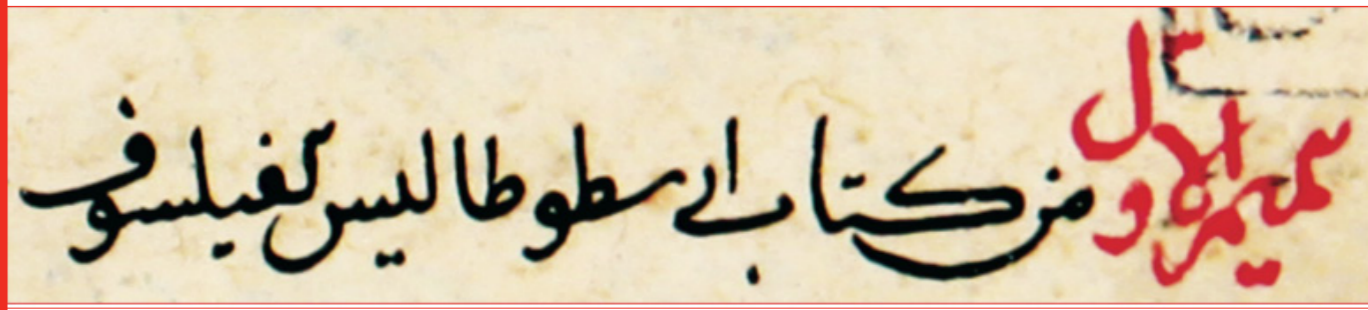
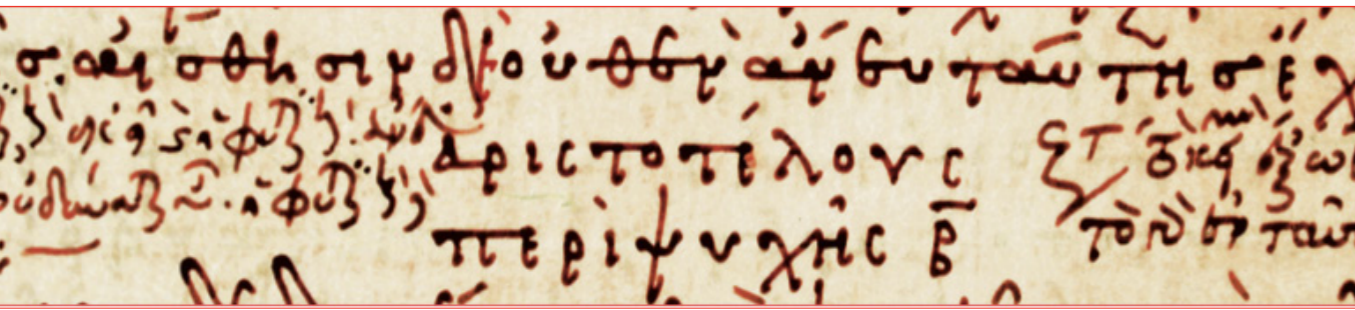


Studia graeco-arabica



Studia graeco-arabica

4

2014



With the support of the European Research Council



Studia graeco-arabica

The Journal of the Project

Greek into Arabic

Philosophical Concepts and Linguistic Bridges

European Research Council Advanced Grant 249431

4

2014



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

Advisors

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

Staff

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

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

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

ISSN 2281-2687

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

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

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

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

Editor in chief Cristina D'Ancona.

Publisher and Graphic Design



Via A. Gherardesca
56121 Ospedaletto (Pisa) - Italy

Printing

Industrie Grafiche Pacini

Cover

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

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

Studia graeco-arabica

4

2014

La question de l'âme dans la tradition philosophique syriaque (VI^e-IX^e siècle)

Henri Hugonnard-Roche*

Abstract

The aim of this paper is to provide a survey of a few Syriac texts, from the 6th to the 9th century, dealing with some questions about the soul. Except for the first treatise, a *Logos peri psychês* translated from Greek into Syriac, all the others were composed in Syriac, by Aḥudemeh (6th century), Jacob of Edessa (7th century), John of Dara and Moshe bar Kepha (9th century). In this paper we are interested in the properly philosophical aspects of the works, even if the context of their composition was religious. It will emerge that a brief corpus of questions is common to all the authors, – questions about the existence, the incorporeality, the simplicity, the eternity of the soul. Moreover, as it will appear, some authors tried to find harmony between philosophy and theology.

La question de l'âme ne pouvait manquer d'être constamment présente dans la tradition philosophique syriaque, qui s'est élaborée sur les fondements d'une culture chrétienne, dans laquelle le souci de l'âme est un thème majeur de la réflexion religieuse. Il serait d'ailleurs quelque peu vain de vouloir absolument distinguer une tradition philosophique, qui aurait son autonomie propre au sein de la culture syriaque.¹ Toutefois, la question de l'âme peut apparaître dans des ouvrages appartenant à des genres littéraires fort divers, dont la visée peut être orientée vers la pratique religieuse ou vers une réflexion plus théorique. Et le style peut en être de caractère fort divers aussi, plutôt rhétorique, voire poétique,² ou plus argumentatif.³

Même si la distinction entre théologie et philosophie, ou entre dogmatique religieuse et philosophie, est inadéquate pour beaucoup de textes, voire la plupart d'entre eux, nous nous attacherons ici à la tradition des traités sur l'âme en tant qu'ils peuvent être qualifiés de philosophiques, ou que certaines de leur parties peuvent être considérées sous cet angle. Nous ne prétendons pas, d'autre part, couvrir

* Je voudrais exprimer ma gratitude à Concetta Luna et à Cristina D'Ancona, qui ont bien voulu relire cet article et me faire part de leurs corrections et suggestions.

¹ On pourrait d'ailleurs en dire autant d'une bonne partie de la tradition grecque, et l'œuvre d'un Grégoire de Nysse, par exemple, témoigne assez du lien qui s'y noue entre culture chrétienne et philosophie: on trouvera une présentation fouillée de la place de la philosophie dans l'œuvre de Grégoire et de ses rapports avec les différentes écoles philosophiques de l'antiquité dans la notice de M. Cassin, "Grégoire de Nysse", dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques* [abrégé par la suite en *DPhA*], VI, CNRS-Éditions, Paris, à paraître.

² Ainsi, Jacques de Saroug (ca. 451-521), évêque de Baṭnan, composa une homélie métrique sur l'*Hexaëmeron*, dont la partie consacrée au sixième jour de la création contient deux sections, la première ayant pour sujet la création des animaux, et la seconde la création de l'homme. Dans cette dernière section, l'auteur traite successivement de la composition physique de l'être humain, puis de l'âme, de la relation de l'âme au corps, et du thème de "l'homme créé à l'image de Dieu". On peut lire une description du contenu de cette seconde section dans B.M. Boulos Sony, "L'anthropologie de Jacques de Saroug", *Parole de l'Orient* 12 (1984-1985), p. 153-85.

³ Cf. plus loin, n. 52, la citation que nous faisons d'un passage du *De Anima et resurrectione* où Grégoire de Nysse oppose le style métaphorique des propos de Platon sur l'âme au style scientifique d'Aristote.

ici tout le champ des écrits touchant la question de l'âme, mais nous présenterons un survol de quelques textes qui permettent de dessiner certains traits marquants des thématiques présentes dans la tradition syriaque.⁴

La première observation qui s'impose à qui considère le corpus des traités syriaques traitant de l'âme est une rupture apparente avec la tradition grecque. Les ouvrages majeurs qui ont été la source des questionnements sur l'âme dans l'antiquité grecque n'ont pas été traduits aux premiers temps de la tradition syriaque. Dans son ouvrage bio-bibliographique, le *Fibrist*, Ibn al-Nadīm écrit à propos du *Kitāb al-naḥs* (*De Anima*) d'Aristote: "il consiste en trois livres, Ḥunayn en fit une traduction complète en syriaque. Ishāq le traduisit avec omission d'une petite partie. Il en fit une seconde traduction complète et soignée".⁵ Il est notable qu'Ibn al-Nadīm ne mentionne aucune traduction antérieure à celle de Ḥunayn. Sans doute son information à propos du *De Anima* n'est-elle pas pleinement représentative de la tradition du traité d'Aristote au IX^e siècle, en particulier dans le milieu qu'il est convenu d'appeler le "cercle d'al-Kindī": il ne dit rien, en effet, de la version arabe d'une paraphrase alexandrine anonyme (perdue en grec) du *De Anima*, – version arabe rédigée par Ibn al-Bīṭrīq, dans les premières décennies du IX^e siècle.⁶ Il reste cependant qu'aucune version du *De Anima* d'Aristote n'est attestée dans les sources syriaques avant l'époque abbasside. Ce qui ne signifie pas, on le verra, que le contenu de l'œuvre soit totalement ignoré des auteurs syriaques, ou du moins de certains d'entre eux.

Les autres textes fondateurs de la doctrine de l'âme dans l'antiquité grecque, à savoir certains dialogues de Platon, ne sont pas mieux représentés dans la tradition syriaque. On n'y trouve pas de traduction des dialogues qui contiennent les *loci classici* sur l'âme, tels que le *Phédon*, le *Phédre*, le *Théétète*, ou le *Timée*.⁷ Le nom de Platon n'est toutefois pas inconnu, mais lié à des gnomologies, ou à des recueils d'anecdotes ou de définitions, dans lesquels le souci de l'âme est certes assez souvent présent, mais associé à des questions de morale.⁸ Ces ouvrages ne traitent pas de l'âme d'un point de

⁴ Il n'est pas dans notre intention ici de discuter, pour ce qui concerne la théorie de l'âme, l'affirmation péremptoire de D. Gutas: "Syriac speaking scholars [...] did not write, or compose, treatises on metaphysics, the theory of the soul, epistemology, or physics", exprimée dans son article "Geometry and the Rebirth of Philosophy in Arabic with al-Kindī", dans R. Arnzen - J. Thielmann (éd.), *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea. Studies on the Sources, Contents and Influences of Islamic Civilisation and Arabic Philosophy and Science. Dedicated to Gerhard Endress on his sixty-fifth Birthday*, Peeters, Leuven - Paris - Dudley Ma 2004 (Orientalia Lovaniensia Analecta, 139), p. 195-209 (à la p. 196). Nous prendrons simplement pour objet d'étude quelques traités écrits en syriaque, en cherchant à les replacer dans la tradition philosophique allant de l'époque tardo-antique à l'époque abbasside.

⁵ Cf. Ibn al-Nadīm, *Fibrist*, I, p. 251.11-12 Flügel; p. 311.24-26 Tagaddud; sur la notice du *Fibrist* et sa reprise dans les bibliographies postérieures, voir les remarques de H. Gätje, *Studien zur Überlieferung der aristotelischen Psychologie im Islam*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1971 (Annales Universitatis Saraviensis, Philosophische Fakultät, 11), p. 20-7.

⁶ Voir la conclusion de l'étude linguistique du texte arabe de cette paraphrase, par R. Arnzen (éd.), *Aristoteles' De Anima. Eine verlorene spätantike Paraphrase in arabischer und persischer Überlieferung*. Arabischer Text nebst Kommentar, Quellengeschichtlichen Studien und Glossaren, Brill, Leiden - New York - Köln 1998 (Aristoteles Semitico-Latinus, 9), p. 174; les connaissances d'Ibn al-Nadīm apparaissent, d'autre part, relativement incertaines et confuses en ce qui concerne la tradition des commentaires du *De Anima*: voir Arnzen, *ibid.*, p. 140-5; à propos, en particulier, du commentaire attribué à Simplicius, voir E. Coda, "Simplicius dans la tradition arabe", *DPhA*, VI, à paraître.

⁷ Sur la connaissance de Platon dans la tradition syriaque, voir H. Hugonnard-Roche, "Platon syriaque", dans M.A. Amir-Moezzi - J.-D. Dubois - Chr. Jullien - F. Jullien (éd.), *Pensée grecque et sagesse d'orient. Hommage à Michel Tardieu*, Brepols, Turnhout 2009 (Bibliothèque de l'École Pratique des Hautes Études, Sciences religieuses, 142), p. 307-22.

⁸ Cf. Hugonnard-Roche, "Platon syriaque"; voir aussi, pour la tradition arabe, D. Gutas, *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation. A Study of the Graeco-Arabic Gnomologia*, American Oriental Society, New Haven Co. 1975 (American Oriental Series, 60), en part. p. 116-57, 332-80.

vue “théorétique”, qui est le nôtre, et nous les laisserons de côté. Comme dans le cas du *De Anima* d’Aristote, cependant, les doctrines platoniciennes sur l’âme ne sont pas totalement ignorées de la littérature syriaque sur le sujet, mais connues indirectement à travers des ouvrages de théologiens traduits en syriaque ou par l’intermédiaire de doxographies.

Un Λόγος κεφαλαιώδης περὶ ψυχῆς en version syriaque

Le premier texte dont nous parlerons illustre précisément certains traits auxquels nous venons de faire allusion: l’absence des auteurs eux-mêmes, mais leur présence indirecte à travers d’autres ouvrages de caractère doxographique ou issus de compilations. Il se trouve, en effet, que l’on connaît depuis longtemps un traité sur l’âme qui est mis sous le nom d’Aristote dans le manuscrit de Londres, British Library, Add. 14658, fol. 122a-124b. Cet petit traité fait partie d’un ensemble de textes philosophiques, dont E. Renan avait signalé l’existence et dont G. Furlani avait souligné l’importance.⁹ Parmi des traductions de l’*Isagoge* de Porphyre et des *Catégories* d’Aristote, ainsi que des œuvres composées par Sergius de Reš‘ainā (un commentaire sur les *Catégories*) ou traduites par lui (le traité d’Alexandre d’Aphrodise *Sur les causes de l’univers*, et le *De Mundo* pseudo-aristotélicien), auxquelles s’ajoutent divers opuscules de philosophie morale,¹⁰ se trouve un traité qui porte le titre: *memro d-Aristuṭalis d-‘al napšo* (“traité d’Aristote sur l’âme”). Renan, qui avait fourni les traductions en latin et en français des titres des chapitres du traité, l’avait identifié comme un traité pseudo-aristotélicien, et W. Wright, dans son catalogue des manuscrits syriaques du British Museum, avait noté à son tour que ce traité n’avait rien à voir avec le *De Anima* d’Aristote, mais sans plus d’information.¹¹ Furlani avait observé aussi, en son temps, que ce même traité avait été édité une vingtaine d’années plus tôt par A.S. Lewis, à partir d’un manuscrit du couvent de Sainte-Catherine du Mont Sinai (Sinai, *syriac*. 16).¹² Et V. Ryssel, qui avait traduit en allemand le texte syriaque de cette dernière édition,¹³ fut le premier à rapprocher le traité syriaque d’un traité conservé en grec et édité dans la *Patrologia graeca*, sous le titre de Λόγος κεφαλαιώδης περὶ ψυχῆς πρὸς Τατιανόν, et donné comme l’œuvre de Grégoire le Thaumaturge.¹⁴ Furlani a édité le texte syriaque attribué à Aristote du Λόγος κεφαλαιώδης à partir du manuscrit de Londres, en relevant les variantes de l’édition de A.S. Lewis, et en comparant le

⁹ Cf. E. Renan, “Lettre à M. Reinaud, sur quelques manuscrits syriaques du Musée Britannique contenant des traductions d’auteurs grecs profanes et des traités philosophiques”, *Journal Asiatique* 4^e série, 19 (1852), p. 293-333 (aux p. 320-32); G. Furlani, “Contributions to the History of Greek Philosophy in the Orient, Syriac Texts, IV: A Syriac Version of the λόγος κεφαλαιώδης περὶ ψυχῆς πρὸς Τατιανόν of Gregory Thaumaturgus”, *Journal of the American Oriental Society* 35 (1915), p. 297-317.

¹⁰ Sur le contenu de ce manuscrit, voir H. Hugonnard-Roche, “Éthique et politique au premier âge de la tradition syriaque”, *Mélanges de l’Université Saint-Joseph* 57 (2004), p. 99-119, en part. p. 108-19; D. King, “Origenism in Sixth Century Syria. The Case of a Syriac Manuscript of Pagan Philosophy”, dans A. Fürst (éd.), *Origenes und sein Erbe in Orient und Okzident*, Aschendorff, Münster 2010 (Adamantina: Texte und Studien zu Origenes und seinem Erbe, 1), p. 179-212.

¹¹ Renan, “Lettre à M. Reinaud”, p. 320; W. Wright, *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum acquired since the year 1838*, III, British Museum, London 1872, p. 1157.

¹² A.S. Lewis, *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the Convent of S. Catharine on Mount Sinai*, C.J. Clay and Sons, London 1894 (*Studia Sinaitica*, 1), p. 19-26.

¹³ V. Ryssel, “Zwei neu aufgefundene Schriften der graeco-syrischen Literatur”, *Rheinisches Museum für Philologie* 51 (1896), p. 1-20, en part. p. 4-9.

¹⁴ Cf. Τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου ἐπισκόπου τῆς Νεοκαισαρείας Πόντου, ἐπωνυμίας τοῦ Θαυματουργοῦ, Πρὸς Τατιανόν περὶ ψυχῆς λόγος κεφαλαιώδης, avec traduction latine: *Sancti patris Nostri Gregorii, episcopi Neocæsareæ Ponti, cognomento Thaumaturgi, Ad Tatanium de anima per capita disputatio*, dans *PG* 10, col. 1137 A-1146 B.

texte syriaque avec le grec pour conclure que la traduction est libre et a plutôt les caractères d'une paraphrase, et que son style, de plus, est tout à fait différent de celui des œuvres de Sergius de Reš'ainā.¹⁵ Dans le manuscrit de Sainte-Catherine du Mont Sinaï, le texte est précédé de l'attribution vague "un traité composé par les philosophes" (*l-philosope*) et, selon V. Ryssel, cette indication devait se rapporter à l'ensemble des textes rassemblés dans les folios suivants du manuscrit. Furlani, pour sa part, avait fort justement fait remarquer qu'une simple erreur de ponctuation de la part du copiste avait très probablement mis au pluriel le mot qui, une fois correctement orthographié au singulier, désignait selon toute vraisemblance "le Philosophe" par excellence, c'est-à-dire Aristote.¹⁶ Dans un manuscrit plus récemment découvert, Mardin Orth. 404, qui date du XV^e/XVI^e siècle, le traité est également attribué à Aristote, ce qui tend à renforcer la conjecture de Furlani touchant l'erreur de copie du manuscrit de Sainte-Catherine du Mont Sinaï.¹⁷ Le manuscrit Sinaï, *syr.* 16, que l'érudition moderne date aujourd'hui du VII^e siècle, est d'origine monastique et il contient, à côté de textes patristiques divers et d'homélies de Jean Chrysostome, un ensemble assez cohérent de traités qui, d'une manière ou d'une autre, abordent des questions de philosophie morale et de préparation éthique à la philosophie d'origine grecque.¹⁸ Quant au manuscrit de Londres, BL Add. 14658, qui date également du VII^e siècle, il contient des textes appartenant à la tradition philosophique de sources grecques.¹⁹ Il semble donc qu'à une certaine époque, dans les débuts de la tradition philosophique syriaque, qui a vu le jour au commencement du VI^e siècle, le petit traité dont nous parlons ait pu passer pour une œuvre d'Aristote portant sur l'âme.

Les copistes des deux manuscrits de Londres et de Sainte-Catherine du Mont Sinaï (comme aussi celui du manuscrit beaucoup plus tardif de Mardin) ont vraisemblablement reproduit l'indication d'attribution qu'ils avaient sous les yeux, et il est difficile de savoir à quand elle remonte. De fait, ce petit traité a eu une histoire bien plus complexe que ce qu'on a déjà dit, et nous n'en retiendrons que les aspects qui peuvent intéresser directement la tradition syriaque.²⁰

Le texte du Λόγος κεφαλαιώδης περι ψυχῆς πρὸς Τατιανόν édité dans la *Patrologia graeca* sous l'attribution à Grégoire le Thaumaturge est, en effet, identique à un Περὶ ψυχῆς, édité dans un autre volume de la même *Patrologia graeca* sous le nom de Maxime le Confesseur, à deux différences près: il manque dans cette dernière version le prologue qui se trouve dans le texte attribué à Grégoire, et il manque de même dans la version attribuée à Maxime deux petits paragraphes du quatrième chapitre. Dans un article fondamental sur ce traité, mais passé souvent inaperçu, J. Lebreton, qui mit le premier en évidence l'identité des deux œuvres, fit état des résultats de ses recherches sur les manuscrits de

¹⁵ Furlani, "Contributions", p. 315; l'édition se trouve *ibid.*, p. 301-5.

¹⁶ Furlani, "Contributions", p. 307.

¹⁷ Sur le manuscrit de Mardin, le peu d'information dont on dispose est fourni par une note à la planche 23 dans R.H. Fischer (éd.), *A Tribute to Arthur Vööbus: Studies in Early Christian Literature and its Environment, Primarily in the Syrian East*, Lutheran School of Theology at Chicago, Chicago 1977: cf. S. Brock, "Clavis Patrum Graecorum III, 7717", *Journal of Theological Studies* 32 (1981), p. 176-8, selon qui le texte de ce manuscrit (d'après ce que montre la photographie) ne serait pas différent du texte du manuscrit de Londres, BL Add. 14658 (voir en part. p. 177).

¹⁸ On peut lire une brève description du contenu de ce manuscrit dans Furlani, "Contributions", p. 306. Une description plus détaillée se trouve dans une notice mise en appendice par S. Brock à son article, "The Genealogy of the Virgin Mary in Sinai 16", *Scrinium. Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclésiastique* 2 (2006), p. 58-71, en part. p. 69-71.

¹⁹ Voir Hugonnard-Roche, "Platon syriaque", et Id., "Éthique et philosophie"; voir aussi King, "Origenism".

²⁰ Une étude détaillée de l'histoire des recherches touchant le Λόγος κεφαλαιώδης περι ψυχῆς πρὸς Τατιανόν depuis le XVII^e siècle a été fournie par F. Celia, "Il λόγος κεφαλαιώδης dello ps.-Gregorio il Taumaturgo. Uno status quaestionis e un primo approccio al problema delle fonti", *Adamantius* 17 (2011), p. 164-89.

ce texte et il observa que dans deux des plus anciens et meilleurs manuscrits collationnés par lui, le traité est intitulé *περὶ ψυχῆς* et *φιλοσοφία περὶ ψυχῆς* respectivement, sans nom d'auteur,²¹ et que dans un troisième il est attribué à Grégoire de Nysse.²² Parmi les onze autres manuscrits collationnés, quatre l'attribuent à Maxime et cinq à Grégoire, tous étant d'ailleurs tardifs (l'un du XIV^e siècle et les autres du XVI^e siècle).²³ Lebreton observa ensuite que les manuscrits présentent deux recensions différentes du texte, avec des traces d'interpolations dans l'une et l'autre, et surtout il pensa avoir montré que certaines parties du traité sont des emprunts au *De Natura hominis* de Némésius d'Émèse ou dépendent de l'ouvrage de Némésius, tandis que d'autres ne lui doivent rien.²⁴ Dans la conclusion de son étude, Lebreton suggère que le traité a été composé par un auteur inconnu qui a utilisé l'ouvrage de Némésius et peut-être aussi un fragment de Grégoire le Thaumaturge. La recherche la plus récente ne retient pas l'attribution du *Λόγος κεφαλαϊώδης* à Grégoire le Thaumaturge, pas plus que celle du *Περὶ ψυχῆς* à Maxime le Confesseur. En revanche, elle a confirmé la parenté entre le *Λόγος κεφαλαϊώδης* et le *De Natura hominis* de Némésius.²⁵

La version du traité mise sous le nom d'Aristote en syriaque se rattache à celle qui, dans la tradition grecque, est dépourvue du prologue et de deux paragraphes dans le chapitre quatrième. Le prologue est constitué d'une adresse à un certain Tatien et l'auteur y fait allusion à la demande qui lui a été faite par ce personnage d'écrire un discours sur l'âme au moyen d'arguments démonstratifs, sans recourir aux témoignages des Écritures, en vue de convaincre non point ceux qui adhèrent déjà aux Écritures

²¹ Il s'agit des manuscrits Paris BnF *grec* 141 A (XI^e siècle) et Paris BnF *suppl. grec* 690 (XII^e siècle): voir J. Lebreton, "Le traité de l'âme de saint Grégoire le Thaumaturge", *Bulletin de littérature ecclésiastique* 8 (1906), p. 73-83 (à la p. 75).

²² Dans le ms de Londres Reg. 16 D I (XII^e siècle), le *Λόγος κεφαλαϊώδης* est inséré entre deux traités de Grégoire de Nysse, avec le titre *Τοῦ αὐτοῦ πρὸς Τατιανὸν περὶ ψυχῆς λόγος κεφαλαϊώδης*: voir Lebreton, "Le traité de l'âme", p. 75-76. Notons que, dans ses versions arménienne (début du VIII^e siècle) et arabe (par Ishāq ibn Hunayn, mort en 910), le *De Natura hominis* de Némésius d'Émèse est attribué à Grégoire de Nysse: voir M. Morani, *La tradizione manoscritta del "De Natura hominis" di Nemesio*, Vita e Pensiero, Milano 1981, p. 68-71, 90. Toutefois une traduction syriaque, dont le texte est aujourd'hui perdu, est mentionnée dans une lettre du catholico Timothée I^{er}, qui déclare en posséder le début et demande à son correspondant d'en rechercher le texte, dont il désigne l'auteur comme Némésius: cf. Morani, *La tradizione manoscritta*, p. 97; M. Zonta, "Nemesiana Syriaca: New Fragments from the missing Syriac version of the *De Natura hominis*", *Journal of Semitic Studies* 36 (1991), p. 223-58, en part. p. 225-6; V. Berti, *Vita e studi di Timoteo († 823), patriarca cristiano di Baghdad. Ricerche sull'epistolario e sulle fonti contigue*, Association pour l'avancement des études iraniennes, Paris 2009 (Studia Iranica, cahier 41), p. 330-1. Deux références à une traduction syriaque ont été signalées en marge de la version arménienne par A. Zanolli, "Sur une ancienne traduction syriaque du *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* de Némésius", *Revue de l'Orient chrétien* 20 (1915-1917), p. 331-3; Zonta, "Nemesiana Syriaca", p. 226.

²³ Voir la liste dans Lebreton, "Le traité de l'âme", p. 75-6, qui signale que la même diversité d'attribution se retrouve dans les manuscrits de nombreuses bibliothèques, *ibid.* p. 76 n. 1.

²⁴ Lebreton, "Le traité de l'âme", p. 76, remarque par exemple que dans le manuscrit BnF *suppl. grec* 690, après le dernier chapitre du traité (*εἰ λογικὸν ἡ ψυχὴ*), le texte se poursuit (sans nouveau titre et sans indication de changement d'auteur) avec une question *εἰ διανοητικόν* qui correspond à Némésius, *De Nat. hom.* 12, *PG* 40, col. 660 A-B [= M. Morani (éd.), *Nemesii Emeseni De Natura hominis*, Teubner, Leipzig 1987 (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana), p. 68], et avec des parties *περὶ τοῦ φανταστικοῦ*, qui correspondent à Némésius, *De Nat. hom.* 6 (dont le chapitre est résumé et arrangé), *PG* 40, col. 632 B-637 B [= Morani (éd.), p. 55-57] et *περὶ αἰσθησεως* (qui contiennent des fragments des chapitres 6, 7, 10, 11 de Némésius). D'autres exemples sont donnés à propos d'autres manuscrits par Lebreton, *ibid.*, p. 76-7.

²⁵ A. Whealey, "To Tatian *On the Soul*: a Treatise from the Circle of Tatian the Syrian and Justin Martyr?", *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 63 (1996), p. 136-45, a tenté de situer le *Λόγος κεφαλαϊώδης* dans la sphère d'influence du "cercle" de Justin Martyr, mais cette thèse a été réfutée par Celia, "Il *λόγος κεφαλαϊώδης*", p. 179-80, qui suggère par ailleurs que la parenté entre le *Λόγος κεφαλαϊώδης* et le *De Natura hominis* pourrait s'expliquer par une source commune, les *Symmikta Zetemata* de Porphyre, *ibid.*, p. 181-9.

divines, mais ceux qui n'y ajoutent pas foi. L'authenticité du prologue dans la tradition grecque a été mise en question par J. Lebreton,²⁶ mais quoi qu'il en soit de ce point, il est bien clair qu'un texte pourvu d'un tel prologue n'aurait pas pu être attribué à Aristote dans la tradition syriaque. En revanche, le style argumentatif, auquel le prologue fait allusion, pouvait sans doute être associé aisément avec la représentation d'Aristote comme le logicien par excellence. Il vaut sans doute d'être rappelé ici que, dans la compilation de textes contenus dans le manuscrit de Londres BL Add. 14658, se trouve le commentaire de Sergius de Reš'ainā sur les *Catégories*, dans lequel l'auteur présente Aristote comme le principe de la science de toutes les réalités, et en particulier comme le maître dans l'art de l'argumentation et de la démonstration.²⁷

Le traité, dans sa version syriaque pseudo-aristotélicienne, est organisé sous forme de questions ou de points à examiner, comme dans la version grecque. Nous ne proposons pas une traduction complète du traité, qui allongerait inutilement la présentation, mais nous essaierons de restituer l'essentiel des arguments en respectant leurs articulations.²⁸

1. Le traité s'ouvre sur la question du critère, de ce qui sert à juger de l'âme, du moyen de la connaître. L'auteur développe son argumentation comme suit: tout ce qui est, ou bien est connu par les sens ou bien est saisi par la pensée (*hawno*, en grec νόησις); ce qui tombe sous les sens a comme preuve suffisante le sens; à l'inverse, ce qui est saisi par la pensée (*madd'o*, en grec νόησις) n'est pas saisi immédiatement par soi, mais par son activité (*ma'bdonūto*, en grec ἐνεργεία); l'âme donc est connue par son activité.

Puis donc que l'âme ne peut être saisie directement en elle-même, l'auteur emploiera divers arguments pour établir les différents points à son sujet, c'est-à-dire d'abord qu'elle existe, puis qu'elle est une substance, qu'elle est incorporelle, qu'elle est simple, qu'elle est immortelle, et qu'elle est λογική, c'est-à-dire rationnelle.

2. Le critère étant établi, le deuxième point à examiner est de savoir "si l'âme existe". Le premier argument est celui-ci: notre corps est mû soit de l'extérieur, soit de l'intérieur; mais il n'est pas mû de l'extérieur, car il n'est pas mû par poussée ni par traction, comme le sont les êtres inanimés; il n'est pas non plus mû de l'intérieur naturellement, comme l'est le feu; donc le corps est mû par l'âme qui lui donne la vie; donc il est connu que l'âme existe, à partir de son activité.

3. Le troisième point qui est établi ensuite est que l'âme est une substance. Un premier argument le montre à partir de la remarque que la définition de la substance, à savoir qu'elle reçoit les contraires tout en restant numériquement une, s'applique à l'âme; en effet, l'âme reçoit des contraires tels que la justice et l'injustice, le courage et la timidité, la tempérance et la luxure, sans être changée dans sa nature. On reconnaît ici un argument tiré des *Catégories* d'Aristote, selon lesquelles c'est le propre de la substance de recevoir les contraires:²⁹ puis donc que l'âme reçoit les contraires, elle est une substance.

Un deuxième argument est le suivant: puisque le corps est une substance, il est nécessaire que l'âme aussi soit une substance; il n'est pas possible, en effet, que l'on dise que ce qui reçoit la vie et le mouvement de quelque autre chose soit une substance, tandis que ce qui les lui donne ne soit pas une

²⁶ Lebreton, "Le traité de l'âme", p. 77.

²⁷ Cf. le prologue de Sergius à son traité, traduit dans H. Hugonnard-Roche, *La logique d'Aristote du grec au syriaque. Études sur la transmission des textes de l'Organon et leur interprétation philosophique*, Vrin, Paris 2004 (Textes et Traditions, 9), p. 167-70.

²⁸ Nous reprenons par commodité la numérotation des points successifs, ou "chapitres" (κεφάλαια), qui figure dans la *Patrologia graeca*, et qui a été reprise dans les études modernes; la numérotation du syriaque s'en écarte du fait que le premier paragraphe n'y est pas numéroté.

²⁹ Arist., *Cat.* 5, 4 a 10-11.

substance, à moins que l'on ne s'aventure à dire que le non-étant est cause de l'étant, ou que ce qui doit son existence à quelque chose sans quoi il ne peut pas être soit cause de ce par quoi il est.

4. Le quatrième point examiné est de savoir si l'âme est incorporelle (*d-lo gšūm*). Un certain nombre d'arguments sont énumérés à ce propos. Le premier est que si l'âme est juxtaposée au corps, comme une pierre le serait à une pierre, le corps tout entier ne serait pas animé, mais seulement le serait la partie qui est juxtaposée à l'âme.

Deuxième argument: si l'âme est mélangée au corps, alors elle est polymère et non simple; mais ce qui est polymère se divise, et ce qui se divise se dissout; ce qui se dissout est composé; ce qui est composé est un corps; un corps ajouté à un corps augmente le poids; or l'âme, dans le corps, n'en augmente pas le poids, mais elle lui donne la vie; donc l'âme n'est pas un corps.³⁰

Suivent encore d'autres arguments, comme celui-ci: si l'âme était un corps, elle se mouvrait soit de l'extérieur soit de l'intérieur; or elle ne se meut pas de l'extérieur par pulsion ou traction comme les êtres inanimés, ni de l'intérieur comme le corps animé, car c'est l'âme elle-même qui meut le corps; on ne peut, en effet, parler de l'âme de l'âme; donc l'âme est incorporelle.

Autre argument encore: si l'âme était un corps, elle posséderait des accidents corporels (*gedšeyh pagrone enun*, en grec τὰς ποιότητας αἰσθητὰς ἔχει), et elle se nourrirait. Mais elle ne se nourrit pas, ou du moins elle ne se nourrit pas charnellement (*lo pagrono'it*, en grec οὐ σωματικῶς), elle se nourrit du verbe (*mellto*); donc l'âme n'est pas un corps charnel mais elle est incorporelle.³¹

5. Un cinquième point à établir est le suivant: l'âme est-elle simple ou composée? La réponse est une conséquence immédiate de ce qui a été dit auparavant: le corps est composé et comporte des parties, mais l'âme n'est pas un corps, elle est donc non-composée et simple.

6. Le sixième point concerne l'immortalité de l'âme. Là encore plusieurs arguments sont présentés. Le premier est le suivant: ce qui se corrompt, se corrompt à partir de son contraire; tout se qui se corrompt, se dissout; ce qui se dissout, est composé de différentes parties; or l'âme est simple, donc elle n'est pas composée, donc elle ne se dissout pas, donc elle est immortelle.

Le deuxième argument employé pour montrer que l'âme est immortelle est celui-ci: toute chose qui tire son mouvement de quelque autre chose, reçoit la vie non pas de soi-même, mais de son moteur, et ne subsiste que tant que dure l'action de ce qui la meut; or l'âme est mue par elle-même, donc elle est toujours mue, donc elle est non-corruptible, donc elle est immortelle.

Un autre argument encore sert à montrer que l'âme est immortelle, à savoir que ce qui ne se corrompt pas par son propre mal, ne se corrompt pas; or les maux de l'âme ne lui ôtent pas la vie ni ses biens ne la font subsister, donc elle est immortelle.

7. La septième et dernière question à étudier est de savoir si l'âme est rationnelle (*methašbonīto*, en grec λογική). Une fois encore plusieurs arguments sont utilisés pour répondre à cette question. Le premier est que l'âme a inventé les arts utiles aux créatures; l'utile est louable et le louable est constitué par l'organisation et la raison; et donc l'âme est rationnelle.

L'argument suivant part de la remarque que nos sens sont insuffisants pour permettre la saisie des réalités (*šebwoto*, en grec πράγματα). La sensation ne permet pas de distinguer des choses différentes par

³⁰ Observons que la question abordée dans ce quatrième point est celle de savoir si l'âme est ou non un corps, au sens large de corps physique (*gšūm*), mais que dans les deux arguments jusqu'ici énoncés, le terme utilisé pour désigner le corps est *pagro*, qui signifie plutôt le corps charnel: c'est seulement dans la conclusion du deuxième argument que l'auteur emploie à nouveau *gšūm*.

³¹ Il y a d'autres arguments encore dans le texte grec du Λόγος περὶ ψυχῆς, mais ces autres arguments ne se trouvent pas dans le texte syriaque: si l'âme est un corps au sens corporel, elle se divise en animée et inanimée, mais l'âme n'est pas divisée en animée et inanimée; tout corps a couleur, quantité et figure, mais on ne trouve pas dans l'âme couleur, quantité et figure.

nature mais semblables par la figure. Nous les connaissons dans leur nature en saisissant chacune dans son essence, à l'aide de l'intellect (*madd'o*, en grec νοῦς), qui est la partie qui raisonne de l'âme (en grec: νοῦς δὲ ψυχῆς τὸ λογικὸν μέρος). Donc l'âme est rationnelle.

Un autre argument encore conduit à cette conclusion, et son point de départ est que nous ne faisons rien sans en avoir eu préalablement le dessein. La connaissance des réalités ne vient pas du dehors, mais c'est l'âme qui les dispose en elle-même et ensuite elle produit l'action. Le principe (*'iqoro*, en grec ἀξίωμα) de l'âme n'est rien d'autre que faire toute chose avec raison (*hūššobo*). Donc l'âme est rationnelle.

La rationalité de l'âme est ainsi établie de deux façons différentes: d'une part, à partir du fait que la sensation est insuffisante pour rendre compte de notre connaissance des réalités – on peut penser à l'exemple fameux du bâton qui, plongé dans l'eau, apparaît comme brisé: il faut l'utilisation de la raison pour établir que le bâton est droit –, et d'autre part, à partir de notre action elle-même qui témoigne de la rationalité de l'âme, puisque nous concevons tout d'abord ce que nous allons faire, et c'est l'organisation par le λόγος qui nous permet d'agir, de mettre en œuvre nos actions.

Ce sont les troisième et quatrième chapitres ("l'âme est une substance" et "l'âme est incorporelle") qui sont d'abord apparus à Lebreton comme contenant des emprunts manifestes à Némésius.³² L'une des preuves de la substantialité de l'âme consiste, en effet, à montrer que la définition de la substance comme ce qui peut recevoir des contraires s'applique à l'âme, puisqu'elle reçoit la justice et l'injustice, le courage et la timidité, la tempérance et la luxure. Et Némésius avait établi que l'âme est une substance à partir du même argument, dont le point de départ se trouve dans la définition aristotélicienne de la substance: Μάλιστα δὲ ἴδιον τῆς οὐσίας δοκεῖ εἶναι τὸ ταῦτόν καὶ ἐν ἀριθμῷ ὃν τῶν ἐναντίων εἶναι δεκτικόν.³³ Reprenant l'étude de cette comparaison, Celia a montré que le Λόγος κεφαλαιώδης donne des exemples absents de Némésius, mais surtout que le texte, dans son schématisation même, est le produit d'une élaboration "scolastique", et il rappelle que la même preuve de la substantialité de l'âme à partir de la propriété de recevoir des contraires se trouve déjà chez Alexandre d'Aphrodise, chez Porphyre, et dans les *Solutiones ad Chosroem* de Priscien. Dans la mesure où le *De Natura hominis* de Némésius et les *Solutiones* de Priscien remonteraient aux *Symmikta Zetemata* de Porphyre, ainsi que H. Dörrie s'est efforcé de le montrer, on peut voir dans ce traité de Porphyre une source première de l'élaboration scolastique d'une démonstration reprise dans le Λόγος,³⁴ puis dans sa version syriaque.

Poussant ensuite la recherche sur le quatrième chapitre du Λόγος, à propos des deux arguments qui prennent pour point de départ de la démonstration de l'incorporéité de l'âme, soit que l'âme serait simplement juxtaposée au corps, comme une pierre le serait à une pierre, soit qu'elle serait mélangée au corps, Celia a relevé que le second cas ne se trouve pas dans le texte de Némésius. D'où il conclut que le rapport entre Némésius et le Λόγος serait un rapport de ressemblance plutôt que de dépendance entre les deux textes. D'autres comparaisons encore ont été faites par Celia, mais il n'est pas pertinent pour notre propos de les mentionner toutes ici, car elles visent à reconstruire l'élaboration du Λόγος grec, du moins pour certaines de ses parties. Le résultat qui en revanche nous intéresse est que le Λόγος et le traité de Némésius auraient une source commune néoplatonicienne, probablement les *Symmikta Zetemata* de Porphyre.

On peut certainement donner raison, d'autre part, à Furlani sur le fait que le traité comporte des idées aristotéliciennes.³⁵ On y fait appel, en effet, à des notions physiques aristotéliciennes,

³² Cf. Lebreton, "Le traité de l'âme", p. 78-81.

³³ Arist., *Cat.* 5, 4 a 10-11.

³⁴ Cf. Celia, "Ἦ λόγος κεφαλαιώδης", p. 181-3.

³⁵ Par cette observation, Furlani essaie d'expliquer que le traité ait été attribué à Aristote. La remarque se trouve dans

comme l'opposition entre mouvement d'un corps provoqué de l'extérieur et mouvement produit de l'intérieur, ou comme l'idée qu'un corps soit doué de sensation et apte à se nourrir, ou que toute substance se divise en inanimée et animée, etc. Il s'agit là cependant de notions communes au moment où le Λόγος a été composé et, de plus, les arguments dans lesquels elles sont employées sont mis au service de la démonstration d'une suite d'idées qui ne sont pas conformes à la thèse générale d'Aristote sur l'âme. On ne saurait dire, selon le *De Anima*, que l'âme est une substance ni qu'elle est incorporelle au sens du texte du Λόγος, ni simple, ni immortelle.

Plus pertinente pour nous est une remarque faite par Celia qui a relevé dans le *De Anima et resurrectione* de Grégoire de Nysse un raisonnement semblable à celui du Λόγος, pour montrer qu'un mélange, du fait de son hétérogénéité, ne peut être simple, mais est nécessairement composé, et que tout composé est dissoluble, et qu'il ne peut donc être immortel:

Ἡ οὖν ψυχὴ μετὰ τοῦτο ποῦ ἔσται; Εἰ μὲν γὰρ ἐν τοῖς στοιχείοις εἶναι τις λέγει, τὴν αὐτὴν εἶναι τούτοις κατ' ἀνάγκην συνθήσεται. Οὐ γὰρ ἂν γένοιτό τις τοῦ ἑτεροφυοῦς πρὸς τὸ ἀλλότριον μίξις, καί, εἰ ταῦτα εἶη, ποικίλη τις πάντως ἀναφανήσεται ἢ πρὸς τὰς ἐναντίας μεμιγμένη ποιότητος, τὸ δὲ ποικίλον ἀπλοῦν οὐκ ἔστιν, ἀλλ' ἐν συνθέσει θεωρεῖται πάντως. Πᾶν δὲ τὸ σύνθετον καὶ διαλυτὸν ἐξ ἀνάγκης· ἡ δὲ διάλυσις φθορὰ τοῦ συνεστῶτός ἐστι. Τὸ δὲ φθειρόμενον οὐκ ἀθάνατον [...].³⁶

Le passage tout entier de Grégoire présente des arguments semblables par le style et la terminologie aux lignes du Λόγος κεφαλαιώδης, dans lesquelles sont présentés les attributs du corps, qui sont antithétiques à la nature incorporelle et simple de l'âme. De là Celia conclut que le Λόγος et le texte de Grégoire proviennent d'un matériel philosophique commun, lié aux *Symmikta Zetemata* de Porphyre.³⁷ C'est moins le problème précis de la *Quellenforschung* qui nous intéresse ici, que le fait que Grégoire de Nysse soit associé au problème philosophique de l'âme, dans des termes semblables à ceux du traité "scolastique" qu'est le Λόγος.

Abandonnons donc la *Quellenforschung* pour considérer le traité transposé en syriaque dans son ensemble. Les points principaux établis dans le Λόγος κεφαλαιώδης sont: que l'âme existe; qu'elle est une substance; qu'elle est incorporelle; qu'elle est simple et non composée; qu'elle est immortelle; et enfin qu'elle est rationnelle. C'est ainsi une liste des questions fondamentales posées à propos de l'âme qui est énoncée, avec les réponses à ces questions. Certes toutes ces questions ne se rencontrent pas toujours chez tous les auteurs. Némésius, par exemple, ne traite pas explicitement la question de l'immortalité de l'âme, mais l'immortalité découle, dans son traité, de l'argumentation selon laquelle

l'article consacré à l'édition et à la traduction italienne de la version arabe (dite version courte) du Λόγος, que nous mentionnerons plus loin: cf. G. Furlani, "Contributi alla storia della filosofia greca in Oriente. Testi Arabici – I. Pseudo-Aristotele *fi-l-nafs*", *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, Classe di scienze morali, storiche e filologiche, Serie quinta, vol. xxiv (Roma 1915), p. 117-37 (à la p. 131).

³⁶ *De Anima et resurrectione*, PG 46, col. 20 C-21 A; trad. Chr. Bouchet dans Grégoire de Nysse, *L'âme et la résurrection*, introd. de B. Pottier, annotation et guide thématique de M.-H. Congourdeau, Migne, Paris 1998 (Les Pères dans la foi, 73), p. 29-30: "Où donc sera l'âme après? Dire qu'elle se trouvera dans les éléments, c'est nécessairement la dire en composition avec eux. En effet, deux éléments étrangers l'un à l'autre ne sauraient se mêler et, si cela était, le mélange apparaîtrait bien bigarré avec des propriétés opposées; or ce qui est bigarré n'est pas simple et c'est dans une composition qu'on l'observe tout à fait. D'autre part, tout ce qui est composé est aussi nécessairement séparable, la séparation étant l'abolition du composé. Or ce qui s'abolit n'est pas immortel [...]"

³⁷ Cf. Celia, "Ἰ λόγος κεφαλαιώδης", p. 185.

l'âme ne peut être mortelle puisqu'elle n'est ni un corps ni une propriété accidentelle, et qu'étant une substance qui se suffit à elle-même, elle doit être immortelle. Le Λόγος κεφαλαιώδης ne cite aucune source, et il ne cite non plus aucun des tenants dont les thèses sont récusées. Mais la liste des thèses énoncées est construite manifestement en grande partie sur le rejet de thèses opposées, dont on retrouverait aisément certains auteurs, notamment chez Némésius. Ainsi lorsque, dans le chapitre 2 de son ouvrage, Némésius entreprend de montrer que l'âme humaine est une substance, et qu'elle n'a pas besoin du corps pour subsister, il critique certaines positions antérieures, qui soutenaient, par exemple, comme les Stoïciens, que l'âme est un corps;³⁸ ou bien, comme Galien, que l'âme est un mélange;³⁹ ou bien, comme Aristote, qu'elle est la première entéléchie d'un corps qui possède la vie en puissance;⁴⁰ ou encore, comme Eunome, qu'elle est une substance incorporelle créée dans le corps;⁴¹ ou bien encore, comme Apollinaire de Laodicée, que les âmes naissent les unes des autres à la manière de la procréation corporelle.⁴² On pourrait retrouver aussi dans le traité de Plotin, *Sur l'immortalité de l'âme*, par exemple, la mention de thèses rejetées par l'auteur auxquelles s'oppose de même le Λόγος κεφαλαιώδης, telles celles des Épicuriens et des Stoïciens, qui les uns et les autres, à leur manière, concevaient l'âme comme un corps,⁴³ ou telle la conception pythagoricienne qui pensait l'âme comme l'harmonie d'éléments matériels,⁴⁴ ou encore la conception aristotélicienne de l'âme comme entéléchie, c'est-à-dire comme la forme d'un corps naturel organisé qui possède la vie en puissance.⁴⁵

Pourtant la définition, ou description, de l'âme qui ressort du Λόγος κεφαλαιώδης est loin d'être plotinienne: l'âme n'y est en aucune manière liée aux entités supérieures, auxquelles son immortalité n'est pas associée. La démonstration de son immortalité reprend les thèses typiques de tout platonisme, qui se trouvent, il est vrai, aussi chez Plotin, mais insérées dans un contexte métaphysique auquel le Λόγος demeure étranger. L'âme n'est pas le terme de la procession qui est issue de l'Un et passe par l'Intellect. Il n'est aucunement question de son rapport avec l'intelligible auquel elle appartiendrait et avec l'Intellect qui serait son géniteur. Il serait certainement plus juste de parler de position platonicienne du Λόγος en un sens assez large, qui englobe les caractères substantiel, incorporel et immortel de l'âme.

³⁸ *De Natura hominis*, 2, p. 18.5-22.18 Morani; trad. R.W. Sharples - P.J. van der Eijk, dans Nemesius, *On the Nature of Man*, transl. with an introd. and notes, Liverpool U. P., Liverpool 2008 (Translated Texts for Historians, 49), p. 54-9.

³⁹ *De Natura hominis*, 2, p. 23.24-26 Morani, qui précise que Galien a lui-même déclaré n'avoir rien dit sur ce sujet, mais que, d'après ses écrits, il semble avoir admis que l'âme était un mélange. C'est une autre question de savoir si la thèse que Némésius prête à Galien fut bien la sienne: voir la préface de G. Verbeke, "L'anthropologie de Némésius", p. XLII-XLIII, à l'édition de la traduction latine du *De Natura hominis*, dans G. Verbeke - J.R. Moncho (éd.), Némésius d'Émèse, *De Natura hominis*, trad. de Burgundio de Pise, Brill, Leiden 1975 (Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum, Suppl. 1).

⁴⁰ *De Natura hominis*, 2, p. 26.10-12 Morani; trad. Sharples - van der Eijk, p. 64-6. Toutefois, comme le note Verbeke, "L'anthropologie", p. XLIV n. 47, la manière dont Némésius interprète l'entéléchie d'Aristote n'est pas fondée.

⁴¹ *De Natura hominis*, 2, p. 30.18-23 Morani; trad. Sharples - van der Eijk, p. 69: "Eunome defined the soul as an incorporeal substance created in a body, agreeing with both Plato and Aristotle. He took 'an incorporeal substance' from truth, but 'created in a body' from the teaching of Aristotle: he did not notice, though acute, that he is trying to join incompatible into the same thing. For everything that has a bodily, and thus temporal, origin is perishable and mortal"; Verbeke, "L'anthropologie", p. XLV.

⁴² *De Natura hominis*, 2, p. 32.3-6 Morani; trad. Sharples - van der Eijk, p. 70: "But Apollinaris believes that souls are born from souls, as bodies are born from bodies. For, he holds, soul progresses by transmission from the first man into all his progeny, just like bodily transmission".

⁴³ Plotin, *Enn.*, IV 7[2], 3.1-6, contre la thèse épicurienne, selon laquelle elle est un corps composé de fines parties; *Enn.*, IV, 7 [2], 3.6-35, contre la thèse stoïcienne.

⁴⁴ Plotin, *Enn.*, IV 7[2], 8^a.1-28, contre la thèse pythagoricienne.

⁴⁵ Plotin, *Enn.*, IV 7[2], 8^s.1-51 qui examine la thèse d'Aristote (cf. *De Anima*, II, 1, 412 a 27-28).

On trouverait dans la tradition philosophique platonicienne toute la suite des thèses sur la nature de l'âme reprises dans le Λόγος. L'âme y est constamment conçue comme une substance incorporelle, incomposée, et donc indissoluble, et dès lors indestructible et immortelle. Ces thèses forment un corps de doctrine, dont des éléments se rencontrent déjà dans la tradition médioplatonicienne.⁴⁶ On a vu aussi que le Λόγος est tout spécialement proche du *De Natura hominis* de Némésius, en ses premiers chapitres. Mais l'on pourrait également mentionner l'œuvre de Grégoire de Nysse, en particulier son *De Anima et resurrectione*,⁴⁷ où sont centrales les deux questions de la substantialité et de l'immatérialité de l'âme. Le dialogue entre Grégoire et sa sœur Macrine s'ouvre sur la question de la corporéité ou de l'incorporéité de l'âme, qui inclut la critique des doctrines matérialistes des Épicuriens et des Stoïciens. Et le lien entre incorporéité et simplicité y est clairement énoncé en ces termes, déjà cités plus haut: Πᾶν δὲ τὸ σύνθετον καὶ διαλυτὸν ἐξ ἀνάγκης· ἡ δὲ διάλυσις φθορὰ τοῦ συνεστῶτός ἐστι. Τὸ δὲ φθειρόμενον οὐκ ἀθάνατον.⁴⁸ Mais le point de départ de l'organisation même de toute l'argumentation du Λόγος se trouve certainement dans le traité de Plotin *Sur l'immortalité de l'âme*, qui est structuré autour des points suivants: (i) réfutation des doctrines adverses sur l'âme, doctrines matérialistes des Épicuriens et des Stoïciens, doctrines épiphénoménistes des Pythagoriciens et des Aristotéliens; (ii) recherche de la véritable nature de l'âme; (iii) immortalité de l'âme.⁴⁹

Dans sa version syriaque, on l'a dit, le Λόγος est dépourvu du prologue que l'on trouve dans les versions grecques, aussi bien celle qui est mise sous le nom de Grégoire le Thaumaturge que celle qui est sous le nom de Maxime le Confesseur. Ce prologue, rappelons-le, demandait que la question de l'âme fût traitée au moyen d'arguments démonstratifs, sans recourir aux témoignages des Écritures, en vue de convaincre non point ceux qui adhèrent déjà aux Écritures divines, mais ceux qui n'y ajoutent pas foi:

Τὸν περὶ ψυχῆς σοι λόγον ἐκέλευσας ἡμῖν, ὃ θαυμάσιε Τατιανέ, μετ' ἐνεργουσῶν ἀποδείξεων διαχαράξασιν ἀποστεῖλαι· καὶ ταῦτα ἡξίου ποιεῖν, μὴ ταῖς τῶν Γραφῶν μαρτυρίαις χρησαμένους· [...] ἔφησι γὰρ μὴ πρὸς τὴν ἑαυτοῦ πληροφορίαν τοῦτο ἐπιζητεῖν, πεπαιδευμένος ἦδη ταῖς θείαις προσανέχειν Γραφαῖς καὶ παραδόσεσι [...] ἀλλὰ πρὸς ἀνατροπὴν τῆς τῶν ἑτεροδόξων γνώμης, οἱ πείθεσθαι ταῖς Γραφαῖς οὐκ ἀνέχονται [...].⁵⁰

Dans sa forme, le traité est bien conforme à ce réquisit: les arguments y sont présentés dans des formes logiques qui font appel à des syllogismes plus ou moins apparents, souvent de forme *tollendo*

⁴⁶ Voir, par exemple, le précis de philosophie platonicienne que donne Alcinoos, dans son *Didaskalikos*, 25 (177.16-24 H), où il décrit l'âme comme une οὐσία ἀσώματος, ἀσύνθετος, ἀδιάλυτος et ἀθάνατος: cf. Alcinoos, *Enseignement des doctrines de Platon*, éd. J. Whittaker et trad. P. Louis, Les Belles Lettres 1990 (CUF), p. 48; on notera toutefois que la séquence démonstrative est, dans le Λόγος, différente de celle d'Alcinoos, qui établit d'abord l'immortalité de l'âme (comme donatrice de vie), et en fait suivre son incorporéité, puis sa simplicité (elle est incomposée) et son indissolubilité. À propos de la tradition des questionnements sur l'âme entre le II^e et le IV^e siècle, on peut lire A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, III, *Les doctrines de l'âme*. Suivi de: Jamblique, *Traité de l'âme*, traduction et commentaire, Porphyre, *De l'animation de l'embryon*, Les Belles Lettres, Paris 1953 (Collection d'études anciennes), p. 1-26.

⁴⁷ Le traité a été traduit, au moins en partie, en syriaque: voir A. Van Roey, "Le *De anima et resurrectione* de saint Grégoire de Nysse dans la littérature syriaque", *Orientalia Lovaniensia Periodica* 12 (1981), p. 203-13. M.F.G. Parmentier, "Syriac Translations of Gregory of Nyssa", *Orientalia Lovaniensia Periodica* 20 (1989), p. 143-193, en part. p. 153, n'ajoute aucun fragment à ceux publiés par Van Roey, mais en retranche au contraire le sixième fragment comme pseudo-grégorien.

⁴⁸ Grégoire de Nysse, *De Anima et resurrectione*, PG 46, 20 C-21 A; voir n. 36.

⁴⁹ Plotin, *Enn.*, IV 7[2], *passim*.

⁵⁰ PG 10, col. 1137 A.

tollens. On y montre qu'une thèse opposée à celle que l'on veut établir conduit à une conséquence inacceptable, et l'on doit donc conclure à la thèse souhaitée. Dans son contenu, d'autre part, le traité respecte le réquisit énoncé dans le prologue (ou du moins répond à un tel réquisit, si le prologue est une addition postérieure au traité) que la question de l'âme fût traitée sans référence aux enseignements de l'Église, car il n'y est pas fait allusion à la Création en général, ni au rôle du divin dans la création de l'homme, ni au problème de la relation de l'âme au corps, problème central de l'anthropologie religieuse. Le traité pseudo-aristotélicien sur l'âme, transposition syriaque du *Λόγος κεφαλαιώδης περὶ ψυχῆς*, se caractérise en effet par ce que l'on pourrait appeler son caractère profane.⁵¹

La forme argumentée et le caractère "profane" du *Λόγος* pseudo-aristotélicien lui permettent de se situer dans un contexte philosophique, et de répondre à sa manière à l'exigence formulée par Grégoire de Nysse lui-même, qui se proposait, dans son traité *In Hexaemeron*, de respecter la signification propre du texte commenté et de la présenter d'une manière logiquement cohérente. À plusieurs reprises dans son ouvrage, Grégoire fait allusion ainsi à sa recherche de la séquence correcte des raisons des choses, qu'il nomme au moyen du terme *ἀκολουθία*, d'origine aristotélicienne. Il associe d'ailleurs lui-même le terme *ἀκολουθία* avec le nom d'Aristote dans un passage du *De Anima et resurrectione* où il oppose le style métaphorique des propos de Platon sur l'âme au style scientifique d'Aristote, fondé sur l'étude des phénomènes selon l'*ἀκολουθία*,⁵² qui répond à l'exigence démonstrative.

En somme, de style philosophique par son argumentation rationnelle, et par les termes et concepts qu'il met en œuvre, le *Λόγος κεφαλαιώδης περὶ ψυχῆς* s'insère convenablement dans un corpus philosophique, comme celui du manuscrit London BL Add. 14658, mais sa visée, implicite (parce que les adversaires ne sont pas nommés), est de critiquer diverses thèses philosophiques, et surtout d'établir une définition de l'âme conforme à la doctrine chrétienne. Par là il peut aussi s'insérer convenablement dans un corpus monastique comme celui du manuscrit de Sainte-Catherine du Mont Sinai, syr. 16. Ce n'est d'ailleurs sans doute pas un hasard si le traité, dans sa version grecque, a pu circuler sous le nom de Grégoire de Nysse:⁵³ il se situe dans une perspective proche de celle de Grégoire de Nysse, dont il représenterait toutefois seulement la partie philosophique, en omettant notamment tout ce qui touche à la relation de l'âme et du corps en l'homme.

⁵¹ M. Chase, "Némésius d'Émèse", dans R. Goulet (éd.), *DPbA*, N 17 = IV [2005], p. 625-54, remarque (p. 628-9) que "rédigé par un évêque", le *De Natura hominis* "est manifestement destiné à un public qui comporte des païens" et qu'on "a l'impression que c'est surtout à ceux-ci que l'auteur s'adresse". Le *Λόγος κεφαλαιώδης περὶ ψυχῆς* semble s'inscrire dans une semblable perspective.

⁵² *De Anima et resurrectione*, PG 46, 49 C-52 A: οὐκοῦν παρέντες τὸ Πλατωνικὸν ἄρμα καὶ τὴν ὑπερφυγμένην αὐτῶ ζυωρίδα τῶν πάλων [...] δι' ὧν ἀπάντων τὰ τοιαῦτα περὶ ψυχῆς φιλοσοφεῖ δι' αἰνίγματος· ὅσα θ' ὁ μετ' ἐκεῖνον φιλόσοφος ὁ τεχνικῶς τοῖς φαινομένοις ἀκολουθῶν [...]; trad. Bouchet, p. 48 (modifiée): "Nous laissons donc de côté le char de Platon et la paire de chevaux qui lui est attelée [...], autant d'énigmes par lesquelles Platon traite de l'âme. Nous laissons aussi de côté tout ce [qu'a démontré] le Philosophe venu après lui, qui se conformant aux phénomènes selon une séquence logique de raisonnement [...]". Sur la notion d'*ἀκολουθία* chez Grégoire, voir H.R. Drobner, "Gregory of Nyssa as Philosopher: *De Anima et resurrectione* and *De Hominis officio*", *Dionysius* 18 (2000), p. 69-101, en part. p. 83-92; voir aussi les études antérieures de J. Daniélou, "*Akoluthia* chez Grégoire de Nysse", *Revue des sciences religieuses* 27 (1953), p. 219-49, en part. p. 221, réimpr. dans J. Daniélou, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Brill, Leiden 1970, p. 18-50; M. Alexandre, "La théorie de l'exégèse dans le *De Hominis officio* et l'*In Hexaemeron*", dans M. Harl (éd.), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse. Actes du colloque de Chevetogne (22-26 septembre 1969)*, Brill, Leiden 1971, p. 87-110, en part. p. 95-8.

⁵³ Cf. Lebreton, "Le traité de l'âme", p. 76. De même, les chapitres 2 et 3 du *De Natura hominis* de Némésius, qui furent une source du *Λόγος κεφαλαιώδης* (ou qui eurent une source commune avec lui), ont circulé séparément en grec, sous le titre *Περὶ ψυχῆς*, dans des manuscrits où ils sont généralement attribués à Grégoire de Nysse: cf. Zonta, "*Nemesiana Syriaca*", p. 227.

Outre sa survie en grec et dans l'adaptation syriaque, dont il vient d'être question, le traité du Pseudo-Grégoire le Thaumaturge eut également une postérité en arabe, dont il convient de dire ici quelques mots. Furlani lui-même avait trouvé, dans deux manuscrits de Londres (Add. Or. 7453 et Add. Or. 23403), un texte arabe se présentant comme un "Abrégé du livre de l'âme du sage Aristote le philosophe sur l'âme" (*muḥtaṣar min qawl al-ḥakīm Aristūṭālīs al-faylasūfī l-nafs*), qui n'est autre qu'une version arabe partielle de ce qu'il désignait comme le Λόγος κεφαλαιώδης περὶ ψυχῆς πρὸς Τατιανόν. Selon Furlani, qui a édité le texte,⁵⁴ la version arabe de ce traité n'aurait pas été faite sur la base d'une version syriaque intermédiaire. Du moins elle ne dérive pas de la version syriaque connue, car celle-ci est, selon Furlani, de style lourd et embrouillé, et elle utilise une terminologie obscure, tandis que l'arabe rend parfaitement et très clairement la terminologie grecque. En outre, la version arabe omet à l'occasion quelques éléments par rapport au texte grec, mais elle présente en d'autres cas quelques additions par rapport au grec. Par exemple, lorsqu'il s'agit de dire que l'âme est incorporelle, dans la version arabe il est précisé qu'elle est spirituelle (*rūḥāniyya*),⁵⁵ alors qu'elle est simplement dite ἀσώματος dans le texte grec. Autre exemple: à la fin du traité, il est ajouté dans le texte de la version arabe que l'âme est une forme spirituelle, perfection pour un corps naturel organique vivant en puissance (*wa-annabā šūratun rūḥāniyyatun tamāmu al-ḡasadin ṭabīʿiyyin āliyyin ḥayyin bi-l-quwwa*).⁵⁶ Cette définition empruntée à Aristote est exactement semblable, dans son expression, à celle que l'on trouve dans la pseudo-*Théologie d'Aristote* et dans la paraphrase anonyme arabe du *De Anima* composée dans le cercle d'al-Kindī selon R. Arnzen, qui montre que cette paraphrase est une source des modifications introduites dans l'adaptation du texte syriaque en arabe.⁵⁷ Selon Furlani, cet écrit arabe serait un compendium partiellement amplifié du Λόγος κεφαλαιώδης, qui pourrait avoir été rédigé par Qusṭā ibn Lūqā.⁵⁸ L'intitulé de ce texte qui le met sous le nom d'Aristote nous suggère qu'une tradition continue l'a attribué au Philosophe.

Outre la version éditée pour la première fois par Furlani, il existe une autre version arabe plus longue du même ouvrage, qui a également été mise sous le nom d'Aristote et qui est plus proche du grec et de la version syriaque.⁵⁹ Il est donc manifeste que la version syriaque du Λόγος κεφαλαιώδης περὶ ψυχῆς s'est inscrite dans une tradition de longue durée, depuis la version grecque tardo-antique jusqu'aux deux versions arabes de l'époque abbasside, époque à laquelle ce Λόγος rejoint en quelque manière le *De Anima*, par l'intermédiaire de la Paraphrase anonyme du traité aristotélicien, qui elle-même a influencé la version arabe courte du Λόγος.

⁵⁴ G. Furlani, "Contributi", p. 117-37; l'édition est accompagnée d'une traduction italienne. Une autre édition a été faite (avec traduction anglaise) à partir d'un autre groupe de manuscrits par S.H. al-Mašūmī, "A Treatise on the Soul ascribed to Ibn Sina", dans S.M. Abdullah (éd.), *Professor Muhammad Shafī Presentation Volume*, The Majlis-e Armughān-e ʿIlmi, Lahore 1955, p. 131-44. Une édition plus correcte, avec traduction allemande, a été procurée par Gätje, *Studien zur Überlieferung*, p. 114-29.

⁵⁵ Cf. Furlani, "Contributi", p. 124.12 (arabe), p. 128 (traduction: "spirituale").

⁵⁶ Cf. Furlani, "Contributi", p. 126.18-127.1.

⁵⁷ Cf. Arnzen, *Aristoteles' De Anima*, p. 131.

⁵⁸ Cf. Furlani, "Contributi", p. 136, qui signale que Qusṭā ibn Lūqā († v. 912) est l'auteur d'une *Risāla fī l-faṣl bayna rūḥ wa-nafs* ("Épître sur la différence entre esprit et âme"), dans laquelle il a utilisé le Λόγος. Par là, Furlani est conduit à suggérer que Qusṭā ibn Lūqā pourrait être l'auteur de la version arabe en question du Λόγος. Cette hypothèse est critiquée par Gätje, *Studien zur Überlieferung*, p. 60-2.

⁵⁹ Cf. Gätje, *Studien zur Überlieferung*, p. 55 et 58. Étude d'ensemble des deux versions arabes du Λόγος par Gätje, *ibid.*, p. 54-62, et édition de la version longue avec traduction allemande p. 95-113. Selon Arnzen, *Aristoteles' De Anima*, p. 131, la version longue serait plus éloignée du grec que la version courte.

Le traité syriaque de Aḥudemmeḥ sur la composition de l'homme

Le traité pseudo-aristotélicien sur l'âme, transposition syriaque du Λόγος κεφαλαιώδης περὶ ψυχῆς, se caractérise par ce que l'on pourrait appeler son caractère profane. En particulier la question de l'âme est traitée sans référence aux enseignements de l'Église, comme le requérait le prologue, absent d'ailleurs du texte syriaque. Mais la culture de langue syriaque est éminemment celle des communautés chrétiennes, et la question de l'âme y est traitée le plus généralement, le cas du Λόγος mis à part, dans un contexte créationniste. Et un lieu textuel où cette question apparaît est évidemment celui des commentaires sur l'*Hexaemeron*, ou les textes qui y sont liés. Un ouvrage majeur, à cet égard, est certainement le *De Opificio hominis* de Grégoire de Nysse. On sait que cet ouvrage a été composé par Grégoire, en 379, après la mort de son frère Basile de Césarée, dans l'intention de compléter les *Homélies* de ce dernier sur l'*Hexaemeron*. Dans ces *Homélies*, il était question des premiers jours de la Genèse, mais la mort n'avait pas permis à Basile d'expliquer la création de l'homme. C'est ce sujet que traite donc Grégoire de Nysse, en fondant ensemble une exégèse biblique et une réflexion anthropologique.

Quand on passe de la philosophie du Λόγος κεφαλαιώδης περὶ ψυχῆς à la problématique des Pères, le questionnement se déplace de la nature de l'âme à la constitution de l'homme et au rapport de son corps à son âme. Le sujet n'est plus simplement περὶ ψυχῆς, pourrait-on dire, mais περὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου γενέσεως, pour reprendre le titre de l'ouvrage de Grégoire de Nysse⁶⁰, ou περὶ φύσεως ἀνθρώπου, pour reprendre celui de Némésius d'Émèse. C'est dans cette seconde perspective que se situe le traité sur la nature de l'homme de Aḥudemmeḥ, qui va faire maintenant l'objet de nos remarques.

Sans doute à peu près contemporain, ou de peu postérieur, à la version syriaque du Λόγος κεφαλαιώδης περὶ ψυχῆς, le traité sur la composition de l'homme (*mimro d'All rukobeh d-barnošo*) a été composé par un personnage nommé Aḥudemmeḥ, qui pourrait avoir été l'évêque nestorien de Ninive, mentionné parmi les présents au synode de 554.⁶¹ Aḥudemmeḥ composa en outre un ouvrage ayant pour titre "que l'homme est un microcosme", comme il nous l'apprend lui-même dans le traité susdit sur la composition de l'homme. Ayant à peine mentionné, dans ce dernier ouvrage, la volonté et la liberté comme deux des puissances de l'âme, il ajoute: "Nous avons parlé de la liberté et de la volonté dans l'ouvrage que nous avons composé < sous le titre >: que l'homme est un microcosme".⁶² D'autres ouvrages sont mentionnés par Furlani, notamment un *Livre de*

⁶⁰ Dans les manuscrits, en effet, le traité de Grégoire est intitulé le plus souvent περὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου γενέσεως et parfois εἰς τοῦ ἀνθρώπου κατασκευήν; cf. Chase, "Némésius d'Émèse", p. 627.

⁶¹ Édition du texte syriaque du traité et traduction française par F. Nau, "Traité d'Aḥudemmeḥ sur l'homme", dans *Histoires d'Aḥudemmeḥ et de Marouta, métropolitains jacobites de Tagrit et de l'Orient (VI^e et VII^e siècles), suivies du traité d'Aḥudemmeḥ sur l'homme*, textes syriaques inédits publiés, traduits et annotés par F. Nau, Firmin-Didot, Paris 1905, repris dans *PO*, t. III, fasc. 1, n° 11, Brepols, Turnhout 1982, p. 97-115. Trad. italienne par G. Furlani, "La psicologia di Aḥūdhemmēh", *Atti della Reale Accademia delle Scienze di Torino* 61 (1926), p. 807-45, en part. p. 808-15. Le traité est inachevé dans le seul manuscrit connu qui le contienne, London BL Add. 14620, fol. 26r-27v. Sur l'auteur, voir S.P. Brock, "Aḥudemmeḥ", dans S.P. Brock *et al.* (éd.), *The Gorgias Encyclopedic Dictionary of Syriac Heritage*, Gorgias Press, Piscataway N.J. 2011, p. 13. L'identification de Aḥudemmeḥ, auteur du traité sur la composition de l'homme avec l'évêque de Ninive portant le même nom a été proposée par Ph. Gignoux, "Anatomie et physiologie humaine chez un auteur syriaque, Aḥūdhemmēh", *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 142 (1998), p. 231-40 (avec discussion p. 240-2). Auparavant Aḥudemmeḥ avait été identifié avec l'évêque du même nom, nommé au siège de Beth 'Arbaye par le catholicos arménien Christofore I^{er} (538-544), et chargé par le fondateur de l'église miaphysite Jacques Baradée de l'organisation de la nouvelle église dans l'empire sassanide, qui fut décapité par ordre du souverain sassanide Chosroès I^{er}, dont il avait converti le fils au christianisme. Cette dernière identification est celle qui avait été adoptée par Furlani, "La psicologia di Aḥūdhemmēh", p. 807.

⁶² Cf. Nau, "Traité d'Aḥudemmeḥ", p. 107. Nous citerons tout au long de notre étude la traduction de Nau, en la modifiant légèrement au besoin.

définitions, un livre de logique, des discours sur la nature, sur le libre arbitre, mais ce sont là les ouvrages mentionnés dans le catalogue bibliographique de 'Abdišū' de Nisibe († 1318) sous le nom du métropolitain Aḥudemmeḥ, originaire de Balad, mort en 575, qui doit être distingué de l'auteur du traité sur la composition de l'homme.⁶³

Un autre ensemble de textes pourrait être l'œuvre de Aḥudemmeḥ. Dans une notice sur un manuscrit en sa possession, J.-B. Chabot avait trouvé un texte intitulé "Memra sur la composition de l'homme par Mar Aḥudemmeḥ Antipatros", qu'il édita et traduisit en latin. Il attribuait la première partie du texte à un médecin de Rome, du nom d'Antipater, de l'époque de Galien nommé à plusieurs reprises, et que Sergius de Reš'ainā aurait traduit, tandis que la seconde partie aurait été tirée des œuvres de Aḥudemmeḥ.⁶⁴ Reprenant l'étude de cet ensemble, Ph. Gignoux a montré, à partir de l'examen du contenu du texte, que rien n'empêche d'attribuer les deux parties à Aḥudemmeḥ.⁶⁵ Dans cet ouvrage, l'auteur met en relation une longue série de termes appartenant à l'homme et au cosmos, au microcosme et au macrocosme, et il s'intéresse aux facultés de l'âme en relation avec les parties du corps. D'après Gignoux, les descriptions ne sont pas différentes de celles que l'on trouve dans le traité sur la composition de l'homme. Mais la visée des deux textes n'est pas identique, autant que nous avons pu en juger. Le texte édité par Chabot est de caractère nettement anatomique et physiologique,⁶⁶ au lieu que le traité édité par Nau a pour objet la composition de l'homme en un corps et une âme. C'est donc ce dernier ouvrage seul qui retiendra ici notre attention.

Ce traité illustre à sa manière l'autre versant de la tradition des traités sur l'âme, celle des ouvrages liés aux commentaires sur l'*Hexaemeron* et aux recherches sur la composition de l'homme. Il est essentiellement orienté vers la description des facultés de l'âme et de leurs corrélats corporels. L'arrière-plan théologique du traité est important, qui concerne la dualité de l'homme, composé d'une âme et d'un corps, qui forment une "personnalité" unique: le terme ici utilisé est un substantif d'abstraction (*qnūmtonūto*) formé à partir de *qnūmo*, équivalent du grec *πρόσωπον*. La question initiale est, en effet, celle que pose la compréhension – à laquelle il est difficile de parvenir – de la dualité de l'homme, composé d'une âme et d'un corps, et de l'unité de sa personnalité. Citons quelques lignes au début du traité:

Comprendre de manière exacte le prodige de la composition de l'homme est (le privilège) d'un esprit instruit par la grâce divine pour connaître exactement le secret des œuvres de Dieu. Car de ce que l'homme est divisé en deux parties: l'âme et le corps, il y a grande difficulté à s'élever jusqu'à une exacte investigation de la composition de ce prodigieux instrument. Il n'est pas seulement ardu et difficile de le scruter quant à la distinction de ses parties, mais aussi quant à sa personnalité qui est une et unique dans (ses) actes, (ses) œuvres et (ses) paroles. Comment chacune de ces (deux) parties de l'homme est-elle distincte dans cette personne unique, et divisée par les propriétés de leurs opérations, chacune dans son domaine? Comment

⁶³ Cf. Brock, "Aḥudemmeḥ", p. 13.

⁶⁴ J.-B. Chabot, "Notice sur deux manuscrits contenant les œuvres du moine Isaac de Rabban Isho et du métropolitain Aḥudemmeḥ", *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques* 43 (1943), p. 43-76. Le manuscrit, copié en 1904, est une compilation d'ouvrages médicaux, dont Chabot a extrait les deux textes qui font l'objet de son étude. La première partie du texte attribuée par Chabot à Antipater occupe les fol. 29r-36v (éd. p. 53-60, trad. p. 63-70), la seconde partie attribuée à Aḥudemmeḥ occupe les fol. 36v-39r (éd. p. 60-3, trad. p. 70-3).

⁶⁵ Cf. Gignoux, "Anatomie et physiologie", p. 232-4.

⁶⁶ Chabot, "Notice", p. 74, écrit que l'auteur ne fait aucune allusion aux doctrines religieuses, et que "c'est une œuvre purement païenne".

encore, avec concorde et unanimité, avec unité singulière, concourent-elles en un principe unique de toutes les œuvres, des actes et des paroles?⁶⁷

Établissant, de manière implicite contre les thèses matérialistes, que l'âme est une substance incorporelle, simple et immortelle, le Λόγος κεφαλαιώδης περι ψυχῆς laissait en suspens la question de l'union des deux natures hétérogènes que sont le corps et l'âme. Dans le *De Anima et resurrectione*, Grégoire de Nysse oppose également, par la voix de sa sœur Macrine, aux conceptions matérialistes de l'âme, la thèse de la substantialité incorporelle et immortelle de l'âme. Mais il subsiste la difficulté de comprendre l'union des deux composants. Sur ce point, on peut comparer le texte d'Aḥudemmeh avec un passage du *De Anima et resurrectione*, dans lequel Grégoire de Nysse fait dire à Macrine que, chez les êtres vivants, la composition de l'âme, essence simple et invisible, avec le corps grossier, dépasse la compréhension humaine:

Οὐδὲ ἐπὶ τῶν ζώντων σωμαίων, καθὼς ἤδη προείρηται, οἷς ἡ ὑπόστασις ἐκ τῆς τῶν στοιχείων ἐστὶ συγκράσεως, κοινωνία τις κατὰ τὸν τῆς οὐσίας λόγον ἐστὶ τῷ ἀπλῶ τε καὶ ἀειδεῖ τῆς ψυχῆς πρὸς τὴν σωματικὴν παχυμερίαν· ἀλλ' ὅμως τὸ ἐν τούτοις εἶναι τὴν ζωτικὴν τῆς ψυχῆς ἐνέργειαν, οὐκ ἀμφιβάλλεται, λόγῳ τινὶ κρείττονι τῆς ἀνθρωπίνης κατανοήσεως ἀνακραθεῖσαν.⁶⁸

La question qui est posée est claire, c'est celle de l'unité de la personne, dont le composé est double. L'homme est composé d'âme et de corps, chacune des parties, âme et corps, est distincte, mais l'homme est une hypostase unique dans ses actes, ses œuvres et ses paroles. Le composé de la personne singulière qu'est l'homme est double, et de ce fait son action et ses mouvements se manifestent par ses actes, œuvres et paroles de deux manières: soit qu'ils tombent sous les sens (*γγεστο*), soit qu'ils soient perçus par la faculté cognitive (*ιδάτο*). Chaque partie de l'unité hypostatique se distingue par les propres de son activité. Comprendre l'unité de ce composé qu'est la personne humaine ne pourra donc se faire qu'en étudiant les facultés (*ἡαυλε* = δυνάμεις) des parties de son composé. Mais au principe de tous les actes, œuvres et paroles, est l'âme, car c'est par elle que viennent au jour les mouvements et les opérations du corps. C'est donc par les facultés de l'âme que l'examen doit commencer.⁶⁹ Tout

⁶⁷ Nau, "Traité d'Aḥudemmeh", p. 101-2.

⁶⁸ *De Anima et resurrectione*, PG 46, col. 44 B-C; trad. Bouchet, p. 43: "À propos des corps vivants, comme il a été déjà dit, dont la subsistance tient au mélange des éléments, il n'y a pas de point commun, sous le rapport de l'essence, entre l'unicité et l'invisibilité de l'âme et la matérialité des corps. Et pourtant on ne peut nier que le principe vital conféré par l'âme se trouve en eux, opération mêlée à eux par une raison qui dépasse l'entendement humain". Sur ce sujet, voir E. Peroli, "Gregory of Nyssa and the Neoplatonic Doctrine of the Soul", *Vigiliae Christianae* 51 (1997), p. 117-39, en part. p. 130-1, qui rappelle que Porphyre déjà qualifiait l'union de l'âme et du corps de "énigmatique" (ἀπορώτερον), cf. Némésius, *De Natura hominis*, 3, p. 38.14 Morani = Porphyre, *Symmikta Zetemata*, p. 41 Dörrie, et de "divine et paradoxale", cf. Porph., *Ad Gaurum* 10, 5, p. 47.20 Kalbfleisch, trad. Festugière, *La Révélation*, III, p. 284: "mélange divin et paradoxal qui est la propriété spéciale des êtres du genre animal"; voir aussi Porphyre, *Sur la manière dont l'embryon reçoit l'âme*, texte grec révisé par T. Dorandi, trad. française par L. Brisson et al., Vrin, Paris 2012 (Histoire des doctrines de l'antiquité classique, 43), texte p. 176.52-53: τὴν θείαν ἐκείνην κρᾶσιν καὶ παράδοξον καὶ τῶν ζωικῶν ἰδίαν δύναμιν, trad. p. 175: "ce mélange divin autant que paradoxal, qui est une puissance distinctive des vivants".

⁶⁹ Dans la tradition doxographique, à la question de savoir ce qu'est l'âme, était associée celle des parties ou des facultés de l'âme: on peut en trouver des exemples dans Festugière, *La Révélation*, III, p. 1-25. Pour la tradition platonicienne en général, voir H. Dörrie † - M. Baltes, *Die philosophische Lehre des Platonismus. Von der Seele als der Ursache aller sinnvollen Abläufe*. Band 6.1: Bausteine 151-168; Band 6.2: Bausteine 169-181. Text, Übersetzung, Kommentar, Frommann-Holzboog, Stuttgart - Bad Cannstatt 2002, 6.1, p. 104-23 (textes et traductions), 346-74 (commentaire); en particulier pour Jamblique, voir *De Anima*,

l'ouvrage (incomplet à la fin, mais la description des facultés est complète, puisqu'on arrive jusqu'à des exemples d'action humaine) traite alors de l'âme et de ses facultés, puis du corps, de ses parties et de ses facultés. Comme le traité le mettra d'ailleurs en évidence, c'est dans la relation au corps que l'on peut observer une multiplicité de facultés dans l'âme.

À l'arrière-plan de la question de l'homme – personne une bien que composée de deux parties distinctes –, se trouve évidemment la question théologique de la personne du Christ, de ses deux natures, divine et humaine, et de la manière dont elles concourent à former une personne une, mais cet arrière-plan n'est pas abordé dans le traité d'Aḥudemmeh, qui se place sur un terrain "philosophique".

Selon Aḥudemmeh, l'âme possède deux facultés, la raison (*mlilūto*) ou faculté rationnelle (*haylo da-mlilūto*), et la vie (*hayūto*) ou faculté vitale (*haylo hayūtono*), qui elle-même consiste en deux facultés, la colère (*hemto*) et le désir (*regto*). Il s'agit clairement là de la fameuse tripartition, d'origine platonicienne, de l'âme en éléments désirant (τὸ ἐπιθυμητικόν), irascible (τὸ θυμοειδές), et rationnel (τὸ λογιστικόν),⁷⁰ réorganisée par l'introduction de la faculté vitale et la subordination à celle-ci des facultés désirante et irascible.⁷¹ Cette réorganisation est commune et se rencontre, par exemple, dans les œuvres de Grégoire de Nysse.⁷² En revanche, les précisions apportées ensuite par Aḥudemmeh ne sont pas habituelles, à savoir que le désir est entre deux autres modes d'activité (*mā bdonwoto*), la modération et le dérèglement, ce que Aḥudemmeh commente en disant que le bien du désir est la modération, tandis que son mal est le dérèglement. Cela ne doit pas s'entendre en un sens purement relatif aux mœurs, bonnes ou mauvaises, mais en un sens plus large où le désir peut conduire à des opérations bonnes, lorsqu'il est dirigé ou réglé en vue du bien, ou à des opérations mauvaises, lorsqu'il n'est pas soumis à de bonnes règles.⁷³ Quant à la colère, elle se trouve, selon Aḥudemmeh, entre la crainte (*dehltto*) et la vaillance (*ganbrūto*), ce qu'Aḥudemmeh commente en disant que l'opération qui est exécutée avec la vigueur de la colère est bonne, tandis que celle qui

fr. 12-24, dans L.I. Martone, *Giamblico, De Anima. I frammenti, la dottrina*, Pisa U. P., Pisa 2014 (Greco, arabo, latino. Le vie del sapere, Studi, 3), p. 106-27 (table des correspondances avec l'édition Finamore-Dillon aux pp. 301-2).

⁷⁰ Cf. par exemple Plat., *Resp.* IV, 439 C - 441 A; IX, 571 D - 572 A. Le terme *mliluto*, formé sur la racine *mll*, d'où vient *mellto* qui sert à traduire le grec λόγος, correspond au grec λογική. La thèse selon laquelle le désir relève de l'âme est introduite par Platon dans le *Phèdre*, 35 B-C.

⁷¹ La réorganisation est conforme à la thèse platonicienne que l'âme apporte la vie au corps et le détermine comme vivant: cf. *Phaedr.*, 105 C-D; voir aussi *Phaedr.* 246 C: ζῶον τὸ ζύμπαν ἐκλήθη, ψυχὴ καὶ σῶμα παγόν, "ce qu'on appelle 'vivant', c'est cet ensemble, une âme et un corps fixé à elle", trad. L. Brisson dans Platon, *Phèdre*, trad. inédite, introd. et notes. Suivi de: J. Derrida, *La pharmacie de Platon*, Flammarion, Paris 1992 (GF Flammarion), p. 118.

⁷² Cf. *De Anima et resurrectione*, PG 46, 48 C-D: ἐγὼ δέ, ἀναλαβὼν τῆς διανοίας τὸν ὀρισμὸν, ὃν ἐν τοῖς πρὸς τοῦτου λόγοις περὶ ψυχῆς ἐποιήσατο, οὐχ ἱκανῶς εἶπον ἐνδεδεῦχθαί μοι τὸν λόγον ἐκεῖνον τὰς ἐνθωρουμένας τῆς ψυχῆς δυνάμεις· ὅς φησι νοεράν αὐτὴν εἶναι οὐσίαν, καὶ τῶ ὀργανικῶ σώματι ζωτικὴν δύναμιν πρὸς τὴν τῶν αἰσθήσεων ἐνέργειαν ἐμποιεῖν· οὐ γὰρ μόνον περὶ τὴν ἐπιστημονικὴν τε καὶ θεωρητικὴν διάνοιαν ἐνεργός ἐστιν ἡμῶν ἡ ψυχὴ, ἐν τῶ νοερῶ τῆς οὐσίας τὸ τοιοῦτον ἐργαζομένη, οὐδὲ τὰ αἰσθητήρια μόνον πρὸς τὴν κατὰ φύσιν ἐνέργειαν οἰκονομεῖ· ἀλλὰ πολλὰ μὲν ἢ κατὰ ἐπιθυμίαν, πολλὰ δὲ καὶ ἢ κατὰ θυμὸν κίνησις ἐνθωρεῖται τῆς φύσει. Trad. Bouchet, p. 47: "Réfléchissant de nouveau à la définition qu'elle avait donnée de l'âme juste avant, je déclarai qu'à mon sens son propos n'avait pas assez démontré les facultés que l'on observe dans l'âme. Elle disait que l'âme est une réalité spirituelle et qu'elle produit dans le corps, qui se comporte comme un instrument, une faculté vitale provoquant l'activité des sens. Non seulement notre âme agit sur la pensée, apte à l'instruction et à la contemplation, en produisant cet effet dans la partie spirituelle de son essence, non seulement elle suscite l'activité naturelle des organes sensoriels, mais aussi on observe dans sa nature un grand mouvement de désir et un grand mouvement de colère".

⁷³ Nous pensons donc que les traductions de Furlani, "La psicologia di Aḥūdhemhē", p. 809, par *castigatezza* et *lascivia* sont trop étroitement orientées vers un sens particulier.

faiblit devant les passions et craint la mort est mauvaise.⁷⁴ Cette manière de présenter le désir entre la modération et le dérèglement évoque évidemment la manière aristotélicienne de décrire certaines vertus comme des médiétés entre un excès et un défaut. On reconnaît, en effet, un procédé de classification utilisé par Aristote, dans ses ouvrages d'éthique, par exemple dans l'*Éthique à Eudème*, où il l'emploie dans l'analyse des vertus et où il affirme qu'il est "nécessaire que la vertu éthique porte sur des intermédiaires et qu'elle soit une certaine médiété": le courage, par exemple, est présenté comme une vertu médiane entre la crainte et la témérité.⁷⁵ Toutefois, ce procédé classificatoire est utilisé différemment par Aḥudemmeḥ, qui ne définit pas le bien du désir comme intermédiaire entre la modération et le dérèglement, mais comme situé du côté de la modération.⁷⁶

Aḥudemmeḥ étend ensuite ce procédé d'analyse, de manière systématique, à la faculté rationnelle de l'âme. La faculté rationnelle est d'abord subdivisée en quatre facultés: la connaissance (*madd'o*, γνῶσις), le raisonnement (*ḥūššobo*, λογισμός), l'intelligence ou intellect (*hawno*, νοῦς), et la pensée (*tar'ito*, ἐννοια).⁷⁷ Puis il organise de la manière suivante le classement de ces facultés entre elles, et en relation avec d'autres facultés: le raisonnement est entre le désir et la colère; la connaissance est entre l'intelligence et le raisonnement; l'intelligence est entre le calme et l'agitation: la pensée est entre l'obéissance et la désobéissance.

Cette répartition, à première vue tout à fait étrange, voire incohérente, prendra son sens, du point de vue de l'auteur, quand nous aborderons les facultés du corps et le concours que celles-ci apportent aux facultés de l'âme dans la réalisation des actions humaines. Une première ébauche de la description du rôle des facultés dans la réalisation d'une action est décrite par Aḥudemmeḥ de la façon suivante:

Le désir et la colère nous poussent à tous les actes pour nous en rapprocher ou pour nous en éloigner; chacun d'eux, en effet, est situé entre deux opérations: le désir nous rapproche et la colère (*rūgzo*) nous éloigne. Cela a lieu aussi chez les animaux qui sont privés de la parole et du raisonnement (*ḥūššobo*, λογισμός). Le raisonnement nous pousse à l'accomplissement des opérations; quand il a été mis en mouvement par une puissance cognitive (*idū'ono*)⁷⁸ vers quelque une des opérations, la pensée (*re'ono*) retient et l'intelligence (*hawno*) modère cette puissance, car chacune d'elles effectue seulement ce qui lui est propre vers l'une en particulier des opérations, par exemple vers la sagesse, ou vers la science, ou la prudence, ou les œuvres, ou l'acte.⁷⁹

⁷⁴ Comme le désir donc, la colère peut s'exercer en bonne ou en mauvaise part, selon la manière dont se règle son action: il s'agit d'une ardeur morale, proche du principe que Platon nomme θυμοειδής, qui peut contribuer au bienfait d'une action ou à son défaut.

⁷⁵ Arist., *Eth. Eud.*, III 1, 1228 a 23 - 1229 a 12.

⁷⁶ On comparera la description des deux modes du désir selon Aḥudemmeḥ avec le passage du *Phaedr.*, 237 D - 238 C, dans lequel Platon distingue deux tendances du désir, l'une qui sous la conduite d'une opinion rationnelle mène vers ce qui est le meilleur, l'autre qui entraîne déraisonnablement vers le plaisir: dans le premier cas, la domination du désir reçoit le nom de tempérance (σωφροσύνη); dans le second cas, le désir qui gouverne reçoit le nom de démesure (ὑβρις).

⁷⁷ Les équivalents grecs des termes syriaques que nous donnons entre parenthèses sont ceux qui ont été proposés par Nau, "Traité d'Aḥudemmeḥ", p. 104 n. 1 à 4, et, dans la mesure où ils nous semblent raisonnablement appropriés, nous les reprenons à notre compte. Il faut cependant prendre avec une certaine prudence les traductions des termes syriaques, car il n'est pas toujours facile de préciser la traduction des mots qui désignent chacune des facultés distinguées par Aḥudemmeḥ. Ainsi, dans la suite du texte, il lui arrivera de désigner par le terme *re'ono* ce que nous comprenons ici sous *tar'ito* (ἐννοια).

⁷⁸ Le mot *idū'ono* étant formé sur la même racine que *madd'o*, que nous traduisons par "connaissance", nous nous efforçons de conserver en français une semblable parenté lexicale, ce pourquoi nous rendons ici *idū'ono* par "cognitive".

⁷⁹ Nau, "Traité d'Aḥudemmeḥ", p. 104.

De cet ensemble un peu confus, on retiendra que dans la réalisation d'une opération, au sens le plus général, le désir (ou son antonyme, la colère) joue un premier rôle initiateur, mais que plusieurs facultés rationnelles sont mises en œuvre pour parvenir au but: le raisonnement, la connaissance et la pensée, chacune dans sa fonction propre, qui sera précisée dans la suite du texte. Outre qu'elles ont chacune leur rôle propre, les facultés sont organisées selon une hiérarchie, dans laquelle telle faculté sert telle autre. Citons un passage du traité:

La connaissance (*madd'o*), par son opération sur l'âme, l'emporte sur le raisonnement (*hūššo*), l'intelligence (*hawno*) et la pensée (*re'yono*). [...] L'intelligence règle le raisonnement et sert (à diriger) la connaissance vers une œuvre de perfection, de sagesse et de prudence. Par un jugement prudent, la volonté est fortifiée et affermie contre les passions et les mouvements de la nature; elle sert l'intelligence et fortifie le raisonnement et, par son opération, elle les réunit tous deux dans sa puissance pour recevoir l'opération de la connaissance (*madd'o*) et frayer un beau sentier à la raison (*mlilūto*) vers la science, la sagesse, la prudence et toutes les œuvres de perfection [...].⁸⁰

Les fonctions exercées par chaque faculté sont décrites de manière à vrai dire assez confuse, répétons-le, par Aḥudemmeh, qui fait appel pour cela, de manière croisée, à plusieurs des autres facultés à propos de chacune de celles qu'il décrit. À ces facultés, il ajoute, en outre, la raison (*mlilūto*), sans toutefois préciser immédiatement son rôle, puis la volonté:

Comme la raison, la connaissance, le raisonnement, la pensée et l'intelligence dépendent de la volonté comme des serviteurs sous le pouvoir (du maître); par leur opération elle accomplit et fait les deux (contraires): les biens et les maux, la sagesse et la folie, car les biens et les maux, la sagesse et la folie, ne sont pas des puissances de l'âme mais des actes et l'expression des puissances.⁸¹

Nous ne chercherons pas à introduire à toute force un ordre dans le désordre des descriptions de Aḥudemmeh, mais nous venons à la partie où il traite des puissances du corps dans leur relation à celles de l'âme. Aḥudemmeh introduit les puissances du corps en relation avec les sens de la manière suivante:

Parlons aussi des sens du corps et des puissances naturelles du corps lui-même. Il possède la vie animale et la faculté de discerner (*porūšūto*). La puissance vitale a le désir et la colère, pour s'approcher ou s'éloigner; comme nous l'avons dit plus haut, cela appartient aussi aux animaux, le corps humain n'en est pas privé. La puissance de discernement a cinq sens: cinq puissances les desservent et agissent sur eux: la vue, l'ouïe, le toucher, le goût et l'odorat. Le sage Créateur a donné à celles-ci des membres du corps qui les reçoivent et qui agissent sur elles sous (l'empire) de la puissance de discernement du corps lui-même et aussi de la puissance de l'âme, selon qu'elles sont mises en mouvement du dehors par les objets rencontrés, ou du dedans par l'opération des puissances de la partie rationnelle de l'âme; par leur opération les deux parties de l'âme en arrivent à une unité.⁸²

Ainsi la partie irrationnelle de l'âme est mise en relation avec le corps par les facultés fondamentales que sont le désir et la colère, facultés "primitives" d'attraction et de répulsion. En outre, les cinq

⁸⁰ *Ibid.*, p. 105.

⁸¹ *Ibid.*, p. 106.

⁸² *Ibid.*, p. 109 (traduction légèrement modifiée).

sens sont liés à la faculté de discernement. Reste encore à préciser les relations entre les facultés et les membres directeurs du corps, à établir une “physiologie animale des facultés”. Aḥudemmeḥ la présente dans les termes suivants:

Les membres principaux et directeurs du corps sont: le cerveau, le foie, le cœur, l'estomac (στόμαχος) et les reins; les puissances qui y résident sont: le discernement (porūšūto), le désir (regto), la colère (rūgzo), la concupiscence (metryabonūto) et la sensibilité (rgešto). La sensibilité est dans le cerveau, le discernement dans le cœur, le désir dans l'estomac, la concupiscence dans les reins, et la colère dans le foie.⁸³

Il existe une longue tradition d'association des facultés ou des parties de l'âme avec des parties du corps. Ainsi, dans le *Timée*, Platon expose comment le dieu façonna le corps de l'être humain en distribuant les différentes parties de l'âme humaine aux différentes parties du corps, localisant par exemple le courage et l'ardeur dans le thorax, la colère (ou plus exactement le θυμός) dans le cœur, le désir dans le foie, etc.⁸⁴ La localisation des facultés est un thème largement répandu chez les auteurs tardo-antiques. Elle peut se situer dans une perspective génétique, issue du *Timée*, où les parties de l'homme sont créées avec leur finalité propre. Ainsi, par exemple, dans le Διδασκαλικός τῶν Πλάτωνος δογμάτων, Alcinoos décrit le façonnage de l'homme et de ses parties par les dieux, à partir de la terre, du feu, de l'air et de l'eau, avant de parler des parties (μέρη) de l'âme, auxquelles sont assignés des lieux (οἴκησις) qui leur sont propres: la partie divine et immortelle au sommet du corps dans la tête, la partie irascible (τὸ θυμικόν) dans le cœur, la partie concupiscible (τὸ ἐπιθυμητικόν) “dans la région qui s'étend entre la limite de l'ombilic et le diaphragme”.⁸⁵ Il y est fait de très brèves allusions aux relations entre parties du corps et puissances (δυνάμεις) de l'âme, telle que “le foie est destiné à exciter la partie concupiscible de l'âme et à l'apaiser, car il contient à la fois de la douceur et de l'amertume”,⁸⁶ mais sans vue systématique sur des processus conjoints. On trouverait dans les œuvres de Galien aussi, bien évidemment, des descriptions des parties du corps et des localisations des parties de l'âme en certaines de ces parties, notamment dans le traité *Que les mœurs de l'âme sont la conséquence des tempéraments des corps*, où il écrit: “Nous avons démontré ailleurs, d'une part, qu'il y a trois espèces d'âmes, et que c'est le sentiment de Platon; d'une autre part, que ces trois âmes habitent l'une dans le foie, l'autre dans le cœur, la troisième dans l'encéphale”.⁸⁷ Le principe d'explication des puissances de l'âme est le tempérament, lequel est expliqué lui-même à partir des mélanges des qualités élémentaires.⁸⁸ Par conséquent la puissance de l'âme est liée à l'organe qui est son siège, par l'intermédiaire du tempérament de cet organe. Galien en donne pour exemple l'âme rationnelle: “J'ai démontré que les puissances de l'âme sont la conséquence de son essence, puisque ses actes en sont eux-mêmes la conséquence. Si donc la partie rationnelle (ou pensante) de l'âme est une espèce d'âme, cette espèce sera mortelle, car elle est elle-même un certain tempérament de l'encéphale”.⁸⁹ Laissons de côté le problème de la mortalité de l'âme, le point à noter ici est le lien établi entre une partie de l'âme – Galien écrit: une espèce d'âme – et une fonction physiologique. Dans la conception

⁸³ *Ibid.*, p. 110.

⁸⁴ Plat., *Tim.* 69 C-72 D.

⁸⁵ Cf. Alc., *Didaskalikos*, 23 (176.11-22 H); Alcinoos, *Enseignement des doctrines de Platon*, éd. Whittaker, trad. fr. Louis, p. 45-6.

⁸⁶ *Ibid.*, 23 (176.26-28 H), trad. Louis, p. 46.

⁸⁷ Galien, *Œuvres anatomiques, physiologiques et médicales*, trad. Ch. Daremberg, vol. 1, J.-B. Baillière, Paris 1854-1856, p. 52: il s'agit respectivement de l'âme désirante, de l'âme irascible et de l'âme rationnelle.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 54-5.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 55.

galénique, par conséquent, le mouvement volontaire a comme principe le cerveau et il est accompli par les instruments qui sont les nerfs et les muscles. Dans cette même tradition s'inscrit Némésius qui, dans un chapitre consacré à la physiologie du mouvement volontaire et intitulé *Περὶ τῆς καθ' ὁρμὴν ἢ κατὰ προαίρεσιν κινήσεως, ἥτις ἐστὶ τοῦ ὀρεκτικοῦ*, écrit:

Ἔστιν οὖν τῆς κατὰ προαίρεσιν ἢ καθ' ὁρμὴν κινήσεως ἀρχὴ μὲν ὁ ἐγκέφαλος καὶ ὁ νωτιαῖος μυελός, ἐγκεφάλου μέρος ὧν καὶ αὐτός, ὄργανα δὲ τὰ ἐκ τούτων πεφυκότα νεῦρα καὶ οἱ σύνδεσμοι καὶ οἱ μύες.⁹⁰

Dans cette description ne sont pas prises en compte toutes les parties du corps que Aḥudemmeḥ nomme “membres principaux et directeurs”, avec les facultés diverses qui leur sont attribuées, mais c'est une description générale qui engloberait tous ces “membres” que vise l'auteur syriaque, comme on va le voir.

Plotin, dans la première partie des *Difficultés relatives à l'âme* (*Περὶ ψυχῆς ἀποριῶν πρῶτον*), énonce la formule générale selon laquelle chaque partie du corps participe de l'âme en fonction de l'aptitude de chaque organe:

Quand le corps pourvu d'une âme est illuminé par l'âme, une partie de ce corps participe de cette âme d'une façon et une autre partie d'une autre façon. Et c'est en fonction de l'aptitude de tel organe à réaliser telle fonction – car l'âme donne à chaque organe la faculté qui convient à son activité – que la faculté qui se trouve dans les yeux est appelée la faculté de voir, [...] et que la faculté de toucher est présente dans tout le corps, car pour ce type de perception le corps dans sa totalité sert d'organe à l'âme. Étant donné d'une part que les organes du toucher sont associés aux premiers nerfs, qui ont aussi le pouvoir de mettre en mouvement le vivant, parce que c'est par leur intermédiaire que se communique le pouvoir de se mouvoir, étant donné par ailleurs que ces nerfs ont leur point de départ dans le cerveau, on a rapporté au cerveau et placé là le point de départ de la sensation, de l'impulsion et en général du vivant dans sa totalité, en posant que ce qui allait en faire usage se trouvait là où étaient de toute évidence les points de départ des organes.⁹¹

Les localisations de Aḥudemmeḥ ne sont pas celles de Platon ou de Plotin, pas plus d'ailleurs que celles d'Aristote. Mais s'il décrit une organisation des facultés autre que celle de Plotin, que nous venons de lire, le principe général qui sous-tend sa thèse est le même: les diverses puissances qui résident dans le corps sont liées à l'organisation du corps. Ce sont les propriétés naturelles des parties du corps qui sont les supports des puissances qui s'expriment dans la sensibilité, la colère ou le désir.⁹²

⁹⁰ Nemesius, *De Natura hominis*, 27, p. 88.3-5 Morani; trad. Sharples - van der Eijk, p. 158: “The brain and the spinal cord, which is itself part of the brain, are the origin of movement according to choice or to impulse: the organs which grow from these are the nerves, the ligaments and the muscles”. On trouvera dans cette traduction, *ibid.* p. 158, n. 803 et 804, les lieux où Galien expose ces mêmes idées en plusieurs de ses ouvrages. À propos de la dépendance de Némésius vis-à-vis de Galien sur ces sujets, voir A. Debru, “Christianisme et galénisme: le mouvement volontaire chez Némésius d'Émèse”, dans V. Boudon-Millot - B. Pouderon (éd.), *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps*, Beauchesne, Paris 2005 (Théologie historique), p. 89-103.

⁹¹ Plot., *Enn.*, IV 3[27], 23.1-15; nous citons la traduction de L. Brisson, dans Plotin, *Traité 27-29, Sur les difficultés relatives à l'âme, trois livres*, présentés, traduits et annotés, Éditions Flammarion, Paris 2005 (GF Flammarion), p. 98-9. Plotin connaît la localisation des fonctions de l'âme par Galien et doit comparer cette théorie, qui a pour lui la force d'une preuve scientifique, avec sa propre doctrine de l'omniprésence de l'âme dans le corps: voir à ce propos T. Tieleman, “Plotinus on the Seat of the Soul. Reverberations of Galen and Alexander in *Enn.* IV 3[27], 23”, *Phronesis* 43 (1998), p. 306-25.

⁹² Cf. par exemple Plot., *Enn.*, IV 4 [28], 28.15-35: “Et il faut considérer que l'origine du désir se situe dans la région du

Aḥudemmeḥ cependant ne s'en tient pas à la première description du rôle des membres directeurs, rapportée ci-dessus. Il ajoute aussitôt après:

Pour ce qui regarde l'âme, le cerveau sert l'intelligence (*hawno*); cinq sens l'ouvrent: la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher; le cœur sert la connaissance. Sont proches de lui: le foie, l'estomac, la membrane de séparation qui est appelée membrane du cœur et les reins qui sont enveloppés et retenus par les lombes. La membrane de séparation sert la volonté [...]. Les reins servent les raisonnements; ils reçoivent aussi des mouvements du cœur lui-même par les veines qui circulent dans les lombes et s'y entrelacent; le désir est dans l'estomac et la colère dans le foie.⁹³

Il semble donc qu'il y ait deux niveaux où s'exercent les puissances. Au niveau du corps, elles résultent des propriétés des parties du corps et de leur organisation: le cerveau, par exemple, est le siège de la sensibilité, en tant qu'il est le réceptacle des cinq sens. La raison de cette description n'est pas donnée par Aḥudemmeḥ, mais on pourrait la trouver dans la formulation plotinienne, que nous avons mentionnée ci-dessus: "étant donné par ailleurs que ces nerfs [i.e. ceux auxquels sont associés les organes du toucher] ont leur point de départ dans le cerveau, on a rapporté au cerveau et placé là le point de départ de la sensation".⁹⁴ À un autre niveau, celui qui est introduit dans la citation ci-dessus par l'expression "pour ce qui regarde l'âme", il est indiqué que "le cerveau sert l'intelligence", que "le cœur sert la connaissance", et encore que "les reins servent les raisonnements". Pour comprendre cette nouvelle étape dans le discours d'Aḥudemmeḥ, il peut être utile de se reporter au texte de Plotin, dont nous avons cité une partie plus haut.⁹⁵ Plotin poursuivait (nous sautons quelques lignes):

[...] la bile ou le sang, agissant comme un principe d'animation, produisent les mouvements correspondant à la colère, de sorte que, dès que le corps vivant est affecté, le sang et la bile sont mis en mouvement, et que, lorsqu'il y a sensation, la représentation intervient pour mettre en relation l'âme et la disposition du corps vivant, qui est déjà prête à attaquer ce qui cause la douleur. Mais, à l'inverse, le processus peut venir d'en haut: lorsqu'elle repère une injustice, même si ce n'est pas une injustice qui concerne son corps, l'âme, qui fait usage de raisonnement (*τὴν ψυχὴν τὴν λογισμῶν χρωμένην*),⁹⁶ a toute prête cette puissance agressive dont on vient de parler et en fait son alliée [...].⁹⁷

foie, parce que c'est là surtout qu'est actif le végétatif, qui communique sa trace psychique au foie et au corps: c'est là, parce que c'est là que son activité trouve son origine. [...] Mais quand on considère que la prédisposition à la colère dépend des dispositions du corps – ce qui explique que ceux qui ont le sang et la bile en ébullition sont enclins à se mettre en colère, tandis que ceux qui ne sont pas des "bilieux", comme on dit, et "qui ont le sang froid", ne sont pas portés à la colère, et cela explique aussi que chez les bêtes la colère vient du tempérament qui est le leur et non du fait qu'il leur semble qu'elles ont été maltraitées –, quand on considère cela, dis-je, on peut être tenté une fois de plus de rapporter la colère à ce qu'il y a de plus corporel, c'est-à-dire à ce qui assure la cohésion de l'organisme du vivant". (trad. Brisson, dans Plotin, *Traité 27-29*, p. 157-58).

⁹³ Nau, "Traité d'Aḥudemmeḥ", p. 110-11.

⁹⁴ Cf. Plot., *Enn.*, IV 3[27], 23.12-14; voir plus haut le texte cité en référence à la note 91. Ainsi que le note L. Brisson, dans Plotin, *Traité 27-29*, p. 238 n. 418, les découvertes des nerfs par les médecins Hérophile de Chalcédoine et Érasistrate de Céos (dans la première moitié du III^e siècle avant notre ère) ont été reprises et exploitées par Galien, dans son traité *Sur les doctrines d'Hippocrate et de Platon*, VII 8, 4 et VIII 1, 4. Aḥudemmeḥ ne mentionne pas les nerfs pour expliquer que la sensation se trouve dans le cerveau, mais il reproduit l'opinion devenue commune après Galien.

⁹⁵ Voir le texte cité en référence à la note 91.

⁹⁶ Nous traduisons *λογισμῶν* par "raisonnement" pour souligner le parallélisme entre le mot grec et son correspondant syriaque *huššo*.

⁹⁷ Plotin, *Enn.*, IV 4[28], 28.38-47; trad. Brisson, dans Plotin, *Traité 27-29*, p. 158, légèrement modifiée.

Selon l'analyse de Plotin, la colère a son siège premier dans l'organisation physiologique du corps, comme le rend manifeste l'exemple des animaux: la colère, chez eux, vient du tempérament et non d'un jugement sur un dommage subi; et une autre source se trouve dans l'âme usant de raisonnement (λογισμός) face à l'injustice repérée. Par analogie avec cette distinction de deux processus dans l'analyse plotinienne, on peut essayer de rendre compte des deux manières par lesquelles Aḥudemmeḥ entreprend de décrire les puissances ou facultés, selon qu'il considère l'âme ou les parties du corps: pour ce qui regarde les parties directrices du corps en tant que tel, le cerveau, point de départ des nerfs – racine des nerfs dira Aḥudemmeḥ dans le texte que nous citons plus bas –, est le siège de la sensation; mais pour ce qui regarde l'âme, il est le siège de l'intelligence, ou plutôt il est au service (par les informations qu'il recueille grâce aux sens, sans doute, mais Aḥudemmeḥ ne le précise pas) de l'intelligence, c'est-à-dire de la puissance rationnelle, comme on le verra plus loin. Une fois que l'on a admis cette prémisse, que les puissances ou facultés sont susceptibles de deux types de descriptions, du point de vue du corps et de celui de l'âme, on peut sans doute concevoir aussi que le cœur dans lequel réside le discernement soit au service de la connaissance. Il est plus difficile, assurément, de comprendre comment les reins, siège de la puissance de concupiscence, peuvent être au service des raisonnements, mais la suite apportera un éclairage sur ce point, même s'il restera contestable. Le foie et l'estomac conservent leur même rôle dans la nouvelle classification, le premier comme siège de la colère, le second comme siège du désir.

Pour expliquer alors le fonctionnement du corps humain dans sa totalité, il faut prendre en compte l'interaction de ses diverses puissances ou facultés, en termes dynamiques si l'on peut dire. Aḥudemmeḥ donne alors la description suivante, qui résume ce qui a trait aux puissances du corps:

Le cœur est donc la racine des veines et des artères et leur donne le mouvement à tous; il fait couler la vie par tout le corps et met en mouvement les muscles placés à côté des artères. Le cerveau est la racine des nerfs et envoie le sens (du toucher) dans tout le corps et le principe vital dans les nerfs et dans les membres. Le foie répand la chaleur par le moyen du sang, par la vessie enflammée qui est près de lui. L'estomac conduit les reins à la concupiscence et (conduit) le foie au désir; quant au reste des membres, (l'estomac) gère, comme un intendant, l'administration de leurs désirs, c'est de lui que tout le corps reçoit le désir.⁹⁸

Tel est le niveau premier de l'organisation du corps et de ses puissances. C'est sur ce niveau premier que vient se greffer l'organisation des facultés de l'âme qui, conjointement avec celles du corps, conduisent à la réalisation des actes, dont on rappelle que c'était l'objet de la question initiale posée par l'auteur au début de son opuscule. La réponse à cette question est donnée d'abord en termes généraux, puis à l'aide de deux exemples. Nous commencerons par ceux-ci, qui semblent plus propres à faire comprendre l'explication de l'auteur. Citons le premier exemple:

Si une femme rencontre un homme et que le regard de celui-ci tombe sur la beauté du visage et qu'il soit amené aussitôt au désir, pendant que les raisonnements tendent à l'accomplissement, la connaissance conduit aux projets, l'intelligence prépare leur réalisation, l'esprit s'empporte vers les actes, la volonté est vaincue à cause de sa faiblesse, les sens sont enflammés par les chauds mouvements du désir et l'acte de péché est terminé et accompli par l'union une et personnelle de l'homme.⁹⁹

⁹⁸ Nau, "Traité d'Aḥudemmeḥ", p. 112 (traduction légèrement modifiée).

⁹⁹ *Ibid.*, p. 113.

Retenons de cet exemple que les quatre parties de la faculté rationnelle que Aḥudemmeḥ a distinguées au début de son texte sont à l'œuvre dans la réalisation d'un acte. À l'origine de l'acte se trouve le désir, dont le siège est l'estomac, qui conduit les reins à la concupiscence (selon ce qu'a écrit Aḥudemmeḥ), qui trouve là le siège corporel de sa faculté. Mais les reins sont aussi, non plus du point de vue de l'organisation physiologique du corps, mais du point de vue des facultés de l'âme, le lieu où s'élaborent les "raisonnements" tendant à l'accomplissement, par quoi il faut entendre sans doute les mises en œuvre de stratégies conduisant à l'accomplissement (ce que pourrait signifier le terme syriaque *ḥuṣṣobo* correspondant au grec λογισμός). Mais le projet de conquête, en l'occurrence, ne peut être mené à bien par les seuls raisonnements, il doit être pris en charge par la connaissance (*madd'o, γνῶσις*) siégeant dans le cœur pour être conçu comme projet, et ensuite la réalisation est préparée par l'œuvre de l'intelligence (*hawno, νοῦς*), tandis que l'acte même est conclu par l'esprit (*re'gono, ἔννοια*).¹⁰⁰

Le second exemple est celui-ci:

De même pour un acte de justice, les puissances agissent l'une sur l'autre par les mouvements conjoints du cœur serviteur de la connaissance, et le raisonnement est amené au désir des perfections et il excite la puissance appétitive à l'accomplissement de l'acte, pendant que la pensée fortifie les raisonnements et que l'intelligence prépare prudemment l'acte de perfection comme puissance rationnelle, sous le pouvoir de la volonté.¹⁰¹

Il est assurément difficile de spécifier la place et le rôle des diverses facultés de l'âme, qui ne sont d'ailleurs pas toutes énumérées dans ce dernier exemple: la connaissance, le raisonnement, l'intelligence contribuent chacune à l'accomplissement de l'acte, tout comme la volonté qui joue un rôle dans le présent exemple, au lieu que dans le précédent elle était vaincue, impuissante à s'opposer aux mouvements de la concupiscence. Il reste que la visée de l'auteur est la même. Il s'agit de montrer que les diverses facultés de l'âme interagissent entre elles, d'une part, et que les facultés de l'âme et les puissances du corps sont toutes à l'œuvre ensemble et conjointement dans la réalisation d'un acte, que toute la personne, corps et âme, est impliquée dans tout acte humain. C'est ce que Aḥudemmeḥ exprime dans sa conclusion, ou ce que l'on peut tenir pour tel, même si l'ouvrage est inachevé:

Il surgit une seule personne hypostatique des puissances de l'âme et du corps, parce que même ces membres qui sont les directeurs et les agents efficients de toutes les opérations, se donnent les uns aux autres une même puissance en vue de mettre en mouvement les actes, et les puissances de l'âme sont mises en mouvement avec eux par ce mouvement dont nous avons parlé plus haut, et la direction et la réalisation des actes sont réunies dans une seule personne humaine, qu'elles soient mises en mouvement du dehors par les choses qui surviennent ou (qu'elles le soient) du dedans par les passions propres à la puissance naturelle du désir et de la colère. [...] Le désir est comme le commencement de tous les actes, c'est de lui que prend naissance le mouvement dans le cœur qui sert la connaissance, puissance excellente de la raison, puis (le mouvement) progresse et descend dans la concupiscence des reins en vue du raisonnement et la pensée est fortifiée par son opération, par cette membrane qu'on appelle "pensée", (le mouvement ?) se fortifie et monte dans la puissance du foie, par ce même

¹⁰⁰ Nous reproduisons entre parenthèse, avec prudence, les équivalents grecs des mots syriaques, tels qu'ils avaient été suggérés lors de la première division des puissances de l'âme par Aḥudemmeḥ, ci-dessus n. 77.

¹⁰¹ Nau, "Traité d'Aḥudemmeḥ", p. 113-14 (traduction modifiée).

mouvement commun et simultané, vers la colère, puis l'intelligence met en mouvement les pensées et dispose les manières d'agir [...].¹⁰²

C'est tout un parcours anatomo-physiologique que suit la genèse de l'acte dans le corps, cependant qu'en parallèle et simultanément les diverses facultés de l'âme tour à tour participent à cette même genèse. Ainsi c'est la personne humaine tout entière dans l'unité du corps et de l'âme qui produit l'acte. Dans l'étude qui accompagnait sa traduction, Furlani notait qu'il lui était impossible de désigner aucun texte grec qui pût être le modèle du traité d'Aḥudemmeḥ. Il avait suggéré des rapprochements avec le discours métrique syriaque d'un Isaac d'Antioche sur les facultés de l'âme, dont le titre traduit par Furlani se lit: *Discorso trentatreesimo sul discernimento naturale del ragionamento naturale*, avec pour sous-titre (*Discorso*) *sul ragionamento e sul discernimento*. Isaac mentionne, en effet, diverses facultés, telles que la pensée, le raisonnement, le jugement et la prudence, ainsi encore que la connaissance, la volonté et la liberté, en ajoutant qu'elles sont en étroite interdépendance et concourent à former l'action humaine.¹⁰³ C'est là l'énoncé d'un principe d'interaction des facultés proche de celui que décrit Aḥudemmeḥ, mais il y manque une ébauche de description de cette interaction, comme celle que l'on trouve chez Aḥudemmeḥ, et surtout il n'est pas fait allusion à la participation des facultés corporelles à la production de l'action. Un autre texte est mentionné par Furlani, qui offrirait des éléments comparables à ceux du traité de Aḥudemmeḥ, à savoir le Περὶ κριτηρίου καὶ ἡγεμονικοῦ de Ptolémée.¹⁰⁴ À la fin de son traité, en effet, Ptolémée énonce clairement l'idée d'une connexion entre les diverses facultés de l'âme et les parties différentes du corps, en ces termes: [...] ὁμοίως δὲ καὶ τῶν σωμάτων τὰς διαφορὰς πρὸς τὰς τῶν οὐσιῶν τῆς ψυχῆς κατὰ μέρος δυνάμεις συμβάλλεσθαι τι.¹⁰⁵ Et l'on peut tout particulièrement rapprocher de ce que nous avons lu chez Aḥudemmeḥ deux exemples que donne Ptolémée:

[...] τὸ ὄρητικόν· οὗ καὶ αὐτοῦ τὸ μὲν ὄρετικόν καὶ ἀεροειδέστερον περὶ τὴν γαστέρα καὶ τὸ ἥτρον πῶς ἀναστρέφεται, τὸ δὲ θυμικόν καὶ πυροειδέστερον περὶ τὰ σπλάγχνα καὶ τὴν καρδίαν.¹⁰⁶

Les localisations de ces facultés de l'âme par Ptolémée sont comparables à celles que l'on trouve chez Aḥudemmeḥ, tout comme est semblable chez les deux auteurs le principe d'une connexion entre une faculté de l'âme et une partie organique du corps qui est appropriée à l'exercice de cette faculté.

Mais pas plus chez Ptolémée ou Galien que chez les autres auteurs que nous avons mentionnés, on ne trouve une description de la genèse de l'acte humain comme produit d'un processus tout à la fois

¹⁰² *Ibid.*, p. 114-15 (traduction modifiée).

¹⁰³ Furlani, "La psicologia di Aḥūdhemmeḥ", p. 833-5; le discours métrique d'Isaac d'Antioche a été édité dans P. Bedjan, *Homiliae S. Isaaci Syri Antiocheni*, Harrassowitz, Paris - Leipzig 1903, p. 399-408.

¹⁰⁴ *Claudii Ptolemaei opera quae exstant omnia*, III, 2, éd. F. Lammert - Ae. Boer, Teubner, Leipzig 1961 (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana). Le texte a été reproduit (avec quelques variantes), avec une traduction anglaise, dans P. Huby - G. Neal (éd.), *The Criterion of Truth. Essays written in honour of George Kerferd*, together with a text and translation (with annotations) of Ptolemy's *On the criterion and hegemonikon*, Liverpool U. P., Liverpool 1989, p. 182-213.

¹⁰⁵ Éd. Lammert, p. 20.10-12; trad. (Huby-Neal éd.), p. 207: "A further consequence will be that bodily differences will have some effect on the particular natural capacities of soul".

¹⁰⁶ Éd. Lammert, p. 21.3-6; trad. (Huby-Neal éd.), p. 209: "Within the faculty of impulse itself, the appetitive part, which has more air in its composition, revolves, so to speak, around the stomach and abdomen, while the emotive part, which has more fire, is located round the liver and the heart".

organique, ou physiologique, et “mental”, si l’on peut regrouper sous ce terme les diverses puissances ou facultés de l’âme dont la conjonction est nécessaire à l’action, selon la description qu’en donne Aḥudemmeḥ.

Le commentaire de Jacques d’Édesse sur l’Hexaemeron

L’un des lieux où se traite la question de l’âme, dans la tradition chrétienne, est, nous l’avons dit, le texte de l’*Hexaemeron* dans sa partie touchant la création de l’homme, qui est, en quelque sorte, la contrepartie de ce que fut le *Timée* pour la tradition philosophique d’inspiration platonicienne. Il vaut la peine de considérer ici le commentaire sur l’*Hexaemeron* de Jacques d’Édesse († 708), savant illustre de la tradition syriacque. Formé à l’école du monastère de Qenneshre, haut lieu des études grecques sous la direction de Sévère Sebokht au VII^e siècle, Jacques traduisit les *Catégories* d’Aristote et composa un bref traité sur les diverses expressions de l’être en syriacque, où il fit montre de sa connaissance de la *Métaphysique* du même Aristote.¹⁰⁷ Éminent représentant de la culture gréco-syriacque, Jacques composa un commentaire sur l’*Hexaemeron*, dont la partie “scientifique” touchant la cosmographie et l’étude de la terre est largement modelée sur celui de Basile de Césarée, qu’il utilisa vraisemblablement à la fois dans l’original grec et dans sa traduction syriacque, tout en le corrigeant.¹⁰⁸ Jacques utilisa aussi le *De Opificio mundi* de Jean Philopon qui s’inspirait lui-même des *Homélie*s sur l’*Hexaemeron* de Basile.¹⁰⁹

Dans la partie de son commentaire qui concerne la création de l’homme, Jacques d’Édesse décrit la figure du corps humain, tel que Dieu l’a créé pour être la maison où puisse habiter en sécurité l’esprit (*hawno*) avant qu’il ne soit dissous.¹¹⁰ Il énumère ainsi diverses particularités morphologiques du corps humain, telles que la station droite, la bipédie, la préhension par les mains, la position des mamelles sur le buste, la position de la tête au-dessus de tous les membres, par lesquelles l’homme se différencie des animaux.¹¹¹ Au terme de cette énumération à laquelle, dit-il, d’autres pourraient ajouter d’autres caractères encore par lesquels l’homme se distingue des animaux, Jacques reprend le

¹⁰⁷ Cf. H. Hugonnard-Roche, “Le vocabulaire philosophique de l’être en syriacque, d’après des textes de Sergius de Resh’aina et Jacques d’Édesse”, dans J.E. Montgomery (éd.), *Arabic Theology, Arabic Philosophy. From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, Leuven, Peeters 2006 (Orientalia Lovaniensia Analecta, 152), p. 101-25. Pour une vue générale sur Jacques d’Édesse, lire la notice de A.G. Salvesen, “Ya’qub of Edessa”, dans S.P. Brock et al. (éd.), *The Gorgias Encyclopedic Dictionary*, p. 432-3; on peut aussi consulter les études réunies par B. ter Haar Romeny (éd.), *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of His Day*, Brill, Leiden - Boston 2008 (Monographs of the Peshitta Institute Leiden, 18).

¹⁰⁸ Cf. M. Wilks, “Jacob of Edessa’ Use of Greek Philosophy in His *Hexaemeron*”, dans B. ter Haar Romeny (éd.), *Jacob of Edessa*, p. 223-38, en part. p. 224.

¹⁰⁹ Sur l’emploi par Philopon du traité de Basile, voir la partie consacrée au *De Opificio mundi* dans la notice de G.R. Giardina, “Philopon (Jean -)”, dans R. Goulet (éd.), *DPhA P 164 = Va* [2012], p. 487-9, en part. p. 487; sur l’emploi par Jacques d’Édesse du traité de Philopon, voir Wilks, “Jacob of Edessa”, p. 227-8.

¹¹⁰ Le texte syriacque du traité a été édité par J.-B. Chabot, *Iacobi Edesseni Hexaemeron seu in opus creationis libri septem*, e Typographeo Reipublicae, Paris 1928 (CSCO 92, Scriptorum Syri 44). Pour la commodité du lecteur, nous citerons la traduction latine du texte syriacque par A. Vaschalde, *Iacobi Edesseni Hexaemeron seu in opus creationis libri septem*, Secrétariat du Corpus SCO, Louvain 1932 (CSCO 97, Scriptorum Syri 48), p. 258: “Sic Deus factor figuram corporis humani formavit illudque posuit ut sit domus atque domicilium securum vero homini, menti, quae in illo ad tempus habitat donec iubeat illud dissolvi qui creavit”.

¹¹¹ *Hex.*, p. 303-6 (syriacque), p. 259-61 (trad. Vaschalde). Les thèmes de la stature droite de l’homme et de ses mains ont été traités par Grégoire de Nysse, *Hex.*, VIII, PG 44, 144 B-C, mais le développement de Jacques d’Édesse n’est pas une simple reprise du texte de Grégoire. Sur l’origine de ce thème, cf. notamment Plat., *Tim.*, 90 A-B et Arist., *De Partibus animalium* II, 10, 656 a 12-13: μόνον γὰρ ὀρθόν ἐστι τῶν ζῴων ἄνθρωπος.

thème traditionnel selon lequel Dieu a créé l'homme à son image, comme le dit la Genèse: "Faciemus hominem ad imaginem nostram et ad similitudinem nostram, et dominetur piscibus maris et volatilibus caeli, et iumentis, et universae terrae, et omnibus reptilibus que reptant super terram".¹¹² Toutefois, précise Jacques, ce n'est pas la nature corporelle et matérielle qui est à l'image de Dieu, mais la nature intellectuelle et incorporelle de son âme invisible. S'inspirant alors des attributs que nous pouvons reconnaître à Dieu, l'auteur en déduit les attributs de l'âme faite à son image: l'âme, ou plus exactement la *mens* (*hawno*) est intellectuelle, invisible, incorporelle; elle possède bonté, justice, force, miséricorde, science, sagesse, pureté; elle est éloignée de toute tache et pollution de la chair et de l'esprit. Dieu lui a donné le libre arbitre et la liberté d'elle-même; créée, elle est immortelle et incorruptible, sans fin et pour l'éternité.¹¹³

Toutefois, l'Écriture enseigne autre chose à propos de l'homme: "Et formavit Deus hominem pulverem de terra et spiravit in faciem eius halitum vitae, et factus est homo in animam viventem".¹¹⁴ La nature humaine est donc composée de contraires:

Sic natura hominis ex his contrariis composita est, ex pulvere et spiritu, ex anima et corpore, ex visibili et invisibili, ex sensibili et intellectuali, ex corporali et spiritali, ex dissolubili et ex immortalis sempiternoque.¹¹⁵

C'est le mystère de la composition de l'homme, conclut Jacques, que cette union de l'âme et du corps, dont les attributs sont ainsi contraires. À la suite de cet exposé, fidèle en somme à la doctrine des Écritures et aux enseignements des Pères,¹¹⁶ Jacques d'Édesse introduit un nouvel exposé, d'un tout autre caractère, portant sur ce que les "profanes" disent de l'animation.¹¹⁷ En fait, Jacques ne dit rien du problème précis que désigne généralement ce vocable, c'est-à-dire celui de la manière dont l'âme s'unit au corps de l'embryon, de l'ένσωμάτωσις de l'âme, et du moment où a lieu cette union. Ce que Jacques expose, ce sont les diverses âmes propres aux diverses classes d'êtres vivants, qu'il décrit selon un point de vue conforme dans l'ensemble à la conception aristotélicienne en la matière, si l'on met de côté toutefois le rôle de Dieu dans la création. Les profanes, dit-il en effet, prédisent une "animation" de tout ce qui a vie nutritive et augmentative, et ils disent que tous ont une âme. Cela est donc vrai des arbres, des plantes et de tout ce qui a la faculté de germer dans la terre et de produire la semence constituant son propre genre. Par cette faculté de se nourrir et de croître, les plantes se distinguent des pierres et autres corps dépourvus d'âme. Elles se distinguent aussi des

¹¹² Cf. Gn., 1, 27-28, cité par Jacques d'Édesse, *Hex.*, p. 309 (syriaque), p. 263 (trad. Vaschalde).

¹¹³ Cf. *Hex.*, p. 312-13 (syriaque), p. 266-67 (trad. Vaschalde).

¹¹⁴ Cf. Gn., 2, 7, cité par Jacques d'Édesse, *Hex.*, p. 314 (syriaque), p. 267 (trad. Vaschalde).

¹¹⁵ Jacques d'Édesse, *Hex.*, p. 320 (syriaque), p. 273 (trad. Vaschalde).

¹¹⁶ Selon Jacques, ce ne sont pas seulement les Écritures qui témoignent que Dieu a créé l'âme comme rationnelle, intellectuelle et incorporelle, mais aussi "vir quidam ex Hebraeis, homo disertus et sapiens et celebris" (*Hex.* p. 315 [syriaque], p. 268 [trad. Vaschalde]), dans lequel il faudrait voir sans doute Philon d'Alexandrie, selon Vaschalde, p. 268 n. 1. Jacques, d'autre part, cite un passage de Grégoire (de Nazianze), touchant la création de l'homme comme composé d'une âme et d'un corps: Jacques d'Édesse, *Hex.* p. 320-321 (syriaque), p. 273-274 (trad. Vaschalde); cf. Grégoire de Nazianze, *Oratio in sanctum Pascha*, PG 36, 629 D-631 B, où l'auteur oppose les natures visible et invisible, corporelle et spirituelle, qui composent l'homme.

¹¹⁷ L'expression syriaque *hōlen da-lbar* (*Hex.*, p. 322, col. a, ligne 21, littéralement: "ceux de l'extérieur") est celle qui est usuellement utilisée pour désigner les auteurs profanes. Ce n'est pas le mot signifiant âme (*napšo*) qui est utilisé dans le texte de Jacques à propos de ce qu'ont à dire les auteurs profanes, mais le mot signifiant le fait d'être animé (*mnapšūto*) (*Hex.*, p. 322, col. a, ligne 20), rendu par *animatio* dans la traduction de Vaschalde, p. 274.

animaux de toutes sortes,¹¹⁸ dont deux facultés animatrices sont prédiquées, celle de la nutrition et de la croissance d'une part, et en outre celle de la sensation et de la locomotion. L'âme des animaux, toutefois, n'est pas complète, mais elle possède cependant les puissances de la colère et du désir, par lesquelles ils recherchent leur nourriture et assouissent leur colère.¹¹⁹

De l'homme enfin les profanes prédiquent trois facultés: la faculté nutritive et augmentative comme les plantes, la faculté sensitive et locomotrice comme les animaux, et la faculté rationnelle (*mlilo*) et cogitative (*ħaššūbtono*), qui lui a été conférée par Dieu, en tant qu'il a été créé à l'image de son créateur. L'âme de l'homme est ainsi complète, en ce que lui appartiennent la colère et le désir, ainsi que la cogitation rationnelle. Par cette description des facultés de l'âme humaine, Jacques d'Édesse combine donc la thèse aristotélicienne des trois états des facultés, celui de l'âme des végétaux, celui de l'âme des animaux et celui de l'âme de l'homme, avec la "tripartition" platonicienne, comme le souligne l'affirmation qui suit immédiatement, à savoir que la description ainsi donnée n'est pas étrangère à l'interprétation de l'image du char de Platon, avec ses deux poulains et son aurige:

Quapropter dicimus animam completam esse homini, et statuimus tres facultates esse animae eius, et affirmamus iram et concupiscentiam esse animae cum cogitatione rationali. Ideo non a nobis alienum dicimus de illa interpretari currum illum Platonis, et duos pullos et aurigam qui est super illos.¹²⁰

Le désir pousse à la recherche de la nourriture et à la procréation, cependant que la colère s'insurge contre l'injustice et induit à se défendre contre les maux. Telles sont les deux facultés, qui comme les deux poulains sont conduits avec prudence et force par le moyen des rênes que tient la cogitation rationnelle et intelligente. Toutes deux sont les facultés auxiliaires qui ont été données par Dieu à l'homme pour le soutien et la conservation de tout le composé animal qu'est l'homme. Ainsi composé par le créateur, à partir de deux contraires, le corps et l'âme, l'homme, composé un, tient le milieu entre les animaux irrationnels et mortels et les vertus rationnelles, spirituelles, intellectuelles et immortelles:

Sic formata est anima cum omnibus praestantibus et manifestata est ut similitudo Dei creatoris sui, et sic conflatus est homo ex duobus contrariis, ex anima et corpore, et constitutus est unum animal compositum, in medio prope omnia positum, inter animalia irrationalia et mortalia et virtutes rationales (*mlile*, gr. λογικαί), spirituales (*rūhone*, gr. πνευματικαί), intellectuales (*methawnone*, gr. νοητικαί) et immortales.¹²¹

Le passage sur les facultés prédiquées de l'âme que Jacques d'Édesse déclare tirer des auteurs profanes est, en somme, la contrepartie philosophique du récit de la formation de l'homme selon l'histoire sacrée, que raconte Macrine dans le *De Anima et resurrectione* de Grégoire de Nysse, de la manière suivante:

ἐπειδὴ γὰρ συνέστη τὸ πᾶν, καθὼς ἡ ἱστορία φησὶν, οὐκ εὐθὺς ὁ ἄνθρωπος ἐν τῇ γῆ γίνεται, ἀλλὰ τούτου μὲν ἡ τῶν ἀλόγων προηγῆσατο φύσις· ἐκείνων δὲ τὰ βλαστήματα. Δείκνυσιν, οἶμαι, διὰ

¹¹⁸ La mention particulière des oiseaux et des reptiles est évidemment une reprise de Gn., 1, 20-21.

¹¹⁹ Jacques d'Édesse, *Hex.*, p. 322-3 (syriaque), p. 275 (trad. Vaschalde).

¹²⁰ Jacques d'Édesse, *Hex.*, p. 323 (syr.), p. 275-6 (trad. Vaschalde); Vaschalde, p. 276 n.1, signale que la métaphore platonicienne se trouve chez Grégoire de Nysse, *De Anima et resurrectione*, PG 46, col. 52 (et non 47, comme il est écrit par erreur); cf. Plat., *Phaedr.*, 246 A-B, 253 C-E.

¹²¹ Jacques d'Édesse, *Hex.*, p. 324 (syr.), p. 276 (trad. Vaschalde).

τούτων ὁ λόγος, ὅτι ἡ ζωτικὴ δύναμις ἀκολουθία τινὶ τῇ σωματικῇ καταμίγνυται φύσει, πρῶτον μὲν τοῖς ἀναισθητοῖς ἐνδύουσα, κατὰ τοῦτο δὲ ἐπὶ τὸ αἰσθητικὸν προῖοῦσα, εἴθ' οὕτως πρὸς τὸ νοερόν καὶ λογιστικὸν ἀναβαίνουσα.¹²²

Dans le *De Opificio hominis*, encore, Grégoire de Nysse explique le récit biblique de la Genèse, 1, 1-27, en faisant référence de même à une philosophie de l'âme, à laquelle il emprunte des enseignements qui ne sont autres que ceux du *De Anima* d'Aristote pour les interpréter dans le cadre des Écritures:

[...] Τάχα γὰρ οὐ μόνον τὸ ἐκ τοῦ προχείρου νοούμενον διὰ τούτου μανθάνομεν, ὅτι τῶν ζώων ἕνεκεν ἡ πόα χρησιμὸς ἐφάνη τῷ κτίσαντι, διὰ δὲ τὸν ἄνθρωπον τὰ βοτά· οὐ χάριν πρὸ μὲν τῶν βοσκημάτων, ἐκείνων τροφή, πρὸ δὲ τοῦ ἀνθρώπου τὸ ὑπηρετεῖν μέλλον τῇ ἀνθρωπίνῃ ζωῇ. Ἄλλ' ἐμοὶ δοκεῖ δόγμα τι τῶν κεκρυμμένων παραδηλοῦν διὰ τούτων ὁ Μωϋσῆς, καὶ τὴν περὶ ψυχῆς φιλοσοφίαν δι' ἀπορρήτων παραδιδόναι, ἣν ἐφαντάσθη μὲν καὶ ἡ ἔξωθεν παιδευσίς, οὐ μὴν τηλαυγῶς κατενόησε. Διδάσκει γὰρ ἡμᾶς διὰ τούτων ὁ λόγος, ἐν τρισὶ διαφοραῖς τὴν ζωτικὴν καὶ ψυχικὴν δύναμιν θεωρεῖσθαι. Ἡ μὲν γὰρ τίς ἐστὶν αὐξητική τε μόνον καὶ θρεπτική [...], ἡ φυσικὴ λέγεται [...]. Ἐτερον δὲ παρὰ τοῦτο ζωῆς εἰδός ἐστίν, ὃ καὶ τοῦτο ἔχει, καὶ τὸ κατ' αἴσθησιν οἰκονομῆσαι προσειληφεν, ὅπερ ἐν τῇ φύσει τῶν ἀλόγων ἐστίν. [...] Ἡ δὲ τελεία ἐν σώματι ζωὴ ἐν τῇ λογικῇ, τῇ ἀνθρωπίνῃ λέγω, καθορᾶται φύσει, τρεφομένη τε καὶ αἰσθανομένη, καὶ λόγου μετέχουσα, καὶ νῶ διοικουμένη.¹²³

Sans doute inspiré par la démarche de Grégoire de Nysse, Jacques d'Édesse est probablement plus prompt que lui cependant à recevoir la contribution de l'éducation païenne à l'élucidation de la question de "l'animation", comme le suggère le texte précédent qui tend à minimiser l'apport de la philosophie païenne. Cela se remarque aussi à propos de la manière différente que les deux auteurs ont de traiter la métaphore du char de Platon. Jacques d'Édesse la reprend à son compte, comme on l'a vu. En revanche, Grégoire de Nysse critique clairement l'insuffisance de la philosophie païenne, et recommande d'abandonner ses énigmes pour se placer dans la ligne de l'Écriture:

Ἡμῖν δὲ εἰ μὲν ἰκανὴ πρὸς ἀπόδειξιν ἀληθῶς ἦν ἡ ἔξω φιλοσοφία, ἡ τεχνικῶς περὶ τούτων διαλαβοῦσα, περιττὸν ἂν ἦν ἕως τὸν περὶ ψυχῆς λόγον προτιθέναι τῷ σκέμματι. Ἐπεὶ δὲ τοῖς μὲν κατὰ τὸ φανὲν

¹²² Grégoire de Nysse, *De Anima et resurrectione*, PG 46, col. 60 A; trad. Bouchet, p. 54: "après la création de l'univers, selon le récit [biblique] (cf. Gn. 1, 1-27), l'homme n'apparut pas aussitôt sur la terre; la nature animale l'a précédé, et avant elle il y eut les végétaux. L'Écriture montre ainsi, je pense, que la faculté vitale est liée selon une certaine progression à la nature des corps: elle entre d'abord dans les éléments dépourvus de sensibilité, avance ensuite vers les créatures sensibles, puis s'élève de la sorte vers l'être doué d'esprit et de raison".

¹²³ Grégoire de Nysse, *De Opificio hominis*, PG 44, 144 D-145 A; trad. J. Laplace, dans Grégoire de Nysse, *La création de l'homme*, introd. et trad. par Jean Laplace, notes par J. Daniélou, Éd. du Cerf, Paris 1943, réimpr. revue et corrigée 2002 (Sources chrétiennes, 6), p. 107-8: "Bien sûr, nous apprenons par là – ce qui est à la portée de tout le monde – que le Créateur a fait l'herbe en vue des vivants et les bêtes des champs en vue de l'homme: avant les animaux, il crée leur nourriture et, avant l'homme, tout ce qui doit servir à sa vie. Mais je soupçonne Moïse d'avoir voulu donner à entendre par là une doctrine mystérieuse et, sous des mots cachés, de livrer une philosophie de l'âme que les 'philosophes de l'extérieur' ont entrevue, sans la saisir clairement. Par ces mots, l'Écriture nous enseigne que la force qui est dans les vivants et les êtres animés est de trois sortes: premièrement, celle qui permet aux êtres de s'accroître et de se nourrir [...]. On l'appelle 'naturelle' [...]. Deuxièmement, il y a une autre forme de vie, qui possède la première et qui a en plus un organisme sensoriel. C'est le cas des animaux sans raison [...]. Enfin la perfection de la vie corporelle se trouve dans la nature rationnelle, c'est-à-dire la nature humaine: elle se nourrit, a des sens, participe de la raison et se gouverne par l'esprit".

ἀκόλουθον κατ' ἐξουσίαν προῆλθεν ἡ περὶ ψυχῆς θεωρία· ἡμεῖς δὲ τῆς ἐξουσίας ἄμοιροι ταύτης ἐσμέν, τῆς λέγειν φημί ἄπερ βουλόμεθα, κανόνι παντός δόγματος καὶ νόμῳ κεχρημένοι τῇ ἀγία Γραφῇ· ἀναγκαίως πρὸς ταύτην βλέποντες, τοῦτο δεχόμεθα μόνον, ὅτι περ ἂν ᾗ συμφωνοῦν τῷ τῶν γεγραμμένων σκοπῷ. Οὐκοῦν παρέντες τὸ Πλατωνικὸν ἄρμα, καὶ τὴν ὑπεζευγμένην αὐτῷ ξυνορίδα τῶν πάλων, οὐχ ὁμοίως ταῖς ὁρμαῖς πρὸς ἀλλήλους ἐχόντων, καὶ τὸν ὑπὲρ τούτων ἡνίοχον, δι' ὧν ἀπάντων τὰ τοιαῦτα περὶ ψυχῆς φιλοσοφεῖ δι' αἰνίγματος· ὅσα θ' ὁ μετ' ἐκεῖνον φιλόσοφος ὁ τεχνικῶς τοῖς φαινομένοις ἀκολουθῶν, καὶ τὰ νῦν ἡμῶν προκείμενα δι' ἐπιμελείας κατεξετάζων, θνητὴν εἶναι διὰ τούτων τὴν ψυχὴν ἀπεφάνητο [...] σκοπὸν τοῦ λόγου τὴν θεόπνευστον Γραφήν ποιησάμεθα [...].¹²⁴

Grégoire de Nysse rejette donc, non seulement la démarche d'Aristote qui s'en tient aux apparences, mais aussi les "mythes" platoniciens, et il veut prendre pour seul guide l'Écriture, en ne retenant de la philosophie païenne que ce qui est conforme à celle-là. Trois siècles plus tard, Jacques d'Édesse accorde une place plus importante à la philosophie païenne dans l'étude de l'âme, comme le montre tout le passage qu'il lui consacre à propos de l'animation des êtres vivants.

Cela étant dit, il reste à montrer, selon Jacques, ce qu'est l'âme (*napšo*) et ce qu'est l'intellect (*hawno*), si l'intellect est ou non autre chose que l'âme, et quelles sont les propriétés qui appartiennent à l'âme seule. Grammairien et connaisseur de la langue grecque, Jacques commence par des remarques étymologiques. Selon lui, le mot *napšo*, utilisé en araméen (ou mésopotamien, c'est-à-dire en syriaque pour nous), est un emprunt à la langue hébraïque ancienne, mais il dit ne pas savoir ce qu'il signifie (c'est-à-dire ce que signifie la racine, ou quel est le sens premier de la racine). Il critique au passage l'explication étymologique délirante et inepte, selon ses propres termes, qui tire du mot grec signifiant le froid (*ψυχρος*), à partir de la ressemblance vocale avec celui qui désigne l'âme (*ψυχή*), l'idée que les âmes sont appelées ainsi, c'est-à-dire froides, et auraient été bannies par le Dieu créateur et séparées des esprits immatériels, intellectuels et ardents, pour être envoyées dans le monde d'ici-bas où elles sont damnées dans l'union avec la chair, pleine de passions et de douleurs, dissoluble et mortelle.¹²⁵ Jusqu'à présent l'âme de l'homme a été caractérisée, selon le mode aristotélicien, par la possession qui est sienne des trois types de facultés, la faculté nutritive et augmentative, la faculté sensitive et locomotive, la faculté rationnelle et cogitative, à quoi se combinaient, selon le mode platonicien, les puissances colérique et désirante. Mais l'âme n'a pas été définie, c'est ce qu'exprime Jacques qui reprend alors la définition traditionnelle en la complétant: "Anima est substantia creata, vivens, et ex se mobilis quae, dum est absque corpore et intellectualis, ad unionem cum carne a creatore suo formata est".¹²⁶ Substance automotrice et incorporelle: c'est là une représentation traditionnelle, que l'on trouvait, par exemple, dans le

¹²⁴ Grégoire de Nysse, *De Anima et resurrectione*, PG 46, col. 49 B-52 A; trad. Bouchet, p. 48 (modifiée): "Si la philosophie païenne, qui a débattu de cela avec sa propre démarche, nous apportait une démonstration suffisante en vérité, il serait sans doute superflu de mettre à notre programme la question de l'âme. Mais ces philosophes ont orienté leur étude de l'âme à leur guise, selon un enchaînement apparent. Nous au contraire, nous ne partageons pas cette liberté, j'entends celle de dire ce que nous voulons: nous utilisons la sainte Écriture comme une règle, une loi pour tout enseignement. L'ayant nécessairement sous les yeux, nous ne pouvons admettre que ce qui est en harmonie avec le propos des Écritures. Nous laissons donc de côté le char de Platon et la paire de chevaux qui lui est attelée, chevaux dont les élans sont différents l'un de l'autre; nous laissons aussi le cocher qui les dirige, autant d'énigmes par lesquelles Platon traite de l'âme. Nous laissons aussi de côté tout ce [qu'a démontré] le Philosophe venu après lui, qui se conformant aux phénomènes selon une séquence logique de raisonnement, et faisant un examen minutieux du sujet qui nous occupe aujourd'hui, a tenté de montrer, par là, que l'âme était mortelle. [...] Plaçons notre réflexion dans la ligne de l'Écriture inspirée de Dieu [...]."

¹²⁵ Jacques d'Édesse, *Hex.*, p. 324-5 (syr.), p. 277 (trad. Vaschalde).

¹²⁶ Jacques d'Édesse, *Hex.*, p. 325 (syr.), p. 277 (trad. Vaschalde).

Λόγος κεφαλαιώδης περι ψυχῆς. À cela Jacques ajoute: “vivante”, une caractéristique dont on a vu qu'elle était introduite, par exemple, par Aḥudemmeḥ dans la tripartition platonicienne; il ajoute aussi “formée par le créateur pour l'union avec la chair”, une caractéristique étrangère aux “profanes”, dont il était censé rapporter les opinions.

Mais cette définition ne dit rien de la question de l'intellect. Jacques ajoute alors la précision suivante:

Mens¹²⁷ autem non est aliquid aliud praeter illam [= animam], nec natura diversa ei aliena, sed est, ut verbo quantum possibile est definiamus, animae oculus intellectualis, qui lucem intellectualem recipit animamque dirigit, qui phantasia et repraesentatione exploranti remota sicut praesentia videt. Etenim mens id animae est quod sensus videndi aut audiendi est toti corpori, nam per illam anima videt et per illam audit, et per illam gustat aut odoratur aut palpat ea quae tangit. Et quemadmodum oculus et auris non sunt diversi natura nec alieni ab ipso corpore, sic et mens non est aliquid alienum aut diversum a natura animae, etsi propter copiam vocabulorum et significationum, appellationibus animae et mentis utimur ob maiorem clarioremque notitiam.¹²⁸

Ainsi donc Jacques reprend à son compte le lieu commun de la métaphore platonicienne de l'intellect comme œil de l'âme,¹²⁹ en expliquant sa fonction par une analogie: cet intellect est à l'âme ce que les sens sont au corps, il est à la source de l'activité proprement rationnelle de l'âme.

Jacques énumère ensuite les propriétés de l'âme humaine rationnelle. En premier lieu, parmi tous les intellects créés rationnels, elle seule utilise le raisonnement délibératif (*maḥṣabto mbahnonito*),¹³⁰ car les autres êtres rationnels, anges ou démons, connaissent immédiatement sans délibération ce qu'ils doivent faire, tandis que la délibération et l'investigation n'appartiennent qu'à l'âme humaine. En second lieu, l'âme imagine et voit et se figure toutes choses par la *phantasia* du raisonnement (*phantāsīa d-maḥṣabto*), elle voit ce qui est loin, et se déplace pour ainsi dire dans les cieux et sous terre, saisissant toutes les œuvres de Dieu. Ainsi la *phantasia* est instrument de la connaissance.

Retenons encore ce trait particulier: Dieu a donné à l'intellect de l'âme la capacité d'inventer les sciences des choses utiles, commodes, ou nécessaires, par quoi l'homme imite l'activité créatrice de son propre créateur: “Deus, creator mentis animae, cum excellentia imaginis suae, ei dedit quod sit sponte sua inventrix scientiarum rerum utilium, commodarum et necessariarum – et hac in re pro viribus exemplar suum, Deum creatorem et factorem, imitatur – ex creaturis quas Deus propter eam prius creavit”.¹³¹ Et Jacques énumère alors nombre de ces arts que Dieu a conféré à l'intellect la capacité d'inventer, tels les arts des constructions, des métaux, des machines, des vêtements, de l'agriculture, et aussi les arts plastiques, et l'art de la musique. Jacques conclut son éloge des arts en rappelant le leitmotiv de la composition de l'homme:

Sic creator mentem humanam condidit eique in sevit sapientiam et scientiam imitatricem et intelligentem intellectu, et commiscuit eam cum luto composito, mutabili scilicet et dissolubili, et ex

¹²⁷ Le mot *mens* est employé par Vaschalde pour traduire le mot syriaque *hawno*, dont l'équivalent, dans la division des puissances ou facultés de l'âme, est le mot grec νοῦς. Il faut donc garder à l'esprit que *mens* signifie ici “intellect”.

¹²⁸ Jacques d'Édesse, *Hex.*, p. 325-6 (syr.), p. 277-8 (trad. Vaschalde).

¹²⁹ Cf. Plat., *Resp.* VII, 518 B-D, 533 D.

¹³⁰ Le premier de ces deux termes est formé sur la même racine que le mot *hūššobo*, qui est l'équivalent habituel du grec λογισμός, et le second des deux termes est formé à partir de la forme verbale *bahen*, qui signifie examiner.

¹³¹ Jacques d'Édesse, *Hex.*, p. 327.21-328.8 (syr.), p. 279 (trad. Vaschalde).

eorum compositione hominem hunc visibilem et invisibilem, qui dicitur similitudo et imago creatoris sui, constituit et sic condidit ut paulatim crescat et proficiat et perficiatur dum transit per aetates diversas et cum istis manifestationes scientiae et sapientiae sibi insitae profert.¹³²

À ce passage, inspiré par la philosophie profane touchant les trois sortes d'âmes et complété par l'affirmation que l'intellect n'est en rien distinct de l'âme, fait suite un exposé qui ordinairement se rattache au problème de l'animation: il s'agit de la description des différents âges de la vie depuis le fœtus, et de l'apparition progressive des diverses facultés de l'âme: après 40 jours, apparaît la faculté sensible et locomotrice, puis après la naissance, avec l'éducation progressive de l'enfant, se manifeste graduellement l'âme rationnelle et douée de raisonnement, dont une étape est la parole vers l'âge de quatre ans; puis vers sept ans se manifestent tous les pouvoirs naturels de l'âme rationnelle et douée de raisonnement, qui sont ceux de l'âme intellectuelle de l'homme.¹³³

Laissons là cette énumération des âges de la vie, pour passer à la question de l'union de l'âme et du corps, à laquelle vient ensuite Jacques, pour affirmer que l'âme est conservée, en toutes choses qui sont les siennes, dans sa nature sans mélange et sans confusion (*sine mixtione et sine confusione*),¹³⁴ cependant que le corps aussi est conservé dans sa nature sans mélange et sans confusion et sans mutation, tous deux pourtant œuvrant ensemble de manière indivise et égale. L'âme assume les passions du corps, et le corps fait siennes les propriétés de l'âme. Encore qu'ils fussent éloignés l'un de l'autre par leur nature et leurs propriétés, l'âme et le corps ont été conjoints d'une union vraie, en sorte que chacun d'eux assume ce qui appartient à l'autre. Et cette union du corps et de l'âme en l'homme préfigure l'union hypostatique de la divinité et de l'humanité dans la personne du Christ:

Etenim quemadmodum anima simplex et intellectualis et corpus compositum et sensibile simul coniuncta sunt unione naturali sine mixtione et sine confusione, et unumquodque sua facit quae sunt alterius, et nemo litem de hoc movet aut dubitat, quia tum consuetudo tum Scriptura testantur et assentiuntur sicut ostendimus, sic divinitas simplex et intellectualis, aeterna scilicet et increata, cum naturaliter et vere unita est humanitati compositae et sensibili, factae et creatae, unione naturali et hypostatica, mirabili et indivisibili, absque mixtione et sine confusione et sine mutatione, sua dedit humanitati suaque fecit quae sunt humanitatis.¹³⁵

Dans son commentaire sur l'*Hexaëmeron*, Jacques a donc introduit une brève dissertation sur l'âme qu'il dit emprunter aux auteurs profanes. On y a reconnu des divisions de l'âme dont l'inspiration remonte clairement à Aristote et à Platon. Par ces emprunts, la question de l'âme se

¹³² Jacques d'Édesse, *Hex.*, p. 331.19-332.4 (syr.), p. 283 (trad. Vaschalde).

¹³³ Jacques d'Édesse décrit les étapes de la croissance au long de quatre hébdomades, tandis que Basile de Césarée la présente en trois hebdomades, cf. Basile de Césarée, *Sur l'origine de l'homme* (*Hom. X et XI de l'Hexaëmeron*), introd., texte critique, trad. et notes par A. Smets et M. Van Esbroeck, Les Éditions du Cerf, Paris 1970 (Sources Chrétiennes, 160), p. 196-201. Depuis Philon, il était habituellement question des sept âges de la vie, cf. Philon d'Alexandrie, *De Opificio mundi*, 103, trad. R. Arnaldez, Éd. du Cerf, Paris 1961, p. 210-12. Grégoire de Nysse ne traite pas de la question dans son *De Opificio hominis*.

¹³⁴ C'est encore une fois le thème de l'union de l'âme avec le corps ἀσυγχύτως – *inconfuse*, attesté par Nemésius et Priscien (voir H. Dörrie, *Porphyrus' Symmikta Zetemata, ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus nebst einem Kommentar zu den Fragmenten*, C.H. Beck, München 1959 [Zetemata, 20], p. 62) et remontant, probablement à travers les *Symmikta Zetemata* de Porphyre, à Plotin. On reconnaît, d'autre part, dans l'expression *sine mixtione et sine confusione* la fameuse formule de la christologie miaphysite de Sévère d'Antioche; cf. F. Nau, "Dans quelle mesure les Jacobites sont-ils monophysites", *Revue de l'Orient chrétien* 10 (1905), p. 113-34, en part. p. 128-9.

¹³⁵ Jacques d'Édesse, *Hex.*, p. 339.18-340.10 (syr.), p. 289 (trad. Vaschalde).

trouve insérée dans la science naturelle, conformément à la manière aristotélicienne de traiter le sujet. De même, le développement sur les différents âges de l'homme conduit à insérer, au moins partiellement, la question de l'âme dans la science naturelle, en l'occurrence celle de l'ontogénèse humaine. Quant au passage sur les aptitudes aux arts et aux sciences de l'intellect, conférées par Dieu à l'homme, il place la question de l'intellect dans une perspective plus épistémologique. Néanmoins, la visée finale de Jacques d'Édesse, dans son commentaire, paraît bien celle d'une *συμφωνία* – pour reprendre un terme utilisé par les néoplatoniciens voulant concilier Aristote et Platon – entre les conceptions profane et chrétienne de l'âme de l'homme, qui sont subsumées dans l'analogie finale entre la composition de l'homme et l'union de la divinité et de l'humanité dans le Christ.

Le traité sur l'âme de Jean de Dara

On ne sait rien des circonstances de la vie de Jean de Dara (cité dont le nom grec fut Anastasiapolis, située entre Mardin et Nisibe, au pied du Tour 'Abdin), sinon qu'il fut actif dans la première moitié du IX^e siècle. Le *Chronicon Syriacum* de Barhebraeus nous apprend qu'il est en vie en 837,¹³⁶ et selon les termes d'Arthur Vööbus, il occupa "a very important place in the history of intellectual culture in the 9th century in the lands of the Euphrates and Tigris".¹³⁷

Jean de Dara a écrit sur la liturgie et sur des sujets de doctrine religieuse tels que le Paradis, la Création, la Résurrection du Christ, ainsi qu'un commentaire sur les "Hiérarchies célestes et ecclésiastiques" du Pseudo-Denys l'Aréopagyte. Pour ce qui nous intéresse ici, il a écrit un traité sur l'âme, encore inédit, qui n'est connu jusqu'à présent que par la traduction italienne faite par Furlani à partir des fragments conservés dans une compilation anonyme, elle-même conservée dans le manuscrit Vat. sir. 147 (fol. 133r-168v).¹³⁸ Le texte, en son début, est explicitement attribué à Jean de Dara par l'auteur des extraits:

Avec l'aide de Dieu nous entreprenons, en procédant par ordre, d'écrire des discours choisis et requérant l'étude, tirés du traité connu de Monseigneur Jean de la ville de Dara. Tout d'abord du traité de l'âme de ce saint homme, du livre huit, chapitre premier, qui montre que Platon, Pythagore et Porphyre ont déclaré que les âmes passent de corps en corps, après qu'elles sont parties d'ici.¹³⁹

¹³⁶ L'allusion de Barhebraeus à Jean, évêque de Dara (*Chronicon Syriacum*, Par. 2, fol. 285), est rapportée par J.S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, II, Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, Romae 1721, p. 218-19, d'où il ressort que Jean de Dara était en relation avec l'historien Denys de Tell-Mahré. Voir aussi la brève notice de M. Le Quien, *Oriens Christianus in quatuor Patriarchatus digestus*, II, Ex typographia regia, Paris 1740, col. 1429-1430, qui donne comme *terminus ante quem* pour la vie de Jean de Dara la date de 845. Sur ces références, voir Zonta, "Nemesiana Syriaca", p. 229. On peut lire aussi la brève notice de S.P. Brock, "Iwannis of Dara", dans S.P. Brock *et al.* (éd.), *The Gorgias Encyclopedic Dictionary*, p. 224.

¹³⁷ A. Vööbus, "Important Manuscript Discoveries on Iwannis of Dārā and His Literary Heritage", *Journal of the American Oriental Society* 96 (1976), p. 576-8.

¹³⁸ Cf. G. Furlani, "La psicologia di Giovanni di Dārā", *Rivista degli studi orientali* 11 (1928), p. 254-79. Vööbus, "Important Manuscript", p. 577 n. 13, signale trois autres manuscrits qui contiendraient le traité sur l'âme, que nous n'avons pas vus, et dont nous reproduisons ici les cotes données par l'auteur: Mosul Orth. O; Harvard Har. 35; Atšaneh 111. Des fragments du traité ont été édités, d'après le manuscrit Vat. sir. 147, par Zonta, "Nemesiana Syriaca", pour les besoins des comparaisons qu'il a effectuées entre l'ouvrage de Jean de Dara et, d'une part, le texte grec du *De Natura hominis* de Némésius d'Émèse (dans l'édition de Morani) et, d'autre part, le texte grec du *De Opificio hominis* de Grégoire de Nysse (dans la *Patrologia Graeca*), respectivement p. 231-8 et p. 250-3.

¹³⁹ Vat. sir. 147, fol. 133r; avec Furlani, "La psicologia di Giovanni", p. 256 n. 3, nous suggérons de corriger le texte et de lire *ppirris* (Porphyre) au lieu de *pmiris* (Parménide?).

L'ouvrage se présente en effet dans le manuscrit comme une suite d'extraits de chapitres divers du traité de Jean de Dara, introduits par la mention *kephalaion* (en transcription du grec), suivie de l'objet de l'extrait, et éventuellement de son lieu dans le traité. Par exemple, le titre du second extrait se lit ainsi: "Du même <auteur>, du livre trois, chapitre premier, qui montre subtilement les opinions des anciens à propos de l'âme et de l'intellect qui est en elle, et qui examine ce que nous chrétiens croyons à ce sujet [...]"¹⁴⁰ Puis d'autres titres intermédiaires scandent le texte, indiquant l'objet des extraits et parfois leur provenance. Au fol. 154r, enfin, on lit l'*explicit*: "fin du traité sur l'âme composé par Monseigneur Jean de Dara". La partie du texte qui suit jusqu'au fol. 168v, où il s'interrompt au milieu d'une phrase,¹⁴¹ n'est pas explicitement attribuée à Jean de Dara dans les intertitres, mais le mode d'écriture est le même que celui des parties précédentes, et il pourrait bien être aussi du même auteur: c'est ce que pensait Furlani qui s'exprimait toutefois avec prudence.¹⁴² Du moins le texte supplémentaire présente-t-il un témoignage sur des discussions sur l'âme, analogues aux précédentes.

Du point de vue de sa forme rhétorique, l'œuvre est organisée comme une suite d'apories et de réponses, ou comme une suite d'expositions de thèses diverses sur une même question. Le texte a les apparences d'un ouvrage scolaire, au moins dans la forme conservée par le manuscrit. Outre les titres de chapitres déjà mentionnés, diverses mentions rubriquées marquent le texte, qui mettent en évidence les questions ou objections soulevées dans tel ou tel chapitre, ou telle partie du texte. Et il n'est pas rare que les diverses thèses ou positions de divers auteurs sur un sujet soient numérotées à l'aide des lettres syriaques, elles-mêmes parfois rubriquées. En outre les diverses divisions des facultés de l'âme ou de leurs sous-parties sont fréquemment résumées dans des schémas, spécialement dans la seconde partie du texte qui suit l'*explicit* du folio 154r, cette seconde partie semblant toutefois avoir été composée ou écrite avec moins de soin que la première.

L'état du texte présent dans le manuscrit suggère de distinguer deux, voire trois, niveaux d'écriture, celui de Jean de Dara lui-même, celui de l'auteur des extraits et celui du copiste du manuscrit Vat. sir. 147. Rien n'assure, en effet, que le copiste (qui a écrit en 1234) soit l'auteur du choix des extraits. Toutefois la formulation même de la suscription, "nous entreprenons (*nosbinan*), en procédant par ordre, d'écrire des discours choisis et requérant l'étude (*lmesrat melle mgabyoto w-metba'yonyoto*), tirés du traité connu de Monseigneur Jean de la ville de Dara", plus précise que la formule courante "nous copions" (*kotbinan*), pourrait suggérer que le copiste fût l'auteur du choix, ce qui constituerait un témoignage intéressant sur la survie de l'œuvre en plein XIII^e siècle, soulignée d'ailleurs par l'épithète "connu". L'ordre des extraits ne correspond certainement pas à celui qui était le leur dans l'ouvrage de Jean de Dara, comme le montre le début du texte, où la première section (*kephalaion*) est empruntée au huitième livre, alors que la seconde est tirée du troisième livre du traité de Jean de Dara. Dans ces conditions, on doit admettre que les extraits ne donnent pas une vue juste de l'organisation d'ensemble de l'ouvrage original. Mais on ne peut pas dire non plus que l'ordre nouveau, dans le manuscrit, paraisse toujours répondre à une nouvelle et claire ordonnance des sujets traités, même si l'intention de suivre un ordre défini semble affirmée dans la suscription du texte.

Sans pouvoir ici détailler toutes les parties, donnons une idée générale des principales d'entre elles, que nous numérotions pour notre propre usage, afin de faciliter les références que nous y ferons. Les deux

¹⁴⁰ Vat. sir. 147, fol. 135r; trad. Furlani, "La psicologia di Giovanni", p. 258.

¹⁴¹ Les folios contenant la fin du texte manquent dans le manuscrit.

¹⁴² Cf. Furlani, "La psicologia di Giovanni", p. 255-6. Une semblable opinion est exprimée par Zonta, "Nemesiana Syriaca", p. 243.

premières sections concernent successivement, on l'a vu, (1) la question de la métempsychose des âmes, et (2) la définition de l'intellect en rapport avec l'âme; puis deux autres sections concernent encore l'intellect, (3) la première qui montre que la nature de l'intellect est d'être invisible, (4) la seconde qui enseigne ce que l'on doit penser du lieu où est l'intellect. La section suivante (5) traite de l'animation selon les philosophes "profanes"; la suivante (6) montre comment l'âme a été conjointe au corps; puis une autre (7) interroge sur le sort qui sera fait, lors de la résurrection, à ceux qui pour une raison ou une autre, dès la naissance ou par suite de maladie, ont été dépourvus d'intelligence lors de leur vie terrestre; enfin une autre (8) traite des facultés de l'âme. Ici s'achève la partie explicitement attribuée à Jean de Dara. De ce qui suit, nous ne mentionnerons que trois brèves sections, où il est question (9) des plaisirs qui proviennent du corps ou de la connaissance, (10) à nouveau des facultés de l'âme, et (11) des rapports de l'âme et du corps.

On ne peut pas lire à travers la suite de ces sections, comme on l'a dit, l'organisation même du traité de Jean de Dara. Mais on ne peut pas non plus lire dans ces fragments une œuvre en tous points originale. En effet, on a pu montrer que plusieurs de ces sections reprennent, voire citent purement et simplement, des passages d'œuvres antérieures. Ainsi M. Zonta a montré que le début de la section (2) reprend un fragment du premier chapitre d'une version syriaque du *De Natura hominis* de Némésius d'Émèse, et que les sections (9) et (10) reprennent des fragments des chapitres 18 et 16 respectivement du même traité.¹⁴³ De même, Zonta a découvert que la section (4) est composée d'extraits du *De Opificio hominis* de Grégoire de Nysse.¹⁴⁴ Enfin, à la suite d'une observation de Furlani, M. Zonta a établi la correspondance entre le texte de la section (8) et une partie du "Traité sur l'homme" de Aḥudemmeḥ.¹⁴⁵ À cela, nous pouvons ajouter nous-même que la section (5) est très proche d'un passage du commentaire de Jacques d'Édesse sur l'*Hexaemeron*, dont nous avons parlé plus haut.

Nous n'avons certes pas la possibilité d'examiner ici tous les extraits réunis dans le manuscrit Vat. sir. 147, et nous prendrons en considération seulement quelques apories soulevées dans les passages retenus par le compilateur. Le premier extrait qui retiendra notre attention est celui de la section (2) qui se rapporte à la question de savoir quel est le rapport de l'intellect et de l'âme, et quel rôle l'un ou l'autre a dans la composition de l'homme. Jean de Dara cite d'abord un fragment du *De Natura hominis* de Némésius, où celui-ci rapporte l'opinion d'Apollinaire de Laodicée, selon lequel l'âme (*napšo*) et l'intellect (*hawno*) sont distincts et l'homme est composé de trois éléments, âme, intellect et corps; puis l'opinion d'Aristote selon lequel l'intellect en puissance a été formé avec l'homme, et l'intellect en acte entre en nous de l'extérieur et ne complète pas l'essence de l'homme, mais le fait progresser vers la connaissance; puis enfin l'opinion de Platon, selon qui l'âme se sert du corps.¹⁴⁶

¹⁴³ Zonta, "Nemesiana Syriaca", p. 231-8, qui donne les correspondances précises entre les folios et lignes du ms Vat. sir. 147, et les pages et lignes de l'édition Morani. La version syriaque ancienne du *De Natura hominis*, dont l'existence est attestée par les sources indirectes, n'est pas conservée, sinon par des citations dans le traité sur l'âme de Moshe bar Kepha, dont il sera question plus loin; cf. Zonta, "Nemesiana Syriaca", p. 225-8.

¹⁴⁴ Zonta, "Nemesiana Syriaca", p. 250-4, qui donne encore les correspondances précises entre les folios et lignes du ms Vat. sir. 147, et les pages et lignes de l'édition de la *Patrologia Graeca*, 44. Zonta note, en outre (p. 253), que les passages extraits de Grégoire de Nysse sont tirés de divers lieux de la source, et parfois abrégés, sans que l'on puisse cependant discerner si les omissions sont dues à Jean de Dara ou à sa source; il remarque aussi (p. 253-4) que, dans le texte attribué à Jean de Dara, le texte de Grégoire est cité dans une version différente de la traduction syriaque connue par ailleurs du traité de Grégoire, conservée dans le manuscrit Vat. sir. 106 (fol. 42v-74r), dont la version est libre, et parfois paraphrastique.

¹⁴⁵ Furlani, "La psicologia di Aḥūdhemmēh", p. 819-20 se borne à signaler l'emprunt de Jean de Dara au texte de Aḥudemmeḥ; la correspondance précise entre les paragraphes de la traduction du traité de Aḥudemmeḥ par Furlani et les folios et lignes du manuscrit est donnée par Zonta, "Nemesiana Syriaca", p. 244-5.

¹⁴⁶ Cf. Furlani, "La psicologia di Giovanni", p. 258-9, et Zonta, "Nemesiana Syriaca", p. 231-3, pour la comparaison du texte syriaque avec le texte grec de Némésius, avec les remarques sur cette comparaison, p. 239.

L'énoncé des diverses opinions est suivi de la solution de l'aporie, selon les Docteurs de l'Église: l'homme n'est pas composé de trois natures, mais l'âme est dite aussi esprit (*rūho*) et intellect (*hawmo*). Elle est une seule hypostase, qui est dite âme en tant qu'elle donne la vie et le souffle au corps, esprit en tant qu'elle est incorporelle, simple et légère, et intellect en tant qu'elle se meut rationnellement comme les intellects célestes. Jean de Dara ajoute la comparaison traditionnelle, que nous avons déjà rencontrée plus haut chez Jacques d'Édesse: de même que l'œil est comme la lampe du corps, de même l'intellect est l'œil de l'âme, et par lui elle voit et entend et connaît, comme le corps le fait par les instruments des sens. Rappelons que Jacques déclarait déjà que l'intellect est à l'âme ce que le sens de la vision et de l'audition est au corps, et que par lui l'âme voit, entend, goûte, sent les odeurs et perçoit par le toucher. Et il ajoutait que l'intellect n'est rien d'autre que l'âme, même si à cause de l'abondance des mots et des significations nous utilisons les appellations d'âme et d'intellect. De manière parallèle, Jean de Dara note que par l'abondance des concepts, des noms, des mots et des paroles nous parlons de l'intellect comme de quelque chose de différent de l'âme, encore qu'il ne soit rien d'autre que l'âme. Sans doute le texte de Jean de Dara, dans le manuscrit, n'est-il pas une citation littérale du commentaire de Jacques sur l'*Hexaemeron*, mais il paraît vraisemblable que Jean s'en soit inspiré, car il semble avoir connu ce texte comme nous le verrons, à moins qu'il ne faille penser à une source commune aux deux auteurs.

Une question parallèle à la précédente, qui touchait le rapport entre âme et intellect, se pose dans la suite du texte de Jean de Dara, à propos de l'appellation "esprit" (*rūho*). En effet, y est-il dit, le terme s'emploie pour nommer les âmes des justes, qui sont appelées "esprits", en raison de leur pureté. Et une gradation s'exprime dans l'appellation des âmes en relation avec la plus ou moins grande pureté des hommes: "Les âmes des pécheurs sont appelées âmes, celles des justes esprits, celles des parfaits intelligences. Quand <l'âme> mène une vie terrestre, elle est dite âme, mais quand elle se conduit avec pureté, elle est appelée esprit, et quand elle est plus encore liée à la pureté, elle est appelée intellect".¹⁴⁷ Retenons seulement de cette partie de l'exposé, qui ne relève pas proprement de la tradition philosophique rationnelle, qu'il est affirmé à nouveau que l'intellect n'est pas autre chose que l'âme, mais qu'il se dit d'une certaine manière de l'âme.

La section (2) sur le rapport de l'intellect à l'âme est donc composée comme une doxographie qui emprunte d'abord à la partie doxographique du traité de Némésius (chapitre 1), à quoi fait suite une doxographie des opinions des Docteurs de l'Église: le tout étant destiné à montrer que l'intellect n'est pas distinct de l'âme.

Ce point établi, le compilateur des chapitres, ou sections, réunis dans le manuscrit Vat. sir 147, introduit une nouvelle question sous l'intitulé "chapitre (*kephalaion*) qui examine ce que l'on doit penser du lieu où est l'intellect".¹⁴⁸ Cette section (4) est composée d'extraits des chapitres 12 et 15 du *De Opificio hominis* de Grégoire de Nysse, écrit en 379. Le titre de cette section ne mentionne pas le nom de Jean de Dara, et il n'est pas certain qu'elle fût déjà composée comme telle chez ce dernier (même si cela nous paraît probable) et que les extraits ne fussent pas réunis par le compilateur lui-même. Dans le texte cité, Grégoire de Nysse critique ceux qui placent l'intellect dans le cœur au prétexte que, puisqu'il est ainsi situé au milieu du corps, l'activité volitive se répand dans tout le corps et produit l'acte; en témoigneraient le souci et la colère, passions qui meuvent le cœur à la compassion. Grégoire critique aussi ceux qui placent l'intellect dans le cerveau, parce que celui-ci serait comme le chef de la cité qui administre tout ce qui est au-dessous de lui, et qui en apportent

¹⁴⁷ Cf. Furlani, "La psicologia di Giovanni", p. 260. Nous traduisons d'après le texte du manuscrit Vat. sir. 147, fol. 138r-v.

¹⁴⁸ Cf. Furlani, "La psicologia di Giovanni", p. 261.

pour preuve que ceux dont le cerveau est lésé ou qui sont pris de boisson perdent le raisonnement. Selon Grégoire, la faculté de l'intellect n'est contenue en aucune partie du corps, sans quoi elle ne serait pas incorporelle, mais elle est diffuse dans tout le corps et elle touche toutes les parties. Elle est apte à agir avec son activité cognitive sur toutes les parties du corps, elle ne les contient pas du dehors et n'est pas contenue à l'intérieur d'elles. En somme, l'intellect touche la nature selon un mode insaisissable et impensable.¹⁴⁹

Aussitôt après le passage qui porte la marque des emprunts faits à Grégoire de Nysse, vient dans le manuscrit une section (5) sous l'intitulé: "Chapitre sur le nom 'animation', qui montre qu'il n'est pas simple ni unique dans son mode d'emploi". Nous traduisons cette section:

Le <nom> d'animation, les gens de l'extérieur le disent des hommes, des animaux, des plantes et, pour le dire brièvement, de tout ce qui a la faculté nutritive et augmentative, et qu'ils jugent avoir une âme. Des arbres et des plantes et de tout ce qui croît, ils disent qu'ils ont une faculté seulement, la faculté nutritive et augmentative, parce qu'ils ont par nature une faculté qui attire et porte au <corps> la nourriture à partir des quatre éléments par lesquels, lorsqu'ils pénètrent le corps, celui-ci augmente et grandit. Ils les appellent animés, non point parce qu'est en eux une âme complète, mais parce qu'ils possèdent une faculté, la faculté nutritive et augmentative. Des animaux, des oiseaux et des reptiles, ils disent qu'ils ont deux facultés d'animation, la nutritive et l'augmentative, celle qui appartient aussi aux plantes, et celle de la sensation et du mouvement, par laquelle ils sont appelés animaux. Mais celle-ci non plus n'est pas complète, si ce n'est qu'elle possède aussi la colère et le désir, et c'est pourquoi ils désirent et se mettent en colère, et se portent vers la passion. De l'homme, ils disent qu'il a trois facultés d'animation, la nutritive et l'augmentative, comme celle des plantes, la sensitive et la motrice comme celle des animaux, et la rationnelle et la cogitative par laquelle l'homme fut honoré par Dieu. C'est pourquoi nous disons que l'homme a une âme complète, et nous jugeons qu'il a trois facultés, et qu'il a la colère et le désir avec le raisonnement rationnel. L'homme désire en effet le bien, le coït et la nourriture, et il se met en colère contre les scélératesses; sans le désir il n'acquiert pas le bien et sans la colère il ne châtie pas le mal, et sans le raisonnement il ne se comporte pas de manière louable.¹⁵⁰

Cette description des diverses facultés est extrêmement proche de celle que l'on pouvait lire sous la plume de Jacques d'Édesse, dans son commentaire sur l'*Hexaemeron*, comme nous l'avons vu plus haut, sans qu'il s'agisse d'une pure copie du texte de Jacques. Cependant, comme chez Jacques, elle est attribuée aux "gens de l'extérieur", c'est-à-dire aux "profanes", et elle est désignée au moyen d'un terme spécifique, celui de *mnapšūto* (ici traduit par "animation"). Comme chez Jacques aussi, il ne s'agit pas du problème proprement dit de l'ἐνσωμάτωσις de l'âme, c'est-à-dire de la manière dont l'âme s'unit au corps de l'embryon, mais d'une esquisse de division des modes d'animation des êtres vivants en trois classes: plantes, animaux, homme. Plus loin (section 8), l'âme de l'homme, à son tour, fait l'objet d'un exposé dont le compilateur du manuscrit Vat. sir. 147 prétend tirer la matière d'un chapitre du traité de Jean de Dara, qui portait sur la question traditionnelle des puissances ou facultés de l'âme, de leur classification et de leur rôle. Sous l'intitulé "Chapitre sur l'âme du même Monseigneur Jean

¹⁴⁹ On a vu plus haut que, dans le *De Anima et resurrectione*, Grégoire de Nysse exprime par la voix de Macrine la difficulté de comprendre la composition de l'âme et du corps. À plusieurs reprises, il est revenu, dans le *De Opificio hominis*, sur cette idée que le lien entre le νοῦς et le corps est indicible et impensable (ἀφραστόν τε καὶ ἀνεπινόητον PG col. 177 B), inexplicable et impénétrable (ἀμήχανόν τε καὶ ἀκατανόητον, PG col. 177 C): cf. Peroli, *Il platonismo*, p. 194-5.

¹⁵⁰ Ms. Vat. sir. 147, fol. 141r l. 12-142r l. 10; cf. Furlani, "La psicologia di Giovanni", p. 262-3.

de la cité de Dara”, on trouve en réalité une longue citation du traité de Aḥudemmeḥ sur l’homme, dont nous avons parlé plus haut.¹⁵¹ Il s’agit du passage dans lequel Aḥudemmeḥ expose que l’âme a deux facultés, la raison et la vie, cette dernière ayant à son tour deux puissances, la colère et le désir. Jean de Dara (ou le compilateur) omet la présentation de ces facultés dans les termes des médiétés que nous avons signalées plus haut, et il reprend la description des divisions de la faculté rationnelle en connaissance, raisonnement, intelligence et pensée, et de leurs relations, en citant littéralement le texte de Aḥudemmeḥ, sans apporter de lumière dans la confusion de ces relations (ou du moins de ce qui nous apparaît comme manifestement confus). La citation, notons-le, est faite avec soin, car l’auteur omet deux brefs passages dans lesquels Aḥudemmeḥ faisait allusion au fait qu’il avait déjà traité de la liberté et de la volonté dans son ouvrage intitulé “que l’homme est un microcosme” et qu’il avait aussi traité dans le même ouvrage de ce que “la nature excite le désir et la colère, pour s’approcher de ce qui lui est utile, comme pour s’éloigner de ce qui lui est nuisible, <et que> cela se trouve aussi chez les animaux”.¹⁵² La citation se termine avec la description des sens du corps. Mais il est remarquable que Jean de Dara ne cite pas plus avant ce qui touche, chez Aḥudemmeḥ, aux membres directeurs du corps et à l’association de ces membres avec les facultés de l’âme, à l’influx des membres directeurs les uns sur les autres, ni à la genèse de l’acte humain telle qu’elle était décrite par Aḥudemmeḥ. En somme, Jean de Dara, ou le compilateur, omet la partie la plus originale du traité de Aḥudemmeḥ, celle où l’auteur construit une psycho-physiologie de l’acte humain.

La citation de Aḥudemmeḥ est immédiatement suivie dans le manuscrit, sans aucune solution de continuité, d’une énumération des parties, ou facultés, de l’âme, qui est différente de celle de Aḥudemmeḥ et peu compatible avec elle. Rappelons que dans la citation de Aḥudemmeḥ sont explicitement mentionnés, comme “parties” de l’âme, le désir et la colère, ainsi que la connaissance (*madd’o*), le raisonnement (*ḥuṣṣobo*), la pensée (*tar’ito*) et l’intelligence (*hawno*). La nouvelle énumération se rapporte aux cinq parties de l’âme connaissante qui sont: l’intellect (*hawno*), la pensée (*tar’ito*), l’opinion (*msabronūto*), le sens (*rgeṣto*) e l’imagination (*phanṭāsīa*).¹⁵³ Cette division, d’origine grecque, se trouve par exemple chez Philopon, comme on va le voir ci-dessous, et elle est en relation implicite avec la classification qui suit immédiatement dans le manuscrit.

Le texte offre ensuite, en effet, une classification de ces parties selon divers critères, selon que les choses connues sont universelles ou particulières: si elles sont particulières, elles sont connues par les sens ou l’imagination; si elles sont universelles, alors si elles sont connues avec la cause, la pensée les connaît, mais si elles sont connues sans la cause, alors à nouveau soit elles sont connues mieux qu’avec la cause, et c’est l’intelligence qui les connaît, soit elles sont connues moins bien qu’avec la cause, et c’est l’opinion qui les connaît. Ainsi s’établit une hiérarchie ascendante de la connaissance et une hiérarchie parallèle des facultés, allant de l’opinion, qui connaît le moins bien, à la pensée, puis à l’intelligence, qui connaît le mieux. Parmi les cinq facultés, ajoute l’auteur, deux ne forment pas de syllogismes, le sens et l’intelligence, parce qu’ils connaissent sans intermédiaire, tandis que les trois autres font usage de syllogismes.¹⁵⁴

Ce nouveau passage s’inspire clairement de la tradition proprement philosophique, de source aristotélicienne en particulier. Cette division se rencontre en effet, par exemple, dans le commentaire d’Ammonius sur le *Peri Hermeneias* d’Aristote:

¹⁵¹ Cf. Furlani, “La psicologia di Giovanni”, p. 266-8.

¹⁵² Cf. Nau, “Traité d’Aḥudemmeḥ”, p. 107 et 109 respectivement.

¹⁵³ Ms. Vat. sir., fol. 147r; cf. Furlani, “La psicologia di Giovanni”, p. 268.

¹⁵⁴ Cf. Furlani, “La psicologia di Giovanni”, p. 268-9.

ῥητέον οὖν ὅτι τῆς ψυχῆς τῆς ἡμετέρας διττὰς ἐχούσης δυνάμεις, τὰς μὲν γνωστικὰς τὰς δὲ ζωτικὰς τὰς καὶ ὁρεκτικὰς λεγομένας (λέγω δὲ γνωστικὰς μὲν καθ' ἃς γινώσκομεν ἕκαστον τῶν ὄντων, οἷον νοῦν διάνοιαν δόξαν φαντασίαν αἴσθησιν, ὁρεκτικὰς δὲ καθ' ἃς ὁρεγόμεθα τῶν ἀγαθῶν, ἢ τῶν ὄντων ἢ τῶν δοκούντων, οἷον βούλησιν λέγω προαίρεσιν θυμὸν ἐπιθυμίαν [...]).¹⁵⁵

Dans son commentaire sur les *Premiers Analytiques*, d'autre part, Ammonius mentionne d'abord trois facultés de l'âme, la dianoétique (τὸ διανοητικόν), la doxastique (τὸ δοξαστικόν) et l'imaginative (τὸ φανταστικόν),¹⁵⁶ ajoutant ensuite que la faculté noétique a été laissée de côté parce qu'elle ne connaît pas par le syllogisme, mais par appréhension directe (ἀπλατῆς ἐπιβολῆς)¹⁵⁷ et il omet de parler du sens. Jean Philopon, au contraire, dans son commentaire sur les *Premiers Analytiques*, énonce une division de ce qui connaît (τὸ γινῶσκον), qui comporte cinq facultés: τὸ γινῶσκον ἢ νοῦς ἐστὶν ἢ διάνοια ἢ δόξα ἢ φαντασία ἢ αἴσθησις.¹⁵⁸ Il précise aussi que ni l'intellect ni le sens ne procèdent par syllogisme, le premier parce qu'il est plus fort que le raisonnement syllogistique, le second parce qu'il est plus faible: ἀλλ' ὁ μὲν νοῦς καὶ ἡ αἴσθησις οὐ συλλογίζονται, ὁ μὲν νοῦς ὡς κρείττων ὢν τοῦ συλλογίζεσθαι [...], ἡ δὲ γε αἴσθησις ὡς χειρόνως ἔχουσα τοῦ συλλογίζεσθαι οὐ συλλογίζεται.¹⁵⁹ Philopon ajoute toutefois encore que ni la φαντασία ni la δόξα ne forment des syllogismes, parce que la première est le lieu d'arrêt et de garde des apparences reçues de la sensation, tandis que le syllogisme est mouvement d'un donné vers ce qui ne l'a pas été, et que la δόξα ne forme pas non plus de syllogisme, car elle n'est rien d'autre qu'une conclusion obtenue par la διάνοια. Seule celle-ci produit donc les syllogismes.¹⁶⁰ Quoi qu'il en soit, cependant, de cette différence avec Jean de Dara, on constate que le passage de ce dernier mentionné plus haut s'insère dans la tradition dont Ammonius et Philopon, entre autres, sont les représentants. La source de cette liste de cinq facultés est tout naturellement le passage du *De Anima*, dans lequel Aristote distingue et analyse les diverses facultés que sont la sensation (αἴσθησις), l'imagination (ou représentation) (φαντασία), la science (ἐπιστήμη), l'opinion (δόξα) et l'intelligence (νοῦς), et notamment le récapitulatif qu'il formule, au cours de son exposé, des facultés en vertu desquelles nous exerçons notre discernement:

εἰ δὲ ἐστὶν ἡ φαντασία καθ' ἣν λέγομεν φάντασμα τι ἡμῖν γίγνεσθαι καὶ μὴ εἶ τι κατὰ μεταφορὰν λέγομεν, <ἄρα> μία τις ἐστὶ τοῦτων δυνάμεις ἢ ἕξις καθ' ἃς κρίνομεν καὶ ἀληθεύομεν ἢ ψευδόμεθα; τοιαῦται δ' εἰσὶν αἴσθησις, δόξα, ἐπιστήμη, νοῦς.¹⁶¹

Cette division des facultés de l'âme a été reprise dans la tradition grecque des commentateurs d'Aristote, et l'on en trouve un témoignage particulièrement intéressant dans le commentaire de

¹⁵⁵ Ammon., *In De Int.*, p. 5.1-6 Busse (*CAG IV.5*). Le rapprochement entre la division des cinq facultés de l'âme connaissante mentionnée dans le manuscrit et le commentaire d'Ammonius, *In De Int.*, est signalé par Furlani, "La psicologia di Aḥūdhemmēh", p. 840-1, qui ne pousse pas plus loin la recherche.

¹⁵⁶ Ammon., *In An. Pr.*, p. 2.31-3.2 Wallies (*CAG IV.6*).

¹⁵⁷ Ammon., *In An. Pr.*, p. 3.17-19 Wallies.

¹⁵⁸ Philop., *In An. Pr.*, p. 1.19-20 Wallies (*CAG XIII.2*).

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 1.20-2.2.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 2. 2-13.

¹⁶¹ Arist., *De An.* III 3, 428 a 1-5. Le point de départ pour cette énumération est naturellement Plat., *Parm.*, 142 A 3-6, où ces modes de connaissance sont incompatibles avec l'"un": οὐδ' ἄρα ὄνομα ἐστὶν αὐτῷ οὐδὲ λόγος οὐδὲ τις ἐπιστήμη οὐδὲ αἴσθησις οὐδὲ δόξα.

David, conservé en version arménienne. Au début du commentaire, où David expose que le traité d'Aristote porte sur le syllogisme et en particulier sur le syllogisme démonstratif, on peut lire:

And one should know that there are five species of syllogism: demonstrative, dialectical, rhetorical, sophistical and poetical, that is, fictitious. [...] But some people say that there are only three species of syllogism: demonstrative, dialectical and sophistical; for they unite the rhetorical with the dialectical and the poetical with the sophistical. And they establish this as follows: there are only three species, because all [the capacities] by which we cognize and know something are five: perception, imagination, opinion, thought and reason. For the knowable is either outside or inside, but certainly particular, because it is natural for the senses to grasp particulars. Imagination, too, grasps particulars, for it retains what it takes from the senses. This is why it is called "imagination," which means "placement of appearances." And opinion knows universals, as thought and reason [do], but opinion [does so] without knowing the causes, while reason is superior to causes, and thought is based on causes.¹⁶²

On retrouve dans ce texte de David les deux critères de classification présents dans l'extrait de Jean de Dara, que nous avons mentionnés plus haut. Le premier est la distinction entre particuliers et universels: les particuliers sont connus par les sens et par l'imagination. Quant aux universels, ils sont connus par les trois autres facultés, mais de manière diverse eu égard à la saisie de la cause: la pensée connaît par la cause, tandis que l'opinion connaît sans la cause et que la raison (entendons l'intellect) connaît mieux que par la cause (selon l'expression de Jean de Dara) ou est supérieure à la cause (selon l'expression de David). Il est manifeste que le passage en question de Jean de Dara est directement inspiré par une source elle-même issue de la tradition grecque, celle des commentaires tardifs des *Premiers Analytiques*.

La pénétration des commentaires alexandrins sur l'*Organon* dans la culture syriaque est bien attestée, par l'œuvre de Sergius de Reš'ainā dès le début du VI^e siècle, par celle de Paul le Perse dans la seconde moitié du siècle ou encore par celle de Proba.¹⁶³ Ce dernier composa un commentaire, sous forme de résumé, des *Premiers Analytiques* d'Aristote, dans lequel on trouve la mention des cinq facultés aristotéliennes de l'âme: l'intelligence (ou plutôt l'intellect *hawno*) qui n'a pas besoin de connaître par le syllogisme, la pensée discursive (*tar'ito*) qui fait le syllogisme apodictique, la puissance efficiente qui fait le syllogisme dialectique, l'imagination (*phantāsia*) et la sensation (*regšo*) qui font le syllogisme sophistique.¹⁶⁴ Les fonctions attribuées à ces facultés sont différentes de celles que leur attribue généralement la tradition grecque, mais du moins le texte de Proba atteste l'introduction de cette question des facultés de connaissance en milieu syriaque.

Dans le *De Fide orthodoxa* de Jean Damascène, par exemple, on trouve également la division des cinq facultés de l'âme:

Χρή γινώσκειν ὅτι ἡ ἡμετέρα ψυχὴ διττὰς ἔχει τὰς δυνάμεις, τὰς μὲν γνωστικὰς, τὰς δὲ ζωτικὰς.
Καὶ γνωστικαὶ μὲν εἰσι νοῦς, διάνοια, δόξα, φαντασία, αἰσθησις· ζωτικαὶ δὲ ἦγρον ὀρεκτικαὶ

¹⁶² Nous citons la traduction de A. Topchyan dans David the Invincible, *Commentary on Aristotle's Prior Analytics. Old Armenian Text with an English Translation, Introduction and Notes, Commentaria in Aristotelem Armeniaca, Davidis Opera*, 2, Brill, Leiden-Boston 2010 (Philosophia Antiqua, 122), p. 35-7.

¹⁶³ Voir, par exemple, Hugonnard-Roche, *La logique d'Aristote*, et Id., "Sur la lecture tardo-antique du *Peri Hermeneias* d'Aristote: Paul le Perse et la tradition d'Ammonius", *Studia graeco-arabica* 3 (2013), p. 37-104.

¹⁶⁴ Cf. A. van Hoonacker, "Le traité du philosophe syrien Probus sur les *Premiers Analytiques* d'Aristote", *Journal Asiatique* 16 (1900), p. 70-166, en part. p. 88 (texte syriaque) et p. 128 (trad. française).

βούλησις καὶ προαίρεσις. Ἴνα δὲ σαφέστερον γένηται τὸ λεγόμενον, λεπτολογήσωμεν τὰ περὶ τούτων. Καὶ πρῶτον περὶ τῶν γνωστικῶν εἵπωμεν.¹⁶⁵

Mais les relations de ces facultés entre elles, et leur rôle dans la connaissance sont toutes différentes de celles que l'on rencontre dans les commentaires grecs susmentionnés et dans le texte de Jean de Dara. On lit, en effet, l'explication suivante chez Jean Damascène:

Λιὰ τῆς αἰσθήσεως τοίνυν ἐν τῇ ψυχῇ συνίσταται πάθος, ὃ καλεῖται φαντασία· ἐκ δὲ τῆς φαντασίας γίνεται δόξα. Εἴτα ἡ διάνοια ἀνακρίνασα τὴν δόξαν, εἴτε ἀληθῆς ἐστὶν εἴτε ψευδῆς, κρίνει τὸ ἀληθές· ὅθεν καὶ διάνοια λέγεται ἀπὸ τοῦ διανοεῖν καὶ διακρίνειν. Τὸ οὖν κριθὲν, καὶ ὀρισθὲν ἀληθές νοῦς λέγεται.¹⁶⁶

Revenons au texte de Jean de Dara dans le manuscrit Vat. sir. 147. Après le passage sur les parties de l'âme qui participent à la connaissance, les lignes suivantes sont directement empruntées à nouveau à Aḥudemmeḥ, dont elles reprennent un passage déjà cité auparavant où s'exprime confusément la description des quatre facultés de la raison en termes de médiétés (en intervertissant l'ordre des facultés): "La connaissance (*madd'o*) est entre l'intellect (*hawno*) et le raisonnement (*ḥuṣṣobo*), le raisonnement est entre le désir et la colère, l'intellect est entre le calme (*rmisūto*) et l'agitation (*ṣagsūto*), la pensée (*tar'ito*) est entre l'obéissance et la désobéissance."¹⁶⁷ Ce nouvel emprunt à Aḥudemmeḥ invite à considérer avec prudence la composition du texte par le compilateur, voire l'attribution qui est la sienne de parties du texte à l'ouvrage de Jean de Dara, dont on peut douter qu'il juxtaposât des thèses aussi peu compatibles, et dans un tel désordre.

Nous arrêtons là notre esquisse de description du traité de Jean de Dara, lu à travers la compilation du manuscrit Vat. sir. 147, pour en tirer quelques observations générales. La première est que la compilation conservée dans le manuscrit Vat. sir. 147 ne donne qu'une image très partielle, et certainement faussée, du traité. Image partielle, la chose est évidente de soi, puisque les intertitres mêmes signalent que des extraits seulement sont copiés, et que le texte copié ne représente manifestement qu'une partie minime des huit livres (au moins) du traité original – rappelons que le premier extrait est tiré du huitième livre, d'après son intitulé. Image faussée, puisque l'ordre original de composition n'est pas respecté et que, plus grave encore, des parties dont les contenus sont incompatibles sont parfois juxtaposées sans solution de continuité, ce qui semble fort improbable de la part de l'auteur.

¹⁶⁵ PG 94, 941 C; 36 (II, 22), 35-40, p. 88-89 Kotter [*Die Schriften des Johannes von Damaskos*, II, "Εκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, *Expositio fidei*, besorgt von P. Bonifatius Kotter, De Gruyter, Berlin - New York 1973 (Patristische Texte und Studien, 12)]. Même énumération des facultés, à quelques différences près, chez Denys le ps.-Aréopagite, dans le contexte de la théologie négative issue du passage du *Parménide* de Platon cité à la n. 161: voir *De Div. Nom.* I 5, p. 116.4-5 Suchla: οὔτε αἰσθησις αὐτῆς ἐστὶν οὔτε φαντασία οὔτε δόξα οὔτε ὄνομα οὔτε λόγος οὔτε ἐπαφή οὔτε ἐπιστήμη.

¹⁶⁶ *Ibid.*, 36 (II, 22), 42-47, p. 89 Kotter; trad. P. Ledrux, avec la collab. de V. Kontouma-Conticello - G.M. de Durand, dans Jean Damascène, *La foi orthodoxe*, 1-44, Éd. du Cerf, Paris 2010 (Sources chrétiennes, 535), p. 333: "Or donc, c'est par la sensibilité qu'une passion s'établit dans l'âme, passion qu'on appelle 'imagination'; puis de l'imagination naît une opinion. Ensuite la pensée discursive porte un jugement sur l'opinion: est-elle vraie, est-elle fausse? Elle juge du vrai et c'est de ce fait qu'on l'appelle 'pensée discursive' (*dianoia*): cette pensée discerne (*dianoein*) et juge. Ce qui a été jugé et défini comme vrai s'appelle intellect."

¹⁶⁷ Ms Vat. sir. 147, fol. 153r; cf. Furlani, "La psicologia di Giovanni", p. 269; Nau, "Traité d'Aḥudemmeḥ", p. 104; Furlani, "La psicologia di Aḥudemmeḥ", p. 809. Ce passage n'est pas signalé par Zonta, "*Nemesiana Syriaca*", p. 245, parmi les emprunts de Jean de Dara à Aḥudemmeḥ. En fait, il reprend un texte déjà cité auparavant au début de la citation longue de Aḥudemmeḥ, cf. ci-dessus n. 151.

Autre observation générale: pour en rester encore à la constitution du texte, le traité de Jean de Dara se composait, d'après la source qu'est la copie du manuscrit, d'apories touchant l'âme et les questions qui se posaient à son sujet, et de divers exposés sur ces questions faisant état de diverses réponses et de diverses conceptions. Ce n'est donc pas seulement la compilation du manuscrit Vat. sir. 147, mais le traité original lui-même qui se présentait vraisemblablement comme une sorte de somme doxographique. Une partie des sources au moins auxquelles l'auteur faisait appel pour exposer les problèmes et rapporter quelques-unes des solutions peut se lire à travers la compilation du manuscrit. On y trouve Grégoire de Nysse, Némésius d'Émèse et Aḥudemmeḥ cités textuellement. On y trouve aussi la tradition profane représentée par un chapitre proche du commentaire de Jacques d'Édesse sur l'*Hexaemeron*. Des éléments présents dans le traité sont probablement à mettre en relation avec la période où l'ouvrage a été écrit: ainsi, à propos des différentes facultés de l'âme, Jean de Dara donne comme exemple la faculté de faire des syllogismes, qu'on ne trouve pas dans les autres traités précédemment cités. Mais, avant d'aller plus loin, nous voudrions considérer brièvement le traité d'un auteur de peu postérieur à Jean de Dara, celui de Moshe bar Kepha.

Le Livre sur l'âme de Moshe bar Kepha

Évêque de Beth Raman, localité située au nord de Tagrit, Moshe Bar Kepha (vers 833-903) composa de nombreux ouvrages portant sur la Bible, la théologie et la liturgie.¹⁶⁸ Son traité de l'âme, encore inédit, a fait l'objet d'une traduction allemande par Oskar Braun à partir du texte syriaque conservé dans le manuscrit Vat. sir. 147 (fol. 1v-92r), qui contient aussi les extraits du traité de Jean de Dara, dont nous avons parlé ci-dessus.¹⁶⁹

Nous avons écrit, à propos du texte de Jean de Dara, qu'il se présente dans le manuscrit comme un ouvrage d'étude, ou scolaire, et cela est vrai également de la partie qui contient le traité de Moshe bar Kepha. Ce traité, composé de 40 chapitres (chacun nommé à l'aide de la transcription à partir du grec *kephalaun*), contient nombre de tableaux récapitulatifs, sous forme de divisions de diverses notions, qui ponctuent le texte. Les arguments présentés dans tel ou tel chapitre, en faveur d'une thèse, ou les points à critiquer, dans d'autres lieux, sont fréquemment numérotés à l'aide des lettres syriaques, elles-mêmes souvent rubriquées. Cette présentation correspond d'ailleurs au contenu même du traité qui procède souvent par accumulation d'arguments dans la critique ou la démonstration des thèses énoncées. Plus généralement l'ouvrage apparaît comme une compilation, dont les sources toutefois ne sont pas indiquées, et resteraient à chercher, même si quelques-unes ont été signalées par Braun ou d'autres érudits, comme nous le signalerons. Sans doute l'un des buts de l'auteur était-il de mettre en correspondance, sinon en accord, des éléments tirés de la littérature patristique ou des Écritures et d'autres éléments provenant de sources philosophiques. Selon Braun, Moshe bar Kepha était familier des écrits des Pères, comme le montrent les citations assez nombreuses qu'il

¹⁶⁸ Voir la notice de J.F. Coakley, "Mushe bar Kipho", dans Brock *et al.* (éd.), *The Gorgias Encyclopedic Dictionary*, p. 300, où le nom est écrit avec la vocalisation syro-occidentale. Nous adoptons ici, pour simplifier les références, celle qui est utilisée par le traducteur du traité sur l'âme (où le nom Moshe toutefois est orthographié sous la forme Moses): cf. O. Braun, *Moses Bar Kepha und sein Buch von der Seele*, Herdersche Verlagshandlung, Freiburg im Breisgau 1891. On trouvera dans la première partie de cet ouvrage une biographie de Moshe bar Kepha et une liste détaillée de ses écrits, que l'on mettra à jour avec les informations bibliographiques de la notice de J.F. Coakley. Voir aussi l'introduction de L. Schlimme, *Der Hexaemeronkommentar des Moses bar Kepha*, Einleitung, Übersetzung und Untersuchungen, 2 vol., Harrassowitz, Wiesbaden 1977 (Göttinger Orientforschungen, I. Reihe: Syriaca, 14), p. 1-25. Ce commentaire sur l'*Hexaemeron* ne contient pas de développement sur l'âme.

¹⁶⁹ Cf. Braun, *Moses Bar Kepha*, qui donne, dans l'introduction à sa traduction, le sommaire des chapitres du traité (p. 26-8).

en fait: on y trouve, en vérité, les noms des principaux d'entre eux, tels que Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome, Cyrille d'Alexandrie, le Pseudo-Denys, ainsi que Sévère d'Alexandrie, Philoxène de Mabboug et Jacques d'Édesse.¹⁷⁰ Au contraire, Moshe bar Kepha ne maîtrise pas toujours les sources philosophiques, comme nous en verrons un exemple. Il ne peut être question ici de parcourir l'ensemble du traité, et nous nous arrêterons seulement sur quelques points pour souligner la continuité des questions posées à propos de l'âme, tout en suggérant par quelques exemples l'adaptation du traitement de ces questions à un contexte savant nouveau.

Auteur d'un manuel d'étude qui réunit de matière diffuse un grand nombre de questions, Moshe bar Kepha ne semble pas avoir eu pour première préoccupation l'ordonnement de ces questions, sauf en quelques portions de l'ouvrage, notamment dans les premiers chapitres. Le traité se compose, selon Braun, de deux parties (qui ne sont pas distinguées comme telles par Moshe bar Kepha): la première traite de questions philosophiques à propos de l'âme, tandis que la seconde est un traité des passions, plutôt théologique, mais il s'agit là d'une division assez grossière, comme le reconnaît Braun lui-même. On pourrait distinguer un premier ensemble de questions touchant la définition de l'âme et sa nature, puis d'autres portant sur la relation de l'âme et du corps, et d'autres encore concernant le statut de l'âme après sa séparation du corps. Mais, dans tel ou tel chapitre pris dans ces ensembles, on peut trouver aussi bien des éléments philosophiques que d'autres théologiques. Le tout, en outre, est souvent traité selon un mode de présentation aporétique, qui souligne le caractère "scolaire" de la compilation.

Les chapitres 2 à 11, qui forment une suite relativement bien ordonnée, ont pour objet de montrer que l'âme existe, qu'elle est une substance, incorporelle et simple, et d'exposer ce qu'est sa nature. On retrouve là le corpus des questions traditionnelles posées à propos de l'âme, comme on l'a vu dès le *Λόγος κεφαλιώδης*. Mais la manière d'aborder les questions témoigne, en certains cas, du nouveau contexte culturel ou philosophique dans lequel se trouve l'auteur. Ainsi, dès le premier chapitre introductif, intitulé "De combien de manières 'âme' se dit et quelle est l'âme qui est notre but dans ce traité", Moshe bar Kepha introduit une division sémantique des emplois du mot "âme", et il distingue sept significations, dont les quatre premières se réfèrent à des textes bibliques – leur détail ne nous important pas ici –, et dont les trois dernières se rapportent respectivement aux âmes végétative, animale et rationnelle – où l'on rencontre donc la division aristotélicienne. Arrêtons-nous aussi au chapitre 2 du traité, où la question posée est celle de l'existence de l'âme. La première discussion est tout à fait différente de ce qu'on a trouvé dans les traités précédemment mentionnés: elle est ici encore présentée en termes sémantiques. Il y est dit, en bref, que "âme" est un nom, et que tout nom désigne quelque chose, et donc que le nom "âme" désigne quelque chose; si l'on objecte qu'il y a certes des noms qui ne désignent pas quelque chose, comme "bouc-cerf" (*εζο αϊλο*, traduction littérale des deux éléments du mot grec *τραγέλαφος*), on répond qu'un tel nom ne désigne pas une chose naturelle, qui serait composée d'un bouc et d'un cerf, mais qu'il désigne néanmoins la composition de deux concepts simples, car les noms désignent des concepts, comme le dit Aristote; ainsi donc un nom désigne bien quelque chose, et le nom "âme" désigne quelque chose, et par suite l'âme existe. Par l'exemple du bouc-cerf, Moshe bar Kepha se réfère clairement au texte du *Peri Hermeneias*, dans lequel Aristote déclare en effet que l'expression "bouc-cerf" signifie bien quelque chose, mais il n'en déduit évidemment pas que le bouc-cerf existe.¹⁷¹ C'est le lieu de rappeler une information livrée par Barhebraeus dans son *Chronicon Ecclesiasticum*, à savoir que Moshe bar

¹⁷⁰ Voir la liste des auteurs et les références de leurs citations dans Braun, *Moses bar Kepha*, p. 24-5.

¹⁷¹ Cf. Arist., *Peri Hermeneias* 1, 16 a 16-18.

Kepha avait expliqué les “Livres de logique”.¹⁷² On ne saurait douter que cette expression désignât les livres d’Aristote, c’est-à-dire une partie au moins de l’*Organon*. Mais l’usage que Moshe bar Kepha fait du *Peri Hermeneias*, dans le cas présent, n’est nullement conforme à la doctrine du Philosophe. Ainsi que l’explique Ammonius, en effet, le nom “bouc-cerf” signifie une chose posée dans la pensée seulement (ἐν μόνῃ τῇ ἐπινοίᾳ), et ce nom forme avec l’addition du verbe “n’existe pas” un énoncé vrai, et avec l’addition du verbe “existe” un énoncé faux.¹⁷³

Un autre argument reprend la preuve traditionnelle tirée du mouvement du corps humain, laquelle peut se ramener à ceci, que le corps n’est pas mû de l’extérieur et n’est pas mû non plus de l’intérieur par un mouvement naturel comme celui de la lumière:¹⁷⁴ le corps est donc mû par l’âme. On retrouve là un argument semblable à l’un de ceux qui figuraient dans le Λόγος κεφαλαιώδης περὶ ψυχῆς, que nous avons présenté en commençant. Mais c’est aussi l’occasion pour Moshe bar Kepha d’introduire une double distinction entre âme animale et âme rationnelle d’un côté, mouvement non-rationnel et mouvement rationnel de l’autre: l’âme animale qui est une puissance sensitive et motrice, est cause du mouvement non-rationnel du corps des animaux, tandis que l’âme rationnelle est cause du mouvement rationnel des êtres humains. L’argument s’appuie sur la tripartition aristotélicienne, comme le montre la suite du texte où l’auteur déclare que l’homme est semblable aux pierres et au fer, quant à sa corporéité, mais s’en distingue par la sensation, et qu’il est semblable aux animaux par le mouvement et la sensation, et par la colère et le désir, mais s’en distingue par l’âme rationnelle.

Un autre argument tire parti de la division des accidents en ceux qui se rapportent aux sens et ceux qui se rapportent à l’intellect. Le noir et le blanc sont simplement dans les corps (entendons par là qu’ils sont dans tout type de corps, inanimé ou animé), la santé et la maladie sont dans les corps animés, mais alors qu’en est-il du bien et du mal, de la justice et de la méchanceté ? Si le blanc et le noir, en tant qu’accidents perceptibles par les sens, sont dans des substances perceptibles par les sens, la justice et la méchanceté, en tant qu’accidents perceptibles par l’intellect, sont dans des substances perceptibles par l’intellect. Il existe donc une âme.

Parmi d’autres arguments encore tirés des activités humaines, signalons-en deux. L’un s’appuie sur l’invention des arts, comme preuve de l’existence de l’âme: ces arts sont l’architecture, la géométrie, l’astronomie, l’arithmétique, la musique (c’est-à-dire des arts relevant de la discipline mathématique, qui met en jeu l’activité raisonnante de l’âme). Un autre part du fait que l’homme forme des syllogismes, et que par là il distingue le vrai du faux et le bien du mal; l’argument fait donc allusion à deux fonctions traditionnellement attribuées au syllogisme:¹⁷⁵ distinguer le vrai du faux dans la connaissance, et distinguer le bien du mal dans l’action. Après avoir apporté des preuves

¹⁷² *Gregorii Barhebraei Chronicon ecclesiasticum*, ed. J.B. Abbeloos - Th.J. Lamy, Maisonneuve - Peeters, Paris - Louvain, 3 tomes en 2 vol. 1872-1877, section 2 [tome 3 = vol 2], col. 215 (syriaque), col. 216 (trad. latine): “Eo tempore claruit in ecclesiastica scientia ac profanorum sapientia religiosissimus Moyses Barcepha, Beth-Ramani episcopus, qui interpretatus est totum volumen bibliorum antiqui et novi testamenti, necnon libros dialecticæ [*ktobe da-milûto*], sermone prolixo et admirabili, præter alia quæ composuit scripta”.

¹⁷³ Ammon., *In De Int.*, p. 29.8-10 Busse (*CAG IV.5*).

¹⁷⁴ Ici la lumière remplace l’exemple traditionnel du feu.

¹⁷⁵ Voir par exemple Ammon., *In Cat.*, p. 10.15-11.1 Busse: “Ἐλέγομεν δὲ ὀλίγον ἐμπροσθεν ὅτι τῆς φιλοσοφίας δύο ἐστὶ μέρη, τὸ τε θεωρητικὸν καὶ τὸ πρακτικόν, καὶ ὅτι τὸ μὲν θεωρητικὸν ἔχει περὶ τὴν κατάληψιν τοῦ ψευδοῦς καὶ τοῦ ἀληθοῦς, τὸ δὲ πρακτικὸν περὶ τὴν διάκρισιν τοῦ τε ἀγαθοῦ καὶ τοῦ κακοῦ. ἀλλ’ ἐπειδὴ τούτων ἐκάτερον ὑποδέεται τινα μὲν ὡς ἀληθῆ μὴ ὄντα ἀληθῆ, τινὰ δὲ ὡς ἀγαθὰ μὴ ὄντα ἀγαθὰ, ἕνα μὴ ἀπατώνται ἀπ’ αὐτῶν οἱ ἄνθρωποι, δεῦ αὐτοῖς τινος ὀργάνου διακρίνοντος αὐτοῖς τὰ τοιαῦτα, ἕνα ὡσπερ γνώμονί τινι καὶ κανόνι χρώμενοι τὰ μὴ ἐφαρμόζοντα ἀπωθῶνται· τοῦτο δὲ ἐστὶν ἡ ἀπόδειξις. ἡ δὲ ἀπόδειξις συλλογισμὸς ἐστὶ [...] (*CAG IV*); la même idée est développée par Philop., *In Cat.*, p. 10.9-25 Busse (*CAG XIII.1*).

philosophiques de l'existence de l'âme, Moshe bar Kepha passe à l'énumération d'un certain nombre de preuves tirées de l'Écriture, ainsi qu'il le dit explicitement: "Diese Untersuchungen ergeben sich aus der Natur (der Dinge) und aus der Vernunft; wir beweisen aber die Existenz der Seele aus der heiligen Schrift".¹⁷⁶ Suivent dix-huit citations bibliques.

Moshe bar Kepha consacre ensuite deux chapitres à un exposé doxographique des opinions des philosophes païens sur l'âme et à la réfutation de ces opinions. Dans l'exposé des opinions, au chapitre 3, il reprend pour une part des éléments que l'on trouve dans le chapitre du *De Natura hominis*, où Némésius exposait semblablement les opinions des philosophes païens. De même, au chapitre 4, Moshe bar Kepha reprend des critiques, dont l'équivalent se rencontre dans les réfutations adressées par Némésius aux thèses païennes.¹⁷⁷ Le texte de Moshe bar Kepha ne reproduit pas toutefois, de manière exacte, la source némésienne, à supposer que le traité de Némésius soit bien la source de l'auteur plus tardif. De plus, les éléments parallèles à ceux de Némésius sont fondus dans un ensemble plus vaste, car l'écriture de Moshe bar Kepha procède par accumulation d'arguments. Il ne peut donc être ici question d'en faire l'analyse, pas plus que nous ne pourrions le faire pour les autres chapitres du traité.

Dans les trois chapitres suivants, Moshe bar Kepha s'attache à montrer successivement que l'âme est une substance, qu'elle est incorporelle, et qu'elle est simple. Ce faisant, il se conforme à l'organigramme des questions à poser à propos de l'âme, dont nous avons vu des exemples dans le Λόγος κεφαλαιώδης et dans les ouvrages de Grégoire de Nysse. Sans reprendre les arguments avancés par Moshe bar Kepha, nous relèverons une remarque qui revient dans les deux chapitres touchant l'incorporéité et la simplicité de l'âme: à la fin de l'exposé philosophique sur l'incorporéité, l'auteur écrit: "Tels sont les syllogismes qui montrent l'incorporéité de l'âme", et à la fin de l'autre exposé, il écrit: "Tels sont les trois syllogismes de la première figure, qui montrent la simplicité de l'âme". Nous lisons dans ces remarques un nouveau témoignage de la formation de l'auteur en matière de logique aristotélicienne, et en même temps de son désir de rigueur philosophique. Notons aussi qu'après l'exposé philosophique sur l'incorporéité, l'auteur ajoute une liste de témoignages tirés des Écritures pour confirmer la thèse défendue.

Les chapitres 8 et suivants portent sur la nature de l'âme: il y est affirmé que l'âme est vie, et qu'elle est immortelle, et cela est encore conforme au questionnaire traditionnel portant sur l'âme. Puis l'auteur énumère les puissances (ou facultés, *hayle*) et actes (*ma'bdonwoto*) de l'âme (au chapitre 12), qu'ils répartit en deux classes: les unes, naturelles, sont la connaissance (*madd'o*), la pensée discursive (*tar'ito*), l'intelligence (*yadū' tonūto*), la raison (*mlilūto*) et la mémoire (*'ūhdono*); les autres, accidentelles, sont la colère (*hemmtto*), le désir (*regto*), la sensation (*rgešto*) qui est dans les cinq sens, l'imagination (*phantāsiā*). Le vocabulaire syriaque des facultés de l'âme est certes assez incertain, mais il est notable cependant que le terme le plus couramment utilisé pour signifier l'intellect (*hawno*), qui correspond habituellement au grec νοῦς, est absent de cette liste. Quant à la division entre puissances naturelles et puissances accidentelles, elle a une source néoplatonicienne: selon Porphyre déjà, les facultés de l'âme lui sont accidentelles en ce qu'elles n'appartiennent pas à son essence, mais

¹⁷⁶ Faute de posséder la copie du texte syriaque pour ce passage, nous citons la traduction de Braun, *Moses Bar Kepha*, p. 38.

¹⁷⁷ Voir le tableau des correspondances entre les pages et lignes des textes de Moshe bar Kepha et de Némésius, établies par J. Reller, "Iwannis von Dara, Mose bar Kepha und Bar Hebraeus über die Seele, traditions-geschichtlich untersucht", dans G.J. Reinink - A.C. Klugkist (éd.), *After Bardaisan: Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J.W. Drijvers*, Peeters, Leuven 1999 (*Orientalia Lovaniensia Analecta*, 89), p. 253-68 (p. 260): l'auteur donne les correspondances entre pages et lignes de la traduction de Moshe bar Kepha par Braun et celles de l'édition du *De Natura hominis* par Morani, mais il n'indique pas quel est le contenu des passages semblables, à l'exception d'un exemple se rapportant à la critique de l'entéléchie aristotélicienne (*ibid.*, p. 261).

lui adviennent quand elle est jointe à un corps. Cette conception est reprise par Grégoire de Nysse notamment, qui considère que l'âme vraie et parfaite est par nature intelligible et sans matière, liée à la nature matérielle par les sensations:

Ἄλλ' ἢ μὲν ἀληθῆς τε καὶ τελεία ψυχῆ, μία τῆ φύσει ἐστίν, ἢ νοερά τε καὶ ἄυλος, ἢ διὰ τῶν αἰσθήσεων τῆ ὑλικῆ καταμιγνυμένη φύσει,¹⁷⁸

et que les autres facultés sont dites ainsi par homonymie:

Οὕτω τοίνυν καὶ τῆς ψυχῆς ἐν τῷ νοερῷ τε καὶ λογικῷ τὸ τέλειον ἐχούσης, πᾶν ὃ μὴ τοῦτό ἐστίν, ὁμώνυμον μὲν εἶναι δύναται τῆ ψυχῆ, οὐ μὴν καὶ ὄντως ψυχῆ, ἀλλὰ τις ἐνέργεια ζωτικῆ, τῆ τῆς ψυχῆς κλήσει συγκεκριμένη.¹⁷⁹

La faculté spéculative est propre à l'âme et naturelle, tandis que les facultés qui sont traditionnellement classées comme désirante ou colérique n'appartiennent pas à l'essence de l'âme, mais lui adviennent de l'extérieur:

Φαμὲν γὰρ τῆς ψυχῆς τὴν μὲν θεωρητικὴν τε καὶ διακριτικὴν καὶ τῶν ὄντων ἐποπτικὴν δυνάμιν οἰκείαν εἶναι κατὰ φύσιν αὐτὴν [...] Ὅσα δὲ τῆς ψυχῆς ἐν μεθορίῳ κεῖται πρὸς ἐκάτερον τῶν ἐναντίων ἐπιρρεπῶς κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν ἔχοντα [...], οἷον τὸν θυμὸν, ἢ τὸν φόβον [...] ταῦτα ἔξωθεν ἐπιγενέσθαι αὐτῆ λογίζομεθα [...].¹⁸⁰

Restent deux points essentiels du questionnaire à traiter: montrer que l'âme est rationnelle, et qu'elle est automotrice. Ces sujets sont abordés dans plusieurs chapitres qui suivent. L'âme y est dite tantôt rationnelle (*mlilo*), tantôt cogitative (*methašbonito*). Le premier qualificatif renvoie au substantif *mliluto*, qui a pour correspondant en grec le terme λόγος, et qui se rapporte à la capacité de discerner les pensées, selon une définition attribuée par Moshe aux philosophes, sans plus de précision. Le second qualificatif (dont un équivalent grec pourrait être λογιστικός) se rapporte à la capacité de l'âme qui s'exerce dans les sciences et les arts (au sens du mot grec τέχνη). Quant à la question de l'automotricité de l'âme, son examen donne lieu à un exposé des six manières dont se dit le mouvement selon Aristote dans son traité des *Catégories*. Passant en revue ces mouvements, Moshe note que le mouvement local, et les mouvements de croissance et décroissance se disent des corps et ne peuvent se dire de l'âme incorporelle. La génération non plus ne saurait se dire de l'âme, qui est déjà là et ne peut se comparer à une semence qui devient un corps. Reste le mouvement d'altération qui se dit de l'âme qui passe du mal au bien, ou de l'ignorance au savoir. Mais pour définir de manière

¹⁷⁸ Grégoire de Nysse, *De Op. hom.*, PG 44, 176 B; trad. Laplace, p. 147: "En réalité l'âme, dans sa vérité et sa perfection, est une par nature, étant à la fois spirituelle et sans matière et, par les sens, se trouvant mêlée à la nature matérielle".

¹⁷⁹ *Ibid.*, 176 D-177 A; trad. Laplace, p. 149: "Ainsi donc comme l'âme a sa perfection dans ce qui est intelligent et doué de raison, tout ce qui ne réalise pas cette qualité peut recevoir par similitude le nom d'âme, mais ne l'est pas réellement: il ne s'agit alors que de quelque énergie vitale, mise par appellation en parallèle avec l'âme".

¹⁸⁰ Grégoire de Nysse, *De Anima et resurrectione*, PG 46, 57 B-C; trad. Bouchet, p. 53: "Nous disons que la faculté de l'âme qui contemple, qui juge et qui voit le monde, lui est propre et naturelle [...]. Or, toutes les facultés de l'âme se trouvant sur les confins penchent, selon leur propre nature, vers l'un ou l'autre des contraires [...]: c'est le cas de la colère ou de la peur. [...] Nous considérons alors que ces mouvements viennent dans l'âme de façon extrinsèque [...]". Nous empruntons ces références à Peroli, *Il platonismo*, p. 249-50.

générale le mouvement de l'âme, Moshe bar Kepha déclare qu'il est le passage de la puissance à l'acte: en effet, l'intellect est une puissance de l'âme qui est actualisée, lorsque l'on connaît les choses sans démonstration ni langage, mais par un savoir simple et secret, et tel est le mouvement de l'âme. Dans le quinzième chapitre, "qui montre quelle est la définition de l'âme et ce qu'elle est",¹⁸¹ et qui paraît conclure l'étude menée dans les chapitres précédents, Moshe bar Kepha définit l'âme comme une substance vivante, immortelle, connaissante (*mmadd'oto*), douée de pensée (*metre'yonito*), et douée de cognition (*yadū tonīto*), douée de mémoire, mue par elle-même. À vrai dire, nos traductions par "connaissante", "douée de pensée", et "douée de cognition", sont très incertaines, et Moshe bar Kepha ne précise aucunement en quoi se différencient les facultés désignées par les mots qu'il utilise.¹⁸² L'accumulation des termes, en ce cas, paraît tenir lieu d'analyse. C'est là un cas particulier du mode d'écriture général de l'auteur, comme on l'a déjà dit.

Aussitôt après ce chapitre apparemment conclusif, le suivant a pour but de montrer, derechef, que l'âme est immortelle, à partir d'arguments que l'on pourrait dire rhétoriques pour les opposer aux arguments que l'auteur voulait syllogistiques dans les chapitres précédents, et qui sont souvent circulaires ou supposent en réalité la conclusion cherchée parmi leurs prémisses. Donnons-en un exemple presque caricatural: "Die Seele ist ihrer Natur nach Leben, das heisst: ihre Natur ist Leben und stirbt nicht; also ist die Seele unsterblich". À la fin du chapitre, après ces arguments que nous disons rhétoriques, l'auteur fait appel à divers passages des Écritures pour soutenir son propos. Et le chapitre suivant encore revient également sur la question de l'incorporéité et de l'immortalité, selon le mode que nous avons qualifié de rhétorique.

Nous avons suggéré plus haut que le traité de Moshe bar Kepha partageait quelque chose de la présentation scolaire de celui de Jean de Dara, dans le manuscrit Vat. sir. 147. Sans doute serait-il préférable de parler de forme doxographique pour les deux ouvrages. Il convient ici de signaler que l'attribution de plusieurs traités mis sous le nom de Jean de Dara pose problème, du fait qu'ils peuvent se trouver dans les manuscrits aussi sous le nom de Moshe bar Kepha, ou bien du fait que des traités semblables, voire presque identiques, sont attribués à l'un et à l'autre des deux auteurs.¹⁸³ Dans le cas des traités sur l'âme, il s'agit bien de deux ouvrages distincts. Tous deux semblent cependant viser un but semblable, celui de procurer une somme plus ou moins étendue des questions concernant l'âme, en exposant les arguments qui ont été présentés et les solutions qui ont été données à ces questions, et en prenant en compte pour une part les apports de la philosophie profane. Ce qui, à cet égard, n'est qu'ébauché dans l'ouvrage de Jean de Dara (tel qu'il nous est conservé), est traité de manière plus systématique chez Moshe bar Kepha: les éléments empruntés à la philosophie profane y sont bien plus présents, et il n'est pas rare que dans un même chapitre le traitement philosophique d'une question soit suivi des citations de textes empruntés aux Écritures ou aux Pères, qui sont censés confirmer les résultats obtenus précédemment. En bref, c'est à l'instauration d'une véritable *συμφωνία* entre discours philosophique et discours théologique que paraît s'attacher Moshe bar Kepha.

¹⁸¹ La traduction de Braun, *Moses Bar Kepha*, p. 64: "welches die Definition der Seele sei und was ihre logische Differenz" est une extrapolation qui nous semble abusive.

¹⁸² Les traductions de Braun, *Moses Bar Kepha*, p. 64, par "intelligente, rationable, intelligirende" ne nous semblent pas plus satisfaisantes. Nous passons sous silence les autres qualificatifs qui s'appliquent à l'âme, en tant qu'elle se distingue du corps, et qui sont traduits par Braun, *ibid.*, par "leuchtend, dünne, reine, mit Urteil begabte, unsichtbare".

¹⁸³ Voir sur ce point les remarques de Schlimme, *Der Hexaameronkommentar*, p. 14-25, sous le titre "Das Problem Iwannis von Dara / Moses bar Kepha".

Conclusion

Notre projet était de présenter un aperçu de la tradition philosophique concernant la question de l'âme dans un ensemble de textes appartenant à la littérature syriaque et nous avertissions, en commençant, qu'il était vain de vouloir distinguer une tradition proprement philosophique dans cette littérature. Les références constantes que nous avons faites, au cours de l'exposé, aux œuvres de Némésius d'Émèse, de Basile de Césarée, et surtout à celles de Grégoire de Nysse, attestent qu'il est en effet fort difficile de distinguer une littérature proprement philosophique dans le champ culturel syriaque, dès lors qu'il s'agit de l'âme.

Nous avons proposé quelques exemples seulement de textes et nous sommes bien conscients que ceux-ci ne représentent pas toute la tradition syriaque, même limitée aux traités d'orientation philosophique ou comportant des parties ainsi orientées. L'étude que nous avons faite des traités retenus, si rapide soit-elle,¹⁸⁴ montre la permanence d'un corpus textuel de sources, dont quelques-uns des éléments principaux sont le *Λόγος κεφαλαιώδης περὶ ψυχῆς*, le *De Natura hominis* de Némésius d'Émèse, le commentaire sur l'*Hexaemeron* de Basile de Césarée, le *De Opificio hominis* de Grégoire de Nysse – tous textes d'origine grecque –, auxquels on peut ajouter le traité syriaque de Aḥudemmeḥ sur l'homme. Tous les ouvrages d'origine grecque ne sont pas nécessairement cités textuellement, mais ils appartiennent au fond commun auquel les auteurs de traités sur l'âme en syriaque ont accès soit directement, soit éventuellement par l'intermédiaire de doxographies, le *Λόγος κεφαλαιώδης περὶ ψυχῆς* n'étant déjà, par lui-même, pas autre chose qu'une sorte de doxographie.

Si l'on s'intéresse non plus seulement à l'aspect littéraire de la tradition syriaque des traités sur l'âme, mais à son contenu philosophique, il apparaît que le problème de l'âme est traité à l'intérieur d'un champ conceptuel défini par une liste standard de questions: il s'agit de savoir si l'âme existe, et de montrer ensuite qu'elle est incorporelle, simple, immortelle et rationnelle. À l'époque tardoa antique, des auteurs comme Plotin et Porphyre ont joué un rôle fondamental dans la constitution de ce corpus de questions et dans leur étude philosophique. Mais les voies d'accès principales au corpus, pour les auteurs syriaques, semblent avoir été le *De Natura hominis* de Némésius ainsi que des œuvres comme le *De Anima et resurrectione* et le *De Opificio hominis* de Grégoire de Nysse.

Le contexte dans lequel se situent les ouvrages que nous avons rapidement cités et commentés est principalement théologique et religieux, et pour l'essentiel étranger aux questionnements du *De Anima* d'Aristote. En outre, la question de l'âme chez les auteurs syriaques n'est pas liée, comme dans la tradition philosophique grecque, plotinienne notamment, à une cosmologie d'Êtres divins, mais elle se développe sur le fond de la question christologique: à cet égard, est fondamentale l'analogie entre la composition du corps et de l'âme en l'homme, et l'union de l'humanité et de la divinité dans le Christ.

Il reste que des éléments de la philosophie "profane" sont bien présents dans la tradition syriaque, et notamment chez les Pères que nous citons, Basile et surtout Grégoire, ainsi que chez Némésius. L'arrière-plan platonicien est clairement visible chez les auteurs syriaques, chez qui l'on trouve des références implicites (ou parfois explicites) aux passages clés des dialogues de Platon touchant la question de l'âme. Surtout, le corpus des questions qui encadrent le savoir sur ce sujet et son ordonnancement ont été élaborés par Plotin et Porphyre. D'ailleurs les "acquets" de la philosophie profane sont implicitement revendiqués dans le *Λόγος κεφαλαιώδης περὶ ψυχῆς*, et plus ouvertement dans le commentaire de Jacques d'Édesse sur l'*Hexaemeron*. Et au IX^e siècle, chez Jean de Dara et surtout chez Moshe bar Kepha, la recherche d'un accord entre philosophie profane et théologie devient manifeste.

¹⁸⁴ Chacun de ces textes aurait pu, et devrait encore, faire l'objet d'une étude particulière.