

logo not found or type unknown

Title Yahyā b. ‘Adī, philosophe et théologien / Emilio Platti
MIDÉO : Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire
Contained in / Direction : Georges Shehata Anawati, (puis) Régis Morelon, (puis)
Emilio Platti, (puis) Emmanuel Pisani, (puis) Dennis Halft
Volume 14 (1980)
pages 167-184
URL <https://ideo.diamondrda.org/manifestation/67580>

YAHYĀ B. ‘ADĪ, PHILOSOPHE ET THÉOLOGIEN

par

Emilio Platti, o.p.

En annexe du ms. *Vat. ar.* 103, qui contient la *Somme Théologique* de Abū Ishāq b. al-‘Assāl, on trouve le traité intitulé *Kitāb al-tabṣira l-mokhtaṣara*¹, qui contient à la fin une référence intéressante à Yahyā b. ‘Adī sous le titre *Imtinā’ al-ittihād bi’l-Āb wa’l-Rūḥ wa’nfirād al-Ibn bihi*. Les cinq lignes qui suivent nous révèlent en fait d’une façon extrêmement succincte la pensée de cet auteur concernant la Théologie et la Christologie :

“La différence (entre le Fils et le Père et l’Esprit-Saint) est la même qu’entre l’intellect pur — qui prend la place du Père — et l’intelligible d’une intellection pure — qui prend la place de l’Esprit — ainsi qu’entre (l’intellect) et l’intelligéant d’une intellection pure. Il est impossible que l’homme soit un intellect pur ni qu’il soit ‘intelligé’ d’une intellection pure; mais il est par contre possible que l’homme soit intelligéant d’une intellection pure. En effet, il intègre le Créateur — qu’il soit exalté! —. Mais il n’est pas possible que le Père — qui prend la place de l’intellect pur — ou l’Esprit — qui prend la place de l’intelligible — soient ceux qui s’unissent” (c.à.d. : dans l’incarnation)².

Abū Ishāq résume ici en deux mots toute la pensée de Yahyā b. ‘Adī telle qu’elle apparaît peu à peu dans ses grandes polémiques et ses petits traités. Si nous poussons un peu plus loin la lecture de ces textes, nous nous apercevons en effet que cet esprit de synthèse a essayé d’intégrer dans un ensemble cohérent la Théologie et l’Economie divine telles qu’elles se présentent dans le chris-

1. GRAF, G., *GCAL* 2, p. 412: n° 3.

2. الفرق في ذلك كالفرق بين العقل المُجَرَّد الذي منزلته منزلة الآب والمعقول عقلاً مُجَرَّد الذي منزلته منزلة الروح وبين العاقل عقلاً مُجَرَّدًا . فانه غير ممكن ان يكون الانسان عقلاً مُجَرَّدًا ولا معقولاً عقلاً مُجَرَّدًا وهو ممكن ان يكون عاقلًا عقلاً مُجَرَّدًا . وذلك انه يعقل البارى تعالى . ولا يجوز ان يتحد الآب الذي منزلته منزلة العقل المُجَرَّد ولا الروح الذي منزلته منزلة المعقول .

(Ms. *Vat. ar.* 103, fol. 240v-241r).

tianisme qu'il professe; de telle sorte que ses collègues philosophes chrétiens et musulmans de Bagdad qui se trouvaient avec lui dans le sillon d'Aristote récemment traduit, pouvaient y retrouver une façon de voir rationnellement acceptable pour eux. Car il s'appuie en fin de compte sur des positions philosophiques auxquelles ils pouvaient adhérer: une certaine conception de Dieu et de ses attributs, et les modèles philosophiques de l'intellect (*al-'aql*; *al-'āqil*; *al-ma'qūl*) et de l'information (*al-taṣawwur*).

Si les traités de l'auteur comportent tous plus ou moins des références à cette conception, il est clair que l'expression adéquate de cette synthèse se trouve dans certains textes-clés. Abū Iṣḥāq b. al-'Assāl nous invite d'ailleurs à y prêter attention, car il en mentionne deux en résumé dans le 23^{ème} chapitre de sa *Somme théologique sur les Principes de la Religion* sous l'indication: "*Propos (concernant l'Union), au sujet de la nécessité de l'Incarnation*"³. Le troisième est un paragraphe de la polémique de Yaḥyā b. 'Adī avec Abū 'Īsā l-Warrāq qui est d'ailleurs la source de la référence que nous avons citée de ce même Abū Iṣḥāq.

Si nous nous arrêtons à ces trois textes fondamentaux, cela ne veut pas dire que Yaḥyā b. 'Adī n'ait pas aussi présenté dans son œuvre d'autres schémas, dont certains plus traditionnels, qui n'entrent pas dans cette synthèse, mais qui expliquent d'une autre manière les Mystères chrétiens. Ce qui pourrait nous inciter à chercher une certaine évolution dans les écrits de l'auteur; bien qu'il soit extrêmement délicat d'en tracer la ligne, étant donné que la plupart de ses traités ne sont pas datés.

En fait, cette synthèse théologique comprend trois volets:

- 1° La non-incompatibilité de Dieu et de l'homme;
- 2° L'Union, information de Dieu par la forme de l'homme;
- 3° La Trinité des attributs de Dieu, l'Intellect, l'Intelligéant et l'Intelligible.

La question fondamentale posée au christianisme auquel se rattache le jacobite Yaḥyā b. 'Adī, de la part des musulmans et des nestoriens qui étaient ses interlocuteurs dans les discussions, concerne évidemment la relation entre le divin et l'humain. Dans sa conception de Dieu le nestorien se rapproche en effet du musulman: n'est-il pas pour lui aussi inconcevable d'affirmer une telle proximité entre Dieu et l'homme qu'ils puissent se rencontrer dans une Union réelle? N'y a-t-il pas une incompatibilité fondamentale et une distance infranchissable entre les deux, de telle sorte qu'on peut y voir non seulement une

3. GRAF, G., *GCAL* 2, p. 409-411: e.a. *Par. ar.* 200, fol. 159r-bis-160r. Le premier traité s'appelle ici: "*Sur la vérité de l'Incarnation et de l'absurdité de la croire impossible*" (voir plus loin notre édition, pp. 178 ss.); le second s'appelle "...*Traité sur la nécessité de l'Union*".

contradiction (*tanāqod*), que Yaḥyā résout en affirmant que *logiquement* les conditions de la contradiction ne sont pas rassemblées, mais aussi une incompatibilité (*tanāfin*) *ontologique* fondamentale? Il n'est donc pas surprenant de voir se répéter chez ses contradicteurs Abū 'Isā l-Warrāq et Ahmad Moḥammad al-Miṣrī ou Qoryāqos et un groupe anonyme de nestoriens, les termes qui expriment cette différence (*ikhtilāf*), divergence (*tabāyon*), contrariété ('*addād*) d'opposés (*motaqābilin*), contradictoires (*motanāqiḏin*), distincts (*momayyizīn*)...

Si cette question revient comme un refrain, Yaḥyā pour sa part répondra que sous l'aspect *logique*, les conditions de la contradiction ne sont pas réunies dans le cas de l'Union du Christ parce que les deux termes de la soi-disant contradiction, l'éternité de Dieu (*al-qidam*) et la 'nouveauité' (ou 'innovation') de l'homme (*al-ḥadath*), ne sont pas attribués au Christ sous le même aspect, puisqu'il est *composé*, et que ce qu'on affirme de lui est donc affirmé de deux points de vue différents. Mais la question *ontologique* y apparaît aussi, sous la forme d'une objection qu'on lira à la lumière des discussions mo'tazilités: il ne peut s'agir de deux substances différentes sous tout point de vue, car elles ont trois choses en commun. En tant qu'existants, elles ont en commun l'existence (*al-wojūd*); en tant qu'elles sont autres, elles ont en commun l'altérité (*al-tagḥāyur*); en tant que ce sont des existants (*mawjūdāt*) qui ne sont pas des accidents, elles sont toutes les deux des *substances*. Mais le fond de cette question est repris à part: Dieu et l'homme ne peuvent être ni incompatibles ni contraires, car alors ils devraient s'exclure l'un l'autre de l'existence, mais en plus, et c'est là que se dévoile en fait l'abîme entre le musulman et ce chrétien Jacobite: l'union de l'homme et de Dieu va tout à fait de soi! Au contraire d'être deux opposés, Dieu et l'homme *doivent* un jour se rencontrer et s'unir!⁴. Cette idée a été explicitée par Yaḥyā dans un petit traité qui n'a pas encore été publié: le *Traité pour établir la possibilité de l'Incarnation et l'absurdité de la croire impossible*⁵.

Quant au second volet de la théologie de Yaḥyā b. 'Adī, la Christologie, un petit aperçu de son vocabulaire nous mènera au point central de sa manière d'exprimer ce Mystère chrétien.

Comme pour tout chrétien de l'école syrienne jacobite, l'Incarnation est en premier lieu un devenir; ce qu'il exprime par le terme *ṣāra* (*ṣāra insānan min...*) ou beaucoup moins fréquemment par *kāna* ou *hadatha*. A la suite de S. Jean ce devenir est un devenir-homme du Verbe de Dieu. Pourtant ce *devenir*

4. On ne peut assez souligner cette différence fondamentale quant à la conception de Dieu de Yaḥyā et celle des interlocuteurs musulmans.

5. Voir plus loin, pp. 178ss., le texte arabe, la traduction et les sources manuscrites.

fondamental a comme résultat une composition (*ta'liḥ-taqawwom*). Non que deux éléments d'abord préexistants se soient réunis pour former le Christ: ils n'ont jamais été isolés ni séparés (*motafarrid — motafarriq*). L'humanité du Christ et le Christ lui-même ont eu un même commencement: au moment de la grossesse. Il n'y a pas d'existence séparée de l'homme messianique. On ne peut donc pas identifier le Christ à une des deux composantes prises à part (*'alā'l-infirād*).

Si on étudie l'ensemble des textes théologiques, on voit que Yaḥyā insiste beaucoup sur le terme *taqawwom* et *i'tilāf* pour exprimer cette union de deux substances simples en une substance composée, et de la sorte, c'est une union qui selon lui pourrait le plus facilement se comparer à l'union de l'âme et du corps. Image que la tradition possédait déjà depuis très longtemps...

D'autres formes d'union sont carrément écartées: ainsi le mélange (*al-imitizāj*) et la mixtion (*al-ikhtilāt*); et évidemment le modèle nestorien de l'assomption et du choix (volontaire) d'un homme dans lequel habiterait le Verbe qui s'en ferait un temple⁶; de sorte qu'il n'y aurait qu'inhabitation et localisation. En dehors de cette manière de voir nestorienne, il écarte aussi d'autres formulations, autant que le font les nestoriens: comme l'eau qui devient air, parce que cela implique un changement (*taghayyor*) de Dieu; le blanc qui devient noir, parce qu'il y a aussi un changement d'essence (*taghayyor al-dhāt*) et non seulement une transformation d'état (*istihāla*); le vinaigre et le miel qui deviennent l'oxymel, parce qu'il y a mélange (*imitizāj*). Mais Yaḥyā n'écarte pas la comparaison qui exprime le devenir (*al-maṣīr*) telle que la spathe du palmier qui devient une datte et ensuite le fruit mûr en passant par tous les stades que les arabes savent distinguer dans la nomination; car là il n'y a pas de changement d'essence (*taghayyor*).

En effet, si une telle transformation d'état reste très possible dans la dynamique du *devenir*-homme du Verbe de Dieu qui donne lieu à l'union des deux substances dont est composé le Christ, d'aucune façon une des substances n'a pu connaître la corruption (*al-fasād*), le transfert d'essence (*intiḡāl 'an dhātihī*), le changement de substantialité (*taghayyor 'an jawhariyyatihi*), la séparation (*tafāroq*) de celle-ci, ou le changement radical (*inqilāb*) de celle-ci, ni la défection

6. Il s'agit alors en fait d'une union volontaire et non substantielle (Voir le ms. *Patr. Copt.* 184, fol. 106r — Pour d'autres références à ces textes: nous avons préparé une édition des deux grandes polémiques de Yaḥyā b. 'Adī sur l'Incarnation qui devra être achevée incessamment. Nous ne jugeons donc pas nécessaire d'indiquer ici ces sources d'une façon plus détaillée).

de la substance (*ibtāl al-jawhar*), ou ce qui entraînerait la perte de la divergence, de la différence ou de l'altérité des deux substances; bien que comme nous l'avons remarqué elles ne soient pas en contradiction (*tanāqoḏ*) ou qu'il n'y ait entre elles de contrariété (*taddād*) ou qu'elles soient incompatibles ou opposées (*motānāfin—motaqābil*).

Si l'union est essentiellement un *devenir*, le terme approprié est 'humanisation' (*ta'annos*), même si Yaḥyā emploie les termes 'incorporation' (*tajassom—tajassoḏ*) dans la profession de foi jacobite⁷.

Mais du point de vue de la *composition* on peut dire aussi que, de la même façon que le corps s'anime et que l'âme se corporalise, Dieu s'humanise, mais aussi que l'homme se divinise (*ta'allaha*), un terme qui étonne dans la bouche de ce 'monophysite' que serait Yaḥyā b. 'Adī⁸, mais qui laisse apparaître l'ambiguïté qui existe entre le modèle du *devenir* exprimé par *šāra* (et dans une certaine manière, par *ta'annasa*), et celui de la *composition* (*ta'lif—taqawwom*). Le premier est suggéré par S. Jean et par la préexistence du Verbe de Dieu, qui devient un homme qui reçoit l'existence dès le moment de l'Union; le second s'inspire plutôt de la description du Christ à partir de ses attributs essentiels (*šifāt dhātiyya*) que sont la divinité (*al-lāhūt—al-ilāyya*) et l'humanité (*al-nāsūt—al-insāniyya*). Ces deux 'réalités', la 'réalité' (*al-ma'nā*) du Verbe Eternel de Dieu et de sa Sagesse et la 'réalité' (*al-ma'nā*) de l'homme se trouvent réellement dans le Christ et ce sont deux substances. Une substance une est donc composée ainsi de deux substances. Selon Yaḥyā b. 'Adī le Verbe et la Sagesse de Dieu est ce qu'on appelle 'le fils de Dieu', qui est lui-même un attribut du Dieu Trine et Un, comme nous le verrons dans le troisième volet. C'est lui qui s'unit donc à un homme; et chacune de ces deux réalités substantielles apportent avec elles leurs concomitants (ou attributs accidentels: *lawāḥiq—šifāt 'arāḏiyya*).

Autant sous l'aspect du devenir que de celui de la composition on ne pourra donc pas identifier le pré-éternel (*al-qadīm*) ou disjoindre celui-ci de ce qui est 'nouveau' ou 'innové' (*moḥdath*): l'Eternel est existant dans le Christ (*fīhi*) autant que l'est l'humain, et il est l'un sous un point de vue, comme il est l'autre d'un autre point de vue, agissant en tant qu'il est éternel ou en tant qu'il est 'innové'; tout comme la ligne est divisible du point de vue qu'elle est une ligne, mais qu'elle est indivisible du point de vue qu'elle-même est la limite d'une

7. Ms. Patr. Copt. 184, fol. 129r.

8. On note que le 'monophysite' Yaḥyā parle toujours d'une substance (*jawhar*) de deux substances et non d'une nature!

surface. Et on ne dira pas que le divisible et l'indivisible sont donc la même chose...

Ainsi apparaît d'une façon cohérente la jonction du divin et de l'humain dans le Christ, celui qui est 'ayant deux substances' (*dhū' l-jawharayn*) mais non celui qui est deux substances. Unité qui est exprimée en premier lieu par le modèle du devenir, que Yaḥyā a réussi à compléter par celui de l'information (*al-taṣawwur*). En effet, à divers endroits Yaḥyā dira que sans se corrompre, l'essence de Dieu le Verbe prend la forme (*al-ṣūra*) de l'homme, sans que celle-ci non plus ne soit corrompue. Le Verbe reçoit la forme de l'homme alors qu'il n'en avait pas été informé auparavant (*qabala ṣūrat al-insān ba'd 'an lam yakon motaṣawwaran bihā*). L'union du Verbe (*hiya mottahida*) ou sa jonction (*hiya mottaṣila*) prend donc un aspect particulier dans l'esprit de Yaḥyā b. 'Adī: cette union qui se produit à un certain moment et qui est donc elle-même quelque chose de nouveau ou 'innovée' (*mohdath*) est en tant qu'information une union du Verbe avec la forme de l'homme qu'est son intellect! (*Taṣawwur bi-ṣūrat al-insāniyya l-bashariyya*) (*al-Kalima... hiya mottaṣila mottahida bi-ṣūrat al-insān allaḥi hiya l-'aql minho*).

Et c'est ici que nous devons retourner au *Traité sur la nécessité de l'Incarnation*" cité par Abū Ishāq b. al-'Assāl⁹. Nous y retrouvons le schéma de l'intellection: "La forme du connu abstraite de sa matière se produit dans l'esprit du connaissant au moment de la connaissance"; "...bien que le connu soit composé de matière et de forme, ce qui résulte de la connaissance est seulement la production de l'une de ces deux parties, c'est-à-dire de la forme, dans l'esprit du connaissant"; ces principes mènent Yaḥyā à une double conclusion: "Puisqu'il est manifeste que la nature de la connaissance est la production de la chose connue dans l'essence du connaissant, et qu'il a été démontré dans notre *Traité sur l'Unité* que le Créateur connaît ses créatures, il est donc informé de leurs formes. Et comme parmi ces créatures se trouve l'homme, il est donc informé par la forme de l'homme. Et comme d'autre part, l'homme connaît son Créateur, et que la connaissance qu'il en a est seulement l'union de l'intellect de l'homme avec la forme du Créateur, il faut donc que l'homme, quand il connaît son Créateur, soit *uni* (*mottahid*) avec Lui par l'intermédiaire de son intellect..."

Comme dans le premier traité, une fois le principe et la possibilité confirmés, il s'agit ensuite d'appliquer ces conclusions au cas concret de la personne du

9. Voir plus haut p. 168; il s'agit ici du traité édité par A. PERIER *Petits traités apologétiques de Yaḥyā ben 'Adī*, Paris, 1920; les citations se trouvent aux pp. 81-83. Dans G. ENDRESS, *The Works of Yaḥyā ibn 'Adī*, p. 106-7: 8. 21.

Christ, tout comme il s'agissait de savoir dans le premier cas pourquoi l'union ne s'était produite bien avant l'apparition du Christ. Mais il ne s'agit pas pour nous ici de suivre Yaḥyā b. 'Adī dans ces réponses-là. Notons seulement que pour lui les Mystères chrétiens sont un fait donné, confirmé par l'apparition exceptionnelle du Christ, des œuvres divines qui l'entourent et des miracles qu'il prodigue. Et qu'en ce sens nous n'avons pas à mettre en doute des *faits* qui par leur unicité il ne nous est pas donné de comprendre exhaustivement mais seulement par la voie de la comparaison. De là la recherche de comparaisons multiples qu'on rencontre dans l'œuvre de Yaḥyā, ainsi que de modèles spéculatifs qui par leur analogie rendent ces Mystères plus acceptables.

Quant au troisième volet de la théologie de Yaḥyā b. 'Adī, il ne nous est pas possible ici d'entrer dans ses détails; nous référons pour une présentation plus détaillée à l'introduction de A. Périer¹⁰. Il nous importe seulement de souligner deux faits.

En premier lieu, Yaḥyā b. 'Adī voit dans la théologie trinitaire une théologie des *attributs de Dieu*; et il rejoint ainsi d'une façon indubitable la discussion musulmane de son temps au sujet des attributs divins; en second lieu, on trouve chez lui deux séries d'attributs (la triade Bonté-Sagesse-Puissance/*al-Jawd—al-Hikma — al-Qodra* et la triade intellect-intelligéant-intelligible/*al-'aql — al-'āqil — al-ma'qūl*) qui reflètent parfaitement la réflexion théologique (des *motakallimūn*) et philosophique (des *falāsifa*) musulmane. Il n'y a qu'à lire Al-Shahrastānī pour s'en convaincre, quand il dit que

“les Mo'tazilites tenaient que le Créateur — qu'Il soit exalté! — est *Vivant, Savant et Puissant* par sa propre essence, et non par science, par puissance ou vie. Ils diffèrent d'opinion quant à ce qu'Il serait écoutant, voyant, voulant, parlant (...); Abū'l-Hodhayl al-'Allāf suivait les Philosophes en disant que le Créateur — qu'Il soit exalté! — connaît par une connaissance qui est Lui-même, mais il ne disait pas que Lui-même est connaissance, comme disent les Philosophes: *intelligéant, intellect et intelligible...*”¹¹.

Si la première triade (*ḥayy-'ālim-qādir*) n'est pas identique à celle qu'invoque Yaḥyā b. 'Adī, il n'est pas difficile de retrouver dans les écrits des théologiens musulmans de l'époque d'autres qualifications de Dieu telles que 'généreux' (*karīm*), 'bienfaisant' (*jawād*), 'sage' (*ḥakīm*) et d'autres¹². De telle sorte qu'on

10. PERIER, A., *Yaḥyā ben 'Adī*, Paris, 1920, pp. 150-191.

11. AL-SHAHRASTĀNĪ, *Kitāb Nihāyat al-iqdām fī 'ilm al-Kalām* (Ed. A. Guillaume), Oxford-London, 1934, p. 1180: introduction au chapitre des attributs divins.

12. ALLARD, M., *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'Al-Ash'arī*, Beyrouth, 1965; AL-ASH'ARĪ, *Maqālāt*, p. 528; NADER, A., *Le système philosophique de la Mo'tazila*,

ne peut douter de ce que Yaḥyā b. 'Adī ait intégré simplement dans sa théologie des formulations qu'il trouvait déjà chez ses interlocuteurs, qui étaient eux-mêmes influencés par leurs prédécesseurs Abū Hāshim, al-Jobbā'ī, al-Ash'arī et d'autres¹³.

Ce qui nous intéresse ici n'est pourtant pas cette triade qu'on retrouve dans la polémique de Yaḥyā contre al-Kindī¹⁴, mais celle qu'al-Shahrastānī fait remonter aux *Philosophes*: l'Intellect-l'Intelligéant-l'Intelligible. Elle tire sa force de la comparaison entre l'âme humaine, qui est à la fois intellect, intelligéant et intelligible et les relations des Hypostases divines: "Il apparaît à tout homme sain d'esprit que, puisque l'intellect perçoit son essence, il lui survient, en vertu de la perception de son essence, la notion d'intelligéant, et puisqu'il est lui-même la chose que perçoit son essence, il est également l'intelligible de sa propre essence..."¹⁵; "Nous avons donc là une ressemblance avec le Père, puisque le Père est le principe du Fils et de l'Esprit-Saint. Et comme la 'réalité' de l'intelligéant existe dans l'intellect sans en sortir, et qu'ainsi son essence ne quitte point l'intellect et n'en sort pas, on peut le comparer au Fils, puisque la nature du Fils et celle du Père sont une. Et pour autant qu'il est intelligible, l'intellect peut être comparé à l'Esprit-Saint qui sort et procède (*monbā'ith*) de Lui, comme l'intelligible sort de l'intelligéant et retourne vers lui..."¹⁶.

De sorte que Yaḥyā peut commencer son traité sur la Trinité de la polémique avec Abū 'Isā l-Warrāq avec la définition suivante:

"Nous affirmons que les chrétiens disent que l'Éternel est une substance (et) trois Hypostases; et ils désignent du nom de l'Éternel le Créateur — que ses Noms soient bénis! —. Et ils désignent du nom de Créateur une substance qui est intellect, sage, puissante, éternelle, cause de l'existence de tout existant, génératrice de toute chose engendrée. Et chez eux le nom d'Hypostase s'applique à trois 'réalités' (*ma'ānin*); ils attribuent d'une façon exclusive le nom de 'Père' à l'une d'elles, le nom de 'Fils' à l'autre, et le nom de 'Esprit-Saint' à la dernière. D'après eux 'Hypostase' est donc un homonyme. Or, ils désignent du nom de 'Père' la substance qu'ils nomment Créateur compris comme un intellect abstrait; et ils donnent au Créateur le nom de 'Fils'

Beyrouth, 1956, pp. 57-61; 'ABD AL-JABBĀR, *Sharḥ al-Oṣūl al-khamsa*, Cairo, 1965, p. 125.

13. AL-SHAHRASTĀNĪ, *Al-Milal*, p. 55; ID., *Al-Nihāya*, pp. 189-198.

14. PERIER, A., *Petits traités apologétiques de Yaḥyā b. 'Adī*, pp. 118-128: *al-jawād, al-ḥakīm, al-qādir*.

15. ID., p. 19.

16. ID., p. 20-21.

quand on le comprend comme celui qui connaît (intelligible) sa propre essence; et ils donnent au Créateur le nom de 'Esprit-Saint' quand on le comprend comme étant intelligible de sa propre essence"¹⁷.

Il nous semble que cette comparaison entre l'intellect, l'intelligéant et l'intelligible et la Trinité, telle qu'on la trouve chez Yaḥyā, a pu trouver sa source dans les premiers systèmes philosophiques arabes, mais cela n'exclut pas une influence directe d'Aristote¹⁸, ni de théologiens chrétiens influencés par lui et par le néo-platonisme¹⁹. Mais nous pouvons suivre d'autre part le processus historique suivant: si nous trouvons déjà explicitée chez le premier grand philosophe arabe al-Kindī une philosophie de l'intellect *humain* et la doctrine de l'unité de l'intellect et de l'intelligible²⁰, c'est chez al-Fārābī, le "père de la philosophie arabe", que se trouve élaborée la doctrine de l'intellect *divin*. C'est lui qui, de la façon la plus claire, applique la doctrine de l'intellect à Dieu²¹. Et ceci d'une manière qui ne laisse aucun doute au sujet de la source d'inspiration directe de Yaḥyā b. 'Adī, quand on sait que celui-ci a été le propre disciple d'Abū Naṣr al-Fārābī! D'autant plus que nous trouvons aussi chez celui-ci une série d'attributs divins qui s'inspire de la théologie musulmane dont nous avons brièvement fait mention.

17. Mss. *Par. ar.* 167, fol. 3 v. et *Vat. ar.* 114, fol. 3 v. (e.a.):

فبقول ان النصرى لعمري تقول ان القديم - جل وعز - جوهر واحد ثلاثة اقسام وهم يشيرون باسم القديم الى البارى - تقدست اسماءه - ويشيرون باسم البارى الى جوهر هو عقل حكيم قادر ازلي علة وجود كل موجود وتكون كل متكون . واسم القنوم عندهم يقع على ثلاثة معان يخصصون احدها باسم الاب والآخر باسم الابن والآخر باسم الروح القدس . فاسم القنوم عندهم مشترك . ويشيرون باسم الاب الى الجوهر الذى سموه البارى اذا عقل عقلاً مجرداً . ويشيرون باسم الابن الى البارى اذا عقل عقلاً لذاته . ويشيرون باسم الروح القدس الى البارى اذا عقل معقولاً لذاته .

18. Il n'y a aucun doute qu'un texte comme celui du Livre *Lamda* de la *Métaphysique* d'Aristote (ainsi *Lamda*, chap. 7: 1072 b 20-30) n'ait été le point de départ d'un raisonnement de ce genre.

19. Il ne nous est pas clair pourquoi on devrait exclure l'exégèse coranique et la philosophie grecque des sources d'influence de la discussion musulmane sur les attributs divins et ne retenir que l'influence chrétienne (WOLFSON, H.A., *The Philosophy of Kalam*, Cambridge/Mass., 1976, p. 112).

HADDAD, R., *La Trinité chez les théologiens arabes*, Paris, 1974 (thèse dactylographiée), p. 313-314, souligne à la fois l'importance du livre de la *Métaphysique* d'Aristote, du *Livre de Causis* et d'autres sources anciennes. Il rappelle ensuite le rôle d'al-Fārābī dont nous parlons plus loin.

20. JOLIVET, J., *L'intellect selon al-Kindī*, Leiden, 1971, p. 4; AL-KINDĪ, *Rasā'il al-falsafiyya* (Ed. Abū Rīdah), Le Caire, 1950, p. 302 et 353-60.

Il nous reste maintenant à reprendre en main le texte qui nous a servi d'introduction, cité partiellement par Abū Ishāq b. al-'Assāl. On le retrouve d'ailleurs tel quel dans le premier chapitre de la *Lampe des ténèbres* de Abū'l-Barakāt (Ibn Kabar)²². C'est dire que pour le moins ce texte capital n'est pas passé inaperçu chez les théologiens chrétiens postérieurs!

Il s'agit en fait du huitième paragraphe de la discussion sur la Trinité de la polémique de Yaḥyā b. 'Adī avec Abū 'Isā l-Warrāq²³. Nous avons vu que l'homme qui connaît son Créateur grâce à son intelligence *s'informe*, en l'*intelligent*, de telle façon de la *forme* du Créateur qu'il peut s'unir à Lui par l'intermédiaire de son intellect; et que d'autre part il en est de même du Créateur qui connaît l'homme, sa créature, et *s'informe*, en l'*intelligent*, de la *forme* de celui-ci qui n'est autre que son intellect.

Si Yaḥyā a essayé de répondre à la question comment il se faisait que l'union parfaite s'était produite précisément à la venue du Christ et seulement avec cet homme auquel s'unit le Verbe de Dieu, il restait la question pourquoi l'Union ne s'est-elle faite qu'avec le Fils et non avec le Père ou l'Esprit-Saint. Question qu'al-Warrāq n'avait pas tardé de poser aux chrétiens de toutes les confessions. Et c'est là que la Théologie de la Trinité vient à l'aide de Yaḥyā qui révèle d'une façon concise, et se basant sur ses traités dont nous avons parlé, le lien entre la Trinité ainsi comprise et la Christologie.

Voici cette question de Abū 'Isā l-Warrāq, suivie de la réponse de Yaḥyā b. 'Adī:

-
21. AL-FARABI, *Idées des habitants de la cité vertueuse* (Textes et traductions d'auteurs orientaux, IX) (Trad. Jaussen), Le Caire, 1949, p. 20: "... (Dieu) est donc intelligence en acte. Et Il est aussi substantiellement intelligible, car ce qui empêche l'objet d'être intelligible en acte, c'est (...) la matière. Et Il est intelligible en tant qu'Il est intelligence; car ce dont l'ipséité est intelligence, n'a pas besoin, pour être intelligible, d'un être étranger à Lui qui l'intelligé. Il s'intelligé lui-même. En tant qu'Il intelligé son essence, Il est intelligent et intelligence en acte; en tant que son essence intelligé, Il est intelligible en acte. (...) L'essence qui intelligé est celle qui est intelligée et Il est intelligence en tant qu'Il est intelligible. Ainsi en Lui être intelligence, intelligible et intelligent ne constitue qu'essence et substance une et indivisible."
22. ABU'L-BARAKĀT IBN KABAR, *Livre de la Lampe des ténèbres* (*Patrologia orientalis*, XX/4) (Trad. et Ed. L. Villecourt), Paris, 1928, p. 653, lignes 1-5.
23. Le texte se trouve e.a. dans les mss. *Par. ar.* 167, fol. 126r-v. et *Vat. ar.* 114, fol. 126r-v. Pour les autres mss. nous référons à l'édition que nous préparons de cette polémique.

ثم قال ابو عيسى :

ويقال لليعقوبيّة وللنسپوريّة خصوصاً : ان جاز أن تفعل الاقانيم الثلاثة^١ اتحاداً^٢ واحداً يكون اتحاداً للابن دون الآب ودون الروح ، فلم لا يجوز ان تفعل الاقانيم الثلاثة^١ اتحاداً^٢ واحداً يكون اتحاداً^٢ للآب دون الابن ودون الروح فيكون الاب متحداً^٣ بانسان كما كان الابن متحداً^٣ بانسان ؟ فان أبوا ذلك سئلوا الفرق ! ولا فرق لهم ما تمسكوا بقولهم واجروا عليّهم !

قال يحيى بن عدي :

الفرق بين الآب والروح وبين الابن عند علماء^٤ النصرارى في امتناع الاتحاد^٥ في الاب والروح وغير امتناعه في الابن كالفرق بين العقل المُجرّد والمعقول عقلاً مُجرّداً وبين العاقل عقلاً مُجرّداً . فلأنه غير ممكن ان يكون الانسان عقلاً مُجرّداً ولا معقولاً عقلاً مُجرّداً وهو ممكن ان يكون الانسان عاقلاً عقلاً مُجرّداً ، وذلك انه يعقل الباري - جلّ وعزّ - فلذلك جاز ان يتحد الابن وهو الذي منزلته منزلة العاقل عقلاً مُجرّداً بالانسان ولم يجز ان يتحد الاب الذي منزلته منزلة العقل المُجرّد ولا الروح الذي منزلته منزلة المعقول عقلاً مُجرّداً . فقد ظهر الفرق بين الآب والروح وبين الابن في امتناع قبول الإتحاد وامكانه ، وبطل بظهور ذلك ظنك أنه لا فرق للنصارى في ذلك ما تمسكوا بقولهم وأجروا عليّهم .

Abū 'Isā dit ensuite :

On dira en particulier aux Jacobites et aux Nestoriens : s'il est possible que les trois Hypostases opèrent une Union qui soit l'Union du Fils à l'exclusion du Père et sans l'Esprit, pourquoi alors n'est-il pas possible que les trois Hypostases aient opéré une Union unique qui soit l'Union du Père à l'exclusion du Fils et sans l'Esprit, de sorte que le Père se soit uni à un homme comme le Fils s'est uni à un homme? — S'ils refusent cela on leur demandera qu'elle est la différence! Mais ils ne trouveront pas de différence aussi longtemps qu'ils tiennent ferme à leurs propos et qu'ils persistent dans les raisons qu'ils donnent.

Yahyā b. 'Adī dit :

Pour les docteurs chrétiens la différence qu'il y a entre le Père et l'Esprit d'une part et le Fils de l'autre part quant à l'impossibilité de l'Union du Père

(١) الثلاثة ؛ (٢) ايتحاداً ؛ (٣) موتحداً ؛ (٤) علماء ؛ (٥) الايتحاد ؛

et de l'Esprit d'une part, et la non-impossibilité de (l'Union) du Fils d'autre part, est comme la différence entre l'intellect pur et l'intelligible d'une intellection pure d'une part, et l'intelligent d'une intellection pure d'autre part. Comme il n'est pas possible que l'homme soit un intellect pur, ni un intelligible d'une intellection pure, mais qu'il est possible que l'homme soit intelligent d'une intellection pure — il connaît (intelligé) en effet le Créateur, qu'Il soit élevé et exalté! — pour cette raison il est possible que le Fils s'unisse à l'homme, car Il prend la place de l'intelligent d'une intellection pure; et il n'est pas possible que le Père s'unisse, Lui qui prend la place de l'intellect pur, ni que l'Esprit s'unisse, Lui qui prend la place de l'intelligible d'une intellection pure. La différence devient donc évidente entre le Père et l'Esprit d'une part et le Fils d'autre part pour ce qui est de l'impossibilité d'assumer l'Union ou de sa possibilité. Et du fait de cette évidence ton opinion est anéantie que les chrétiens n'y trouveraient aucune différence aussi longtemps qu'ils tiennent ferme à leurs propos et qu'ils persistent dans les raisons qu'ils donnent

EDITION ET TRADUCTION D'UN TRAITÉ DE YAHYĀ B. 'ADĪ SUR L'INCARNATION.

Les manuscrits:

Patr. Copt. 184 (Sigle A), fol. 97v-98v.; *Patr. Copt.* 183 (transcription du ms. A), fol. 90r-91r.

BIBLIOGRAPHIE: ENDRESS, G., *The Works of Yahyā b. 'Adī*, p. 109: § 8.25; PLATTI, E., *Deux manuscrits théologiques de Yahyā b. 'Adī (MIDEO 12)* p. 222: § 12.

Il existe deux séries de résumés de ce traité:

Le premier de Al-Ṣafī b. al-'Assāl, dans une compilation: ms. *Vat. ar.* 134, fol. 33v-35r; *Münch. ar.* 242m, fol. 77r-78r. (Sigles C et D). Le second dans *La Somme des Principes de la Religion* de Abū Ishāq b. al-'Assāl (GRAF, G., *GCAL* 2, p. 409s.) dont le ms. le plus important est *Par. ar.* 200, fol. 159r-v.

Ces deux résumés ne sont pas identiques.

Edition:

Le texte de l'édition provient du ms. *Patr. Copt.* 184; mais il a été comparé aux autres textes, même les résumés. Nous y avons ajouté la note du Mokhtaṣir (c'est-à-dire Al-Ṣafī b. al-'Assāl) provenant des mss. *Vat. ar.* 134 et *Münch.* 242m, qui suit le résumé contenu dans ces deux manuscrits. Les notes de ce même Al-Ṣafī contenues dans la *Somme* de son frère Abū Ishāq entrent dans une édition de cette *Somme* et ne sont pas reprises ici. (Voir *Par. ar.* 200, fol. 160r.).

الكلام في اثبات امكان التأنس واحالة امتناعه

Ms. A, fol. 97 v.

قال يحيى بن عدي - رحمه الله - :

لما كان حد الضدين هو أنهما المتقابلان اللذان^١ لا يمكن أن يوجد معاً^٢ في موضوع واحد إذ^٣ من شأن كل واحد منهما إفساد قرينه ومن شأن كل واحد منهما الاستحالة إلى قرينه ، فكان من شروط الحد الصحيح انعكاسه على محدوده وانعكاس محدوده عليه ، وجب انعكاس هذا الحد أيضاً على الاضداد وانعكاساً عليه ، فيكون كل شيئين^٤ لا يمكن أن يوجد معاً^٢ في موضوع واحد ، إذ^٣ من شأن كل واحد منهما افساد قرينه ومن شأن كل واحد منهما الاستحالة إلى قرينه ، ضدّين . وان يكون كل ضدّين غير ممكن ان يوجد معاً في موضوع واحد ، ومن شأن * كل واحد منهما افساد قرينه ومن شأن كل واحد منهما الاستحالة إلى قرينه ، ومن البين الظاهر انه من الممتنع الذي لا يمكن تصوره فضلاً عن ان يمكن وجوده ان يكون شيء^٥ من شأنه افساد شيئاً^٦ اخر سبباً لوجود ذلك الشيء^٧ الاخر الذي من شأنه افساده ! -

Ms. A, fol. 98 r.

واذا كان الباري - جل اسمه وتعالى ذكره - علة لوجود خلأته ، فليس من شأنه اذن افسادها ! واذا^٣ ليس من شأنه افساد خلأته فليس هو ضدّاً لها . واذا^٣ ليس هو ضدّ لخلأته فليس غير ممكن ان يوجد معها في موضوع واحد ولا من شأنه افسادها اذا كان هذا هو حد الضدين . وكذلك^٨ لو كان غير ممكن ان يوجد مع خلأته في موضوع واحد إذ^٣ من شأنه افسادها لكان ضدّاً لها ، إذ^٣ حد الضدين انهما لا يمكن^٩ ان يوجد معاً

Variantes du ms. A :

(١) اللدين ؛ (٢) معاء ؛ (٣) اد ؛ (٤) شيين ؛ (٥) شى ؛
(٦) شيئاً ؛ (٧) الشى ؛ (٨) كذلك ؛ (٩) ايمن ؛ (sic)

N.B. Le ms. A ne comporte pas de hamza initiale et médiane (ainsi: شان et خلأته).

في موضوع واحد ، اذ^٣ من شأنه كل واحد منهما افساد قرينة .
 وكل ما ليس هو غير ممكن ان يوجد مع خلائقه في موضوع واحد
 اذ^٣ ليس من شأنه افسادها فهو لا محالة ممكن ان يوجد معها في
 موضوع واحد وليس من شأنه افسادها . وهذا ما اردناه ان نبين . -
 واذ^٣ قد صحت هذه القضية وكان من صفات الباري - جل
 اسمه - انه جواد بالافضل وانه الخير المحض ومن الظاهر الذي
 لا يخالف شك فيه ان الاتصال بالخير المحض خير عظيم واذ^٣
 كان ذلك كذلك فالاتصال بالافضل افضل وكان اجتماع
 الجود بالافضل وترك الجود به مما لا تمكن تصويره فضلاً عن
 وجوده وكان الاتصال بالباري - تبارك وتعالى - خيراً اعظم
 من كل خير فما لا يمكن تصويره اذن^١ ترك الباري - عز وجل -
 الجود به . والتأنس فليس هو غير اتصال الباري - عز وجل -
 اسمه - بالطبيعة الانسانية ووجوده واياها في موضوع واحد * .
 واذا كان ذلك كذلك فقد تبين وجوب التأنس ضرورة . وذلك^{١١}
 ما اردنا ان نبين . -

Ms. A, fol. 98 v.

فان شكك متشكك فقال : فاذا كان وجوب التأنس ضرورياً
 فما باله لم يكن منذ^{١٢} بدو وجود الطبيعة الانسانية لكن بعد
 ألوف السنين ، قلنا ان السبب في ذلك وان كان غير ظاهراً لنا
 على التفصيل والتعبير^{١٣} فانه ليس بممتنع وجوده لجهلنا به .
 فانا قد نجدنا نجهل ايضاً السبب في ترك الباري - جل اسمه -
 احداث العالم قبل احداثه اياه ، اذ^٣ كان من البين الظاهر ان
 ذلك ليس بخله به ، اذ^٣ كان جواداً ذاتياً له والاشياء^{١٤} الذاتية لا
 يمكن ان يعدمها من هي ذاتية له ثم توجد له . ولا يمكن ان
 يوجد فيه اضدادها والبخل ضد الجود . فغير ممكن اذن ان يوجد

(١٠) اذن ؛ (١١) ذلك ؛ (١٢) منذ ،

(١٣) التعبير ؛ (١٤) الاشياء ؛

الباري بخيلاً بالافضل وجواداً به معاً . واذا كان ذلك كذلك فليس يخلو^{١٥} ان يكون سبب ترك احداث العالم قبل احداثه اياه بخله به ، فقد تبين فساد ذلك ، او ان يكون سببه انه ليس بافضل . واذا فسد ان يكون السبب في ذلك بخله فقد بقي ان يكون سببه هو ان احداثه اياه قبل الحين الذي احداثه فيه ليس بافضل . ومن اليّين انا لا نعلم لم كان ليس بافضل ، وان كنا نعلم انه ليس بافضل^{١٦} . فلم يبطل جهلنا بالسبب الذي له صار ليس بافضل ان يكون ليس بافضل . فكذلك لا يكون جهلنا بالسبب الذي له صار التأنس قبل الحين الذي اوجد فيه ليس بافضل مبطلاً لوجوده ليس بافضل . وقد حللنا هذا الشك وازلنا هذه الشبهة بمعونة الله وحسن توفيقه . والشكر لله دائماً .

Fin du résumé du traité dans les mss. C et D. As-Safi b. al-'Assāl ajoute ceci au résumé du traité:

قال المختصر:

وكذلك قولنا في تأخير التأنس والجود به في وقت دون اوقات وشخص دون اشخاص . فأنّا وان كنا نعلم ان وجود التأنس في الوقت الذي صنعه تعالى فيه افضل . فان ذلك الوقت وذلك الشخص اولى واتم في الجود لان الجواد الحكيم القادر تعالى لا يعمل الا الافضل والاكمل الا اننا لا نعلم لم كان تأخيره وخلو غير ذلك الوقت وذلك الشخص منه ليس بأفضل وجهلنا بسببه ذلك لا يبطل كونه . تمت ولله الشكر دائماً .

[Edition Emilio Platti, o.p.]

Traité qui établit la possibilité de l'Humanisation²⁴ et l'absurdité de la tenir pour impossible

Yaḥyā b. 'Adī — que Dieu lui soit miséricordieux! — affirme :

Si deux contraires se définissent comme étant deux opposés qui sont dans l'impossibilité de se trouver ensemble dans un seul sujet²⁵, étant donné que par essence chacun d'eux détruit son vis-à-vis et se transforme en celui-ci²⁶, et si d'autre part une des conditions de la définition véritable est la convertibilité²⁷ de celle-ci avec son défini ainsi que la convertibilité de son défini avec elle — ce qui implique nécessairement aussi la convertibilité de cette définition-là avec les contraires et la convertibilité (de ceux-ci) avec elle —, dans ce cas chaque fois que deux choses ne peuvent se trouver dans un seul sujet étant donné que par essence chacune d'elles détruit son vis-à-vis et se transforme en celui-ci, (dans ce cas) il s'agit de deux contraires. Or, si dans aucun cas deux contraires ne peuvent se trouver ensemble dans un seul sujet et que par essence chacun d'eux détruit son vis-à-vis et se transforme en celui-ci, alors il est clair et évident qu'il est impossible — on ne peut se l'imaginer, loin de ce qu'une telle chose puisse exister! — qu'une chose qui par essence détruit une autre chose, puisse être la cause de l'existence de cette autre chose que par essence elle détruit!

Mais si le Créateur — que son Nom soit exalté et que sa Mémoire soit rehaussée! — est la cause de l'existence de ses créatures, ce n'est donc pas par essence qu'Il les détruira. Et si ce n'est pas de son essence de détruire ses créatures, Il n'est donc pas leur contraire. Et s'Il n'est pas le contraire de ses créatures, il n'est pas impossible qu'ils se trouvent ensemble dans un seul sujet; et Il ne les détruit pas par essence, puisque c'est là la définition des contraires. De même que s'il n'était pas possible qu'Il se trouve ensemble avec ses créatures dans un seul sujet, étant donné que par essence Il les détruirait, Il leur serait contraire, puisque c'est là la définition de deux contraires: de ne pas pouvoir se trouver ensemble dans un seul sujet étant donné que par essence chacun d'eux détruit son vis-à-vis.

24. C'est-à-dire: l'Incarnation.

25. Voir Aristote, *Catégories* 19, 12a 1.

26. Voir Id., *Catégories* 10, 13a 18.

27. Puisque la définition fait connaître ce qu'est la chose (Id., *Anal. Post.* 11,3, 91a 1) et donc l'essence du défini.

Tout ce qui n'est pas dans l'impossibilité de se trouver ensemble avec ses créatures dans un seul sujet, étant donné que par essence il ne les détruit pas, tout cela doit donc nécessairement pouvoir se trouver avec elles dans un seul sujet tout en ne les détruisant pas par son essence même. Ce que nous voulions indiquer!

Mais si ce jugement est exact (nous y ajouterons ceci:) il est des attributs du Créateur — que son Nom soit exalté! — d'être généreux de ce qu'il y a de meilleur et d'être un bien sans limite; d'autre part, il est évident et il ne laisse aucun doute que se joindre au bien sans limite est un bien immense, et s'il en est ainsi, se joindre à ce qu'il y a de meilleur est ce qu'il y a de meilleur! Or, on ne peut s'imaginer — loin que cela puisse exister! — que cette générosité de ce qu'il y a de meilleur aille ensemble avec la retenue de cette faveur. Se joindre au Créateur — qu'Il soit béni et exalté! — est donc un bien qui surpasse tout bien; et on ne peut s'imaginer que le Créateur — qu'Il soit élevé et exalté! — renonce à l'octroi de cette faveur. Mais l'Humanisation n'est autre que l'union du Créateur — qu'Il soit élevé et que son Nom soit exalté! — avec la nature humaine, l'existence de l'un et de l'autre dans un seul sujet. S'il en est ainsi, cela implique évidemment la nécessité de l'Humanisation! Ce que nous voulions indiquer!

Et si quelqu'un se met à douter et suscite quelque soupçon en disant:

“Si la nécessité de l'Humanisation s'impose, comment se fait-il alors qu'elle ne se produisit pas dès le début de l'existence de la nature humaine, mais (seulement) après des milliers d'années?” alors nous dirons (ceci): Bien que la raison de ceci ne nous apparaisse pas d'une façon explicite et jusqu'au détail près, son existence n'en devient pas impossible à cause de notre ignorance à ce sujet! On peut se rendre compte d'ailleurs que nous ignorons aussi la cause pour laquelle le Créateur — que son Nom soit exalté! — a renoncé à créer le monde avant de l'avoir créé, étant donné qu'il est clair et évident que ce ne peut être par parcimonie, puisqu'Il est généreux par essence et qu'il n'est pas possible que celui auquel appartiennent les choses essentielles en soit d'abord privé pour qu'elles lui appartiennent ensuite! Et il n'est pas possible non plus qu'on trouve en lui des (attributs) contraires, l'avarice étant le contraire de la générosité. Il n'est donc pas possible que le Créateur soit à la fois avare de ce qu'il y a de meilleur, et qu'Il soit généreux de ce qu'il y a de meilleur!

S'il en est ainsi il faudra donc soit que la cause de ce que (le Créateur) ait renoncé à créer le monde soit la parcimonie — mais on a montré que cela est faux —, soit que la cause se trouve dans le fait que ce n'était pas la chose la meilleure. S'il est faux que la cause se trouverait dans la parcimonie, il reste donc cette cause-ci: que la création (du monde) avant le moment de la création (effective) n'aurait pas été la chose la meilleure.

Mais il appert que nous ne savons pas pourquoi ce n'était pas la chose la meilleure, bien que nous sachions que ce n'était pas la chose la meilleure. Mais que nous ne connaissions pas la cause pourquoi cela devenait une chose moins bonne n'élimine pas le fait que ce fut une chose moins bonne! De la même façon notre ignorance de la cause pour laquelle l'Humanisation devenait une chose moins bonne avant le moment où elle a réellement eu lieu n'élimine pas le fait que réellement elle n'était pas la chose la meilleure.

Nous avons donc dissipé le doute et repoussé l'ambiguïté; avec l'aide de de Dieu et le bienfait de son assistance.

A Dieu nos remerciements, éternellement.

[Traduction Emilio Platti, o.p.]