

Vittorio Berti

L'AU-DELÀ DE L'ÂME ET L'EN-DEÇÀ DU CORPS



Morceaux d'anthropologie
chrétienne de la mort
dans l'Église syro-orientale

TABLE DES MATIÈRES.

Avant-propos

1. LE THÉOLOGUE ET LE MÉDECIN: GÉOMÉTRIE D'UNE RENCONTRE AUTOUR DU THÈME DE LA SORTIE DE L'ÂME DU CORPS

1.1. Un patriarche chrétien au cœur du califat abbasside (780-823)

1.2. L'héritage de l'école de Gondešapur: l'histoire derrière le mythe

1.3. L'arrivée de la médecine élamite à Bagdad

1.4. Le *bimaristan* de Séleucie-Ctésiphon

1.5. Rabban Boktišo' et la lettre 2 de Timothée: l'anthropologie théologique comme ressource herméneutique pour la médecine

1.5.1. Le destinataire

1.5.2. Une vue d'ensemble de la lettre

1.5.3. Les circonstances de l'écrit et le contexte de réception

2. LA LETTRE 2 DE TIMOTHÉE I^{er} ET LA RÉFLEXION CHRÉTIENNE SUR L'ÂME DANS LE CROISSANT FERTILE

2.1. Avant-propos

2.2. Le vocabulaire ontologique de l'âme

2.2.1. Nature/*owsia*

2.2.2. Qnoma

2.2.3. La nécessité du Prosopon

2.2.4. L'impact de ce vocabulaire sur la réflexion psychologique

2.3. L'homme comme deux ou comme trois: schémas anthropologiques et rôle de l'intellect

2.4. Structure et dynamique interne de l'âme: les syriaques et Timothée

2.4.1. Un lexique de puissance

2.4.2. Sens, caractéristiques, passions: les premières descriptions syriaques de l'architecture interne de l'âme

2.4.3. Penser les puissances de l'âme avec Évagre: la ligne « platonisante »

2.4.4. L'arbre chatoyant des puissances dans le péripatétisme syriaque

2.5. L'incorporation et le but de l'âme

2.5.1. Le moment de l'entrée

2.5.2. Le lieu d'une nature a-topique

2.5.3. La modalité de l'union

3. LA MORT EN TANT QU'OBSERVATOIRE POUR COMPRENDRE LA VIE

3.1. Le singe disséqué: indices d'autopsie chez les chrétiens syro-orientaux

3.2. Un nouvel examen de la doctrine syriaque de l'hypnopsychie

3.3. La « scholastique syriaque » de Timothée au service de l'hypnopsychie

3.4. La demeure de l'âme des défunts

3.5. Le corps vénéré et les voies syro-orientales vers l'intercession des saints

3.6. Le corps « étranger » et l'observation des médecins

4. L'ÂME AU SEUIL DE LA VIE HUMAINE: LIBERTÉ, HASARD ET PROVIDENCE

4.1. Le lien entre providence et liberté dans la tradition syriaque

4.2. L'argumentation de Timothée

4.2.1. L'hendiadys Caïn-Abel comme paradigme de la condition humaine d'après la Chute

4.2.2. L'espace de l'intervention divine

4.2.3. La distinction entre adultère et copulation, c'est-à-dire entre loi morale et ordonnancement de la nature

[4.2.4. L'homicide et la séparation de l'âme du corps](#)

[4.2.5. La course parallèle et divinement
superordonnée de providence et liberté](#)

[4.2.6. Le mal peut-il être la cause du bien?](#)

[NOTES DE CONCLUSION](#)

[La question aristotélique](#)

[Dichotomie anthropologique et sécularisation du corps](#)

[Entre omnipotence divine et action kénotique](#)

[Le rôle culturel des médecins syro-orientaux](#)

[1^{ère} APPENDICE: LETTRE 2 DE TIMOTHÉE I^{ER}. TEXTE ET TRADUCTION](#)

[Note introductive](#)

[Texte et traduction](#)

[Notes à la traduction](#)

[2^e APPENDICE: RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES](#)

[Index de noms de personnes et d'auteurs](#)

☪ *Dédié aux chrétiens d'Irak et à leur martyre*

Avant-propos

Le volume qui suit est le résultat de la recherche « Der Traktat über die Seele des Ostsyrischen Patriarchen Timotheos I. (780-823) an Rabban Boktisho, Oberarzt des Kalifen Harun Ar-Rashid » financé par le Fonds National Suisse de la Recherche Scientifique (juin 2011-septembre 2012) sous la direction de Mme le Pr. Silke Petra Bergjan, du Theologisches Seminar de l'Université de Zurich. L'objet de la recherche était de fournir le commentaire et la contextualisation d'un texte important pour la pensée anthropologique du christianisme syriaque, et jamais étudié en soi. Il s'agit d'un traité utile pour comprendre l'état de la haute culture chrétienne en terre d'Islam à l'époque abbasside, dans la génération qui précède l'épanouissement de l'œuvre de traduction du savoir grec en arabe. Il est en même temps le point d'arrivée d'une réflexion pluriséculaire autour de la nature de l'âme, de sa destinée dans l'au-delà, de la position du corps dans ce cadre, du rapport entre liberté, causalité et providence dans l'entrée et dans la sortie de la vie.

L'ambition du livre qui suit n'est pas toutefois seulement de donner une monographie sur la lettre 2 de Timothée, un objet certainement très important, quoique limité, mais de dessiner, par le travail de contextualisation d'un traité pour ainsi dire conclusif d'une longue tradition, les principaux sentiers de la réflexion syriaque, et syro-orientale en particulier, autour de l'idée de l'homme et de ses constituants face à la mort. Ce qui en ressort est quelque chose à mi-chemin entre des hypomnemata, c'est-à-dire un recueil des notes que j'ai obtenues dans le processus

d'éclaircissement du texte de Timothée, et un « portulan », c'est-à-dire une sorte de carte des endroits littéraires et historiques les plus importants à visiter lors d'un voyage dans le développement de l'anthropologie syriaque.

Le livre est composé de quatre chapitres et d'un appendice avec le texte syriaque de la lettre 2 et notre traduction annotée. Le premier est une contextualisation historique destinée à comprendre le milieu de réception de ce traité. Le deuxième chapitre est une sorte d'archéologie et de généalogie des mots et des concepts utilisés dans le discours psychologique syriaque. Le troisième chapitre veut montrer le lien entre thanatologie et compréhension du vivant. Le quatrième chapitre, enfin, est centré sur le rapport entre liberté et providence dans la naissance et dans la mort de l'homme.

Pour les passages de textes syriaques, grecs, arabes, dont nous avons donné les traductions, les versions ont été faites, modifiées, ou dans tout les cas vérifiées par nous.

Pour ce travail je dois remercier avant tout Madame Silke Petra Bergjan, qui a soutenu sa réalisation et suivi son développement; Martin Heimgartner, qui a été en effet le véritable tuteur de cette recherche; tout le personnel du Theologisches Seminar de l'Université de Zurich, en particulier Lidija Roos. Je veux remercier aussi Franz Mali, Beat Näf et Gregor Emmenegger pour avoir accueilli mon livre dans la série Paradosis. Je remercie en particulier Madame Muriel Debié pour avoir corrigé avec soin mon texte. Je dois mentionner aussi beaucoup d'autres personnes qui, d'une manière ou d'une autre, m'ont aidé dans cette recherche: Paolo Bettiolo, Sebastian Brock, Sabino Chialà, Riccardo Chiaradonna, Monica Cognolato, Maria Conterno, Riccardo Contini, Chiara Cremonesi, Davide Dainese, Paolo Delaini, Igor Dorfmann, Emiliano Fiori, Fabian Pavel Fonovich, Andrea Gariboldi, Jean-Claude Haelevick, Dirk Krausmüller, Agnès Levillayer, Giulio Malavasi, Craig Morrison, Alexei Muraviev, Carla Noce, Tamara Pataridze,

Marco Pavan, Roberto Ravazzolo, Maurizio Rippa-Bonati, Chiara Sabatini, Paolo Scarpi, Claudia Tavolieri, Gian Marco Tondello, Emidio Vergani, Emilie Villay.

Je remercie mes parents Giampietro et Giovanna et mon frère Francesco pour leur soutien.

Je tiens enfin à remercier Elena, Giacomo et Giovanni pour tout ce qu'ils font chaque jour de ma vie.

Vittorio Berti

1^{ER} CHAPITRE

LE THÉOLOGUE ET LE MÉDECIN: GÉOMETRIE D'UNE RENCONTRE AUTOUR DU THEME DE LA SORTIE DE L'ÂME DU CORPS

1.1. Un patriarche chrétien au cœur du califat abbasside (780-823)

Autour de Timothée 1^{er}, patriarche de « l'Église de l'Est » entre 780 et 823, figure de proue du christianisme oriental dans la première saison abbasside, s'est développé au cours du dernier siècle un intérêt scientifique croissant, tant du point de vue de l'édition et de la traduction de textes, que de celui de l'analyse historique, qui l'a révélé comme l'un des témoins majeurs pour la compréhension des termes du rapport initial entre christianisme et islam¹.

Originaire de Ḥazza, près d'Arbèles, dans l'Adiabène (Kurdistan irakien), héritier d'une grande famille chrétienne, Timothée naquit probablement autour de 740 après J.-C.. Bien vite mis sous la tutelle de son puissant oncle Georges, évêque de Bet Bgaš, on l'envoie étudier dans l'école de Mar Abraham bar Dašandad, à Ba Šoš. Dans cette école, expression d'une vaste réforme des institutions d'éducation chrétiennes de la Mésopotamie septentrionale voulue et promue quelques décennies plus tôt par le liturgiste Babaï le Musicien, Timothée put se former en côtoyant des personnalités appelées à jouer un rôle de premier plan dans l'histoire de l'Église syro-orientale de son temps². Après avoir passé quelques années à Ba Šoš et, peut-être, aussi au Monastère Supérieur de Mossoul (où l'école se transféra à un certain moment), grâce aux pressions de son oncle

Georges, démissionnaire, Timothée est consacré évêque du Bet Bgaš, non sans susciter quelques murmures au cœur de la hiérarchie adiabénite³.

Cinq ans seulement après le synode qui l'avait consacré à la tête de l'Église de l'Est, le patriarche Ḥenanišo' Il meurt dans des circonstances troubles, peut-être par empoisonnement⁴. Dans un climat de préoccupation profonde, en 780 Timothée devient le nouveau chef de l'Église de l'Est après des élections rapides et, semble-t-il, marquées par des intrigues. Son élection, au lieu d'apporter la paix, provoque une division au sein de la communauté syro-orientale, se traduisant par un véritable schisme avec l'Élam, région clef, comme nous le verrons, pour la médecine syro-orientale, et dont le chef était le métropolitain Mar Éphrem⁵. Cette division durera deux ans, jusqu'à ce que Timothée accepte de se faire consacrer par Éphrem⁶.

Il s'agit d'années cruciales durant lesquelles le nouveau patriarche parviendra à s'accréditer auprès des intellectuels de la cour, à établir des liens solides avec le calife al-Mahdi, au point d'obtenir des entretiens privés au cours desquels, en plus de débattre sur des thèmes religieux et de discuter de la situation de sa propre communauté, il aura l'occasion de converser de philosophie aristotélicienne. C'est dans le cadre de ce rapport que se situe la demande présentée par le calife à Timothée de coordonner une équipe de traducteurs appelée à préparer une version arabe des *Topiques* d'Aristote⁷.

Après être parvenu, tout du moins de manière temporaire, à réduire la fracture avec l'Élam, en plus de la gestion courante des diocèses, monastères, biens mobiliers et immobiliers, au cours de son long pontificat, le patriarche se trouva à devoir gérer quelques questions particulièrement brûlantes: de la confrontation avec les califes sur la reconstruction des églises détruites⁸ à l'édification ou à l'agrandissement de nouvelles structures, comme la

résidence patriarcale de Bagdad⁹; de la récupération de la tradition synodale de son Église¹⁰ à la préservation d'un espace de jugement autonome par rapport à la jurisprudence musulmane¹¹; du conflit d'interprétations autour de la réitération du baptême pour ceux qui appartenaient à des Églises différentes et voulaient entrer dans la sienne¹² jusqu'au contrôle de la production littéraire¹³ et à la réglementation des applications mystiques les plus radicales qui circulaient dans le mouvement monastique de son Église¹⁴; enfin de la relance de missions en Asie centrale et orientale¹⁵ à la recherche d'un rapprochement avec l'Église maronite¹⁶.

Au-delà de la dimension de gouvernement, de la représentation symbolique¹⁷ et de l'organisation canonique de l'Église¹⁸, et au-delà de la confrontation polémique et apologétique avec le monde musulman¹⁹, Timothée fut particulièrement actif en ce qui concerne la relance et le développement de la vie intellectuelle de son Église. À la recherche continue et stimulante, à la copie et à l'étude de textes philosophiques, bibliques et patristiques dans les bibliothèques des monastères syro-orientaux, et parallèlement dans certaines communautés syroorthodoxes²⁰, s'ajoutaient la production et la diffusion d'écrits sur de nombreux sujets débattus à l'époque dans les écoles: des questions de grammaire²¹ aux problèmes de logique²², de l'interprétation des textes patristiques²³ aux vastes exposés christologiques²⁴.

Dans le cadre de cette intense activité d'étude et de réflexion, le dossier concernant les rapports entretenus par Timothée avec les milieux médicaux de son temps est particulièrement intéressant. Bien qu'on ne possède pas de traces de lectures galéniques significatives dans le curriculum d'étude de Timothée, sans aucun doute, après son élection patriarcale, les rapports assidus avec les

célèbres médecins chrétiens élamites à la cour de Bagdad et l'importance acquise par ces derniers pour la préservation d'un espace public de l'Église dans l'État et d'une légitimité sociale des élites ecclésiastiques, favorisèrent l'implication du patriarche, en qualité d'homme de gouvernement et de gardien de l'orthodoxie, dans l'agenda des urgences matérielles et théoriques propres à la médecine syro-orientale²⁵.

Au cœur de ce dossier se situe un traité sur l'âme, qui est la deuxième lettre de la correspondance du patriarche, adressée à Rabban Boktišo', archiatre du calife abbasside Harun al-Rašid. Il s'agit d'un traité qui est extrêmement précieux pour notre connaissance du développement de la pensée syriaque, le fruit d'une réflexion psychologique menée depuis cinq siècles. L'étude qui suit, et qui introduit la première traduction de cet écrit dans une langue moderne, entend contextualiser ce traité du point de vue historique, comprendre ses doctrines et évaluer son apport à la culture syriaque.

1.2. L'héritage de l'école de Gondešapur: l'histoire derrière le mythe

Comment se présentaient, à cette époque-là, les études de médecine dans les milieux syro-orientaux et quelle contribution celle-ci avait-elle donnée au développement du savoir et de la pratique médicale, en particulier suite à l'instauration de la domination musulmane, sont quelquesunes des questions préliminaires à éclaircir pour pouvoir comprendre et approfondir l'importance de la lettre 2 du patriarche Timothée.

Le développement de la médecine dans le cadre des communautés syriaques et l'évaluation du rôle des médecins chrétiens dans la naissance de l'hôpital musulman ont été l'objet, au cours du dernier quart de siècle, d'une

profonde révision historiographique, tant grâce à la publication de textes inédits, que suite au développement des études²⁶.

Selon la représentation historique traditionnelle, partiellement dépassée, les origines du *bimaristan* (hôpital) musulman devaient être cherchées dans la médiation culturelle exercée, au sein du califat abbasside, par les médecins chrétiens de l'ancienne école-hôpital établie pendant l'époque sassanide dans la ville de Gondešapur (correspondant à la ville syriaque Bet Lapaṭ, centre administratif et siège métropolitain de l'Élam). Cette ville avait été fondée par Šapur I^{er} (242-272) avec l'apport de déportés grecs d'Antioche²⁷. La liaison « chrétienne » avec la culture hellénistique et, à travers elle, avec la tradition hippocratique, d'un côté, et une certaine influence de la culture indienne, de l'autre, auraient été les fondements de l'excellence de ce centre médical pendant l'antiquité tardive.

Michael Dols a formulé une série de considérations sceptiques qui induisent à estimer comme non solides les prémisses du postulat historiographique susdit²⁸. Résumant ses thèses, il n'y aurait pas de preuves documentaires fiables de l'existence d'un centre académique de médecine à Gondešapur durant la période sassanide; tout au plus, on peut supposer qu'il y avait une infirmerie chrétienne exerçant la médecine galénique, peut-être sur le modèle de la célèbre école de Nisibe²⁹. Certainement, il n'y a pas de trace directe d'une école à cet endroit et à cette période (IV^e-VI^e siècle), pas plus que d'un hôpital au sens strict du terme. En outre, les traditions médiévales relatives à cette académie présentent de nombreux problèmes historiographiques: partant de là, Dols réinterprète tant les origines sassanides des études médicales élamites que la fondation d'un hôpital à Bagdad pour le compte du calife Harun al- Rašid comme des mythes diffusés par le clan

médical des Boktišoʻ, et en particulier par l'archiatre Gabriel ibn Boktišoʻ, qui avait succédé à son père dans ses fonctions, et qui était lui-même un ami et un collaborateur du patriarche Timothée. Il s'agirait d'une propagande qu'on pourrait comprendre dans le cadre de dynamiques sociales de compétition et d'émulation propres aux élites professionnelles actives au cœur de la nouvelle structure urbaine abbasside. Pour Dols, la naissance de l'hôpital musulman devrait être rattachée plutôt à l'activité du clan barmécide: cela expliquerait l'influence originelle de la médecine indo-persane sur la médecine arabe.

Il est inutile de parcourir dans le détail les nombreux points de cette étude qui reste sans aucun doute à l'heure actuelle la référence pour quiconque désire affronter cette thématique, avant tout pour la démolition d'une image du développement du savoir médical chez les Arabes comme la réception unidirectionnelle et fondamentalement passive d'un patrimoine culturel préservé par une civilisation plus avancée. Soulignons toutefois que la reconstruction de Dols n'a pas été accueillie de manière unanime par les chercheurs et un certain nombre d'entre eux, surtout parmi les iranisans, restent fidèles aux thèses de la précédente vision historiographique. Philippe Gignoux, pour donner un exemple récent, dans sa qualité d'iranisant et de syriacisant, semble ne pas hésiter à soutenir que l'introduction des études philosophico-médicales grecques en Élam eut lieu entre la fin du V^e siècle et la première moitié du VI^e siècle, après la fermeture de l'école d'Edesse d'abord, suivie de celle d'Athènes, et en particulier avec le *floruit* de la période de Khosrow I^{er} (531-579)³⁰.

Certes, cela peut sembler exagéré de donner pour sûre l'existence d'une « Academia Hippocratica » de médecine à Gondešapur, accompagnée d'un hôpital, à une époque aussi lointaine, si on l'imagine à partir des traditions historiographiques bien plus tardives, et en l'absence totale

de références contemporaines, tant sassanides que syriaques. Toutefois, en révisant le dossier des sources, il faut dire que certaines données, même si elles ne sont pas suffisantes pour redonner une pleine historicité aux récits concernant l'école de médecine de Gondešapur, ou son rôle central dans le développement de la médecine arabe, invitent sans aucun doute à une plus grande prudence dans la révision historiographique. En effet, nous verrons que le fait de liquider cette tradition dans son intégralité en tant que fruit d'une campagne publicitaire mensongère n'est pas moins problématique que de l'accepter dans son intégralité.

Pour mieux cerner le contexte, nous devons rappeler avant tout que l'activité théologique, vive et compétitive « *extra mœnia* », pour ainsi dire, des chrétiens élamites, était perçue comme une sérieuse menace en Arménie dès le milieu du VI^e siècle, ce qui prouve que les centres de culture « nestoriens » présents dans le territoire persan vivaient en pleine époque sassanide une saison intellectuelle mûre et rayonnante³¹. À la même période se réfèrent deux informations, récemment mises en parallèle par Paolo Bettiolo³², fondamentales pour comprendre le niveau des études de médecine dans l'Église syro-orientale. Il s'agit de sources connues et cités, mais qu'il est bon de rappeler pour avoir un tableau complet des éléments à disposition: d'un côté il y a le récit fait par Barḥadbšabba dans son *Histoire Ecclésiastique*, qui rappelle l'institution d'un *xenodocheion* dans l'école de Nisibe, par volonté du directeur Abraham de Bet Rabban († vers 569), grâce à l'entremise de Qišwai, médecin chrétien du roi et avec l'accord du souverain lui-même, Khosrow I^{er}³³; de l'autre l'information qui nous est transmise par le chroniqueur Ps.-Zacharie le Rhéteur³⁴, relative à la lignée composite de médecins, presque tous chrétiens, dont Qišwai³⁵ lui-même, qui soignaient le souverain et en modifièrent la prophylaxie diététique³⁶. Cette deuxième source affirme que c'est sur le

conseil de ces docteurs que Khosrow I^{er}, vers le milieu des années 50, aurait fondé à Nisibe un *xenodocheion* destiné à accueillir douze médecins. Il s'agit évidemment de la même structure hospitalière, qui, comme nous le savons, a été liée à la vie de l'école de Nisibe. C'est par conséquent au milieu du VI^e siècle, dans les échanges entre l'école dirigée par Abraham de Bet Rabban et les circuits médicaux chrétiens qui existaient déjà, et qui travaillaient à la cour du roi, que nous pouvons imaginer l'introduction plus importante de pratiques, matériels didactiques et structures médicales dans la Nisibe persane. Il faut dire qu'on ne sait pas grand-chose du rapport qui existait entre le *xenodocheion* qui y fut construit et le curriculum d'études de médecine, dont nous ignorons les contenus, pratiqué dans la célèbre école de Nisibe. Nous savons seulement que ceux qui étudiaient cette discipline se consacraient à des lectures spécifiques différentes de ceux qui suivaient au contraire le curriculum exégétique et théologique: les deux classes n'auraient pas dû, en principe, contaminer leurs savoirs, comme le soulignent les canons d'Henana d'Adiabène (590)³⁷, même si nous pouvons facilement imaginer que la formulation d'une interdiction tentait de réglementer des situations de promiscuité effective.

Si la situation de Nisibe apparaît relativement claire, il n'y a pas d'éléments qui permettent de supposer que Khosrow I^{er} ait fondé un *xenodocheion* aussi à Gondešapur, ou que sa politique culturelle soit à l'origine d'études médicales avancées en Elam³⁸. Dols a précisé de manière très efficace, par ailleurs, la nature et les finalités des *xenodocheia* dans le contexte syriaque, en en soulignant la forte connotation ecclésiale, et en tendant à lire séparément l'activité caritative et d'assistance proposée par ces fondations chrétiennes, d'une part, et de l'autre les études galéniques qui étaient menées à un niveau purement théorique et grégaire dans les centres de formation,

toujours ecclésiastiques, sans un rapport direct avec les centres de soins médicaux: une configuration beaucoup plus modeste par rapport à l'image d'une académie médicale annexée à un hôpital³⁹.

En contrepoint partiel de cette interprétation, il est bon de rappeler certains éléments. En général, un indice de l'impact social atteint par les études de médecine dans la partie iranienne de l'Église de l'Est à l'époque sassanide se trouve - comme le souligne Gignoux⁴⁰ - dans le récit du martyre du noble Mar Qardagh, rédigé dans la première moitié du VII^e siècle⁴¹. On y note un transfert de théories médicales et cosmoanthropologiques dans l'argumentation mise en place par l'hagiographe anonyme, signe que la réflexion médico-théorique des syro-orientaux à la fin de l'époque sassanide pouvait fonctionner comme code argumentaire, au-delà de son propre contexte social de production et de référence et en dehors des genres littéraires dans lesquels il était pratiqué - une condition plus conforme à une discipline qui imprégnait depuis longtemps déjà des parties de la vie intellectuelle du circuit ecclésial syropersan, plutôt qu'à un type d'études culturellement marginales. Nous avons également quelques traces qui indiquent que l'Élam de la deuxième moitié du VII^e et de la première moitié du VIII^e siècle fut le berceau d'études de médecine de bon niveau chez les syro-orientaux. C'est là que se formèrent les compétences médicales et anatomiques de Simon de Taibuteh (fin du VII^e siècle)⁴², rappelées aussi par le célèbre maphrien syro-orthodoxe Bar Hebraeus (1226-1286)⁴³. Vers le milieu du VII^e siècle, d'autre part, on a la trace d'un certain Marwaï, prêtre médecin du Bet Huzaye, destinataire d'une lettre d'Išo' yahb III⁴⁴. Enfin, nous savons qu'autour de l'an 700 un texte hippocratique aurait été copié pour « un mécène qui résidait dans la province persane du Huzistan », ce qui montre

clairement l'usage de la médecine grecque dans le contexte de l'Élam chrétien⁴⁵.

Prouver l'existence d'études médicales parmi les syro-orientaux élamites n'apporte toutefois encore aucun témoignage certain de l'existence d'une sorte de « clinique universitaire » à Gondešapur, mais, comme à Nisibe, il se pourrait qu'on avait établi, à un certain moment, un curriculum d'études de médecine dans les écoles épiscopales, ou monastiques, auxquelles étaient peut-être associées des infirmeries: une condition qui n'impliquerait pas en soi une excellence scientifique mémorable.

Cependant, parmi les sources arabes peu fiables relatives à l'histoire de la médecine à l'époque sassanide, une information, comme l'a signalé Richter-Bernburg⁴⁶, semble pouvoir résister à la vogue déconstructionniste de Dols, et remet légèrement en question sa proposition sur un point précis, mais crucial, en nous obligeant, dans le cadre d'une acceptation substantielle des thèses exposées dans l'étude de 1987, à en corriger le tir. Il s'agit d'un passage conservé dans le paragraphe relatif à Gabriel ibn Boktišo' dans le *T'arih al-Hukama'* d'Ibn al-Qifti (1172-1248). L'historien parle d'un congrès de médecins qui s'est tenu à Gondešapur en 610 et qui aurait été présidé par Gabriel *dorostabad* (mot d'origine pehlevi: *drustabad*, médecin-chef, archiatre), connu également dans les sources syriaques et arabes comme Gabriel de Sinğar, le courtisan syroorthodoxe le plus intrigant et influent de la cour de Khosrow II au début du siècle⁴⁷. Le texte arabe raconte:

Dans la vingtième année du règne de Khosrow [c'est-à-dire Khosrow II] les médecins de Gondešapur se réunirent sur ordre du roi. Et ils traitèrent des questions et des réponses et [celles-ci] furent établies par eux. Et ce fut un évènement célèbre. Et le premier de l'assemblée était Gabriel *dorostabad*, parce qu'il était le

médecin de Khosrow; le deuxième le Sophiste; ses compagnons, Jean et un groupe étaient parmi les médecins. Entre eux furent débattues des questions et des définitions qui, si le lecteur pouvait les contempler, lui donneraient la preuve de leur mérite et de la grandeur de leur science; et ils ne cessèrent d'être ainsi jusqu'au Calife al-Manşur, qui tomba malade après avoir construit la ville de la paix et fit venir Georges fils de Gabriel fils de Boktišo' de cette ville [c'est-à-dire Gondeşapur]⁴⁸.

Il y a différents éléments, dans cette information, qui doivent être pris sérieusement en considération. Avant tout, précisons qu'il ne semble pas y avoir de lien entre cette rencontre et la conférence christologique qui s'est tenue à la cour sassanide en 612 entre clercs de l'église de l'Est et de l'église syro-orthodoxe promue elle aussi par Gabriel de Sinğar⁴⁹, si ce n'est dans le sens où les deux événements témoignent de l'intense activité culturelle et ecclésiale de cet archiatre, élément qui en soi rend plausible l'information d'Ibn al-Qifti. Si nous isolons cette péricope en tant qu'information reçue par Ibn al-Qifti, suivant le discours, on pourrait dire qu'à la fin de l'empire sassanide il y avait déjà des « médecins de Gondeşapur ». D'autre part, nous devons rappeler que les médecins chrétiens présents à la cour sassanide, au début du VII^e siècle (dont nous connaissons certains noms: l'archiatre Timothée⁵⁰, les médecins Abraham⁵¹, Mar Aba⁵², Jean al-Sanduri⁵³) étaient pour la plupart, voire tous, des docteurs syro-orientaux nisibéens: un fait qui suggère qu'à l'époque aucun centre médical chrétien, fort et structuré, ne devait être encore actif en Élam. Soulignons également que la source, très probablement d'origine syriaque, sur laquelle Ibn al-Qifti se base pour ce passage, ne fait pas référence à l'existence d'une école ou d'un hôpital. L'argument le plus fort qui

suggère de valoriser cette information comme vraisemblable en opposition à la thèse d'une mythographie des origines est le fait que si ce mythe avait été promu par les circuits médicaux syro-orientaux, il aurait été absolument *illogique* d'avoir inventé un symposium médical qui fut un succès en le liant à la personnalité la plus exécrée par l'Église de Perse, à savoir Gabriel de Sinğar. Par ailleurs, l'affirmation suivant laquelle le niveau scientifique inauguré par cette assemblée aurait été maintenu élevé à Gondešapur jusqu'à l'époque d'al-Manşur (754-775), avec l'arrivée des membres de la famille Boktišo' à Bagdad, permet de voir, derrière les réélaborations brodées autour des origines de cette tradition médicale, la possibilité concrète que cette assemblée elle-même, et rien d'autre, ait pu inaugurer une période d'excellence pour les études médicales dans la ville.

La réunion dont parle Ibn al-Qifti aurait été organisée afin d'éclaircir par écrit des questions d'ordre médical. Il n'est peut-être pas tout à fait absurde de penser que cet événement ait été promu par Khosrow et géré par Gabriel afin d'organiser un centre d'études et de pratique médicales constituant une alternative à Nisibe, où cultiver une pépinière de docteurs qui ne soient plus seulement l'expression des élites syro-orientales, mais plus composite d'un point de vue culturel et religieux. D'après Van Ess, le fait qu'il y ait eu à cette occasion un personnage surnommé « le Sophiste » indiquerait la persistance, dans le circuit médical qui s'y était réuni, d'une approche empirique de la médecine, dans la mesure où le terme « sophiste » désignerait plus précisément le sceptique⁵⁴.

De cet ensemble d'éléments, nous pouvons supposer qu'il existait un réseau, probablement à majorité chrétienne, mais peut-être pas complètement, et très certainement interreligieux, consacré aux études galéniques et à la pratique médicale *autour* et à Gondešapur à partir des

derniers fastes de l'époque perse, et que ce réseau avait trouvé une forme « scholastique » (c'est-à-dire traditionnelle) sous l'impulsion de la couronne iranienne au début du VII^e siècle, à la veille de la chute de l'empire sassanide. On peut supposer qu'une sorte de guilde soit née et qu'une certaine tradition corporatiste ait réussi à perdurer au premier siècle islamique⁵⁵: un réseau qui peut-être, quand le soutien de la couronne vint à manquer, à cause de la faiblesse des syro-orthodoxes en terre de Perse, se réduisit presque à la seule influence des docteurs syro-orientaux, en véhiculant sa tradition principalement par voie familiale et avec le soutien d'une école, vraisemblablement non épiscopale, comme nous le verrons.

En résumé, à travers ce scénario, il est possible de parler d'une concentration significative de traditions médicales à Gondešapur dès la fin de l'époque sassanide, et, plus généralement, que les études de médecine dans l'Élam chrétien avaient connu un développement aux VII^e et VIII^e siècles, y compris grâce à l'institution d'un centre d'études que nous pensons fameux. Un passage célèbre d'une lettre de Timothée, que l'on peut dater entre 800 et 804, est sans ambiguïté sur ce point et oblige à reconnaître qu'il existait déjà depuis quelque temps une école de médecine dans la communauté chrétienne de Gondešapur. En écrivant à Serge, métropolitain d'Élam, il dit:

Je t'ai envoyé un autre jeune à former, notre Gabriel. Il désire apprendre lui aussi l'art de la médecine. Accompagne-le chez Zistaq et à son école, et ordonne-lui de prendre soin de lui selon l'habitude de ta bienveillance. C'est à cela en effet que notre Seigneur nous a destinés, pour que nous prenions soin des pauvres⁵⁶.

Maintenant, corrigeant partiellement Dols qui connaît manifestement cette information, et rejoignant ce qui avait été précisé par Reinink, nous devons relever qu'il est assez improbable que ce qui continue, même dans des études plus récentes, à être défini comme une « modest infirmary where galenic medicine was practised »⁵⁷ ait pu attirer de jeunes chrétiens de la capitale, en faisant intervenir plus d'une fois⁵⁸ un patriarche et un métropolitain pour les placer dans une école, encore plus improbable si l'on interprète la catégorie *meskine* (pauvres), dans laquelle Timothée place le jeune Gabriel, non dans le sens de pauvreté de connaissance, mais dans celui d'une réelle indigence économique: s'il s'était agi d'un endroit comme un autre, il aurait été plus judicieux d'envoyer le jeune dans des lieux plus proches pour étudier la médecine. De toute évidence, il ne semble pas qu'un centre de formation de ce niveau existait à l'époque près de Bagdad et dans la région patriarcale (Bet Aramaye). À Gondešapur donc il existait une école de médecine célèbre dans laquelle le métropolitain syro-oriental avait une certaine influence mais pas un contrôle direct: un contexte scolaire pour ainsi dire « profane », mais culturellement chrétien.

Pour conclure: si la réputation de Gondešapur ne se développa pas à partir d'un fantomatique hôpital aux mythiques origines protosassanides, elle n'est pas non plus seulement le résultat de la construction artificielle d'un mythe de la part des médecins chrétiens élamites présents dans la capitale abbasside, mais plutôt le fruit relativement récent de l'épanouissement culturel provoqué, dans les décennies comprises entre la fin de l'ère sassanide et le premier siècle islamique, par le symposium cité par Ibn al-Qifti et par la qualité de la confrontation scientifique que le réseau de médecins, créé et officialisé à cette occasion, pouvait avoir activé dans la région. Un réseau qui, suite au changement d'axe du califat de la Syrie omeyyade, et

fondamentalement arabe, vers l'Irak abbasside et multi-ethnique, allait se retrouver plus près du centre du pouvoir, devenant de ce fait un sujet d'intérêt pour la cour.

1.3. L'arrivée de la médecine élamite à Bagdad

C'est dans ce cadre qu'il faut comprendre la convocation du médecin Georges ibn Boktišo', archiatre de Gondešapur, à la cour de Bagdad. Mais que pouvons-nous dire à propos de l'origine des informations concernant cette arrivée et les premières années de Georges dans la Bagdad d'al-Manšur? Quand ces informations ont-elles été recueillies? Sont-elles fiables?

Selon l'état actuel des connaissances historiques, la plus ancienne mention de l'introduction de la médecine élamite à Bagdad est donnée par des « annales » syriaques perdues, connues par Élie de Nisibe († 1046)⁵⁹. Élie, dans son *Opus chronologicum*, cite en effet deux informations qu'il lit dans une *[Histoire] ecclésiastique* d'un certain Pethion. Pour l'année 148 de l'Hégire (765 après J.-C.) il donne la nouvelle de la convocation de Georges:

(De l'Histoire) ecclésiastique de Pethion: « Cette (année)-là mourut Ĝa' far bar Muḥammad al-Šadiq⁶⁰. Cette année-là Abu Ĝa'far⁶¹ tomba malade et souffrit pour son estomac. Et il invita Georges, chef des médecins de Bet Lapaṭ et le fit venir, et quand Georges arriva, le roi le reçut avec liesse et honneurs, et en quelques jours le roi guérit et retrouva ses forces et il donna l'ordre d'exaucer les désirs de Georges en toute chose »⁶².

Pour l'année 151 de l'Hégire (768 après J.-C.) il raconte une anecdote relative au bon rapport avec le souverain:

(De l'Histoire) ecclésiastique de Pethion: « Dans cette (année) le roi Abu Ğa' far envoya au médecin Georges, au jour de son anniversaire, trois belles esclaves romaines et 3 000 dinars. Celui-ci prit les dinars, mais renvoya les esclaves, et dit au roi: moi, je n'habite pas dans la maison avec des (personnes) comme celles-ci, car il ne nous est pas permis à nous chrétiens d'avoir plus d'une femme, et j'ai une femme à Bet Lapaṭ. Le roi comprit, le loua et l'aima »⁶³.

D'après l'essai de Robert Hoyland sur les sources non islamiques qui donnent une représentation de l'Islam, il y aurait quelque chance que les textes de ce Pethion remontent à la première moitié du IX^e siècle, donc très proches des événements⁶⁴. Toutefois, il fait malheureusement cette affirmation sans une véritable argumentation. Pouvons-nous accepter cette hypothèse? Comme le rappelle aussi Hoyland, en plus de la source d'Élie nous connaissons d'autres Pethion dans l'Église syro-orientale entre le VIII^e et le IX^e siècle derrière lesquels pourrait se cacher l'auteur des deux informations d'Élie. Dans l'ordre chronologique: 1) le premier Pethion est le directeur de l'école chrétienne de Mossoul, mort vers 781⁶⁵; 2) le deuxième est le directeur de l'école théologique de Bet Lapaṭ dans les années 90 du VIII^e siècle, c'est-à-dire Pethion « de l'Élam », auquel Timothée adresse une lettre relative à l'illégitimité du lévirat⁶⁶; 3) le troisième est un cas plus compliqué: il s'agit de Faṭyun l'interprète, un traducteur qui, selon les reconstructions modernes, aurait vécu autour de la deuxième moitié du IX^e siècle (*floruit* 870). Il est connu par Ibn al-Nadim⁶⁷ et il est source de Ibn Abi Uṣaybi'a (1203-1270) pour treize informations concernant les Boktišo', qui sont comprises entre le royaume d'al-Manṣur (754-775) et celui de al-Mutawakkil (847-861)⁶⁸. Donc lui aussi peut être

une source de la deuxième moitié du IX^e siècle. Vaccari et Graf l'ont superposé à Faṭyun ibn Aiyub al-Sahhar, traducteur de textes bibliques⁶⁹. De plus, Graf nous informe que Faṭyun est à son tour connu comme traducteur du Siracide, sous le nom patricien de aš-Šami (le « damascène »), dans le sixième chapitre (inédit) de *La lampe des ténèbres* du prêtre copte Abu' l Barakat ibn Kabar († 1324). Sezgin, de son côté, a proposé d'identifier Faṭyun l'interprète avec un certain Faṭyun al-Mutaṭabbib (Pethion le médecin)⁷⁰, cité lui aussi par Ibn Abi Uṣaybi'a⁷¹. Comme nous pouvons le voir, nous avons à faire à une belle confusion. Nous n'aspérons pas à analyser la congruence de toutes ces identifications enchaînées. Redéfinir les marges historiques de Faṭyun l'interprète n'a pas de véritable intérêt pour notre objectif. Nous pouvons cependant souligner que la lecture du nom Faṭyun est, de temps en temps, confondu avec « Qaynun »⁷², que Faṭyun al-Mutaṭabbib, dans l'édition de Müller devrait plutôt être lu comme « Fannun al-Mutaṭabbib »⁷³; Ibn Abi Uṣaybi'a, par ailleurs, semble clairement distinguer ces deux personnages.

Nous pensons qu'avec une prosopographie aussi flottante, il faudrait maintenir une plus grande prudence dans la délimitation historique de Faṭyun. Pour ce qui concerne notre étude, en tout cas, nous nous limiterons à évaluer Faṭyun l'interprète en tant que source du '*Uyun al-anba' fi ṭabaqat al-aṭibba'*' d'Ibn Abi Uṣaybi'a.

Les deux informations de l'*[Histoire] ecclésiastique* de Pethion connues par Élie sont superposables à deux informations pour les mêmes années qu'Ibn Abi Uṣaybi'a reçut de Faṭyun l'interprète⁷⁴, et qu'on retrouve aussi, unies et partiellement réélaborées chez Bar Hebraeus⁷⁵. Le sujet des informations et la trace générale sont les mêmes que ce que nous trouvons dans *l'Opus chronologicum* d'Élie de Nisibe mais par rapport au texte d'Élie de Nisibe chez Ibn

Abi Uşaybi'a et Bar Hebraeus, il y a un développement narratif qui présente des variations, qui est beaucoup plus étendu et qui met en scène plusieurs rumeurs et commérages de la cour trop détaillés et peu vraisemblables pour leur donner une dignité historique⁷⁶. Par contre, la notice de Faṭyun l'interprète pour l'an 148 de l'Hégire (765 après J.-C.) – et Bar Hebraeus avec lui – ne fait pas mention d'un événement fondamental tel que la mort de Ğa' far ibn Muḥammad al-Şadiq, rappelée au contraire dans l'information parallèle de Pethion dans l'*Opus chronologicum*. Enfin, il y a des petites variations sur les aspects communs aux deux lignes d'informations: nous donnons seulement l'exemple du nom syriaque de Bet Lapaṭ (Be Lapaṭ), qui devient chez Ibn Abi Uşaybi'a et Bar Hebraeus « Gondešapur ». Il s'agit d'une vétille qui montre en tout cas un travail d'adaptation. Dans ce cadre on peut avancer l'hypothèse que nous sommes face à une déclinaison et à une altération partielle de la même source que celle qui est utilisée par Élie. Évidemment dans la ligne de réception d'Ibn Abi Uşaybi'a et de Bar Hebraeus il y a eu une sélection, un ajustement, une extension (probable), peut-être par intégration, à partir d'une même source⁷⁷. Par contre, il est possible que le texte original de Pethion ait été à son tour en quelque sorte résumé par Élie de Nisibe.

Devons-nous supposer alors que Pethion est le traducteur Faṭyun susdit et par conséquent qu'il s'agit d'une source de la deuxième moitié du IX^e siècle? Cette supposition est sûrement possible et plausible. Mais nous pouvons aussi souligner d'autres éléments. Pourquoi Élie cite-t-il Pethion seulement pour les années 148 de l'Hégire (765 après J.-C.) et 151 de l'Hégire (768 après J.-C.), mais plus pour les autres occurrences dans lesquelles Faṭyun l'interprète est source d'information d'Ibn Abi Usaybi'a? Le fait que l'*Opus Chronologicum* est lacunaire pour les années comprises entre 785 et 878 n'est qu'une explication partielle: Ibn Abi

Uṣaybi‘a connaît en effet une information de Faṭyun l’interprète pour l’an 152 de l’Hégire (769 après J.-C.), relative à la maladie de Georges ibn Boktišo‘, qu’Élie de Nisibe montre ne pas connaître⁷⁸, ce qui prouve que les deux collections d’informations ne sont pas totalement superposables. Deuxième point: pourquoi Élie attribue-t-il ces deux informations à une *[Histoire] ecclésiastique*, quand toutes les informations de Faṭyun l’interprète présentes dans Ibn Abi Usaybi‘a concernent plutôt une « histoire des médecins »? Nous aimerions proposer une solution, qui doit être évaluée pour ce qu’elle est: une conjecture. On pourrait imaginer qu’à la fin du IX^e siècle plusieurs informations d’histoire médicale sur les Boktišo‘ aient été collectionnées et « confectionnées » en arabe, et que les informations relatives à Georges ibn Boktišo‘ provenaient d’une *[Histoire] ecclésiastique*, connue par Élie de Nisibe. Le nom de l’auteur de cette histoire, Pethion, peut avoir induit à attribuer cette collection dans son intégralité à Faṭyun l’interprète.

Dans cette perspective, on pourrait aussi supposer que le Pethion de l’*[Histoire] ecclésiastique* est le directeur de l’école théologique de Bet Lapaṭ susdite, sûrement active dans la première moitié du IX^e siècle (il ne coïnciderait donc pas pleinement avec l’auteur des informations d’Ibn Abi Uṣaybi‘a). Par ailleurs, comme le montrent une série de renvois thématiques internes aux lettres de Timothée⁷⁹, ce Pethion devait maintenir des liens avec la branche des Boktišo‘ restée à Gondešapur, en particulier avec Jean ibn Boktišo‘, neveu de Georges, fils de Boktišo‘ et frère de Gabriel ibn Boktišo‘. Avec cette reconstruction, l’hypothèse de Hoyland, qui place dans la première moitié du IX^e siècle, peut trouver un appui. Si Pethion est le docteur élamite, ses informations sont très proches des événements et donc assez fiables.

L'arrivée de Georges ibn Boktišo' à la cour du calife alla de pair probablement avec la croissance d'un groupe de collaborateurs. Si nous nous fions au témoignage de Faṭyun/Pethion dans Ibn Abi Uṣaybi' a, le médecin aurait été accompagné de deux disciples, Abraham et Serge, et d'un autre médecin de Gondešapur, Iša ibn Šahla. Ce qui est certain c'est qu'à l'époque du patriarcat de Timothée, l'importance du clan Boktišo' à la cour était désormais un fait acquis. Difficile, voire impossible, de préciser le type de culture médicale qui fit son entrée dans la capitale. Pure scholastique galénique? Il ne semble pas qu'on puisse la réduire à cela. Les considérations, encore à un stade d'exploration initiale, que RichterBernburg a exprimées sur la qualité et les caractéristiques de la médecine des Boktišo' telles qu'elles émergent des *kunne* liées à leur nom et transmises par Ar-Razi dans son immense encyclopédie médicale, montrent des influences de la pharmacopée indienne et une attitude ouverte à l'égard des pratiques de magie. Nous avons un témoignage de ce syncrétisme dans une autre source, du milieu du IX^e siècle: d'après le *Paradis de la sagesse* de 'Ali ibn Sahl Rabban aṭ-Ṭabari, un « nestorien » converti à l'islam, nous apprenons que le directeur du *bimaristan* de Gondešapur aurait fait état de l'emploi, dans la tribu d'al-Ahwaz, d'une pierre magique qui protégeait les fœtus dans le ventre maternel⁸⁰. Il s'agit d'un petit indice qui montre comme la médecine syro-orientale élamite avait été exposée et ouverte à plusieurs sources de savoir médical et pas seulement à la tradition scholastique codifiée d'Hippocrate et Galien - bien qu'on doive dire que Galien et les médecins de l'époque hellénistique eux-aussi avaient une tendance éclectique, et donc, au moins du point de vue de l'approche herméneutique et pragmatique, les médecins de Gondešapur étaient de fidèles disciples de leurs anciens maîtres grecs⁸¹.

1.4. Le *bimaristan* de Séleucie-Ctésiphon

Jusqu'ici, nous avons parlé du clan des médecins chrétiens élamites, c'est-à-dire du milieu ayant reçu la lettre qui constitue le point de départ de la présente étude. Nous pouvons trouver quelques détails utiles pour définir de manière plus précise le paysage culturel dans lequel s'insère la lettre 2, en nous interrogeant sur la manière suivant laquelle ce patriarche se confronte avec les médecins et avec la médecine. Nous avons souligné le fait que Timothée ne semble pas disposer d'un bagage important ou approfondi de lectures médicales et théoriques. Ses lettres, même quand elles abordent des thèmes liés au savoir médical, restent à cet égard d'un niveau très superficiel: nous nous référons au cas des métaphores médicales utilisées souvent par le patriarche pour décrire des tensions ecclésiales⁸².

L'information que nous pouvons lire à la fin de la lettre 44 du patriarche est nettement plus importante car elle nous parle de l'investissement de la part de Timothée d'une somme d'argent consistante pour la construction d'un hôpital dans le cœur ancien de l'Église syro-orientale: Séleucie-Ctésiphon. Le passage intégral récite:

Nous avons construit un *xenodocheion*, c'est-à-dire un *bimaristan*, dans les villes catholiques. Nous avons dépensé pour sa construction plus ou moins 20 000 (zuzé), et il est déjà couvert et terminé. Je prie pour que notre Seigneur y accorde la guérison aux malades, tant à ceux qui sont malades dans le corps qu'à ceux qui le sont dans l'esprit⁸³.

La deuxième partie de la lettre 44, dans laquelle se trouve cette information, ne remonte pas, contrairement à ce que

pensait Dols, à 790 (date à laquelle fut composée la première section de la lettre), mais à environ une dizaine d'années plus tard, c'est-à-dire à quand Serge (le destinataire) était métropolitain de Bet Lapaṭ⁸⁴. Le contexte de réception de la lettre permet de deviner immédiatement pour quelles raisons Timothée estimait que la nouvelle concernant la construction d'un hôpital à Séleucie-Ctésiphon pouvait intéresser Serge: étant que guide de la province ecclésiastique de l'Élam, dont les médecins jouaient un rôle central dans ce contexte et exerçaient une influence durable sur l'Église locale, il était juste que le métropolitain soit informé d'une opération qui allait probablement impliquer dans la gestion du nouvel hôpital quelques-unes des plus grandes personnalités de sa province ecclésiastique transférées dans la capitale abbasside, comme la famille des Boktišo'.

Dols, qui connaissait l'information mais pas son contexte correct, proposait d'expliquer de la façon suivante l'utilisation par Timothée du terme persan *bimaristan* comme traduction du calque syriaque du mot grec *xenodocheion*: « Timothy's straightforward definition of the term for his correspondent would seem to indicate that his friend was more familiar with the persian term than the Greek loanword into Syriac, which would imply that *bimaristan* had become a common term by the late eighth century and was not unfamiliar to Sergius »⁸⁵. Cette lecture du passage, qui corrobore la thèse de fond de Dols, pour qui il y a une continuité claire entre les *xenodocheia* gréco-syriaques et les *bimaristans* arabes, doit être partiellement revue: le calque du grec utilisé ici est en effet assez courant dans les sources syriaques et il est tout à fait invraisemblable que Serge, qui avait été auparavant directeur et professeur de l'école de Mar Abraham et Mar Gabriel au Monastère Supérieur de Mossoul, ne l'ait jamais trouvé dans ses lectures ou dans sa recherche continue de

manuscrits philosophiques et patristiques pour le patriarche. De plus, le passage, plutôt que démontrer que le terme persan *bimaristan* était devenu d'usage courant, nous semble indiquer tout simplement que Timothée le jugeait compréhensible pour son interlocuteur qui, rappelons-le encore une fois, se trouvait être le métropolitain de l'Élam, région de langue persane. Le rapprochement des deux termes pourrait indiquer également la volonté de Timothée de superposer du point de vue conceptuel la manière utilisée pour désigner un institut de soin tel qu'il était connu traditionnellement par les chrétiens à un modèle de structure hospitalière qui exprimait les compétences scientifiques des clans iraniens présents dans la capitale.

Sans forcer plus avant l'interprétation du passage, nous trouvons intéressant de souligner le fait que Timothée attende de l'activité de cet hôpital non seulement le traitement des maladies physiques, mais aussi un impact positif à l'égard du malaise « spirituel », c'est-à-dire mental. Il ne s'agit pas d'une remarque totalement isolée: le patriarche déclare ailleurs sa nette conviction qu'il y a un lien, prouvé par l'activité curative sur terre opérée par Jésus, entre la guérison du corps et celle de l'âme⁸⁶. C'est une allusion bien sûr trop limitée pour en tirer une physionomie quelconque de l'idée de la médecine cultivée par le patriarche ou son cercle. Rappelons toutefois que dans une autre étude, consacrée au traitement des maladies mentales dans le monde islamique, Dols affirmait que « the special provision for the insane is a remarkable aspect of the Islamic hospital. Unlike the earlier Byzantine hospitals, the Islamic hospitals invariably included wards for men and women who were mentally ill »⁸⁷. Cette observation, associée au reste de notre raisonnement, pourrait soutenir l'idée que la structure hospitalière voulue par Timothée avait été pensée comme une réalité hybride, dans laquelle une tradition médicale chrétienne gréco-syriaque et du