originale, est le mouvement d’orientalisme le plus considérable du moyen âge”<sup>1</sup>.

Ce que je dirai ici sur Raymond Martin sera en partie conditionné par les limites qu’impose un article de revue, mais ces limitations seront d’une certaine manière compensées par la bibliographie que j’y ajouterai.

On est peu renseigné sur la vie de Raymond Martin, et c’est pourquoi il n’est pas toujours facile d’en suivre les étapes et d’accorder entre elles certaines dates relatives à son activité de professeur, d’écrivain et de prédicateur. Sa naissance se situe vers 1230, ou peut-être avant, à Subirats, qui se trouve sur la route de Barcelone à Tarragone, près de Villafranca del Panadés. C’est à Barcelone, où il était venu peut-être pour des raisons d’étude, qu’il a pris l’habit dominicain, au couvent de Sainte Catherine. Selon une tradition dont on trouve un écho au XVII<sup>e</sup> siècle dans une lettre d’Yves Pinsard, prieur du couvent de Saint Jacques de Paris, à Voisin, éditeur du *Pugio*, Raymond Martin aurait complété ses études dans ce couvent : “Nominandi veniunt Albertus Magnus, inter discipulos ejus D. Thomas et sodalis hujus Raymundus Martini Barchinonensis”<sup>2</sup>. Quoique ce témoignage soit tardif, le séjour de Raymond Martin à Paris n’a rien d’impossible, puisqu’on sait que d’autres dominicains espagnols ont étudié dans cette ville, et l’admiration qu’il exprime dans le *Pugio* pour Albert le Grand, qu’il nomme “Magister in Theologia et philosophus magnus”, laisse bien supposer une connaissance personnelle. Il est possible d’ailleurs qu’il doive son premier contact avec la pensée des Arabes à Albert, qui les cite souvent dans ses écrits. C’est probablement Raymond de Penafort, maître général de l’ordre de 1238 à 1240, catalan et fils illustre du couvent de Sainte Catherine de Barcelone, qui l’a orienté vers les studia linguarum. En effet, le chapitre provincial de Tolède (1250) l’assigne avec plusieurs autres étudiants au Studium Arabicum (de Tunis), pour y étudier la langue arabe et la culture de l’Islam<sup>3</sup>. “On peut affirmer avec certitude — écrit Carreras Artau — que depuis 1250 Raymond Martin devient l’exécuteur fidèle de la grande entreprise culturelle conçue par saint Raymond de Penafort”<sup>4</sup>. Nous pouvons nous faire une idée du profit qu’a retiré Raymond Martin de son séjour au Studium Arabicum, par ses œuvres pleines de références aux

(1) *La Théologie dans l’Ordre des Frères Prêcheurs*, dans *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. 6, col. 903.

(2) *Pugio fidei*, ed. 1687, p. 112.

(3) Douais, *Acta...*, pp. 612-613. Mortier, *Histoire des Maîtres Généraux*, t. I, p. 519.

(4) *Op. cit.*, t. I, 149.

philosophes arabes et de citations du Coran<sup>1</sup>. On le retrouve quelques années plus tard à Barcelone, où Jacques I le nomme en 1265 membre d'une commission chargée d'examiner les livres juifs. Entre 1268 et 1269 il fait un voyage à Tunis. Il peut être tenu pour sûr qu'il s'établit à Barcelone à partir de cette date et là il est chargé en 1281 du Studium hebraicum, comme on a déjà vu. L'historien Diago dit qu'il est mort au couvent de Barcelone, ayant presque cinquante années de vie religieuse, peu après la mort de Frère François Cendra survenue en 1281. Le même auteur dit avoir vu un acte du mois de juillet 1284 signé par Raymond Martin, ce qui permet de situer sa mort dans les années suivantes : 1284, 1285<sup>2</sup>.

Heureusement, ces quelques données, tissées de dates flottantes, s'enrichissent lorsqu'on jette un regard sur l'œuvre écrite de Raymond Martin, qu'on peut considérer comme le cerveau des studia linguarum. En fait, ce sont ses écrits qui perpétueront sa mémoire et aussi, en grande partie, celle des écoles de langues.

## 2. Activité littéraire.

### A. *Explanatio symboli Apostolorum.*

La liste des œuvres de Raymond Martin parvenues jusqu'à nous s'ouvre par ce petit traité destiné, comme tous ses écrits, à l'usage des prédicateurs : on y trouve de nombreuses citations d'auteurs arabes et du Talmud, comme l'exigeaient les milieux où ces derniers travaillaient. L'œuvre a été terminée en 1257 et a ainsi été écrite pendant une période où les studia linguarum étaient en pleine activité. En 1887 on a découvert à la bibliothèque épiscopale de Tortose un manuscrit de ce traité, datant de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle ou du début du XIV<sup>e</sup>. Il a été d'abord partiellement édité par Denifle et Chatelain<sup>3</sup> en 1896 : puis il le fut en entier en 1908 par le jésuite catalan, J. March<sup>4</sup>.

- 
- (1) Asin Palacios dit que Raymond Martin a su "donner à ses versions de Ghazālī, Averroès, Avicenne, al-Razī, etc. cette clarté irréprochable et cette exactitude technique propres à quelqu'un qui, comme lui, dominait non seulement la langue arabe, mais aussi le lexique de la philosophie musulmane". Cf. *Bosquejo de un diccionario técnico de filosofía y teología musulmanas*, dans *Obras Escogidas*, t. II et III, Madrid, 1948, p. 109.
- (2) Carreras Artau, *Historia de la filosofía española*., t. I, pp. 150-151. Berthier, *Un maître*., p. 268.
- (3) *Inventarium codicum manuscriptorum capituli Dertusensis*, dans *Revue des Bibliothèques*, VI, 1896, pp. 32-50.
- (4) Dans *Anuari del Institut d'estudis catalans*, Barcelone, 1910, pp. 443-496.

Le livre, comme l'indique son titre, est une exposition du Symbole des Apôtres, précédée d'une introduction où il est question de la connaissance de Dieu, que seule la vision béatifique pourra rendre claire et vraie, puisqu'ici-bas nous ne connaissons Dieu que par la foi "per speculum in enigmate". Cette introduction s'étend aussi sur la valeur et l'intégrité des Ecritures chrétiennes.

Le corps de l'ouvrage se compose d'une exposition du Symbole de la foi en douze articles : adoration de Dieu, la Trinité, l'existence de Dieu (art. 1) ; la personne du Christ en tant que Fils de Dieu, le Christ dans sa venue, dans sa passion, dans sa résurrection, dans son ascension et dans son retour pour juger les hommes (art. 2-7) ; l'Esprit Saint et l'Eglise (art. 8-9) ; le mystère de la communion des Saints (art. 10) ; la résurrection des morts (art. 11) ; la vie éternelle et la jouissance de Dieu dans la béatitude (art. 12).

Berthier, qui a fait un résumé de cet ouvrage, (comme l'a fait aussi Carreras Artau) y a repéré jusqu'à quarante-deux citations d'auteurs profanes et vingt-neuf d'auteurs ecclésiastiques. Quant aux citations arabes et juives du traité, elles sont tirées non seulement du Coran et du Talmud, mais encore des philosophes arabes, surtout dans les derniers articles qui traitent de la résurrection des corps et de la béatitude dans la gloire. Cerulli s'appuie sur ce traité quand il aborde la question des sources arabo-espagnoles de la *Divina Comedia*, pour prouver que déjà à cette époque étaient connues la doctrine et la description du paradis musulman, selon le Coran et la pensée musulmane : "Ramon Marti per primo, facendo uso di fonti arabe, espone le idee dei filosofi musulmani sulla beatitudine del Paradiso, intesa non già nel senso materiale cui poteva tendere una interpretazione letterale del Corano, ma in senso spirituale". Asin Palacios avait déjà attiré l'attention sur l'interprétation spirituelle du paradis musulman de Raymond Martin dans l'*Explanatio symboli*, conception qui n'a été possible que grâce à la connaissance qu'il avait des sources arabes<sup>1</sup>.

Raymond Martin cite dans l'*Explanatio* deux œuvres d'al-Fārābī. La première est le traité *De intellectu*, connu en arabe sous le nom de *Maqāla fi ma'ni al-'aql*, qui a été traduit en latin par les traducteurs de Tolède<sup>2</sup>. Le texte arabe de ce traité a été trouvé à Constantinople.

(1) Cf. *La escatologia musulmana en la Divina Comedia seguida de la historia y critica de una polémica*, 3e ed., Madrid, 1961, pp. 217-218.

(2) A simple titre de renseignement nous indiquons ici quelques études sur le *De intellectu* d'al-Fārābī et quelques traductions : Rosenstein (M.), *Abu Nassr alfarabii de intellectu intellectisque commentatio*, Vratislaviae, typis Suzbach, 1858,

Raymond Martin s'est servi de l'original arabe et a évité ainsi les inconvénients d'une traduction latine pas toujours suffisamment claire. "E perciò importante vedere che Ramon Marti alla metà del XIII secolo disponeva in Spagna di un codice di al-Fārābī analogo a quello ora trovato a Costantinopoli; e quindi di un testo cui egli, che lavorava direttamente sull'arabo, dava perciò una retta interpretazione, senza senza le oscurità della versione latina corrente ai suoi tempi"<sup>1</sup>. L'autre œuvre d'al-Fārābī citée dans l'*Explanatio* est son commentaire de la *Physique* d'Aristote et qui est appelé par Raymond Martin *De auditu naturali*<sup>2</sup>.

D'Avicenne est citée ici la *Métaphysique*, sous le nom de *De scientia divina* (tr. IX, chap. VII), qui est une partie de la grande encyclopédie, le *Shifā'*, que les scolastiques appelaient *Sufficientia* ou *Communia naturalia*. Le passage cité correspond au tr. IV, chap IX du *Shifā'* et concorde exactement avec la traduction latine de Jean de Séville, tr. IX, chap. VII. Cf. Cerulli (E.), *Il "Libro della Scala"*, pp. 432-433. Horten (M.) *Die Metaphysik Avicennas, enthaltend die Metaphysik, Theologie, Kosmologie und Ethik*, Leipzig, 1909, pp. 634-635.

Les œuvres de Ghazālī citées dans ce traité sont plus nombreuses.

---

33 + VIII pp. Dieterici (Fr.), *Al Fārābī's philosophische Abhandlungen, aus den arabischen übersetzt*, Leyde, 1892, pp. 76-81. Gilson (E.), *Les sources gréco-arabes de l'Augustinisme Avicennisant*, dans *Archives d'Histoire doct. et lit. du Moyen Age*, IV, 1930, pp. 1-149. Massignon (L.), *Notes sur le texte arabe du "De intellectu" de Alfārābī*, dans *Arch. d'Hist. et Litt. du M.A.*, IV, 1930, sp. 151-158. Bouyges, *Alfārābī, Risālat fil'aql*, dans *Bibliotheca Arabica Scholasticorum*, Série Arabe, t. VIII, fasc. I, 1938. (155) Cerulli (E.), *Il "libro della Scala". La questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Comedia*, Città del Vaticano, 1949, p. 434.

- (1) La *Physique* d'Aristote qui a été, comme on sait, traduite en arabe par Ishāq Ibn Hunain, a été très commentée par les philosophes arabes. Cf. Peters (F.E.), *Aristotle and the arabs*, 1968. Badawi (A.), *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris, 1968. La *Physique* a été traduite en latin par Gérard de Crémone (+ 1187) et a été commentée par les médiévaux, qui se sont servis des commentaires des philosophes arabes. Le commentaire que Raymond Martin cite ici est sans doute celui d'al-Fārābī. On ne possède pas actuellement le texte arabe d'al-Fārābī, ni sa version latine. Celle-ci a dû être assez connue au moyen âge et c'est elle certainement qu'a utilisée saint Albert le Grand, qui cite souvent al-Fārābī dans son commentaire à la *Physique* d'Aristote. Cf. Cortabarria (A.), *Las obras y la filosofia de Alfarabi y Alkindi en los escritos de San Alberto Magno*, Santander, 1953, p. 27. Voici quelques médiévistes qui parlent de ce commentaire d'al-Fārābī : Steinschneider (M.), *Alpharabius, des Arabischen Philosophen Leben und Schriften*, dans *Mem. Ac. Imp. Scienc. de St. Petersburg*, VII Ser., t. XIII, no. 4, 1869, p. 135. Bédoret (H.), *Les premières traductions tolédanes : Oeuvres d'Alfarabi*, dans *Revue néoscholastique de philosophie*, LXI, 1938, pp. 79-97.



D'abord, *Intentionum philosophicarum*, qui est le fameux *Les tendances des philosophes*, en arabe *Maqāsīd al-falāsīfa*, connu de scolastiques dans la traduction de Domingo Gundisalvo. Il en existe aujourd'hui de nombreuses traductions, même dans les langues modernes. Ensuite, le *Vivificatio scientiarum*, en arabe *Ihyā' ulūm al-dīn*. *Trutina operum*, qui correspond à l'arabe *Mizān al-'amal* (La balance des actions). *De paenitentia*, qui en réalité n'est que la quatrième partie de l'*Ihyā'*, appelée en arabe *Kitāb at-tawba*<sup>1</sup>.

Raymond Martin cite enfin dans cet ouvrage les livres de ḥadīth *Albuchan* et le *Muzlimi* (sic).

Nous ne parlerons pas ici des sources qui ne sont ni arabes, ni juives, comme Platon, Aristote, le *Liber de causis*, Hermès Trismégiste, Porphirius, Boétius, Macrobius, saint Isidore, saint Jean Damascène, saint Augustin et autres. Toutes ces citations dans une œuvre considérée de jeunesse montrent la grande érudition de l'auteur. Dans son ensemble, cette œuvre est plus platonicienne et augustinienne qu'aristotélicienne et thomiste et se propose d'être un manuel dogmatique et apologétique à l'usage de ceux qui devaient exercer leur apostolat dans des milieux comme celui où se trouvaient les studia linguarum. Ceci nous rappelle que M.-Th. d'Alverny et G. Vadja avancent l'hypothèse que l'opuscule de Marc de Tolède, *Contrarietas alfolica* a pu être une des sources de l'*Explanatio*<sup>2</sup>.

#### BIBLIOGRAPHIE.

Berthier (A.), *Un maître...*, pp. 279-281. Denifle et Chatelain, *Inventarium codicum manuscriptorum capituli Dertusensis*, en *Revue des Bibliothèques*, VI, 1896, pp. 32-50. March (J.), *Ramon Martí i la seva explanatio symboli apostolorum*, en *Anuari del Institut d'estudis catalans*, 1908, pp. 443-496. Sancho (H.), *La Explanatio Symboli Apostolorum de Raimundo Martí O.P.*, en *Ciencia Tomista*, XV, 1917, pp. 349-408. Bordoy (M.P.), *La demostració de l'existència de Deu per moviment i l'escola tomista catalana*, en *Anuari de la Societat catalana de Filosofia*, 1923 pp. 111-118. Carreras Artau, *Historia de la Filosofia Espanola. Filosofia cristiana de los siglos XIII al XV*, t. I, pp. 151-157. Cerulli (E.), *Il "Libro della Scala"*, pp. 431-435. Cavallera (F.), *L'Explanatio Symboli de R. Martin*, en *Studia Mediaevalia in honorem R. Martin*, Bruges, 1949, pp. 201-220.

#### B. *Capistrum Judaeorum*.

Bien que cela paraisse étrange, le *Capistrum* n'a pas encore mérité les honneurs de l'impression. En outre on n'en connaît que deux

(1) Ed. Al-Halabī, Le Caire, 1939, pp. 2-58.

(2) Marc de Tolède, traducteur d'Ibn Tumart, p. 131.

manuscripts. Le premier est le no. 1675 de la bibliothèque de l'Université de Bologne, qui correspond au no. 865 du catalogue de la bibliothèque éditée et décrite par L. Frati<sup>1</sup>. Il est très possible qu'il provienne de la bibliothèque du couvent des dominicains de cette ville, dont une bonne partie est passée à la bibliothèque de l'université. Cerulli a publié la première partie de ce manuscrit, qui correspond à la description du paradis musulman, et dans laquelle "questa volta egli (Raymond Martin) si ferma al significato letterale delle credenze islamiche sui gaudii celesti senza alcuna esposizione di carattere filosofico"<sup>2</sup>. L'autre manuscrit est celui de Paris, B.N. Lat. no. 3643, qui provient des manuscrits laissés par l'Abbé Drouin<sup>3</sup>.

Le testament du cardinal dominicain Guillaume de Pierre Godin (première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle), mentionne "librum qui intitulatur Capistrum Judaeorum" qui, selon le P. M.-H. Laurent, O.P.<sup>4</sup>, pourrait bien être l'oeuvre de Raymond Martin. Un catalogue de la bibliothèque du couvent dominicain de Santa Maria Novella à Florence, datant de 1489, porte aussi parmi les manuscrits gardés "in cassa quae est sub tabulis" un manuscrit intitulé *Capistrum Judaeorum*, et ici encore il pourrait s'agir du même ouvrage<sup>5</sup>.

Le *Capistrum* porte la date de sa composition : "ab Incarnatione Domini 1267". Par ailleurs le *Pugio* renvoie jusqu'à quatre fois<sup>6</sup> au *Capistrum*, soit pour appuyer certaines thèses, soit parce que là le sujet "plenius est ostensum".

Le manuscrit parisien du *Capistrum* cite le *Pugio* et cela crée des difficultés pour établir la date de la composition de ces deux ouvrages.

- 
- 1) *Indice dei codici latini della Real Biblioteca Universitaria di Bologna*, dans *Studi italiani de filologia classica*, t. XVI, 1908, p. 375.
  - 2) *Il "Libro della Scala"*, pp. 435-436.
  - 3) Ledisle (L.), *Cabinet des Manuscrits*, t. I, p. 412. Berthier, *Un maître...*, pp. 288-289. Carreras Artau, *op. cit.*, t. I, p. 47, note 70.
  - 4) *Le testament et la succession du Cardinal dominicain Guillaume de Pierre Godin*, dans *Arch. Frat. Praed.*, vol. II, 1932, p. 146. Bertyier, *Un maître...*, pp. 289-290.
  - 5) Monneret de Villard, *Il libro della peregrinazione nelle parti d'Oriente*, Istituto Storico Domenicano, Ste Sabine, Rome, 1948, p. 98. Un autre dominicain, Laurent de Baldinis, a écrit vers 1335 un livre intitulé aussi *Capistrum Judaeorum*, dont il existe un manuscrit à la Bibliothèque Mazarine, le No. 892 (ancien 1176). Cf. Molinier (A.), *Catalogue des Manuscrits de la Bibliothèque Mazarine*, t. I, p. 419. Comparant cet ouvrage à celui de Raymond Martin, Berthier dit : "L'étude du plan montre très vite que la similitude de titre ne comporte aucune autre ressemblance avec l'ouvrage de notre auteur", *op. cit.*, p. 289.
  - 6) Ici les citations du *Pugio* se réfèrent à l'édition de 1687.

Raymond Martin aurait-il déjà composé une partie du *Pugio* en 1267, ou alors le manuscrit de Paris serait-il une seconde édition du *Capistrum*, retouchée et revue par Raymond Martin lui-même ?<sup>1</sup>

Le *Capistrum* se divise en deux parties : la première prouve que le Christ est venu et la seconde répond aux objections à sa venue. Il est donc destiné aux religieux de son ordre qui travaillaient dans la région catalano-aragonaise où les colonies juives étaient nombreuses et influentes du temps de Raymond Martin. N'oublions pas que Raymond Martin avait été préparé par beaucoup de rencontres aussi bien à Tunis, qu'à Barcelone ou dans le royaume Catalano-aragonais à un travail de ce genre où les connaissances théoriques ont à être étayées par une sensibilisation pratique au milieu et à ses réactions vitales. Mais son action a toujours eu un caractère intellectuel. "Son tempérament, dit Berthier, l'entraîna avec une préférence marquée vers le pur labeur intellectuel. C'est par le moyen d'écrits patiemment et méthodiquement composés dans le silence et le recueillement qu'il pensa agir. A l'action journalière et un peu désordonnée, il préféra la carrière de l'écrivain et du savant"<sup>2</sup>.

### C. *Pugio fidei* (composition et titre).

Le *Pugio* doit être considéré comme une œuvre de maturité, non seulement parce qu'il a été écrit à une date avancée de la vie de son auteur, mais aussi par son contenu. La date de composition est indiquée dans l'œuvre : "Ab incarnatione Domini annos mille ducentos septuaginta octo" (2e partie, chap. 10, par. II), donc l'année 1278. Les manuscrits anciens portent surtout comme titre *Pugio contra Judaeos*. Mais il a été édité (et cela dès la première édition) sous le titre *Pugio fidei adversus mauros et judaeos*. Le contenu de l'ouvrage, rédigé en latin et en hébreu, à l'exception de la première partie, rédigée uniquement en latin, correspond mieux au titre des manuscrits qu'à celui de l'édition imprimée. Le titre lui-même a un aspect combattif : il serait plus juste de parler, en français classique, d'une *défense* de la foi dans laquelle l'auteur pensait aux monothéistes non-chrétiens au milieu desquels il avait longtemps vécu.

(1) Berthier, *Un maître...*, p. 291.

(2) Berthier, *Un maître...*, pp. 269.

D. *Pugio fidei* (manuscrits et éditions)

Les manuscrits et les éditions du *Pugio* montrent que sa diffusion a été aussi rapide que vaste. Les manuscrits n'en donnent pas tous le texte complet et quelques-uns se sont définitivement perdus, comme celui des rois d'Aragon, illustré avec des miniatures, qui figure dans le catalogue d'Alphonse le Magnanime<sup>1</sup>. Celui-ci, ainsi qu'un autre qui est cité dans un document de Pierre III<sup>2</sup>, porte le nom de *Pugio contra judaeos*. Le P. March a découvert, à la Bibliothèque Provinciale de Tarragone, un manuscrit qui remonte au XVe siècle<sup>3</sup>. Berthier a signalé et décrit jusqu'à sept manuscrits :

1) Escorial K II 19, 1405, provenant de la bibliothèque du Comte d'Olivarès<sup>4</sup>. 2) Munich 24158, du XVe siècle, d'origine italienne<sup>5</sup>. 3) Paris, Mazarine, 796, du XVIIe siècle, "ex bibliotheca fratrum praedicatorum Paris. in vico Sancti Honorati"<sup>6</sup>. 4) Paris, Nat. Latin 3356, du XVe s., qui provient de la Collection de Colbert<sup>7</sup>. 5) Paris, Nat. Latin 3357, du XVe s.<sup>8</sup> 6) Paris, Bibliothèque Sainte Geneviève, no. 1405, XIIIe-XIVe s.<sup>9</sup>. 7) Toulouse no. 219, écriture du XVe s., provenant du couvent des dominicains<sup>10</sup>.

Mais le manuscrit le plus célèbre est un exemplaire du Collège de Foix de Toulouse, acquis avec d'autres manuscrits par la Bibliothèque Royale en 1680.

- 
- (1) Mazzatinti, *La biblioteca dei Re d'Aragona in Napoli*, Roca S. Carciano, 1897, pp. CXXIV et LXXX.
- (2) Rubio y Lluch, *Documents per l'histoire de la cultura catalana Mig-Eval*, Barcelone, 1908, t. I, pp. 333-334. Dans ce document le roi demande au prieur des dominicains de Barcelone un exemplaire du *Pugio*, dont le Fr. Antoine Ginebreda a besoin pour la rédaction de son *Compendium Istoriale*. Selon le document royal, il existait dans ce couvent plusieurs exemplaires du *Pugio*.
- (3) Le manuscrit découvert par le P. March ne porte pas le texte hébreu, ce qui a fait penser à cet auteur qu'il y avait là une "rédaction primitive" du *Pugio*. Carreras Artau (*op. cit.*, t. I, p. 158) pense plutôt "que cela s'explique tout simplement par le fait que, en 1438, les controverses christiano-rabbiniques ayant perdu de leur acuité, il n'y avait aucun intérêt à citer le Talmud dans la langue originale".
- (4) Antolin (G.), *Catalogo de los codices latinos de la real biblioteca del Escorial*, Madrid, 1913, t. II, p. 524.
- (5) Halm (C.) et Meyer, *Catalogus codicum latinorum bibliothecae Monacensis*, Munich, 1881, t. IV, p. 121.
- (6) Molinier, *Catalogue des Manuscrits de la Bibliothèque Mazarine*, Paris, 1882, t. I, p. 385.
- (7) *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Regiae*, Paris, 1744, t. III, p. 407.
- (8) Cf. note 176.
- (9) Kohler (Ch.), *Catalogue des Manuscrits de la Bibliothèque Sainte Geneviève*, Paris, 1896, t. II, p. 8.
- (10) Vélín, *Catalogue général des Manuscrits des Bibliothèques Publiques des Départements*,

D'autres manuscrits sont mentionnés dans plusieurs documents : un document du temps du pape Benoît XIII<sup>1</sup>; un acte de Barcelone du 29 avril 1381, dans lequel Rubio y Lluch a repéré deux manuscrits qui appartenaient à la collection de l'abbé du monastère de Ripoll, Raymond de la Farrès<sup>2</sup>. Aussi la *Brevis et compendiosa Cronica Ordinis Praedicatorum* d'Albert de Castello, publiée à Venise en 1516 qui, selon le P. Creytens, O.P., "est un document de première valeur pour l'histoire littéraire de l'Ordre des Frères Prêcheurs", dit dans la partie qui se réfère à l'année 1292, no. 118 : "Fr. Petrus Barchinonensis scripsit librum notabilem contra Judaeos et vocatur *Pugio*"<sup>3</sup>. Les manuscrits du *Pugio* ont été en outre très appréciés par les apologistes protestants, comme Mathieu Beroal (+ 1576/84), Louis Cappel (+ 1586) et Duplessis-Mornay (+ 1623). Cfr. F. Secret, *Notes pour une histoire du Pugio Fidei à la Renaissance*, dans *Sefarad*, 1960, fasc. 2, pp. 401-407.

Perdu un certain temps, le *Pugio* est mentionné par Joseph Juste Scaliger en 1603. Par la suite, François Bousquet trouve le manuscrit du Collège de Foix, qui a été publié en 1651 par les soins de l'hébraisant J. de Voisin. Cette édition a été faite d'après non seulement le manuscrit du Collège de Foix, mais aussi en confrontation avec ceux de Toulouse, de Barcelone et de Majorque et comprenait aussi un grand *Proemium* de de Voisin. En 1687 J.B. Carpzov en a fait une réimpression, en faisant précéder le *Premium* d'une longue introduction (pp. 1-126), Cette édition a été réimprimée en 1967/68 par la *Gregg Press Limited*.

Avant ces éditions, certaines parties du *Pugio* avaient été éditées, dans des circonstances d'ailleurs peu normales. Ainsi, en 1518, un érudit du nom de Pierre Galatinus, qui a connu le manuscrit du Collège de Foix, a publié sous son nom de nombreux extraits du livre et son œuvre a été réimprimée plusieurs fois : 1550, 1561, 1603 et 1612. Par ailleurs, en 1520 un chartreux de Gênes, nommé Porchetus de Salvaticis, a reproduit, en l'attribuant cette fois à Raymond Martin, une partie du *Pugio*, dans son œuvre *Victoria*, qui a été éditée par Augustinus Justinianus. Rappelons enfin, comme le faisait récemment F. Secret, la tentative d'édition du *Pugio* de Jacques Philippe de

---

Paris, 1885, t. VII, p. 138.

- (1) Ehrle (F.), *Historia Bibliothecae Romanorum Pontificum...*, t. I, 1890, p. 172. Berthier, *Un maître...*, p. 283.
- (2) Berthier, *op. cit.*, p. 283.
- (3) Creytens (R.), *Les écrivains dominicains dans la Chronique d'Albert de Castello* (1516), dans *Arch. Frat. Praed.*, vol. XXX, 1960, p. 275. Il est hors de doute que, à la place de Petrus, il faut lire Raymundus.

Maussac (environ 1590-1650), avec une dédicace au Cardinal Richelieu, datée de 1642<sup>1</sup>. La mort du cardinal a retardé cette édition, mais Voisin a poursuivi les travaux de Maussac, qui avait lui-même profité de ceux de Bousquet. En 1650, Voisin faisait paraître à Paris son étude : *Liber de lege divina*, avec des lettres de deux maîtres généraux de l'ordre dominicain, Thomas Turcus et Nicolas Rodolfius, la première datée de 1648 et la deuxième de 1650. Cette œuvre est, en réalité, la vraie introduction au *Pugio*.

### E. Sources du *Pugio*

Même dans un travail comme celui-ci, il est impossible de ne pas parler des sources du *Pugio*. Celles-ci sont nombreuses et variées et supposent chez l'auteur une vaste érudition biblique, philosophique, théologique et historique, qu'il a pu acquérir grâce, en grande partie, à sa connaissance du latin, de l'arabe et de l'hébreu. Il se montre ainsi à travers les pages de son œuvre le maître accompli des *studia linguarum*.

Etant donné la nature de cette étude, je ne m'occuperai ici que des sources arabes du *Pugio*.

Dans tout le *Pugio* il n'y a, à proprement parler, qu'une seule citation d'al-Fārābī, qui y figure d'ailleurs sans indication de l'œuvre à laquelle elle a été prise<sup>2</sup>. Une autre fois al-Fārābī est cité à l'intérieur d'un paragraphe tiré du *Munqidh* de Ghazālī<sup>3</sup>.

Les références à Avicenne sont fréquentes. Il nomme expressément : a) *Kitāb al-Ishārāt wa-l-Tanbihāt*, dont il donne le nom arabe en transcrivant *al-ishārāt* par *Alixarat*, à la façon médiévale, et en le traduisant en latin par *Liber invitationum vel nutuum*, ou encore par *Liber invitationum et exercitationum*<sup>4</sup> b) *Al-Najāt* : "in libro qui dicitur *Annage*". On trouve aussi la transcription *Amuge*, qui est due certainement à une

(1) Une première oubliée du *Pugio Fidei*, dans *Arch. Frat. Praed.*, vol. XXXVI, pp. 449-455.

(2) "Ebunasar quoque Alpharabius dicit : Certitudinem in omnibus aequaliter expetere mos est illorum, et consuetudo, qui nondum habent palatum exercitatum ad philosophiam", Pars III, dist-III, cap. V, IX, p. 722.

(3) Pars I, cap. I, IX, p. 194.

(4) Pars I, cap. III, IV, p. 197. Pars I, cap. III, VI, p. 197. Dans son livre *Il Libro della Scala*, Cerulli a publié la partie du *Pugio* où Raymond Martin cite un passage des *Ishārāt* pour montrer que même d'après les auteurs arabes le paradis musulman ne consiste pas dans un souverain bien d'ordre matériel et corporel. Le passage cité dans le *Pugio* correspond exactement au texte arabe de l'œuvre d'Avicenne. Cf. *Le livre des théorèmes et des avertissements*, ed. J. Forget, Leyde, 1892, vol. I, pp. 190-191. Nallino (C.A.), *Filosofia orientale od illuminativa di Avicenna*, dans

erreur<sup>1</sup>. Le passage cité par Raymond Martin correspond, dans l'édition *al-Kurdi*, du Caire, (2e éd. 1948), aux pages 178-179 et dans l'édition de *al-Sa'āda*, également du Caire, (1331 H) à la page 292. c) Le *De anima* est cité deux fois<sup>2</sup>. Il s'agit ici probablement du traité du *Shifā'* qui a ce nom. d) Plusieurs autres citations d'Avicenne n'ont pas de référence à une œuvre spéciale du philosophe<sup>3</sup>.

Avant de parler des citations de Ghazālī qu'on trouve dans le *Pugio*, une remarque s'impose. La connaissance que les Latins ont eue de Ghazālī au moyen âge n'était ni exacte ni complète. Pour beaucoup d'entre eux, il n'était que le disciple d'Aristote, d'al-Fārābī et d'Avicenne, ou même un "abbreviator" de ces philosophes, surtout d'Avicenne. Tout son côté antiphilosophique leur échappait. Le P. Salman a attiré l'attention là-dessus au sujet du *De erroribus philosophorum*<sup>4</sup> et moi-même j'en ai fait autant en traitant de saint Albert le Grand<sup>5</sup>. Cette méconnaissance du vrai Ghazālī est due à plusieurs causes et j'en ai exposé quelques-unes dans le travail déjà cité sur saint Albert le Grand, et j'y ai fait allusion à Raymond Martin. Celui-ci se montre dans le *Pugio* mieux informé, et cela sans doute à cause de sa connaissance de l'arabe, qui lui a permis d'aller directement à la source. Le P. Salman dit à ce propos : "Ces œuvres (celles de Ghazālī), il est vrai, n'avaient pas été traduites en latin; mais nous savons l'existence, et notamment dans l'ordre dominicain, d'écoles de langues où l'arabe et l'hébreu étaient

---

*Studi Orientali*, X, p. 464; reproduit dans *Racolta di scritti editi e inediti*, vol. VI, Rome, 1948, p. 252. *Ishārāt*, ed. de A.M. Goichon, *Livre des directives et remarques*, Beyrouth-Paris, 1951, pp. 467-9.

L'autre citation de l'*Alīxarāt* se trouve dans la Pars I, cap. IV, X, pp. 206-207 et correspond, dans l'édition de Forget, aux pp. 120-121, et dans la traduction de Goichon, aux pp. 309-310.

Une remarque finale. Le titre *Kitāb al-ishārāt wa-l-tanbīhāt* a été traduit de différentes manières, même de nos jours, comme on peut voir dans les traductions de Forget et de Goichon. La traduction de Raymond Martin : *Liber Invitationum et Exercitationum vel Nutuum* "rend assez heureusement les termes arabes". Cf. D'Alverny, *Notes sur les traductions médiévales d'Avicenne*, dans *Arch. d'hist. doct. et litt. du M.A.*, 1952, pp. 348, 358.

- (1) Pars I, cap. IV, IX, p. 205.
- (2) Pars I, cap. V, IX, p. 211; Pars III, dist. III, cap. 20, XV, p. 892.
- (3) Pars I, cap. I, IX, p. 194; Pars II, cap. VIII, XII, p. 366; Pars II, cap. X, IX, p. 401.
- (4) *Algazel et les Latins*, dans *Arch. d'hist. doct. et litt. du Moyen Age*, 1935-1936, pp. 107-108
- (5) *Literatura algazeliana en los escritos de San Alberto Magno*, dans *Estudios Filosóficos*, vol. XI, 1962, pp. 259-262.

assidûment cultivés. Et il ne semble pas téméraire de croire que dans ce monde de spécialistes la vérité ait été connue. Les œuvres de ces orientalistes sont malheureusement perdues ou inaccessibles; l'une d'entre elles toutefois, la seule que nous ayons pu consulter, confirme remarquablement l'hypothèse proposée".

On trouve dans le *Pugio* des références aux œuvres de Ghazālī qui suivent : a) *Al-munqidh min al-ḡalāl*, cité plusieurs fois sous nom arabe : *Almonkid min Addalel*; et sous le titre latin : *Liber qui eripit ab errore*<sup>1</sup>. b) *Mizān al-'amal*, cité sous son titre latin : *Liber staterae factorum*<sup>2</sup>. c) *Mishkāt al-anwār*, cité une seule fois dans sa traduction latine : "Algazel in libro quem vocat lampadem luminum". Asin Palacios a fait une analyse de cette *risāla* de Ghazālī, avec quelques extraits, et a signalé le passage auquel se réfère ici Raymond Martin<sup>3</sup>. d) *Kitāb al-maqṣad al-asnā sharḥ asmā' Allah al-ḥosna* : une seule citation avec le nom latin : "Philosophus quidam Algazel nomine dicit in libro de Nominibus Dei"<sup>4</sup>. e) *Tahāfut al-falāsifa* : citations fréquentes, toujours en latin : *Liber de ruina philosophorum* ou *Liber praecipiti*<sup>5</sup>. f) *Epistola ad amicum* : comme Raymond Martin ne donne pas le nom arabe de cette œuvre, le peu qu'il en cite ne permet pas de l'identifier parmi les dif-

- 
- (1) Pars I, cap. I, IV, p. 192; Pars I, cap. I, V, pp. 192-193; Pars I, cap. I, VI, p. 193; Pars I, cap. I, VIII, p. 194; Pars I, cap. I, IX, p. 194; Pars I, cap. V, I, p. 208; Pars I, cap. V, IX, p. 210. Pour une confrontation des citations du *Al-munqidh* dans le *Pugio*, on pourra utiliser l'édition arabe, avec traduction française, de cette œuvre, par Jabre (F.), *Al-Ghazālī. Al-munqidh min al-ḡalāl* (Erreur et délivrance), Beyrouth, 1959, Asin Palacios a donné quelques extraits du *Munqidh* en espagnol dans *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, t. IV, Crestomatia algazeliāna, Madrid-Grenade, 1941, pp. 264-272.
- (2) Pars I, cap. III, X, p. 199; Pars I, cap. V, X, p. 213; Pars I, cap. 9, XIII, p. 368. Asin Palacios a fait une analyse de ce livre, et en a donné quelques extraits dans *La espiritualidad de Algazel...*, t. IV, pp. 251-263.
- (3) Pars I, cap. II, IV, p. 195. Voir analyse et extraits de cet ouvrage par Asin Palacios dans *La espiritualidad de Algazel*, t. IV, pp. 243-250, où il signale exactement le passage transcrit par Raymond Martin dans le *Pugio*.
- (4) Pars III, dist. III, cap. IV, X, p. 694. Cf. Asin Palacios, *El justo medio en la creencia. Compendio de teologia dogmatica de Algazel*, Madrid, 1939, pp. 435-471.
- (5) Pars I, cap. I, VII, p. 194; Pars I, cap. V, V, p. 209; Pars I, cap. V, VIII, p. 210; Pars I, cap. V, IX, p. 210; Pars I, cap. IX, VI, p. 221; Pars I, cap. XII, XI, p. 226; Pars I, cap. XIV, III, p. 231; Pars I, cap. XXV, III, p. 251; Pars I, cap. XXVI, VIII, p. 254. Voir extraits de cette œuvre dans Asin Palacios, *Algazel, Dogmatica, moral, ascética*, Saragosse, 1901 et *La espiritualidad de Algazel...*, t. IV, pp. 303-372.



férentes épîtres qu'on connaît de Ghazālī<sup>1</sup>. g) *Probatorium* : "Ut ait autem Algazel in Probatorio", que je n'ai pas pu identifier<sup>2</sup>. h) Enfin, plusieurs références à Ghazālī, sans indication d'une œuvre déterminée<sup>3</sup>.

Le *Pugio* se réfère aussi à Averroès, dont le nom est transcrit : Abenrois et Aben Reshod. Une fois il le désigne par le titre connu de "Commentator". Il utilise aussi ses œuvres sans les citer.

Œuvres d'Averroès mentionnés dans le *Pugio*. a) *Commentaire* d'Averroès sur la *Métaphysique* d'Aristote : cité quatre fois. Comme on sait, Averroès a écrit trois sortes de commentaires : mineurs, moyens et grands. Ici il s'agit des commentaires mineurs, comme le fait remarquer le P.M. Bouyges dans son *Grand Commentaire d'Averroès sur la Métaphysique d'Aristote*, à l'encontre de l'affirmation de quelques modernes<sup>4</sup>. Au moins dans une des citations, Raymond Martin se donne la peine de nous le dire : "Abenrois in 4 metaphysicae suae in libro Algemini, id est, congregationum"<sup>5</sup>. b) *Commentaire* d'Averroès sur l'*Urjza* d'Avicenne<sup>6</sup>. c) *Commentaire* sur les *Topiques* d'Aristote<sup>7</sup>. d) *Damima*, cité en latin sous le titre de *Epistola ad amicum*<sup>8</sup>, qui est un opuscule identifié par Asin Palacios à la fin du *Kitāb falsafa* des éditeurs du Caire sous le titre de *Appendice à la question mentionnée par Abu-l-*

(1) Pars I, cap. V, IX, p. 210.

(2) "Ut ait autem Algazel in *Probatorio* : Facere vim in verbis, ex quo sententia patet, mos est brevem habentem scientiam et curtum intellectum", Pars I, cap. XI, I, p. 224.

(3) Pars I, cap. XV, V, p. 234; Pars II, cap. VIII, XII, p. 366; Pars III, dist. I, cap. IV, XII, p. 495.

Pour les œuvres, éditions et traductions de Ghazālī, voir Cruz Hernandez, *Historia de la filosofía española. Filosofía hispano-musulmana*, Madrid, 1957, t. I, pp. 154-159. Pour les œuvres de Ghazālī dans les écrits de Raymond Martin, Asin Palacios, *El justo medio en la creencia*, p. 6, note 1; Salman (D.), *op. cit.*, p. 110.

(4) "Dans le *Pugio fidei* de l'orientaliste dominicain espagnol Raymond Martin (1230-1284), j'avais espéré trouver quelques traces de l'ouvrage original d'Averroès. Mais, contrairement aux affirmations de savants modernes, ce n'est pas au *Grand Commentaire* arabe que se rapportent les références qui concernent la *Métaphysique*. Cf. Averroès, *Tafsīr ma ba'd al-ṭabī'at. Texte arabe inédit établi par M. Bouyges, S. J.*, Beyrouth, 1952, p. LXXXII.

(5) Pars I, cap. II, IV, p. 195. Les autres citations se trouvent dans Pars I, cap. XV, II, p. 234; Pars I, cap. XV, VIII, pp. 235-236; Pars III, dist. III, cap. V, VII, p. 719.

(6) Pars I, cap. III, VIII, p. 198.

(7) Pars I, cap. XIV, III, p. 231. Il s'agit, selon Asin Palacios, du *Grand Commentaire*. Cf. *Huellas del Islam*, p. 65.

(8) Pars I, cap. XXV, I-X, pp. 250-252.

*Walid dans la doctrine décisive*. Asin Palacios dit que "le texte arabe de cet *Appendice*, comparé au texte latin de ce que Raymond Martin appelle *Epistola ad amicum*, montre avec évidence que celle-ci est une traduction, d'ailleurs très élégante, de celui-là"<sup>1</sup>. Ajoutons que le P.M. Alonso a publié une traduction espagnole de cette *Epistola* avec la traduction latine qu'en donne Raymond Martin<sup>2</sup>. e) *Faṣl al-maqāl*, qui s'appelle, dans l'édition du Caire de 1895, *Kitāb falsafa*. C'est Asin Palacios qui a le premier montré l'identité de ces deux ouvrages. Comme nous venons de voir, l'*Epistola ad amicum* n'était qu'un appendice du *Kitāb al-falsafa*<sup>3</sup>. f) *Tahāfot al-tahāfot*. Raymond Martin qui, comme il a été dit plus haut, se réfère assez souvent au livre de Ghazālī, ajoute dans certains cas la réponse d'Averroès, et cela a amené Asin Palacios à soutenir l'hypothèse que le dominicain aurait eu accès directement à l'œuvre d'Averroès. La confrontation du texte du *Pugio* avec celui du *Tahāfot* d'Averroès a confirmé cette hypothèse<sup>4</sup>. Le P. Bouyges a retrouvé lui aussi la trace du *Tahāfot* dans le *Pugio* qui, à son avis, est d'une valeur exceptionnelle pour la critique littéraire du livre d'Averroès: "Dans le *Pugio fidei* (=p) du célèbre orientaliste Raymond Martin, dominicain espagnol du XIIIe siècle, sont citées, en latin, au chapitre XII de la Première Partie, n. 11, quelques phrases d'Averroès qui sont tirées de notre ouvrage. Malgré leur brièveté elles sont précieuses, car leur témoignage est antérieur à nos manuscrits arabes (A, I, T), à nos traductions hébraïques (q, v) et à nos versions latines (c, x-y). Elles ont donc été examinées, dans l'édition de Leipzig (1687), p. 227 : voir infra, p. 28-30"<sup>5</sup>.

Al-Rāzi (+ 923-924), fameux pour ses livres de médecine, connu et cité au moyen âge avec Hippocrate, Galien, Avicenne, Averroès et Maïmonide, figure aussi dans le *Pugio* : "medicus atque philosophus in

(1) *Huellas del Islam*, p. 67.

(2) *Teologia de Averroes (Estudios y documentos)*, Madrid-Grenade 1947, 355-365. Cf. Aussi Asin Palacios, *Averroismo teológico*.. et Gauthier (L.), Ibn Roshd (Averroès), *Traité décisif (Faṣl el-maqāl) sur l'accord de la religion et de la philosophie, suivi de l'Appendice (Dhamīma)*. Texte arabe, trad. franç. remaniée avec notes et introduction), 3e éd., Alger, 1948, pp. 34-51. Gauthier ne dit rien sur Raymond Martin. Dans *Homenaje a Codera*, Saragosse, 1904, pp. 325-331, Asin Palacios a réédité le texte du *Damīma* selon le texte de l'édition égyptienne de 1313 H (1895-1896) et a ajouté la traduction latine de Raymond Martin, qui est dans le *Pugio*.

(3) *Huellas del Islam*, pp. 66-67.

(4) *Op. cit.*, pp. 65-66.

(5) Averroès. *Tahāfot al-tahāfot. Texte arabe établi par M. Bouyges, S.J.*, Beyrouth, 1930, p. XXV.

principio libri sui *Contra Galenum*<sup>1</sup>. Il ne m'a pas été possible d'identifier l'œuvre citée ici, qui pourrait même n'être qu'une partie d'un de ses livres, comme le *Kitāb al-ḥāwī*<sup>2</sup>. On sait que le médecin musulman espagnol Abū-l-'Alā'Zuhr (+ 1130-1131), connu chez les Latins comme Alguazir Albuleizor, a écrit une *Solution des doutes d'al-Razi au sujet des œuvres de Galien*.

D'Ibn al-Khaṭīb le *Pugio* cite le *Investigationum orientalium*<sup>3</sup>, qui est, au dire de Gonzàlez Palencia, une "immense somme philosophico-théologique, rédigée pas plus de trente ans avant que ne l'emploie Raymond Martin"<sup>4</sup>.

Ajoutons, pour finir, parmi les sources du *Pugio*, quelques citations du Coran et des livres de ḥadīth d'*al-Bokhāri* et de *Moslim*<sup>5</sup>.

Cette longue liste d'auteurs montre combien familiarisé était Raymond Martin avec la littérature musulmane. S'il fallait citer encore un autre auteur largement utilisé dans le *Pugio*, ce serait Maïmonide<sup>6</sup>.

Il ne serait pas possible de terminer cette note sur les sources du *Pugio* sans en rappeler une dernière : la *Summa contra gentes* de saint Thomas. C'est Asin Palacios (+ 1944) qui, analysant le *Pugio* et le *Contra gentes*, a relevé de notables coïncidences entre ces deux livres et avait conclu que saint Thomas avait utilisé le *Pugio*<sup>7</sup>, parce que "Raymond Martin, plus âgé, étudiait déjà depuis de longues années les sources arabes,

(1) Pars I, cap. XVI, II-V, pp. 230-233.

(2) Sarton (G.), *op. cit.*, vol. II, pp. 230-231.

(3) Pars I, cap. IV, X, p. 206; Pars II, cap. VIII, XII, pp. 366-367; Pars III, dist. III, cap. V, X, p. 723.

(4) *Historia de la literatura arábigo-espanola*, 2e éd., Editorial Labor, 1945, p. 317. Raymond Martin l'appelle Ibnalchatib ou Ibnalchetib. Il s'agit en effet d'Ibn al-Khatib Abu Abd Allah, plus connu par Fakhr al-Din ar-Razi, théologien et philosophe fameux, mort en 1210. Ibn Khaldūn dit, dans les *Prolégomènes*, que les théologiens spéculatifs (*mutakallimūn*) venus après Ghazālī ont confondu les thèmes philosophiques et théologiques, en faisant des deux une seule science. Il cite comme exemple Ibn al-Khatib, qui a suivi cette méthode dans le *Mabāḥith al-mashriqiya* = Investigations orientales. Cf. Ibn Khaldūn, *Prolegómenos*, éd. et trad. portugaise de José Khoury, S. Paulo, 1960, t. III, pp. 65, 174-175. Nallino (C.A.), *Raccolta di scritti editi e inediti*, Rome, 1948, vol. VI, pp. 218-256. Sur Raymond Martin, *ibid.*, p. 237.

(5) "Legitur idem in libris authenticis apud Sarracenos, quorum unus vocatur *Albokari*, alter vero *Moselim*..." Pars III, dist. III, cap. VII, XV, p. 750.

(6) Le lecteur trouvera dans le *Pugio* de nombreuses citations du *Guide des égarés* de Maïmonide.

(7) *El averroismo teológico de Santo Tomas de Aquino*, dans *Homenaje a D. Francisco Codera Saragosse*, 1904, pp. 320-323. *Huellas del Islām*, pp. 67-68.

quand saint Thomas commence à écrire son livre<sup>1</sup>. Cependant depuis les travaux de L. Getino<sup>2</sup>, J.M. Llovera<sup>3</sup> et autres qui ont permis de préciser la chronologie des deux ouvrages, il semble hors de doute que c'est Raymond Martin qui s'est servi du *Contra gentes* pour écrire quelques chapitres de la première partie du *Pugio*<sup>4</sup>.

La position d'Asin Palacios a donné lieu à une polémique qui a fait progresser l'étude du *Pugio* et du *Contra gentes*, et aujourd'hui tout semble clair dans ce domaine. Cela cependant ne nous empêche pas de faire les réflexions suivantes. Si Raymond Martin a utilisé des chapitres entiers du *Contra gentes* dans la première partie du *Pugio*<sup>5</sup> — et cela n'entame pas l'originalité de cette partie de l'œuvre — c'est précisément dans cette même partie qu'il cite le plus les auteurs arabes, et cela reste son grand mérite, puisque ces citations existent à peine dans le *Contra gentes*. Ensuite, ce qui a le plus impressionné Asin Palacios, ce sont les nombreuses citations arabes de cette partie du *Pugio*, qu'il était beaucoup plus naturel d'attribuer à Raymond Martin qu'à saint Thomas et qui sont effectivement du premier. Dans ce sens, Asin Palacios était dans le vrai.

De toute façon, on peut se demander pourquoi Raymond Martin n'a pas nommé le *Contra gentes*. Cette omission est évidemment, pour nous, assez étrange; elle l'est moins, si on tient compte de l'époque de Raymond Martin et de la nature de son livre. Le *Pugio* a été écrit à l'intention des étudiants des studia linguarum et des frères, auxquels il fallait fournir des arguments philosophiques solides et indiquer des sources arabes à l'appui des thèses. Ces arguments se trouvaient déjà dans le *Contra gentes*; il ne manquait donc que de les renforcer avec d'autres arguments pris aux philosophes arabes eux-mêmes et c'est ce qu'a fait Raymond Martin. Je me permets de transcrire ici un passage,

(1) *Huellas del Islam*, p. 67.

(2) *La Summa contra gentes y el Pugio fidei*, Vergara, 1905.

(3) *Raimundo Martí, un teologo espanol del siglo XIII*, dans *Cristiandad*, No. 42, 1954, pp. 539-543; 1946, No. 43, pp. 4-7.

(4) Mandonnet, *Siger de Brabant*., t. I, pp. 47, 149; t. II, p. XXVIII. De Wulf, *Histoire de la Philosophie Médiévale*, t. III, Louvain-Paris, 1936, p. 211. Carreras Artau, *op. cit.*, t. I, pp. 162-167.

(5) Berthier, *Un maître*., pp. 300-301, Carreras Artau, *op. cit.*, t. I, pp. 163-164 et Grabmann, *Hilfsmittel des Thomasstudium aus Alter Zeit, auf Grund handschriftlicher Forschungen dargestellt*, Fribourg (Suisse), 1923, p. 4, donnent un tableau comparatif des chapitres qui coïncident dans les deux œuvres. Ces références nous dispensent de plus de détails sur les coïncidences du *Pugio* et de [la *Summa contra gentes*.

quoique un peu long, de Carreras Artau, qui est comme une défense de Raymond Martin, venue donc de quelqu'un qui a ailleurs souligné le manque d'originalité de l'auteur du *Pugio* dans la première partie de son œuvre. "La note de plagiaire — dit-il — qui retombe incontestablement sur Raymond Martin, réduit de beaucoup son mérite d'auteur. Mais il ne faut pas exagérer ce reproche au point de mettre en cause son honorabilité personnelle. Sa bonne foi n'est pas démentie par le fait du plagiat, du moment qu'il cite naïvement saint Thomas sous la forme anonyme habituelle dans son temps... *dicit quidam*...; s'il avait tenu à se faire passer pour l'auteur original, il aurait évité soigneusement d'indiquer la source d'où il extrayait les matériaux de son livre. A vrai dire, au moyen âge le plagiat littéraire n'entraîne pas le discrédit, et moins encore dans le domaine de la théologie et de la philosophie, parce que les doctrines ne sont pas le patrimoine personnel d'un penseur, mais le bien commun de la collectivité. Non seulement les idées et les croyances, mais encore les textes et les formules passent, par tradition, d'une génération à l'autre; les auteurs n'éprouvent aucune gêne à s'appropriier les doctrines et les passages des écrits qui tombent entre leurs mains, chaque fois que ceux-ci peuvent servir leur but<sup>1</sup>". J'ajouterai pour ma part que le *Pugio* a été, de son temps, une œuvre "moderne", en ce sens que son auteur se réfère non seulement aux auteurs anciens, mais aussi à des œuvres relativement récentes, comme le *Contra Gentes* et la *Somme* de saint Thomas. Il s'appuie sur l'autorité d'Albert le Grand, Pierre de Tarentaise, Pierre Alphonse, etc... Dans ce climat de modernité, on pouvait négliger la référence à certaines sources par ailleurs bien connues des destinataires de l'œuvre.

#### F. Influence du *Pugio*

Ce livre, de tous ceux de Raymond Martin, est celui qui a connu la plus grande diffusion et qui a exercé le plus d'influence. Utilisé avant tout par les religieux qui travaillaient dans les milieux non-chrétiens d'Espagne, il a, par suite, servi de modèle à des écrits du même genres, comme par exemple *Le Livre de la Sagesse de Dieu* d'Alphonse de Zamora (1474 - Après 1544), que cet auteur publia à Alcalá de Hénares en

(1) *Op. cit.*, t. I, pp. 166-167.

(2) Maeso (Gonzalo), *Historia de la literatura hebrea*, Madrid, 1960, pp. 586-587. Risco (V.), *Historia de los judios*, 2e éd., Barcelone, 1955, p. 288. L'œuvre d'Alphonse de Zamora a été éditée par Federico Pérez Castro, sous le titre de *El manuscrito apologético*, Madrid-Barcelone, 1950. Le *Pugio* a été utilisé aussi par Joao e Barros dans le *Diálogo evangélico sobre os artigos de fé*, édité par I.S. Revah, Lisbonne, 1950.

1532. Il a inspiré Jérôme de Sainte-Foi dans l'*Hebraeomastix* et Alphonse d'Espina dans les *De Fortuna* et *Fortalitium Dei*. Il a été attaqué par certains de ceux dont il avait attaqué les positions, comme Salomon ben Abraham ben Adret<sup>1</sup>. Il n'est pas nécessaire de rappeler ici comment le *Pugio* a été d'abord édité, au moins en partie, sous un faux nom et dans des conditions peu normales, ce qui montre l'intérêt qu'il avait suscité. Comme l'a démontré F. Secret, si le *Pugio* n'a pas été édité avant 1651, ses manuscrits ont connu une grande diffusion au moyen âge et par eux, l'influence de l'œuvre s'est étendue jusqu'aux premiers hébraïsants de la Renaissance<sup>2</sup>. Pour finir, rappelons l'influence du *Pugio* sur les *Pensées* de Pascal, soulignée par L. Brunschvig dans son édition critique des œuvres de Pascal et signalée par Asin Palacios<sup>3</sup>.

Plutôt que de donner ici un résumé du *Pugio*, nous préférons renvoyer le lecteur à des résumés faits par d'autres, comme par exemple ceux de Berthier et de Carreras Artau<sup>4</sup>. Nous nous contenterons d'offrir au lecteur une bibliographie, la plus complète possible, de cette œuvre.

### G. Bibliographie du *Pugio*

*Jewish controversy and the Pugio fidei*, dans *Expositor*, 1888. Asin Palacios (M.), *El averroismo teologico de Santo Tomas de Aquino*, dans *Homenaje a D. Francisco Codera*, Saragosse, 1904, pp. 325-331. Contient la traduction latine de l'*Epistola ad amicum* donnée par Raymond Martin dans le *Pugio*. Brunschvig (Léon), *Oeuvres complètes de B. Pascal. Pensées*, Paris, 1904, t. XII, pp. XC-XCIII et t. XIV, p. 178. Traite de l'influence de Raymond Martin sur les *Pensées*. Dans les t. XIII et XIV on trouve les rapports entre les *Pensées* et le *Pugio*. Getino (L.), *La "Summa contra Gentes" y el "Pugio Fidei"* (*Carta sin sobre a Don Miguel Asin Palacios*), Vergara, 1905. Strowski (F.), *Pascal et son temps*, Paris, 1908, t. III, pp. 239-268 (Indique comme sources Charron, Grotius et Raymond Martin). Nicks (J.), *La polémique contre les Juifs et le Pugio Fidei de Raymond Martin*, dans *Mélanges offertes à Charles Moeller*, Paris, 1914. Strowski (F.), *Histoire du sentiment religieux en France au XVII<sup>e</sup> siècle : Pascal et son temps*, vol. III, Paris, 1913, chap. IX, art. III, p. 258 et tout

---

et encore d'autres, comme Philippe Du Plessis Mornay dans le *De la vérité de la religion chrétienne contre les Athées, Epicuriens, etc.*, paru en 1581. Cf. Secret, op. cit., pp. 405-407.

- (1) Sarton, *Introduction to the History of Science*, vol. II, p. 884.
- (2) *Les Dominicains et la Kabbale chrétienne à la Renaissance*, dans *Arch. Frat. Praed.*, vol. XXVII, 1957, p. 322.
- (3) *Huellas del Islam*, pp. 224-228. Carreras Artau, op. cit., t. I, pp. 269-270.
- (4) Berthier, *Un maître...*, p. 286. Carreras Artau, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, pp. 159-161.

l'article IV, pp. 259-268. Menéndez y Pelayo (M.), *Historia de los Heterodoxos españoles*, III, Madrid, 1917, pp. 251-255. March (J.), *Un codex manuscrit del "Pugio"*, dans *Bulleti de la Biblioteca de Catalunya*, vol. V, 1918-1919, p. 109. Lévi (I), *Le ravissement du Messie-enfant dans le Pugio fidei*, dans *Revue des études juives*, Paris, 1922, t. LXXV, pp. 113-118. *Dictionnaire de Théologie Catholique*, IV, col. 83, 87; VIII, col. 1889, 1897-18, 1905, 1908-9; XIII, col. 713; XV, col. 2728. Asin Palacios (M.), *L'influence musulmane dans la Divine Comédie. Histoire et critique d'une polémique*, dans *Revue de littérature comparée*, 1924, pp. 392-393. Salman (D.), *Algazel et les Latins*, dans *Arch. d'hist. doct. et litt. du M.A.*, X, XI, 1935-1936, pp. 108-110 (Pour les œuvres de Ghazâlî dans le *Pugio*). Berthier (A.), *Un maître...*, pp. 281-286. Carreras Artau, *Op. cit.*, t. I, pp. 157-170. Liebermann-Shkiin (S.), *A few words on some Jewish legends, customs and literary sources found in Karaite and Christian works*, Jérusalem, 1939. Contient des remarques intéressantes sur les textes hébreux cités dans le *Pugio*. Compte-rendu dans *Archivum Frat. Praed.*, vol. X, 1904, pp. 397-382. L'œuvre est écrite en hébreu avec un résumé en anglais. La partie qui correspond au *Pugio* est, selon l'auteur de la recension, "la plus étendue et la plus fouillée de ce livre... Cette étude profonde, détaillée, bien renseignée et impartiale, dont nous savons gré à M. Liebermann, jette une singulière lumière sur la méthode et la valeur de l'œuvre capitale du célèbre dominicain catalan". Asin Palacios (M.), *Huellas del islam*, pp. 65-69. Llovera (J.M.), *Raimundo Martí, un teologo espanol del siglo XIII*, dans *Cristiandad*, no. 42, 1946, pp. 539-543 et no. 43, 1946, pp. 4-7. Il s'agit de la dépendance du *Pugio* à l'égard du *Contra gentes*. Alonso (M.), *Teologia de Averroes (Estudios y Documentos)*, Madrid et Grenade, 1947, pp. 356-365. Contient la version latine de l'*Epistola ad amicum* d'Averroès qui est dans le *Pugio*, avec une traduction espagnole. Cerulli (E.), *Il "Libro della Scala". La questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Comedia*, Cité del Vaticano, 1949, pp. 437-439. Diaz Macho (A.), *Acerca de los midrasim falsificados de Raimundo Martí*, dans *Sefarad*, 1949, fas. 1, pp. 165-196. C'est un résumé et une présentation de l'article de I. Baer, *Ha-Midrasim ha-mezyyafim sel Raimundo Martini*. Gasbarri (C.), *Islam e Cristianesimo*, Milan, 1962, pp. 262-263. Secret (F.), *Notes pour une histoire du Pugio fidei à la Renaissance*, dans *Sefarad*, 1960, fasc. 2, pp. 401-407. Solana (Marcial), *Corroboracion filosofica del dogma de la Trinidad por Ramon Martí*, dans *Revista de Filosofia*, Madrid, 1963, pp. 335-368. Secret (F.), *Une première oubliée du "Pugio Fidei"*, dans *Archivum Fratrum Praedicatorum*, vol. XXXVI, 1966, pp. 449-455. Poggi (Vincenzo M.), *Un classico della spiritualità musulmana*, Libreria della Università Gregoriana. Roma, 1967, pp. 55-79.

## Oeuvres attribuées à Raymond Martin

### a) *Le "Vocabulista in arabico"*

Ce livre est un dictionnaire en deux parties : la première arabe-latin et la deuxième, beaucoup plus étendue, latin-arabe. D.A. Griffin, qui l'a étudié de très près, n'hésite pas à affirmer que ce dictionnaire "est vraiment excellent pour son temps". Un manuscrit en a été découvert en 1859 par Cl. Michaele Amari, dans la Biblioteca Riccardiana (Ms. 217) de Florence et a été édité par Celestino Schiaparelli

en 1871<sup>1</sup>. Il en existe un autre manuscrit à Munich, qui n'est qu'une copie assez récente du manuscrit florentin, encore pire que celui-ci et qui contient seulement la partie arabe-latin<sup>2</sup>. Dozy en a signalé un autre : le ms. 231 de Leyde<sup>3</sup>. Il semble que ce dictionnaire ait été composé vers 1275, mais les manuscrits que nous en connaissons sont tous l'œuvre d'un copiste catalan. Contrairement à Schiaparelli, Griffin pense qu'il n'a été composé sur la base d'aucun lexique oriental. En tout cas, il ne s'agit ici d'aucune copie d'un dictionnaire connu<sup>4</sup>.

Il est difficile de savoir au juste qui en est l'auteur, mais on l'attribue couramment à Raymond Martin, à cause d'un court dialogue qu'il contient, entre un chrétien et un musulman, sur la valeur de la langue arabe qui, en tant que langue du Coran, est pour le musulman une langue inspirée. Dans ce dialogue, le musulman dit à un moment donné, en s'adressant au chrétien : "ya man ismuhu ramundu walaqubuhu martin", c'est-à-dire : "ô celui dont le prénom est Raymond et le nom Martin". En outre l'auteur du *Vocabulista* devait être un catalan, parce que le manuscrit que nous avons est plein de catalanismes, qui relèvent du catalan oriental. Il comporte également, il est vrai, quelques gloses en roman non catalan, mais on peut bien se demander si ces dernières font vraiment partie de l'original<sup>5</sup>.

On pourrait ajouter, en faveur de cette hypothèse, qu'un pareil dictionnaire était extrêmement utile aux religieux des écoles de langues et que Raymond Martin, qui avait écrit pour eux l'*Explanatio Symboli*, le *Pugio Fidei* et le *Capistrum* a pu tout naturellement penser à leur procurer cet autre instrument de travail. Cette supposition est dans la ligne des tendances et du programme des studia linguarum<sup>6</sup>.

Des travaux de ce genre étaient une nécessité dans l'Espagne médiévale et de la reconquête et G. Sarton a signalé un autre vocabulaire

(1) *Vocabulista in arabico pubblicato per la prima volta sopra un codice della Biblioteca Riccardiana di Firenze* de E. Schiaparelli, Florence, 1871.

(2) *Los mozarabismos del "Vocabulista" atribuido a Ramon Martí*, Madrid, 1961, p. 19.

(3) *Supplément aux dictionnaires arabes*, Leyde, 1881, p. X.

(4) *Op. cit.*, pp. 19-20.

(5) Griffin (David A.), *op. cit.*, pp. 23-24.

(6) Berthier écrit : "Le *Vocabulista*, qui révèle des formes et des locutions propres à la Péninsule d'Espagne, paraît sortir des écoles fondées pour l'enseignement de l'arabe. Dès lors cette mention du nom même de R. Martin donne comme très sensée l'hypothèse que ce religieux peut être l'auteur du dictionnaire, aidé qu'il fut dans ce travail par un arabe lettré. La valeur même de cet ouvrage très remarquable le sépare difficilement de l'homme qui fut au XIIIe siècle le plus grand orientaliste chrétien de l'Espagne". Cf. *Un maître...*, p. 293.



composé en Castille ou au Portugal vers le milieu du XII<sup>e</sup> siècle et publié à Berlin en 1900, avec introduction et notes, par Ch. Fredericus Seybold, d'après un manuscrit de Leyde, qui est le seul connu<sup>1</sup>. Il y a d'autres exemples : le vocabulaire et grammaire de Pierre d'Alcala, paru à Grenade en 1505<sup>2</sup> et l'*Interprète arabo-castillan* de Frère Bernardin Gonzalez<sup>3</sup>.

L'importance du *Vocabulista* ne se limite pas à son époque : il reste une des principales sources pour l'étude de l'espagnol, qu'ont utilisée Dozy, dans le *Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe* (Leyde, 1869), F. J. Simonet, dans le *Glosario de voces ibéricas y latinas usadas entre los mozarabes* (Madrid, 1885), M. Sanchis Guarner, dans l'*Introduction à la historia linguistica de Valencia* et D. A. Griffin, dans *Los mozarabismos del "Vocabulista" atribuido a Ramon Marti*.

*Bibliographie.* Nallino (C. A.), dans *Rivista degli studi Orientali*, VIII, 1919-1920, pp. 453-457. Berthier (A.), *Un maître...* pp. 292-293. Griffin (D. A.), *Los mozarabismos del "Vocabulista" atribuido a Ramon Marti*, Madrid, 1961. Cette étude de Griffin avait paru auparavant sous forme d'articles dans l'*Al-Andalus*. Schiaparelli (E.), *Vocabulista in arabico publicato*, etc.

b) *De erroribus philosophorum*

C'est le P. Mandonnet qui attribue cette œuvre à Raymond Martin, dans *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au III<sup>e</sup> siècle* (Louvain, 1908). Pour lui, l'auteur de cette œuvre, attribuée en général à Gilles de Rome, devait venir d'Espagne, à cause de la connaissance des sources arabes dont il fait preuve. D'ailleurs, ajoute le P. Mandonnet, l'évolution doctrinale des dominicains dans le sens du thomisme est perceptible à cette époque, même en Espagne, et Raymond Martin n'y a pas été

---

D'Alverny et Vajda font remarquer que la terminologie employée dans les traductions de Marc de Tolède rappelle celle du *Vocabulista in arabico*, malgré que Marc ait vécu dans un milieu tolédan. Cf. *Marc de Tolède...*, pp. 108 et 130.

- (1) *Introduction to the History of Science*, t. I, p. 783. Le glossaire de Leyde a pour titre *Glossarium Latino-Arabicum ex unico qui extat codice Leidensi undecimo saeculo in Hispania conscripto*, Berlin, 1900.
- (2) *Vocabulista arábigo en lengua castellana*, Grenade, 1505. Il en existe une édition fac-similaire de la Hispanic Society, New York, 1928.
- (3) Asín Palacios, *El "Intérprete Arábigo" de Fray Bernardino González*, dans *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 1901, t. XXXVIII, Cahier I, pp. 267-279. Reproduit dans Miguel Asín Palacios : *Obras Escogidas, II et III. De Historia y Filología árabe* Madrid, 1948, pp. 13-28.

étranger, lui qui après avoir rejeté la possibilité de la création ab aeterno, dans l'*Explanatio symboli*, l'admet volontiers dans le *Pugio fidei*. C'est dans le milieu dominicain espagnol : "qu'il faut, croyons-nous, chercher l'auteur du *De erroribus Philosophorum*. Le nom de Raymond Martin se présenterait de lui-même pour être attaché à cette composition, si quelques difficultés de détail ne paraissaient s'y opposer" (pp. XVIII-XIX). Enfin, dit encore le P. Mandonnet, la *Tabula scriptorum ordinis Praedicatorum* (qui date d'avant 1312) dit : "Quidam alius (frater) scripsit librum de secta peripatheticorum", lequel livre pourrait être le *De erroribus philosophorum*, et le fait que l'auteur de la *Tabula* n'en connaisse pas l'auteur fait penser que celui-ci "a dû vivre dans une province excentrique de l'ordre, comme serait celle d'Espagne" (XIX).

L'hypothèse du P. Mandonnet, il faut l'avouer, n'a suscité aucun enthousiasme parmi les spécialistes du *De erroribus philosophorum*. J. Koch dit d'abord que le manuscrit utilisé par le P. Mandonnet "avait subi des déformations voulues, dans un sens favorable aux positions aristotéliennes de l'école albertino-thomiste"<sup>1</sup>, et il affirme ensuite avoir trouvé dans un manuscrit espagnol la preuve définitive que Gilles de Rome est le véritable auteur de cette œuvre<sup>2</sup>.

Berthier fait remarquer, à son tour, que certaines doctrines attribuées par le *De erroribus philosophorum* à Averroès sont en contradiction avec ce que le *Pugio* dit de ce philosophe et en outre dix-neuf erreurs que ce même livre attribue à Ghazālī sont des erreurs que Ghazālī attribue aux philosophes. Or, "R. Martin, familiarisé avec la littérature arabe, aurait-il fait une semblable confusion ?"<sup>3</sup>.

### c) *Quadruplex reprobatio*

Cette œuvre a été publiée en 1550 et est attribuée à Jean de Galles, mais M.-T. d'Alverny pense qu'elle est d'origine espagnole et qu'il faut l'attribuer à Raymond Martin, parce que quelques-unes de ses parties sont identiques à l'*Explanatio symboli*. Norman Daniel pense lui aussi que ces deux œuvres viennent du même milieu<sup>4</sup>.

(1) Berthier, *Un maître...*, p. 294.

(2) Koch (J.), *Studien zur handschriftlichen Ueberlieferung des Tractatus De erroribus philosophorum*, dans *Aus der Geistwelt des Mittelalters*, t. II, Münster i. W., 1935, p. 877.

(3) Berthier, *Un maître...*, p. 294.

(4) *Islam and the West*, Edinbourg, 1962, p. 13.

### Oeuvres perdues de Raymond Martin

Dans sa *Tabula Alberti Magni aliorumque scriptorum Ordinis Praedicatorum*, parue en 1414, Luis de Valladolid dit que Raymond Martin "scripsit librum notabilem contra iudaeos et vocatur Pugio, et contra Sarracenos alium"<sup>1</sup>. Diago aussi attribue une *Somme sur le Coran* à Raymond Martin, dans son œuvre déjà citée, *Historia de la Provincia de Aragon de la orden de Predicadores desde su origen hasta el ano 1600*. Ces notices se réfèrent-elles à une même œuvre ? C'est possible. Mais même dans ce cas, faudrait-il donner l'œuvre de Raymond Martin pour définitivement perdue ? Les spécialistes le disent, mais combien de fois les archives n'ont-elles pas réservé des surprises qui ont permis, sinon de résoudre, au moins d'éclairer certaines questions. Dans un travail sur Ricoldo de Montecroce, Secret a récemment abordé ce sujet<sup>2</sup>.

Un manuscrit de Paris, B.N. lat. 4230, ff. 151vb-159rb, déjà signalé par le P. Mandonnet, contient un *Tractatus seu Disputatio* attribué à Ricoldo, qui traite de Mahomet en tant que prophète. Or au début de ce *Tractatus* il est dit qu'il a été extrait d'une œuvre de Raymond l'Espagnol. Il s'agit sans doute de Raymond Martin, mais de laquelle de ses œuvres aurait été extrait ce *Tractatus* ? Secret pense que ce serait le *De origine et progressu et fine Machometi* etc., opuscule qui a été imprimé jusqu'à deux fois vers le milieu du XVI<sup>e</sup> siècle, et il le fait en s'appuyant sur des textes parallèles des deux ouvrages. Il existe cependant une difficulté : dans les deux éditions du XVI<sup>e</sup> siècle le *De origine* se présente comme une œuvre du franciscain Jean de Galles, tandis que le *Tractatus* de Ricoldo parle d'une œuvre de Raymond Martin. Mais cette difficulté ne semble pas insoluble. D'abord, plusieurs auteurs, et parmi eux même des biographes franciscains, sont loin de reconnaître Jean de Galles pour l'auteur du *De origine*; puis, comme fait remarquer Secret, l'auteur du *De origine* montre qu'il connaît l'arabe, "or il n'y a aucun indice que Jean de Galles ait été un orientaliste... tandis que Raymond Martin est justement célèbre pour sa science des langues hébraïque, arabe et chaldéenne". Comme on sait par ailleurs que Raymond Martin est l'auteur d'un traité *Contra Sarracenos*, ce livre pourrait bien être le *De origine* d'autant plus qu'il n'est pas sûr que le livre ait porté ce titre à l'origine<sup>3</sup>.

- 
- (1) Scheeben (H.Ch.), *Die Tabulae Ludwigs von Valladolid im Chor der Predigerbrüder von St. Jakob in Paris*, dans *Arch. Frat. Praed.*, vol. I, 1930, pp. 223-263.
  - (2) *Ricoldiana. Notes sur les œuvres de Ricoldo da Montecroce*, dans *Arch. Frat. Praed.*, vol. XXXVII, 1967, pp. 149-157.
  - (3) Secret, *Ricoldiana*..., p. 156.

Ajoutons que, si le *Tractatus* est vraiment de Ricoldo, il n'y aurait rien d'étonnant à ce que celui-ci, qui connaissait les travaux de Raymond Martin, ait utilisé un de ses écrits.

Rappelons, pour finir, que dans une collection d'opuscules grecs dont l'auteur se déclare disciple de Raymond Martin, il y en a un qui s'appelle *De iudicandis veris et falsis prophetis* et dont, selon le P. Mandonnet, Ricoldo se serait inspiré pour écrire le *Tractatus seu Disputatio*. Dans ce cas, le *De iudicandis veris et falsis prophetis* serait la traduction grecque d'un texte latin de Raymond Martin, ou au moins une œuvre très dépendante de la sienne<sup>1</sup>. Mais tout cela, ce ne sont que des hypothèses plus ou moins solides et la voie reste donc ouverte aux chercheurs.

### Bibliographie générale de Raymond Martin

Diago (F.), *Historia de la Provincia de Aragon de la Orden de Predicadores desde su origien hasta 1600*, Barcelone, 1599, pp. 137-139. Simon (M.), article *Raymond de Martin*, dans *Le grand dictionnaire historique* de Moreri, Paris, 1704, t. IV, p. 371. Quetif (J.) Echard (J.), *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, Parisiis, 1719, t. I, pp. 396-398; t. II, p. 818. Touron (A.), *Histoire des hommes illustres de l'Ordre de St. Dominique*, Paris, 1743, t. I, pp. 489-504. *Dictionnaire historique et critique de Pierre Bayle*, article *Martini* (Raymond), Paris 1820, t. 10, pp. 341-344. Torres Amat (F.), article *Marti* (Fr. Raimundo) dans *Memorias para ayudar a formar un Diccionario critico de los escritores catalanes*, Barcelone, 1836, pp. 392-396. Article *Martin* (Raymond) dans *Répertoire des sources historiques du Moyen Age. Bio-bibliographie*, Paris, 1907, t. II, col. 3114. Berthier (A.), *Raymond Martin, Frère Prêcheur*, dans *Ecole Nationale des Chartes. Position des thèses par les élèves de la promotion 1931*, Paris. Longpré (E.), *Le B. Raymon Lull et Raymond Marti O.P.* dans *Boletin de la Sociedad Arqueologica Luliana*, XXIV, 1933, pp. 269-271. Schnürer (G.), *L'Eglise et la civilisation au Moyen Age*, Paris, 1936, t. II, pp. 585-586. Berthier (A.), *Un maître orientaliste...*, dans *Archivum Frat. Praed.*, vol. VI, 1936, pp. 267-311. D'Amato (A.), article *Raimondo Martini*, dans *Enciclopedia Cattolica*, Città del Vaticano, 1937, t. X, col. 502-503. Carreras Artau (J.), *Historia de la filosofia espanola. Filosofia cristiana de los siglos XIII al XV*, Madrid, 1939, t. I, pp. 147-170. Gonzalez Palencia (A.), *Historia de la literatura arabigo-espanola*, 2e ed., Ed. Labor, S.A., 1945, pp. 316-317. Sarton (G.)

(1) Secret, *op. cit.*, p. 156. Cf. Mandonnet, *Fra Ricoldo de Monte-Croce*, dans *Revue Biblique*, 1893, pp. 603-604.

*Introduction to the History of Science*, vol. II, Baltimore, 1950, pp. 892-893. Fück (J.), *Die Arabischen Studien in Europa*, Leipzig, 1955, pp. 13-16. Collell Costa (A.), *Escritores Dominicos del Principado de Cataluna*, Barcelone, 1965, pp. 171-172. Daniel (N.), *Islam and the West. The Making of an Image*, Edinburgh, 1962, pp. 48-49, 190, 259. Dondaine (A.), *Ricoldiana. Notes sur les œuvres de Ricoldo da Montacroce*. VI, Où l'on évoque Raymond Martin, dans *Archivum Frat, Praed.*, vol. XXXVII, 1967, pp. 149-157.

Cette bibliographie doit être complétée par les autres études citées dans ce travail, surtout dans la partie relative aux œuvres de Raymond Martin.

*A. Cortabarría Beitia, o.p.*

*traduit de l'espagnol par A. de Sa, o.p.*