

Vittorio Berti

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



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

Vittorio Berti

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

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

PARADOSIS

57

Études de littérature et de théologie anciennes

FONDÉ PAR
OTHMAR PERLER

ÉDITÉE PAR
FRANZ MALI / BEAT NÄF / GREGOR EMMENEGGER

Vittorio Berti

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

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

Academic Press Fribourg

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Publié avec l'aide du PRIN 2012 (Italie): «Tradurre, tradire, tramandare: i padri greci nell'occidente latino e nell'oriente siriano» et de la chaire «Kirchen- und Theologieggeschichte von der Alten Kirche bis zur Reformation» de la Faculté de Théologie de l'Université de Zurich.

Le manuscrit de l'ouvrage a été mis à disposition par l'auteur sous forme de fichier PDF

© 2015 by Academic Press Fribourg
ISBN 978-2-8271-1094-0
ISSN 1422-4402 (Paradosis Fribg.)

✧ Dédié aux chrétiens d'Irak et à leur martyre

Avant-propos

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

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

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

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

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

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

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

Vittorio Berti

1^{ER} CHAPITRE

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

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

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

¹ Pour ce qui concerne les essais historiques les plus remarquables, nous nous limiterons à citer LABOURT, *De Timotheo*, TISSERANT, *Timothée I^{er}*, et PUTNAM, *L'Église et l'Islam sous Timothée*. Aujourd'hui, pour avoir une présentation d'ensemble, nous renvoyons à notre monographie : BERTI, *Vita e studi di Timoteo I*. Étant donné que la présente étude se concentre sur une lettre (la numéro 2), il faut donner tout d'abord les références concernant la correspondance de Timothée. Le texte est transmis à travers un unique manuscrit syriaque ancien, le Bagdad 509 (Deir as-Sayyida 169, voir HADDAD, ISAAC, *Syriac and Arabic Manuscripts*, 228), de 1299 – voir TIMOTHÉE I^{er}, *Disputation avec al-Mahdi*, (trad.) ix, n. 2 –, qui se présente comme un ensemble de textes, principalement de droit canonique, réunis à l'époque d'Élie I^{er} (1028-1049). À partir de là, plusieurs copies ont été produites, entre le XIX^e et le XX^e siècle. L'édition de la première partie du corpus des lettres de Timothée (1-39), avec traduction latine, a été publiée dans le CSCO par Oscar Braun au début du XX^e siècle (voir TIMOTHÉE I^{er}, *Lettres 1-39*), après avoir étudié le corpus (BRAUN, *Der Katholikos*), et avoir déjà publié dans quatre articles les lettres 9, 12 (texte syriaque et traduction allemande), 15

Originaire de Hazza, près d'Arbèles, dans l'Adiabène (Kurdistan irakien), héritier d'une grande famille chrétienne, Timothée naquit probablement autour de 740 après J.-C.. Bien vite mis sous la tutelle de son puissant oncle Georges, évêque de Bet Bgaš, on l'envoie étudier dans l'école de Mar Abraham bar Dašandad, à Ba Šoš. Dans cette école, expression d'une vaste réforme des institutions d'éducation chrétiennes de la Mésopotamie septentrionale voulue et promue quelques décennies plus tôt par le liturgiste Babaï le Musicien, Timothée put se former en côtoyant des personnalités appelées à jouer un rôle de premier plan dans

(seulement la traduction allemande), 16, 17 (texte syriaque et traduction allemande), 18 (seulement un extrait), 43, 47, 48, 50, plus la rétractation de Nestorius de Bet Nuhadra (texte syriaque et traduction allemande) : voir BRAUN, *Ein Brief*, BRAUN, *Briefe des Katholikos*, BRAUN, *Zwei Synoden*. La lettre 40 a été publiée dans deux thèses par Hanna Cheikho et par Thomas Richard Hurst (voir CHEIKHO, *Dialectique* ; HURST, *Letter 40*). La lettre 41 a été publiée avec une traduction latine par Raphaël Bidawid en appendice de sa présentation du corpus épistolaire (voir BIDAWID, *Les lettres*). L'édition et la traduction allemande des lettres 42-58 ont été récemment publiées dans le CSCO par Martin Heimgartner (TIMOTHÉE I^{er}, *Lettres 42-58*). Les photos du texte syriaque de la *Disputation avec al-Mahdi* à partir d'un apographe moderne, et une traduction anglaise, ont été publiées une première fois, sans véritable édition critique, par Alphonse Mingana – voir TIMOTHÉE I^{er}, *Disputation avec al-Mahdi*, (trad. angl.). Récemment Heimgartner a fourni une édition, avec une traduction allemande meilleure que l'anglaise : TIMOTHÉE I^{er}, *Disputation avec al-Mahdi*, (éd.) et (trad.). Grâce à ses travaux d'édition, Heimgartner a reconstruit le *stemma codicum* des apographes du Bagdad 509 : voir TIMOTHÉE I^{er}, *Lettres 42-58*, (éd.) xii, TIMOTHÉE I^{er}, *Disputation avec al-Mahdi*, (éd.) vii. Pour les réductions arabes de la *Disputation avec al-Mahdi* voir avant tout : TIMOTHÉE I^{er}, *Disputation avec al-Mahdi*, (trad.) xxii-xxv, PUTNAM, *L'Église et l'Islam sous Timothée*, 172-200, CASPAR, *Les versions arabes* ; TROUPEAU, *Note sur deux versions arabes*. D'une version arabe dépend une traduction arménienne, récemment retrouvée, et en cours d'étude par Peter Cowe (UCLA). Pour les autres écrits de Timothée voir BERTI, *Vita e studi di Timoteo I*, 44-50, 279-285.

l'histoire de l'Église syro-orientale de son temps². Après avoir passé quelques années à Ba Šoš et, peut-être, aussi au Monastère Supérieur de Mossoul (où l'école se transféra à un certain moment), grâce aux pressions de son oncle Georges, démissionnaire, Timothée est consacré évêque du Bet Bgaš, non sans susciter quelques murmures au cœur de la hiérarchie adiabénite³.

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

Il s'agit d'années cruciales durant lesquelles le nouveau patriarche parviendra à s'accréditer auprès des intellectuels de la cour, à établir des liens solides avec le calife al-Mahdi, au point d'obtenir des entretiens privés au cours desquels, en plus de débattre sur des thèmes religieux et de discuter de la situation de sa propre communauté, il aura l'occasion de converser de philosophie aristotélicienne. C'est dans le cadre de ce

² À propos des écoles de Babai le Musicien et d'Abraham bar Dašandad voir BERTI, *Vita e studi di Timoteo I*, 90-133.

³ Pour la reconstruction biographique de la période entre la naissance de Timothée et sa consécration épiscopale, ainsi que pour les données de géographie ecclésiastique voir BERTI, *Vita e studi di Timoteo I*, 84-89, 135-148.

⁴ BERTI, *Vita e studi di Timoteo I*, 148-152.

⁵ Sur l'Élam ancien voir aujourd'hui DE GRAEF-TAVERNIER, *Susa and Elam*. Sur l'Église syro-orientale en Élam voir FIEY, *L'Élam*.

⁶ BERTI, *Vita e studi di Timoteo I*, 152-169.

rapport que se situe la demande présentée par le calife à Timothée de coordonner une équipe de traducteurs appelée à préparer une version arabe des *Topiques* d'Aristote⁷.

Après être parvenu, tout du moins de manière temporaire, à réduire la fracture avec l'Élam, en plus de la gestion courante des diocèses, monastères, biens mobiliers et immobiliers, au cours de son long pontificat, le patriarche se trouva à devoir gérer quelques questions particulièrement brûlantes : de la confrontation avec les califes sur la reconstruction des églises détruites⁸ à l'édification ou à l'agrandissement de nouvelles structures, comme la résidence patriarcale de Bagdad⁹ ; de la récupération de la tradition synodale de son Église¹⁰ à la préservation d'un espace de jugement autonome par rapport à la jurisprudence musulmane¹¹ ; du conflit d'interprétations autour de la réitération du baptême pour ceux qui appartenaient à des Églises différentes et voulaient entrer dans la sienne¹² jusqu'au contrôle de la production littéraire¹³ et à la réglementation des applications mystiques les plus radicales qui circulaient dans le mouvement monastique de son Église¹⁴ ; enfin de la relance de missions

⁷ Sur l'engagement de Timothée dans la vie intellectuelle et dans la recherche philosophique au sein de la cour abbasside voir en particulier BERTI, *Libri e biblioteche* ; BERTI, *Vita e studi di Timoteo I*, 316-332 ; BROCK, *Two Letters* ; GRIFFITH, *The Syriac Letters* ; GRIFFITH, *Patriarch Timothy I and an Aristotelian* ; GUTAS, *Greek Thought*, 61 ; HEIMGARTNER, *Timotheos I. und der Aristotelismus* ; WATT, *Greek Philosophy and Syriac Culture* ; WATT, *Commentary and Translation*.

⁸ BERTI, *Vita e studi di Timoteo I*, 171.

⁹ BERTI, *Vita e studi di Timoteo I*, 173-175.

¹⁰ Les documents synodaux du *Synodicon orientale* ont été très probablement recueillis sous l'impulsion de Timothée (sur cette hypothèse voir BERTI, *Vita e studi di Timoteo I*, 282-283).

¹¹ BERTI, *Vita e studi di Timoteo I*, 252.

¹² Il s'agit de la lettre 1 : TIMOTHÉE I^{er}, *Lettres 1-39*, (éd.) 3-34, (trad.) 1-21 ; pour une présentation voir BERTI, *Vita e studi di Timoteo I*, 157-160.

¹³ BERTI, *Vita e studi di Timoteo I*, 190-193.

¹⁴ BERTI, *Le débat sur la vision de Dieu*.

en Asie centrale et orientale¹⁵ à la recherche d'un rapprochement avec l'Église maronite¹⁶.

Au-delà de la dimension de gouvernement, de la représentation symbolique¹⁷ et de l'organisation canonique de l'Église¹⁸, et au-delà de la confrontation polémique et apologétique avec le monde musulman¹⁹, Timothée fut particulièrement actif en ce qui concerne la relance et le développement de la vie intellectuelle de son Église. À la recherche continue et stimulante, à la copie et à l'étude de textes philosophiques, bibliques et patristiques dans les bibliothèques des monastères syro-orientaux, et parallèlement dans certaines communautés syro-orthodoxes²⁰, s'ajoutaient la production et la diffusion d'écrits sur de nombreux sujets débattus à l'époque dans les écoles : des questions de grammaire²¹ aux problèmes de logique²², de l'interprétation des textes patristiques²³ aux vastes exposés christologiques²⁴.

¹⁵ BERTI, *Idéologie et politique missionnaire*.

¹⁶ Lettre 41, voir BIDAVID, *Les lettres*, ١٠٤ ; 91-125 ; voir aussi BERTI, *Vita e studi di Timoteo I*, 183-184.

¹⁷ Sur l'ecclésiologie de Timothée voir en particulier sa lettre 26 : TIMOTHÉE I^{er}, *Lettres 1-39* ; voir aussi BRIQUEL-CHATTONNET et alii, *Lettre de Timothée à Maranzekha*.

¹⁸ BERTI, *Vita e studi di Timoteo I*, 280-283.

¹⁹ Sur ce sujet, en plus des références que nous avons déjà données, voir : HUNTER, *Interfaith Dialogues* ; SAMIR, *The Prophet Muḥammad as Seen by Timothy I* ; SUERMANN, *Der nestorianischer Patriarch Timotheos I.* ; REININK, *Political Power*, 167-169 ; SWANSON, *The Crucifixion*, 248-254.

²⁰ En particulier le monastère de Mar Mattai et de Mar Zina, voir BERTI, *Vita e studi di Timoteo I*, 189, 218-219, 295, 323-326, 333-335, 343-344, 360.

²¹ BERTI, *Vita e studi di Timoteo I*, 309-316. Voir aussi KING, *Elements of the Syriac Grammatical Tradition*, 199-201.

²² Remarquable à ce sujet est la première partie de la Lettre 42 : TIMOTHÉE I^{er}, *Lettres 42-58*, (éd.) 6-23, (trad.) 5-18 – pour une introduction détaillée voir l'analyse de Heimgartner dans TIMOTHÉE I^{er}, *Lettres 42-58*, (trad.) xxiv-xxxix.

²³ On en trouve un bon exemple dans BERTI, *Vita e studi di Timoteo I*, 351-357.

Dans le cadre de cette intense activité d'étude et de réflexion, le dossier concernant les rapports entretenus par Timothée avec les milieux médicaux de son temps est particulièrement intéressant. Bien qu'on ne possède pas de traces de lectures galéniques significatives dans le curriculum d'étude de Timothée, sans aucun doute, après son élection patriarcale, les rapports assidus avec les célèbres médecins chrétiens élamites à la cour de Bagdad et l'importance acquise par ces derniers pour la préservation d'un espace public de l'Église dans l'État et d'une légitimité sociale des élites ecclésiastiques, favorisèrent l'implication du patriarche, en qualité d'homme de gouvernement et de gardien de l'orthodoxie, dans l'agenda des urgences matérielles et théoriques propres à la médecine syro-orientale²⁵.

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

²⁴ HURST, *The Epistle-Treatise* ; GRIFFITH, *The Syriac Letters*, 117-130 ; ŽELAZNY, *Nestorianśka*.

²⁵ Nous avons souligné la présence, dans les lettres de Timothée, de métaphores médicales par rapport à la situation de l'Église élamite et persane (BERTI, *Vita e studi di Timoteo I*, 248-251). Mais on ne peut pas, sur cette base, déduire une connaissance médicale de la part du patriarche. Dans l'antiquité tardive les métaphores médicales sont de fait un instrument rhétorique tout à fait commun dans la littérature chrétienne concernant l'état de santé de l'Église (voir par exemple BLAUDEAU, *Symbolique médicale et dénonciation de l'hérésie*).

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

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

Le développement de la médecine dans le cadre des communautés syriaques et l'évaluation du rôle des médecins chrétiens dans la naissance de l'hôpital musulman ont été l'objet, au cours du dernier quart de siècle, d'une profonde révision historiographique, tant grâce à la publication de textes inédits, que suite au développement des études²⁶.

Selon la représentation historique traditionnelle, partiellement dépassée, les origines du *bimaristan* (hôpital) musulman devaient être cherchées dans la médiation culturelle exercée, au sein du califat abbasside, par les médecins chrétiens de l'ancienne école-hôpital établie pendant l'époque sassanide dans la ville de Gondešapur (correspondant à la ville

²⁶ Pour un *corpus* de la médecine syriaque voir : DEGEN, *Ein Corpus Medicorum Syriacorum* ; DEGEN, *Galen im Syrischen*. Beaucoup de textes, traductions et fragments sont en cours d'édition et d'étude. Nous signalons ci-après les contributions les plus remarquables publiées durant les quarante dernières années, qui donnent un cadre suffisamment précis de l'état des recherches : BHAYRO, HAWLEY, KESSEL, PORMANN, *The Syriac Galen Palimpsest* ; BHAYRO, *Syriac Medical Terminology* ; BOS, LANGERMANN, *The Introduction of Sergius of Resh'aina to Galen's Commentary* ; BROCK, *The Instructions of Anton, Plato's Physician* ; DEGEN, *Zur syrischen Übersetzung der Aphorismen des Hippokrates* ; BROCK, *The Syriac Background to Hunayn's Translation Techniques* ; GIGNOUX, *Anatomie et physiologie humaine chez un auteur syriaque, Ahuhdemme* ; GIGNOUX, *Le traité syriaque anonyme sur les médications* ; HAWLEY, *Preliminary Notes* ; HAWLEY, *Three Fragments* ; KESSEL, *The Syriac Epidemics and the Problem of Its Identification* ; PORMANN, *The Development of Translation Techniques* ; PORMANN, *Yuhanna Ibn Sarabiyun* ; STROHMAIER, *Galen the Pagan*.

syriaque Bet Lapaṭ, centre administratif et siège métropolitain de l'Élam). Cette ville avait été fondée par Šapur I^{er} (242-272) avec l'apport de déportés grecs d'Antioche²⁷. La liaison « chrétienne » avec la culture hellénistique et, à travers elle, avec la tradition hippocratique, d'un côté, et une certaine influence de la culture indienne, de l'autre, auraient été les fondements de l'excellence de ce centre médical pendant l'antiquité tardive.

Michael Dols a formulé une série de considérations sceptiques qui induisent à estimer comme non solides les prémisses du postulat historiographique susdit²⁸. Résumant ses thèses, il n'y aurait pas de preuves

²⁷ C'est en particulier Bar Hebraeus qui souligne le lien entre la fondation de cette ville et l'introduction de la médecine hellénistique chez les syriaques : voir BAR HEBRAEUS, *Chronicon syriacum*, (éd.) 57, (trad. angl.), 56-57. Une autre source particulièrement précieuse pour l'histoire de la fondation de la ville de Gondešapur et pour l'introduction d'études médicales dans Šuš et dans l'Élam à l'époque de Šapur II (309-379) est AT-ṬABARI, *Annales*, II, 827, 831, 845 (on peut lire la traduction anglaise de ces références dans *The History of al-Tabari*, V, 29-30, 38-39, 65-66), qui semble s'appuyer sur IBN QUTAYBA, *Kitab al-ma'arif*, 322. Des sources ultérieures qui retracent l'histoire de la médecine de Gondešapur sont : IBN AL-QIṬI, *Ta'riḥ al-ḥukama'*, 133, 158-162, 383-384, 431 ; IBN ABI UṢAYBI'A, *'Uyun al-anba' fi ṭabaqat al-aṭibba'*, I, 109-126, 171-175, II, 135 ; IBN AL-NADIM, *Fihrist*, 296. Nous n'avons pas l'intention d'étudier le dossier dans son intégralité : nous nous limiterons à donner une clé d'interprétation sur certaines sources dans le cadre d'un débat scientifique déjà développé.

²⁸ DOLS, *The Origins of the Islamic Hospital* (pour un cadre complet de sa vision voir aussi DOLS, *Syriac into Arabic : The Transmission of Greek Medicine*). Dans son analyse, Dols s'appuie sur le scepticisme de certaines contributions précédentes, en particulier une conférence inédite de Peregrine Horden, « The Nestorians, Gondeshapur, and Islamic Medicine : A Skeptical Comment », presented at the Summer Conference of the Society for the Social History of Medicine in Oxford in May, 1985, et une thèse de l'université de New York : WILSON, *The Bakhtishu'*. À partir de la publication de l'article de Dols, cette interprétation a prévalu jusqu'à aujourd'hui dans les études sur la médecine islamique : il suffit de renvoyer au livre de référence écrit à quatre

documentaires fiables de l'existence d'un centre académique de médecine à Gondešapur durant la période sassanide ; tout au plus, on peut supposer qu'il y avait une infirmerie chrétienne exerçant la médecine galénique, peut-être sur le modèle de la célèbre école de Nisibe²⁹. Certainement, il n'y a pas de trace directe d'une école à cet endroit et à cette période (IV^e-VI^e siècle), pas plus que d'un hôpital au sens strict du terme. En outre, les traditions médiévales relatives à cette académie présentent de nombreux problèmes historiographiques : partant de là, Dols réinterprète tant les origines sassanides des études médicales élamites que la fondation d'un hôpital à Bagdad pour le compte du calife Harun al-Rašid comme des mythes diffusés par le clan médical des Boktišo', et en particulier par l'archiatre Gabriel ibn Boktišo', qui avait succédé à son père dans ses fonctions, et qui était lui-même un ami et un collaborateur du patriarche Timothée. Il s'agirait d'une propagande qu'on pourrait comprendre dans le cadre de dynamiques sociales de compétition et d'émulation propres aux élites professionnelles actives au cœur de la nouvelle structure urbaine abbasside. Pour Dols, la naissance de l'hôpital musulman devrait être rattachée plutôt à l'activité du clan barmécide : cela expliquerait l'influence originelle de la médecine indo-persane sur la médecine arabe.

Il est inutile de parcourir dans le détail les nombreux points de cette étude qui reste sans aucun doute à l'heure actuelle la référence pour quiconque désire affronter cette thématique, avant tout pour la démolition d'une image du développement du savoir médical chez les Arabes comme la réception unidirectionnelle et fondamentalement passive d'un patrimoine culturel préservé par une civilisation plus avancée. Soulignons toutefois que la reconstruction de Dols n'a pas été accueillie de manière unanime par les chercheurs et un certain nombre d'entre eux,

mains par PORMANN, SAVAGE-SMITH, *Medieval Islamic Medicine*.

²⁹ Sur l'école de Nisibe voir aussi BECKER, *Fear of God*, ainsi que VÖÖBUS, *History of the School of Nisibis*, encore utile, quoique dépassé pour certains détails.

surtout parmi les iranisans, restent fidèles aux thèses de la précédente vision historiographique. Philippe Gignoux, pour donner un exemple récent, dans sa qualité d'iranisant et de syriacisant, semble ne pas hésiter à soutenir que l'introduction des études philosophico-médicales grecques en Élam eut lieu entre la fin du V^e siècle et la première moitié du VI^e siècle, après la fermeture de l'école d'Édesse d'abord, suivie de celle d'Athènes, et en particulier avec le *floruit* de la période de Khosrow I^{er} (531-579)³⁰.

Certes, cela peut sembler exagéré de donner pour sûre l'existence d'une « Academia Hippocratica » de médecine à Gondešapur, accompagnée d'un hôpital, à une époque aussi lointaine, si on l'imagine à partir des traditions historiographiques bien plus tardives, et en l'absence totale de références contemporaines, tant sassanides que syriaques. Toutefois, en révisant le dossier des sources, il faut dire que certaines données, même si elles ne sont pas suffisantes pour redonner une pleine historicité aux récits concernant l'école de médecine de Gondešapur, ou son rôle central dans le développement de la médecine arabe, invitent sans aucun doute à une plus grande prudence dans la révision historiographique. En effet, nous verrons que le fait de liquider cette tradition dans son intégralité en tant que fruit d'une campagne publicitaire mensongère n'est pas moins problématique que de l'accepter dans son intégralité.

Pour mieux cerner le contexte, nous devons rappeler avant tout que l'activité théologique, vive et compétitive « extra mœnia », pour ainsi dire, des chrétiens élamites, était perçue comme une sérieuse menace en Arménie dès le milieu du VI^e siècle, ce qui prouve que les centres de culture « nestoriens » présents dans le territoire persan vivaient en pleine époque sassanide une saison intellectuelle mûre et rayonnante³¹. À la

³⁰ GIGNOUX, *Medicina e farmacologia*, 42. Cette perspective est conforme à la vieille thèse de MEYERHOF, *On the Transmission*, que nous retrouvons adoptée également par FRYE, *The Golden Age of Persia : The Arabs in the East*, 163-164 et DELAINI, *Medicina del corpo*, 71.

³¹ GARSOÏAN, *L'Église arménienne*, 227.

même période se réfèrent deux informations, récemment mises en parallèle par Paolo Bettiolo³², fondamentales pour comprendre le niveau des études de médecine dans l'Église syro-orientale. Il s'agit de sources connues et citées, mais qu'il est bon de rappeler pour avoir un tableau complet des éléments à disposition : d'un côté il y a le récit fait par Barhadbšabba dans son *Histoire Ecclésiastique*, qui rappelle l'institution d'un *xenodocheion* dans l'école de Nisibe, par volonté du directeur Abraham de Bet Rabban († vers 569), grâce à l'entremise de Qišwai, médecin chrétien du roi et avec l'accord du souverain lui-même, Khosrow I^{er}³³ ; de l'autre l'information qui nous est transmise par le chroniqueur Ps.-Zacharie le Rhéteur³⁴, relative à la lignée composite de médecins, presque tous chrétiens, dont Qišwai³⁵ lui-même, qui soignaient le souverain et en modifiè-

³² BETTIOLO, *Le scuole nella chiesa siro-orientale*, 31.

³³ BARHADBŠABBA, *La seconde partie de l'Histoire*, 623-624.

³⁴ PS.-ZACHARIE LE RHÉTEUR, *Histoire ecclésiastique*, II (éd.) 217-218, (trad.) 148, (trad. angl.) 454-455. Rappelons qu'en 486 le Catholicos Acacius réunit un synode général dans la ville de Bet Lapaṭ puis à Séleucie-Ctésiphon – voir *Synodicon orientale*, 53-60, 299-307 –, ce qui montre la centralité de ce siège métropolitain dans le processus de construction identitaire et confessionnelle de l'Église de l'Est à la fin du v^e siècle. D'autre part l'importance de l'Élam est manifeste depuis le iv^e siècle, dans le conflit entre les évêques Papa et Miles pour la définition de la hiérarchie des sièges métropolitains (voir SCHWAIGERT, *Miles und Papa*). On peut ajouter aussi que la *vie* de Rabban Hormizd, composée par un certain Rabban Šem'un avant le xii^e siècle, mentionne une école catéchétique à Bet Lapaṭ dans laquelle le même Rabban Hormizd (fin du vi^e siècle ou début du vii^e) aurait étudié les écritures saintes de douze à dix-huit ans, dans une institution finalisée donc à l'instruction secondaire – *Histoire de Rabban Hormizd*, (éd.) 9, (trad.) 14. Sur l'école théologique de Gondešapur voir SCHWAIGERT, *Die theologenschule*.

³⁵ En dehors de lui, le document cite les noms de l'archiatre Tribunianus, de Birwai, de Gabriel de Nisibe et du patriarche Joseph. Sur leur identité voir aussi PS.-ZACHARIAS RHETOR, *Historia ecclesiastica*, (trad. angl.) 454, n. 235.

rent la prophylaxie diététique³⁶. Cette deuxième source affirme que c'est sur le conseil de ces docteurs que Khosrow I^{er}, vers le milieu des années 50, aurait fondé à Nisibe un *xenodocheion* destiné à accueillir douze médecins. Il s'agit évidemment de la même structure hospitalière, qui, comme nous le savons, a été liée à la vie de l'école de Nisibe. C'est par conséquent au milieu du VI^e siècle, dans les échanges entre l'école dirigée par Abraham de Bet Rabban et les circuits médicaux chrétiens qui existaient déjà, et qui travaillaient à la cour du roi, que nous pouvons imaginer l'introduction plus importante de pratiques, matériels didactiques et structures médicales dans la Nisibe persane. Il faut dire qu'on ne sait pas grand-chose du rapport qui existait entre le *xenodocheion* qui y fut construit et le curriculum d'études de médecine, dont nous ignorons les contenus, pratiqué dans la célèbre école de Nisibe. Nous savons seulement que ceux qui étudiaient cette discipline se consacraient à des lectures spécifiques différentes de ceux qui suivaient au contraire le curriculum exégétique et théologique : les deux classes n'auraient pas dû, en principe, contaminer leurs savoirs, comme le soulignent les canons d'Hénana d'Adiabène (590)³⁷, même si nous pouvons facilement imaginer que la formulation d'une interdiction tentait de réglementer des situations de promiscuité effective.

³⁶ Le régime imposé au souverain consistait dans l'abstention de : 1) viande d'animaux étouffés, 2) sang, 3) viande immonde de bêtes et oiseaux. Si les deux premiers éléments semblent renvoyer à At 15, 28-29, le troisième pourrait à notre avis évoquer Ap 18, 2-3. Dans ce cas, outre à l'émergence d'une tendance judaïsante, comme le suggèrent les présentateurs de la traduction anglaise du Ps.-ZACHARIAE LE RHÉTEUR, *Histoire ecclésiastique*, (trad. angl.) 454, n. 234 – nous sommes en présence d'un emploi plus spécifiquement « médical » du régime alimentaire noachique, suivant une approche interdisciplinaire semblable aux influences plus tardives entre la médecine et l'exégèse décrites par REININK, *Theology and Medicine in Jundishapur*, 168-174.

³⁷ VÖÖBUS, *The Statutes of the School of Nisibis*, 92-93, 100-101.

Si la situation de Nisibe apparaît relativement claire, il n'y a pas d'éléments qui permettent de supposer que Khosrow I^{er} ait fondé un *xenodocheion* aussi à Gondešapur, ou que sa politique culturelle soit à l'origine d'études médicales avancées en Élam³⁸. Dols a précisé de manière très efficace, par ailleurs, la nature et les finalités des *xenodocheia* dans le contexte syriaque, en soulignant la forte connotation ecclésiale, et en tendant à lire séparément l'activité caritative et d'assistance proposée par ces fondations chrétiennes, d'une part, et de l'autre les études galéniques qui étaient menées à un niveau purement théorique et grégaire dans les centres de formation, toujours ecclésiaux, sans un rapport direct avec les centres de soins médicaux : une configuration beaucoup plus modeste par rapport à l'image d'une académie médicale annexée à un hôpital³⁹.

En contrepoint partiel de cette interprétation, il est bon de rappeler certains éléments. En général, un indice de l'impact social atteint par les études de médecine dans la partie iranienne de l'Église de l'Est à l'époque sassanide se trouve – comme le souligne Gignoux⁴⁰ – dans le récit du martyre du noble Mar Qardagh, rédigé dans la première moitié du

³⁸ Cela ne signifie pas qu'il n'existait pas une médecine persane non chrétienne et éminemment liée à la cour : au contraire on doit se référer au célèbre cas de Burzœ / Borzuya (milieu du VI^e siècle), voyageur en Inde, mieux connu comme traducteur du *Khalila wa Dimna* (voir à ce propos DELAINI, *Medicina del corpo*, 45-53 ; DE BLOIS, *Burzoy's Voyage to India* ; CHRISTENSEN, *L'Iran sous les Sassanides*, 423-425). Cette référence est toutefois insuffisante : l'existence, d'ailleurs assez évidente, d'une tradition médicale sassanide et « zoroastrienne », ne prouve pas en soi l'existence du centre médical de Gondešapur dans les siècles centraux de l'histoire sassanide.

³⁹ Sur l'histoire de l'hôpital chrétien dans l'antiquité tardive, voir : CONSTANTELOS, *Byzantine Philanthropy* ; MILLER, *The Birth of the Hospital in Byzantine Empire* ; CRISLIP, *From Monastery to Hospital* ; FATTI, *Tra Costantinopoli e Alessandria* ; HORDEN, *How Medicalized Were Byzantine Hospitals*.

⁴⁰ GIGNOUX, *Medicina e farmacologia*, 42-44.

VII^e siècle⁴¹. On y note un transfert de théories médicales et cosmo-anthropologiques dans l'argumentation mise en place par l'hagiographe anonyme, signe que la réflexion médico-théorétique des syro-orientaux à la fin de l'époque sassanide pouvait fonctionner comme code argumentaire, au-delà de son propre contexte social de production et de référence et en dehors des genres littéraires dans lesquels il était pratiqué – une condition plus conforme à une discipline qui imprégnait depuis longtemps déjà des parties de la vie intellectuelle du circuit ecclésial syro-persan, plutôt qu'à un type d'études culturellement marginales. Nous avons également quelques traces qui indiquent que l'Élam de la deuxième moitié du VII^e et de la première moitié du VIII^e siècle fut le berceau d'études de médecine de bon niveau chez les syro-orientaux. C'est là que se formèrent les compétences médicales et anatomiques de Simon de Taibuteh (fin du VII^e siècle)⁴², rappelées aussi par le célèbre maphrien syro-orthodoxe Bar Hebraeus (1226-1286)⁴³. Vers le milieu du VII^e siècle, d'autre part, on a la trace d'un certain Marwaï, prêtre médecin du Bet Huzaye, destinataire d'une lettre d'Išo'yahb III⁴⁴. Enfin, nous savons qu'autour de l'an 700 un texte hippocratique aurait été copié pour « un mécène qui résidait dans la province persane du Huzistan », ce qui montre clairement l'usage de la médecine grecque dans le contexte de l'Élam chrétien⁴⁵.

Prouver l'existence d'études médicales parmi les syro-orientaux élamites n'apporte toutefois encore aucun témoignage certain de l'existence d'une sorte de « clinique universitaire » à Gondešapur, mais, comme à Nisibe, il se pourrait qu'on avait établi, à un certain moment, un curricu-

⁴¹ On peut lire le texte dans WALKER, *The Legend of Mar Qardagh*, 30, 200.

⁴² KESSEL, *The Syriac Epidemics and the Problem of Its Identification*, 95 ; KESSEL, *La position de Simon de Taibuteh*, 125-129 ; KESSEL, SIMS-WILLIAMS, *The Profitable Counsels of Šem'on d-Ṭaibuteh*.

⁴³ BAR HEBRAEUS, *Chronicon syriacum*, (éd.) 57 (trad.) 57.

⁴⁴ IŠO'YAHB III, *Lettres*, (éd.) 239-240, (trad.) 173-174.

⁴⁵ KESSEL, *The Syriac Epidemics and the Problem of Its Identification*, 123.

lum d'études de médecine dans les écoles épiscopales, ou monastiques, auxquelles étaient peut-être associées des infirmeries : une condition qui n'impliquerait pas en soi une excellence scientifique mémorable.

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

Dans la vingtième année du règne de Khosrow [c'est-à-dire Khosrow II] les médecins de Gondešapur se réunirent sur ordre du roi. Et ils traitèrent des questions et des réponses et [celles-ci] furent établies par eux. Et ce fut un évènement célèbre. Et le premier de l'assemblée était Gabriel *dorostabad*, parce qu'il était le médecin de Khosrow ; le deuxième le Sophiste ; ses compagnons, Jean et un groupe étaient parmi les médecins. Entre eux furent débattues des questions et des définitions qui, si le lecteur pouvait les contempler, lui donneraient la preuve de leur mérite et de la grandeur de leur science ; et ils ne cessèrent d'être ainsi jusqu'au Calife al-Manšur, qui tomba malade après avoir construit la ville de la paix et fit venir Georges fils de Gabriel fils de Boktišo' de cette ville [c'est-à-dire Gondešapur]⁴⁸.

⁴⁶ RICHTER-BERNBURG, *Boḳtišu'*.

⁴⁷ Sur Gabriel de Singar voir : *Chronicon anonymum*, (éd.) 19, (trad.) 18 ; IŠO'DENAḤ DE BAŠRA, *Livre de la chasteté*, 36 ; *Chronique de Séert*, II/2, 498, 525.

⁴⁸ IBN AL-QIFṬĪ, *Ta'riḥ al-ḥukama'*, 133. Une traduction anglaise de ce passage se

Il y a différents éléments, dans cette information, qui doivent être pris sérieusement en considération. Avant tout, précisons qu'il ne semble pas y avoir de lien entre cette rencontre et la conférence christologique qui s'est tenue à la cour sassanide en 612 entre clercs de l'église de l'Est et de l'église syro-orthodoxe promue elle aussi par Gabriel de Singar⁴⁹, si ce n'est dans le sens où les deux événements témoignent de l'intense activité culturelle et ecclésiale de cet archiatre, élément qui en soi rend plausible l'information d'Ibn al-Qifti. Si nous isolons cette péricope en tant qu'information reçue par Ibn al-Qifti, suivant le discours, on pourrait dire qu'à la fin de l'empire sassanide il y avait déjà des « médecins de Gondešapur ». D'autre part, nous devons rappeler que les médecins chrétiens présents à la cour sassanide, au début du VII^e siècle (dont nous connaissons certains noms : l'archiatre Timothée⁵⁰, les médecins Abraham⁵¹, Mar Aba⁵², Jean al-Sanduri⁵³) étaient pour la plupart, voire tous, des docteurs syro-orientaux nisibéens : un fait qui suggère qu'à l'époque aucun centre médical chrétien, fort et structuré, ne devait être encore actif en Élam. Soulignons également que la source, très probablement d'origine syriaque, sur laquelle Ibn al-Qifti se base pour ce passage, ne fait pas référence à l'existence d'une école ou d'un hôpital. L'argument le plus fort qui suggère de valoriser cette information comme vraisemblable en opposition à la thèse d'une mythographie des origines est le fait que si ce mythe avait été promu par les circuits médicaux syro-orientaux, il aurait été absolument *illogique* d'avoir inventé un symposium médical qui fut un succès en le liant à la personnalité la plus exécrée par l'Église de Perse, à savoir Gabriel de Singar. Par ailleurs,

trouve chez WIESHÖFER, *Ancient Persia*, 218.

⁴⁹ *Synodicon orientale*, 562-580, 580-598.

⁵⁰ *Chronicon anonymum*, (éd.) 17, (trad.) 16.

⁵¹ *Chronique de Séert*, II/2, 521.

⁵² *Chronique de Séert*, II/2, 522.

⁵³ *Chronique de Séert*, II/2, 525. On ne peut pas dire si celui-là c'est le même Jean cité par Ibn al-Qifti.

l'affirmation suivant laquelle le niveau scientifique inauguré par cette assemblée aurait été maintenu élevé à Gondešapur jusqu'à l'époque d'al-Manšur (754-775), avec l'arrivée des membres de la famille Boktišo' à Bagdad, permet de voir, derrière les réélaborations brodées autour des origines de cette tradition médicale, la possibilité concrète que cette assemblée elle-même, et rien d'autre, ait pu inaugurer une période d'excellence pour les études médicales dans la ville.

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

De cet ensemble d'éléments, nous pouvons supposer qu'il existait un réseau, probablement à majorité chrétienne, mais peut-être pas complètement, et très certainement interreligieux, consacré aux études galéniques et à la pratique médicale *autour* et à Gondešapur à partir des derniers fastes de l'époque perse, et que ce réseau avait trouvé une forme « scholastique » (c'est-à-dire traditionnelle) sous l'impulsion de la couronne iranienne au début du VII^e siècle, à la veille de la chute de l'empire sassanide. On peut supposer qu'une sorte de guilde soit née et qu'une certaine tradition corporatiste ait réussi à perdurer au premier siècle isla-

⁵⁴ VAN ESS, *Skepticism in Islamic Religious Thought*, 4 ; Cook se montre plus prudent, estimant que reconnaître dans ce terme la preuve de la survivance du scepticisme antique dans la région orientale n'est légitime que sur le plan conjectural (voir COOK, *Early Muslim Dogma*, 44-45).

mique⁵⁵ : un réseau qui peut-être, quand le soutien de la couronne vint à manquer, à cause de la faiblesse des syro-orthodoxes en terre de Perse, se réduisit presque à la seule influence des docteurs syro-orientaux, en véhiculant sa tradition principalement par voie familiale et avec le soutien d'une école, vraisemblablement non épiscopale, comme nous le verrons.

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

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

Maintenant, corrigeant partiellement Dols qui connaît manifestement cette information, et rejoignant ce qui avait été précisé par Reinink, nous devons relever qu'il est assez improbable que ce qui continue, même dans des études plus récentes, à être défini comme une « modest infir-

⁵⁵ Il ne s'agit pas d'une simple suggestion : rappelons en effet qu'il existait dans l'empire sassanide un système corporatiste bien développé pour l'artisanat – sur ce thème voir TAFAZZOLI, *A List of Trades and Crafts* ; PIGULEVSKAÏA, *Economic Relations in Iran* ; PIGULEVSKAÏA, *Les villes de l'état iranien*, 116, 159, 160.

⁵⁶ Lettre 13 : TIMOTHÉE I^{er}, *Lettres 1-39*, (éd.) 108, (trad.) 71.

mary where galenic medicine was practised »⁵⁷ ait pu attirer de jeunes chrétiens de la capitale, en faisant intervenir plus d'une fois⁵⁸ un patriarche et un métropolite pour les placer dans une école, encore plus improbable si l'on interprète la catégorie *meskine* (pauvres), dans laquelle Timothée place le jeune Gabriel, non dans le sens de pauvreté de connaissance, mais dans celui d'une réelle indigence économique : s'il s'était agi d'un endroit comme un autre, il aurait été plus judicieux d'envoyer le jeune dans des lieux plus proches pour étudier la médecine. De toute évidence, il ne semble pas qu'un centre de formation de ce niveau existait à l'époque près de Bagdad et dans la région patriarcale (Bet Aramaye). À Gondešapur donc il existait une école de médecine célèbre dans laquelle le métropolite syro-oriental avait une certaine influence mais pas un contrôle direct : un contexte scolaire pour ainsi dire « prophane », mais culturellement chrétien.

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

⁵⁷ PORMANN, SAVAGE-SMITH, *Medieval Islamic Medicine*, 20.

⁵⁸ DOLS, *The Origins of the Islamic Hospital*, 477, semble laisser entendre que seul le deuxième s'était intéressé à la médecine, tandis que le premier se serait consacré aux études théologiques. Mais cette interprétation ne semble pas être étayée par le texte.

1.3. L'arrivée de la médecine élamite à Bagdad

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

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

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

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

⁵⁹ Pour une introduction à ce sujet voir BORRUT, *Élie de Nisibe et ses sources*.

⁶⁰ C'est-à-dire Ġa'far ibn Muḥammad al-Sadiq, juriste musulman descendant d'Ali.

⁶¹ C'est-à-dire Le calif Abu Ġa'far 'Abd Allah ibn Muḥammad al-Manšur.

⁶² ÉLIE DE NISIBE, *Opus chronologicum*, (éd.) 178, (trad.) 85.

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

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

⁶³ ÉLIE DE NISIBE, *Opus chronologicum*, (éd.) 179, (trad.) 85.

⁶⁴ HOYLAND, *Seeing Islam as Others Saw It*, 393 et n. 22.

⁶⁵ Sur ce personnage voir BERTI, *Vita e studi di Timoteo I*, 201-207.

⁶⁶ Lettre 9 : TIMOTHÉE I^{er}, *Lettres 1-39*, (éd.) 91-100, (éd.) 59-65.

⁶⁷ IBN AL-NADIM, *Fihrist*, 24, 244. On doit dire que pour Graf aussi, Faṭyun al-Naṣrani, mentionné dans IBN AL-NADIM, *Fihrist*, 180, doit être considéré comme le même personnage.

concernant les Boktišo', qui sont comprises entre le royaume d'al-Manşur (754-775) et celui de al-Mutawakkil (847-861)⁶⁸. Donc lui aussi peut être une source de la deuxième moitié du IX^e siècle. Vaccari et Graf l'ont superposé à Faṭyun ibn Aiyub al-Sahhar, traducteur de textes bibliques⁶⁹. De plus, Graf nous informe que Faṭyun est à son tour connu comme traducteur du Siracide, sous le nom patricien de aš-Šami (le « damascène »), dans le sixième chapitre (inédit) de *La lampe des ténèbres* du prêtre copte Abu'l Barakat ibn Kabar († 1324). Sezgin, de son côté, a proposé d'identifier Faṭyun l'interprète avec un certain Faṭyun al-Mutaṭabbib (Pethion le médecin)⁷⁰, cité lui aussi par Ibn Abi Uṣaybi'a⁷¹. Comme nous pouvons le voir, nous avons à faire à une belle confusion. Nous n'aspérons pas à analyser la congruence de toutes ces identifications enchaînées. Redéfinir les marges historiques de Faṭyun l'interprète n'a pas de véritable intérêt pour notre objectif. Nous pouvons cependant souligner que la lecture du nom Faṭyun est, de temps en temps, confondu avec « Qaynun »⁷², que Faṭyun al-Mutaṭabbib, dans l'édition de Müller devrait plutôt être lu comme « Fannun al-Mutaṭabbib »⁷³ ; Ibn Abi Uṣaybi'a, par ailleurs, semble clairement distinguer ces deux personnages.

⁶⁸ IBN ABI UṢAYBI'A, 'Uyun al-anba' fi ṭabaqat al-aṭibba', I, 123-129 (8 informations), 135-136 (deux informations), 138 (une information), 141-142 (une information), 171 (une information). On peut lire une traduction française de cette section du livre dans SANGUINETTI, *Quatrième extrait*. Une traduction anglaise oubliée, préparée par Lothar Kopf a été récemment découverte et publiée en *open source* par Roger Pearse dans le site www.tertullian.org.

⁶⁹ GRAF, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*, II, 120-121, voir aussi FRANK, *The Jeremias of Pethion Ibn Ayyub al-Sahhar*.

⁷⁰ SEZGIN, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, III, 231.

⁷¹ IBN ABI UṢAYBI'A, 'Uyun al-anba' fi ṭabaqat al-aṭibba', I, 237-238.

⁷² On trouve cette lecture tant dans la traduction française partielle de Sanguinetti, que dans l'édition de Ibn al-Nadim.

⁷³ C'est la lecture de Lothar Kopf dans la traduction anglaise susdite.

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

Les deux informations de l'[Histoire] *ecclésiastique* de Pethion connues par Élie sont superposables à deux informations pour les mêmes années qu'Ibn Abi Uṣaybi'a reçut de Faṭyun l'interprète⁷⁴, et qu'on retrouve aussi, unies et partiellement réélaborées chez Bar Hebraeus⁷⁵. Le sujet des informations et la trace générale sont les mêmes que ce que nous trouvons dans l'*Opus chronologicum* d'Élie de Nisibe mais par rapport au texte d'Élie de Nisibe chez Ibn Abi Uṣaybi'a et Bar Hebraeus, il y a un développement narratif qui présente des variations, qui est beaucoup plus étendu et qui met en scène plusieurs rumeurs et commérages de la cour trop détaillés et peu vraisemblables pour leur donner une dignité historique⁷⁶. Par contre, la notice de Faṭyun l'interprète pour l'an

⁷⁴ IBN ABI UṢAYBI'A, *'Uyun al-anba' fi ṭabaqat al-aṭibba'*, I, 123-124, 125.

⁷⁵ BAR HEBRAEUS, *Chronicon syriacum*, (éd.) 125-126, (trad. angl.) 115-116.

⁷⁶ Jean Maurice Fiey (FIEY, *Chrétiens syriaques sous les abbassides*, 13-34) et Bénédicte Landron (LANDRON, *Attitudes nestoriennes*, 38-42) ont déjà proposé des comptes-rendus très détaillés et très narratifs de cette source (et d'autres parallèles) pour éclairer le contexte médical syro-oriental, en se basant sur une confiance certainement excessive vers les anecdotes plus ou moins vraisemblables de l'historiographie arabe et syriaque. Nous ne voulons pas suivre cette ligne trop optimiste et passive. D'autre part, le « minimalisme » d'une certaine historiographie contemporaine peut, à son tour, tomber dans l'excès contraire d'anéantir des segments entiers d'histoire, en reléguant la plupart des informations, un peu hâtivement, dans la sphère de la légende. Nous essayons d'adopter une approche intermédiaire : si la source en question (comme dans le cas de Faṭyun/Pethion) a quelque chance d'avoir une proximité significative avec les événements, j'accepte, avec précaution, ses informations les plus événementielles comme potentiellement authentiques.

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

Devons-nous supposer alors que Pethion est le traducteur Faṭyun susdit et par conséquent qu'il s'agit d'une source de la deuxième moitié du IX^e siècle ? Cette supposition est sûrement possible et plausible. Mais nous pouvons aussi souligner d'autres éléments. Pourquoi Élie cite-t-il Pethion seulement pour les années 148 de l'Hégire (765 après J.-C.) et 151 de l'Hégire (768 après J.-C.), mais plus pour les autres occurrences dans lesquelles Faṭyun l'interprète est source d'information d'Ibn Abi Uṣaybi'a ? Le fait que l'*Opus Chronologicum* est lacunaire pour les années comprises entre 785 et 878 n'est qu'une explication partielle : Ibn Abi Uṣaybi'a connaît en effet une information de Faṭyun l'interprète pour l'an 152 de l'Hégire (769 après J.-C.), relative à la maladie de Georges ibn Boktišo', qu'Élie de Nisibe montre ne pas connaître⁷⁸, ce qui prouve que les deux collections d'informations ne sont pas totalement superpo-

⁷⁷ Vaccari aussi soutenait cette hypothèse : voir VACCARI, *Le versioni arabe dei profeti*, I, 268, II, 413-416.

⁷⁸ Pour la même année Élie donne une information différente : ÉLIE DE NISIBE, *Opus chronologicum*, (éd.) 180, (trad.) 85.

sables. Deuxième point : pourquoi Élie attribue-t-il ces deux informations à une *[Histoire] ecclésiastique*, quand toutes les informations de Faṭyun l'interprète présentes dans Ibn Abi Uṣaybi'a concernent plutôt une « histoire des médecins » ? Nous aimerions proposer une solution, qui doit être évaluée pour ce qu'elle est : une conjecture. On pourrait imaginer qu'à la fin du IX^e siècle plusieurs informations d'histoire médicale sur les Boktišo' aient été collectionnées et « confectionnées » en arabe, et que les informations relatives à Georges ibn Boktišo' provenaient d'une *[Histoire] ecclésiastique*, connue par Élie de Nisibe. Le nom de l'auteur de cette histoire, Pethion, peut avoir induit à attribuer cette collection dans son intégralité à Faṭyun l'interprète.

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

L'arrivée de Georges ibn Boktišo' à la cour du calife alla de pair probablement avec la croissance d'un groupe de collaborateurs. Si nous nous fions au témoignage de Faṭyun/Pethion dans Ibn Abi Uṣaybi'a, le médecin aurait été accompagné de deux disciples, Abraham et Serge, et d'un autre médecin de Gondešapur, Iša ibn Šahla. Ce qui est certain c'est qu'à l'époque du patriarcat de Timothée, l'importance du clan Boktišo' à la cour était désormais un fait acquis. Difficile, voire impossible, de pré-

⁷⁹ BERTI, *Vita e studi di Timoteo I*, 243-264.

ciser le type de culture médicale qui fit son entrée dans la capitale. Pure scholastique galénique ? Il ne semble pas qu'on puisse la réduire à cela. Les considérations, encore à un stade d'exploration initiale, que Richter-Bernburg a exprimées sur la qualité et les caractéristiques de la médecine des Boktišo' telles qu'elles émergent des *kunne* liées à leur nom et transmises par Ar-Razi dans son immense encyclopédie médicale, montrent des influences de la pharmacopée indienne et une attitude ouverte à l'égard des pratiques de magie. Nous avons un témoignage de ce syncrétisme dans une autre source, du milieu du IX^e siècle : d'après le *Paradis de la sagesse* de 'Ali ibn Sahl Rabban aṭ-Ṭabari, un « nestorien » converti à l'islam, nous apprenons que le directeur du *bimaristan* de Gondešapur aurait fait état de l'emploi, dans la tribu d'al-Ahwaz, d'une pierre magique qui protégeait les fœtus dans le ventre maternel⁸⁰. Il s'agit d'un petit indice qui montre comme la médecine syro-orientale élamite avait été exposée et ouverte à plusieurs sources de savoir médical et pas seulement à la tradition scholastique codifiée d'Hippocrate et Galien – bien qu'on doive dire que Galien et les médecins de l'époque hellénistique eux-aussi avaient une tendance éclectique, et donc, au moins du point de vue de l'approche herméneutique et pragmatique, les médecins de Gondešapur étaient de fidèles disciples de leurs anciens maîtres grecs⁸¹.

⁸⁰ 'ALI IBN SAHL RABBAN AṬ-ṬABARI, *Firdaws al-ḥikma*, 39. Sur cet auteur et médecin, né sous le pontificat de Timothée d'une famille syro-orientale de Merw, et devenu musulman dans sa vieillesse, voir THOMAS, ROGGER, *Christian-Muslim Relations*, I, 669-674 ; SCARCIA AMORETTI, *Tratti tipologici delle élites*, 83-95.

⁸¹ HANKINSON, *Galen Philosophical Eclecticism* ; HATZIMICHALI, *Potamo of Alexandria*, 20-24.

1.4. Le *bimaristan* de Séleucie-Ctésiphon

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

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

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

La deuxième partie de la lettre 44, dans laquelle se trouve cette information, ne remonte pas, contrairement à ce que pensait Dols, à 790 (date à laquelle fut composée la première section de la lettre), mais à environ une dizaine d'années plus tard, c'est-à-dire à quand Serge (le destina-

⁸² Pour une analyse de ces passages voir BERTI, *Vita e studi di Timoteo I*, 251.

⁸³ Lettre 44, 18 : TIMOTHÉE I^{er}, *Lettres 42-58*, (éd.) 73, (trad.) 56.

taire) était métropolite de Bet Lapaṭ⁸⁴. Le contexte de réception de la lettre permet de deviner immédiatement pour quelles raisons Timothée estimait que la nouvelle concernant la construction d'un hôpital à Séleucie-Ctésiphon pouvait intéresser Serge : étant que guide de la province ecclésiastique de l'Élam, dont les médecins jouaient un rôle central dans ce contexte et exerçaient une influence durable sur l'Église locale, il était juste que le métropolite soit informé d'une opération qui allait probablement impliquer dans la gestion du nouvel hôpital quelques-unes des plus grandes personnalités de sa province ecclésiastique transférées dans la capitale abbasside, comme la famille des Boktišo'.

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

⁸⁴ La lettre 44 est en effet la somme de deux lettres distinctes, séparées d'ailleurs l'une de l'autre par une lacune présente dans le manuscrit qui réunit la correspondance (et signalée également par ses apoglyphes modernes) : voir BERTI, *Vita e studi di Timoteo I*, 59-60 et Heimgartner dans TIMOTHÉE I^{er}, *Disputation avec al-Mahdi*, (trad.) lvi-lvii, lxiv-lxvi.

⁸⁵ DOLS, *The Origins of the Islamic Hospital*, 379.

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

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

⁸⁶ Lettre 34 : TIMOTHÉE I^{er}, *Lettres 1-39*, (éd.) 168-169, (trad.) 114.

⁸⁷ DOLS, *Insanity and Its Treatment in Islamic Society*, 3.

qui impliquait la sphère corporelle et la sphère psychique. Du reste, le médecin Jean ibn Masawayh – disciple de Gabriel ibn Boktišo' – rappelle, dans l'un de ses aphorismes médicaux, la fonction thérapeutique pour le corps du soin de l'âme de la part du médecin et d'une lecture positive des événements corporels.

Lorsqu'une maladie survient, surtout dans les organes principaux, ne délaisse pas le traitement de l'âme par ce que l'on sent, ce que l'on regarde, ce dont on se réjouit et ce dont l'audition est agréable ; cela constitue une partie importante du traitement⁸⁸.

Si ce scénario, reconstitué certainement sur la base d'éléments qui ne peuvent pas être interprétés de manière univoque, a une possibilité quelconque d'être correct, il pourrait expliquer la naissance de cet hôpital comme un résultat cohérent par rapport à l'assertion de base, de type antiochien, exprimée par la lettre 2, sur l'unité et la compénétration de *psyché* et *soma* dans l'homme vivant, et de sa scission totale dans la mort.

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

1.5.1. Le destinataire

La lettre 2 de Timothée est donc sans aucun doute le document-phare d'une part pour comprendre le rapport entre Timothée et le clan médical des Boktišo', alors divisé entre l'Élam et la capitale, et de l'autre, pour deviner le niveau d'intégration des principes de la tradition théologique de l'Église dans le contexte des études médicales.

⁸⁸ YUHANNA IBN MASAWAYH, *Le livre des axiomes médicaux*, 126.

Rabban Boktišo'⁸⁹, le destinataire de la lettre, était le fils du grand archiatre Georges. À l'époque où son père était à Bagdad, Boktišo' était resté dans sa ville natale pour diriger l'école de médecine à sa place. Il fut appelé en 787 dans la capitale pour soigner le calife Harun al-Rašid. À partir de ce moment-là, et jusqu'en 801, année présumée de sa mort⁹⁰, il aurait assuré les fonctions d'archiatre du calife. Il aurait gagné cette position dominante au sein de la guilde chrétienne des médecins de la cour⁹¹, pas seulement pour son habilité théorique et pratique dans la médecine, mais aussi pour sa connaissance reconnue de la philosophie grecque, de la langue persane, de la langue arabe – et du syriaque évidemment.

Boktišo' est l'auteur d'une série d'œuvres : le *Kitab al-tadkira*, perdu, composé pour son fils Gabriel ; des *Kunne* sur différents thèmes médicaux qui nous sont parvenues dans l'encyclopédie d'Ar-Razi ; enfin l'*Explication des noms*, un texte de glossographie médicale utilisé en deux occasions toujours par Ar-Razi. Cela est tout ce qui nous est connu jusqu'à présent. Nous pouvons peut-être tirer quelques informations supplémentaires de certaines références qui figurent dans les textes de Timothée et, à partir de là, cerner de manière un peu plus précise le contexte de réception du petit traité composé pour lui par le patriarche. Dans le salut initial, Timothée se réfère à Boktišo' comme à quelqu'un de « comblé de tous les discernements et riche de tous les savoirs relatifs à la nature et à l'Écriture ». Cela laisse supposer que le physiologue était

⁸⁹ Sources principales : IBN ABI UŠAYBI'A, '*Uyun al-anba' fi ṭabaqat al-aṭibba'*', I, 125-127 ; IBN AL-NADIM, *Fihrist*, 296 ; IBN AL-QIFTI, '*Ta'riḥ al-ḥukama'*', 100-101 ; IBN ĠULĠUL, '*Ṭabaqat al-aṭibba' wa al-ḥukama'*', 63 ; IBN QUTAYBA, *Kitab 'Uyun al-aḥbar*, I, 309, II, 103, IV, 94 ; voir aussi les indications pour d'autres mentions qu'on trouve chez ULLMANN, *Die Medizin im Islam*, 109 ; SEZGIN, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, III, 210-211.

⁹⁰ J'adopte la datation de Ullmann et Sezgin.

⁹¹ Nous connaissons les noms de certains des médecins chrétiens qui à cette époque se disputaient les faveurs du calife : Abu Qurayš 'Isa, 'Abd Allah al-Tayfuri, Da'ud ibn Serapion, 'Abdišu' ibn Našr.

considéré comme possédant une certaine préparation dans l'exégèse biblique, à côté de la médecine. Timothée définit aussi son interlocuteur comme « enseignant de Dieu », une appellation qui au-delà du ton flatteur et honorifique qu'elle contient, nous informe d'une activité didactique quelconque exercée pour une institution ecclésiastique.

Il faut souligner également que Timothée et Boktišo' résidaient tous deux à Bagdad : il est donc probable qu'ils se rencontraient avec une certaine fréquence et facilité. Le fait que le patriarche rédige une lettre-traité sur demande écrite du médecin, au lieu de livrer ses réflexions lors d'un simple entretien, nous pousse à nous interroger sur l'usage que le médecin aurait fait de ce texte. La demande d'une éventuelle correction et intégration faite par Timothée à Boktišo' à la fin de la lettre, suggère que le patriarche savait que son texte allait être lu aussi par d'autres personnes, en plus de son destinataire direct. En effet, il ne semblerait pas illogique de penser qu'au moins dans le contexte du nouvel hôpital de Séleucie-Ctésiphon, Boktišo' avait l'occasion de former des médecins chrétiens sur des points importants de leur activité. Ce qui est certain, c'est que nous trouvons à la fin de la lettre 2 une référence à propos de « beaucoup (d'autres) » lecteurs possibles, en dehors de Boktišo'.

Dans ce contexte, la psychologie, en sa qualité de doctrine de l'âme qui est en relation avec le corps, a un intérêt par rapport à l'eschatologie et à la doctrine de la *visio Dei*, à l'état intermédiaire entre la mort et la résurrection, au culte et à la prière d'intercession⁹². De même, elle peut être intéressante pour se confronter avec d'autres points de vue théologique, ou religieux, et enfin, comme nous le verrons, pour la connaissance médicale. La lettre en effet se présente comme une réponse à une demande explicite d'éclaircissements sur des points de doctrine, adressée au patriarche par Rabban Boktišo'.

⁹² Dans les Églises syriaques la production littéraire sur ce thème était très ancienne – il suffira de renvoyer aux dialogues entre l'âme et le corps : BROCK, *Tales* ; BROCK, *The Dispute Between Soul and Body*.

1.5.2. Une vue d'ensemble de la lettre

La lettre 2 est constituée d'une introduction et de sept chapitres, suivis d'une brève formule de salut.

L'introduction (éd. : 35-42) est un court résumé de principes ontologiques et gnoséologiques fondamentaux. Timothée commence en énonçant les trois modes de la prédicabilité de l'être. Notre science des substances est soumise à des limites et cela exclut la connaissance de Dieu, qui est simple et sans parties. La connaissance nous permet d'étudier les natures intelligibles et les natures sensibles que nous appréhendons par le biais des cinq sens. Les intelligibles peuvent être connus à travers les actes que nous accomplissons et à travers la médiation sensible. L'intelligence recueille les différentes informations et élabore une connaissance spécifique de l'*ousia*, de ses caractéristiques individuelles et universelles. La connaissance des natures intelligibles à travers la médiation sensible est possible également pour l'âme. L'acte de l'âme consiste dans la vivification et le mouvement du corps. Chaque acte dérive de la puissance, chaque puissance dérive de l'*ousia*, chaque *ousia* est subsistante, donc l'âme en certifie la subsistance. Du reste, dans l'âme il y a deux choses : l'*ousia* et les choses qui sont dans l'*ousia*. L'*ousia* de l'âme est le fait d'être un esprit vivant simple et immortel, tandis que les choses qui sont dans l'*ousia*, ce sont les puissances qui se manifestent dans l'union entre l'âme et le corps : vitalité, mouvement, rationalité. Ce raisonnement est suivi d'une définition de l'âme comme réalité créée pour la composition de l'homme⁹³.

Le premier chapitre (éd. : 42-45) traite de comment est l'âme et de pourquoi elle existe. Timothée présente une argumentation tendant à démontrer que l'âme est incorruptible. Certaines âmes sont visibles, composées et peuvent être dissoutes, elles sont mortelles et corruptibles (celles des animaux) et d'autres sont invisibles, immortelles et incorrup-

⁹³ Voir ici-bas : 2.2 ; 2.3 ; 3.3.

tibles (celles des hommes). Les âmes humaines sont créées à partir du néant dans le corps du fait de la perfection humaine. L'âme et le corps collaborent au même niveau à la constitution de l'homme, qui est leur but commun. La création de l'âme ne précède pas celle du corps. Elle reçoit du corps et de ses sens chaque notion et cognition. Timothée énonce une analogie entre la création à partir du néant de l'âme dans le corps et la création à partir du néant des anges saints dans l'univers. Dans les deux cas, ces créatures intelligibles ont la connaissance à partir et grâce à l'enveloppe avec laquelle et dans laquelle elles ont été créées⁹⁴.

Le deuxième chapitre (éd. : 45-49) traite d'où l'âme se trouve. Timothée explique comment le concept de « où » a un rapport avec ceux de lieu et d'espace, liés au plus haut point aux corps, et donc inapplicables à une réalité incorporelle, qui n'a pas de dimensions, comme c'est le cas de l'âme. L'âme est donc dans le corps pas comme dans un espace ou dans un lieu, mais comme peut l'être une nature sans lieu, sans espace ni extension : pas en raison des onze modalités qu'a un corps d'être dans un autre, mais à la manière dont les anges sont en rapport avec ce monde, ou la lumière par rapport à l'air, ou le soleil par rapport aux corps. L'âme a néanmoins une limite, parce qu'elle inclut et est incluse, et parce qu'elle a un point d'origine et un achèvement dans son devenir. Ce n'est que métaphoriquement que l'âme est dite être dans le cœur. Même une fois séparée du corps par la mort, son séjour au Paradis ou dans les lieux qui lui sont extérieurs est uniquement typologique de ce qui se produira avec la résurrection car sans le corps, elle ne peut avoir ni joie ni tourment. Le Paradis est la préfiguration du Royaume des Cieux, tout comme les lieux qui lui sont extérieurs sont la préfiguration de la Géhenne⁹⁵.

Le troisième chapitre (éd. : 49-50), traite du lieu où l'âme migre après la mort. Pour Timothée l'opinion suivant laquelle, après la mort, l'âme

⁹⁴ Voir ici-bas : 2.2 ; 2.5.

⁹⁵ Voir ici-bas : 2.5.2 ; 2.5.3 ; 3.8.

demeure dans les éléments du corps est incorrecte : elle se trouve au Paradis. Le Paradis, en effet, a été créé comme image du royaume des Cieux et comme lieu où fut placé Adam pour qu'à l'avènement du Christ, l'humanité ait une idée de la philanthropie divine. Le Christ a ouvert à l'âme du larron le lieu d'où Adam était sorti. Ainsi, il est juste de croire que les âmes vertueuses sont au Paradis tandis que les âmes des mauvais sont à l'extérieur, jusqu'au réveil⁹⁶.

Le quatrième chapitre (éd. : 50-52), traite du type de connaissance qui reste à l'âme après la migration. Timothée assume la perspective des philosophes antiques sur les puissances de l'âme : rationalité, irascibilité, désir, volonté. La rationalité et la volonté sont propres à la nature de l'âme et perdurent après la mort, même si seulement comme puissance ; l'irascibilité et le désir sont, comme les autres passions, propres à la nature du corps et disparaissent avec la mort. Seuls la vitalité et le mouvement sont toujours en acte dans l'âme. Les puissances qui sont dans l'âme lors de la constitution de l'homme, entrent dans un état de puissance avec la mort, comme cela s'était vérifié durant les neuf mois dans l'utérus⁹⁷.

Le cinquième chapitre (éd. : 52-56), répond à la question de savoir si l'âme, après la mort, conserve une mémoire sensorielle quelconque de ce qu'elle a vécu dans le corps et si elle a connaissance de ce qui arrive au corps. Timothée affirme que l'âme sent si elle possède les sens, c'est-à-dire tant qu'elle est unie au corps. La sensation est propre à l'âme unie à un corps et ne concerne pas par exemple les anges qui ont la connaissance mais pas la sensation. Séparée du corps, l'âme ne sent plus rien de ce qui arrive au corps, ni la rétribution établie pour ce qui a été accompli avec le corps. Cela empêche qu'après la mort elle soit déjà dans la joie ou dans le tourment. Même lorsqu'elle était unie au corps, l'âme n'en avait pas pleine connaissance car la connaissance passe par exemple à travers

⁹⁶ Voir ici-bas : 3.4.

⁹⁷ Voir ici-bas : 2.4 ; 2.5.2 ; 3.1.

la vue et ne pouvant pas voir les parties internes de son propre corps, l'âme a besoin de la médiation d'un médecin qui connaisse ce qui se cache dans ce corps. Timothée lie l'hypothèse, à son avis incorrecte, d'une conservation de la connaissance de l'âme après la mort à la préservation en elle de la volonté. Si les choses étaient ainsi, cela impliquerait que le jugement divin sur l'âme pour les actions exercées au cours de la vie pourrait, par l'absurde, être renversé par la volonté de l'âme après la mort. Timothée donne quelques exemples des paradoxes que cela impliquerait⁹⁸.

Le sixième chapitre (éd. : 56-58), répond à la question de savoir si l'âme a un bienfait quelconque du mémorial eucharistique. Timothée répond par l'affirmative. La rédemption opérée par le Christ outrepassa les temps, et la mémoire eucharistique peut donc bénéficier aux âmes défuntes comme des arrhes du jour de la résurrection, quand elles pourront en prendre conscience et jouir de ce bienfait. Dans tous les cas la primauté de la miséricorde à la fin des temps surpassera l'inadéquation de la pénitence au cours de la vie⁹⁹.

Le septième chapitre (éd. : 58-75), répond à la question de savoir si l'âme quitte le corps sur un ordre explicite, ou suite au hasard ou à une maladie. Ce chapitre, dont la longueur est égale aux six autres réunis, présente dans sa première partie la réponse du patriarche à cette question, tandis que dans la deuxième partie, il soulève des objections hypothétiques, auxquelles sont opposés des raisonnements supplémentaires du patriarche. Timothée affirme que, si l'on considère la préscience divine, il faudrait faire rentrer la sortie de l'âme du corps dans le cadre des prérogatives de Dieu mais si l'on considère la liberté humaine et le déroulement de la réalité, on devrait dire que Dieu ne détermine pas la séparation de l'âme et du corps. Dieu a laissé indéterminés de nombreux aspects de la création, y compris le moment et la modalité de la mort

⁹⁸ Voir ici-bas : 3.1-3.3 ; 3.6.

⁹⁹ Voir ici-bas : 3.5.

d'un homme. Dieu sait combien un homme peut vivre et il connaît les causes externes et internes qui peuvent anticiper la fin de la vie, mais il ne détermine pas laquelle de ces variables est décisive, en laissant cet espace à la liberté des hommes et de la création. Le retrait de la liberté comporterait en effet l'inanité de tout jugement dernier. Liberté et mortalité sont à l'origine de l'humain, la première dans la figure de Caïn l'homicide, la deuxième dans celle d'Abel. En effet, si Caïn n'avait pas été libre, il n'aurait pas mérité le châtement. Dieu définit l'homme mortel, dans certains cas il se pousse à décider aussi le « comment », le « où » et le « quand » de la mort, dans d'autres, il laisse ces variables à l'espace de la liberté humaine et de la contingence. L'horizon ontologique est tripartite entre nécessaire, contingent et impossible. L'espace de la loi (tant divine qu'humaine) rentre dans le cadre du contingent, c'est-à-dire du possible et pas des deux autres. L'adultère rentre dans le cadre du possible, c'est pourquoi il y a une interdiction. Timothée toutefois, à ce point, présente l'objection suivant laquelle de l'adultère, qui se place en contraste avec le mandat divin, peut dériver l'engendrement, et donc l'unité d'une âme et d'un corps, en dehors du commandement de Dieu. Timothée répond en distinguant le coït de l'adultère : le commandement de Dieu établit que ce soit le coït qui occasionne l'unité âme-corps, et c'est ce qui advient. L'adultère n'est donc pas condamné pour avoir fourni l'occasion d'une nouvelle vie à travers le coït, mais il est condamné pour l'infraction d'une loi divine. Il n'est pas condamné pour l'acte mais pour le mode de l'acte. Cette logique vaut pour l'entrée dans la vie comme pour sa sortie. Timothée rapporte une deuxième objection : l'homicide est capable d'occasionner la séparation de l'âme du corps hors du mandat divin. Timothée répond que l'homicide est condamné non pas pour la séparation de l'âme du corps, qui est décrétée par Dieu, mais pour la modalité par laquelle elle advient. La providence divine n'élimine pas notre liberté et vice versa. Timothée cite les cas de Joseph et ses frères et celui de la croix du Christ et de la rédemption. Dans les deux cas, providence et liberté courent l'une à côté de l'autre, comme les chevaux guidés

par un savant aurige, ou comme le soleil et la lune sans entrave réciproque. Timothée rapporte l'objection suivant laquelle, selon le principe de causalité, les exemples de Joseph et du Christ montreraient que le mal est la cause du bien. Timothée explique que le jugement pour les actions ne dépend pas des résultats qu'elles obtiennent de manière non intentionnelle, mais en raison des intentions réelles. De fait, il existe des causes qui peuvent avoir de nombreux effets, et pas seulement un effet. Ce n'est pas le fait d'avoir été esclave qui est une cause suffisante pour devenir roi d'Égypte, ni le fait d'être crucifié qui permet de régner sur tout, mais ce sont des situations qui mêlent liberté et providence. La rétribution est donc le résultat des intentions. Timothée résume à ce point ce qui a été dit sur le rôle de Dieu dans l'entrée et dans la sortie de l'âme du corps, et l'espace de la loi dans ces circonstances. Après une lacune du texte, Timothée parle de l'approche correcte de la volonté des défunts en matière d'héritage. La volonté doit être respectée si elle est conforme à la volonté de Dieu. À la fin se trouve une justification de l'écrit aux yeux du destinataire, auquel l'auteur demande un travail de correction et d'intégration¹⁰⁰.

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

Un élément mérite d'être souligné : les titres des sept chapitres sont très probablement une sorte de réélaboration faite par Timothée des questions qui lui ont été posées sans doute par écrit par Boktišo'. Nous en avons la preuve aussi bien dans le titre du chapitre quatrième que dans celui du chapitre septième, où nous trouvons la particule « *lam* »¹⁰¹ après le premier mot, signe en syriaque d'une citation directe. Quand il structure son traité, Timothée a donc en main une lettre qui énonce un certain

¹⁰⁰ Voir ici-bas : 4.1-4.8.

¹⁰¹ Syr. : ܠܐ.

nombre de points, quelques *dubia*, sur lesquels fournir des réponses. D'ailleurs, ce n'est que dans cette optique que se justifie le fait que la structure de l'argumentation n'est pas démonstrative et systématique mais est celle d'une clarification ponctuelle et épisodique.

Le traité ne se présente donc pas comme une œuvre exhaustive sur l'âme mais plutôt comme une série d'élucidations, reliées les unes aux autres, d'anthropologie théologique, élaborées pour satisfaire des questions d'ordre thanatologique. La forme épistolaire est seulement une enveloppe dans laquelle nous trouvons un exemple du genre des *erotapokriseis*, la littérature des questions et réponses¹⁰², utilisée aussi dans la littérature médicale¹⁰³. La médecine, donc, dans cet écrit, interroge la théologie en l'invitant à cerner l'espace incertain qui sépare la vie de la mort, à veiller sur les colonnes d'Hercule de l'humain, son *ubi consistam* : nature et destin de l'ensemble âme-corps, sa configuration interne avant et après la mort. Le texte de Timothée pouvait donc fonctionner comme précis de thanatologie théologique.

Il est difficile de dire quelle diffusion eut cet écrit hors de Bagdad. Sur la base d'autres lettres de Timothée, nous savons que les écrits les plus élaborés du patriarche étaient souvent évalués par les docteurs de son école d'origine, à Mossoul, dans le Monastère Supérieur de Mar Abraham et de Mar Gabriel, pour être copiés en plusieurs exemplaires et, grâce à un dense réseau de messagers qui dépendaient directement du bureau du patriarche dans la capitale abbasside, faits parvenir et circuler là où ils pouvaient être utiles, y compris au-delà du premier destinataire auxquels ils étaient adressés. Nous ne disposons malheureusement pas de références directes à cette lettre dans d'autres missives du patriarche qui nous permettent de deviner les termes de sa réception immédiate hors de la capitale, mais une série d'informations relatives à des re-

¹⁰² Sur ce genre voir PERRONE, *Il genere delle quaestiones et responsiones*; PAPADOYANNAKIS, *Instruction by Question and Answer*; VOLGERS, ZAMAGNI, *Erotapokriseis*.

¹⁰³ IERACI BIO, *L'HPΩTAPOKPIΣIΣ nella letteratura medica*.

cherches de volumes d'anthropologie (le *De natura hominis* de Némésius d'Émèse et un *Traité sur les principes naturels des corps* d'un philosophe d'obédience platonicienne)¹⁰⁴, effectuées durant la première phase de son patriarcat, nous conduisent à penser que ce traité était relativement « attendu », tout du moins par les milieux de formation les plus proches de Timothée. Si l'on suit mon hypothèse sur l'origine et la formation de cet ensemble de textes¹⁰⁵, selon laquelle il s'agirait de la correspondance du patriarche récoltée en 25 ans par Mar Serge, ex-compagnon d'études de Timothée, directeur de l'École de Mossoul entre les années 80 et 90 du VIII^e siècle, métropolite de l'Élam du milieu des années 90 environ jusqu'en 805, puis principal correcteur des brouillons du patriarche, nous pouvons avancer que le texte de la lettre 2 est arrivé en Élam lui aussi et y a été lu, étudié et copié.

¹⁰⁴ BERTI, *Vita e studi di Timoteo I*, 320, 330-331.

¹⁰⁵ BERTI, *Vita e studi di Timoteo I*, 65-66.

2^E CHAPITRE

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

2.1. Avant-propos

L'analyse que nous effectuerons sur la doctrine de l'âme de Timothée devra tenter de préciser en quelle mesure et suivant quel parcours la réflexion du patriarche exprime une synthèse d'école et d'Église de la tradition « psychologique » présente dans les centres intellectuels syro-orientaux ; en quelle mesure cette synthèse représente, à son tour, pour l'organisation démonstrative du sujet et pour les dénégations élaborées, une contribution convaincante par son intensité théorique ou bien une reproduction servile de thèses amplement acceptées dans le long sillage du débat sur la nature de l'homme à la fin de l'antiquité.

Bien sûr, à partir d'un texte interlocutoire et non systématique comme celui qui est élaboré par Timothée dans sa lettre à Boktišo', il peut sembler risqué de reconstruire un enseignement unitaire et cohérent. Différents segments d'argumentation sont rapides voire omis, certains repères conceptuels sont passés sous silence alors qu'il sera souhaitable de les connaître tant pour cerner un profil complet de la doctrine psychologique de Timothée, que pour la contextualiser dans le cadre plus vaste de sa réflexion théologique. Toutefois, les axes porteurs de cette construction théorique étant clairement identifiables, il est possible de proposer des parallèles satisfaisants entre la pensée exprimée par le patriarche et les traditions qui circulaient dans son Église, tout comme il est possible de retrouver les principales sources philosophiques et patristiques qui sont à la base de son petit traité, et qui avaient alimenté le dé-

bat anthropologique de la Syrie chrétienne à la fin de la saison sassanide et à l'époque proto-islamique.

Bien entendu, dans notre étude nous allons nous limiter à étudier le contexte syriaque, mais nous sommes bien conscients du fait que plusieurs dynamiques du discours sur l'âme dont nous avons des témoignages pour les chrétiens de la Mésopotamie reflètent en tout ou en partie des aspects du monde intellectuel proto-byzantin ; nous allons discuter seulement de certains points de contact, sans pour autant épuiser le sujet.

Une dernière note méthodologique : nous avons choisi, en général, d'avoir, si possible, un seul correspondant français pour chaque mot du lexique intellectuel syriaque même si cette option a elle-même des risques intrinsèques et comporte un étirement conceptuel, en particulier un certain nivellement historique des concepts théologiques et philosophiques polysémiques. Mais d'autre part, si nous adoptions pour chaque mot plusieurs traductions nous risquerions de mêler les différents vocabulaires des auteurs cités, de donner un cadre obscur et illisible, en créant une profonde confusion lexicale et des superpositions indues.

2.2. Le vocabulaire ontologique de l'âme

Parcourons le périmètre tracé par Timothée pour définir l'âme d'un point de vue ontologique et analysons comment il en structure l'action et la constitution interne. L'âme est décrite parfois comme une « *ousia* subsistante »¹⁰⁶, parfois comme une « nature intelligible »¹⁰⁷, puis comme « vive », « rationnelle », « mobile », « immortelle », « invisible »¹⁰⁸. En ce

¹⁰⁶ Lettre 2 : TIMOTHÉE I^{er}, *Lettres 1-39*, (éd.) 40, ligne 5 : ܐܘܨܝܐ ܕܡܝܬܐ. Nous laissons le terme *ousia* (substance) non traduit, en raison du fait que pour les syriaques c'était un mot étranger.

¹⁰⁷ Lettre 2 : TIMOTHÉE I^{er}, *Lettres 1-39*, (éd.) 41, ligne 27 : ܬܝܠܕܐ ܕܡܝܬܐ.

¹⁰⁸ Lettre 2 : TIMOTHÉE I^{er}, *Lettres 1-39*, (éd.) 41, lignes 27-28 : ܬܝܠܕܐ ܕܡܝܬܐ. ܬܝܠܕܐ ܕܡܝܬܐ.

qui concerne l'*ousia* de l'âme, elle est décrite comme « un esprit vivant, sans masse corporelle¹⁰⁹ et simple »¹¹⁰.

Décrire l'âme dans les termes d'une *ousia* était tout à fait courant dans la pensée chrétienne de la fin de l'antiquité, conditionnée de manière significative par la synthèse néoplatonicienne – il suffit de rappeler ici à titre d'exemple deux des plus importants écrits chrétiens grecs de type anthropologique : le *De anima et resurrectione*¹¹¹ de Grégoire de Nysse, et le *De natura hominis*¹¹² de Némésios d'Émèse¹¹³. Cela est valable

ܡܠܬܐ ܕܠܚܡܐ ܕܠܚܡܐ ܕܠܚܡܐ.

¹⁰⁹ Nous utilisons toujours l'expression « masse corporelle » pour traduire le mot syriaque ܡܠܬܐ, qui indique un corps générique, non nécessairement articulé, tandis que nous avons retenu le mot « corps » pour traduire le terme ܕܠܚܡܐ, qui indique le corps articulé. Nous reviendrons sur ce point plus bas.

¹¹⁰ Lettre 2 : TIMOTHÉE I^{er}, *Lettres 1-39*, (éd.) 41, lignes 6-7 : ܡܠܬܐ ܕܠܚܡܐ ܕܠܚܡܐ ܕܠܚܡܐ.

¹¹¹ En particulier, voir la définition de l'âme que Grégoire met dans la bouche de Macrina : GRÉGOIRE DE NYSSE, *Sur l'âme et la résurrection*, 15 : « ψυχή ἐστὶν οὐσία γενητή, οὐσία ζῶσα, νοερά, σώματι ὁργανικῶ καὶ αἰσθητικῶ δύνάμιν ζωτικὴν καὶ τῶν αἰσθητῶν ἀντιληπτικὴν δι' ἑαυτῆς ἐνιείσα, ἕως ἂν ἡ δεκτικὴ τούτων συνέστηκε φύσις ». Nous traduisons le texte comme suit : « L'âme est une substance créée, une substance vivante, intellectuelle, qui introduit, par elle-même, dans un corps composé d'organes et capable de perception, la force vitale et la faculté de percevoir les réalités sensibles, tant que la nature capable de recevoir ces (perceptions) [c.-à-d. le corps] est maintenue ensemble ». Sur le modèle anthropologique de Grégoire de Nysse et son rapport avec le débat philosophique de son époque voir : PEROLI, *Il platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa* et ZACHHUBER, *Human Nature in Gregory of Nyssa*.

¹¹² Voir les conclusions que Némésios tire à la fin du chapitre 2 de son ouvrage, suite à l'exposé des opinions des philosophes sur l'âme : NÉMÉSIOS D'ÉMÈSE, *Sur la nature de l'homme*, (éd.) 37 : « Εἰ δὲ τὴν ψυχὴν ἀπεδείξαμεν μήτε σῶμα οὐσαν μήτε ἁρμονίαν μήτε κρᾶσιν μήτ' ἄλλην τινὰ ποιότητα, δῆλον ἐκ τούτων ὡς οὐσία τις ἐστὶν ἀσώματος ἢ ψυχὴ » (« Si nous avons démontré que l'âme n'est ni corps, ni harmonie, ni tempérament, ni une autre qualité

également pour l'emploi du terme nature¹¹⁴, de même que pour le fait de se référer à l'âme comme à une réalité évoluant librement¹¹⁵. En ce qui concerne les qualifications ultérieures de « rationnelle », « vivante », « immortelle » et « invisible »¹¹⁶, nous pourrions donner différents

quelconque, il est clair que l'âme est une substance incorporelle »). Sur l'anthropologie de Némésius, voir MOTTA, *La mediazione estrema* et BOULNOIS, *L'union de l'âme et du corps comme modèle christologique*.

¹¹³ Les deux œuvres, avec leurs traductions, étaient en circulation dans le monde syriaque d'époque abbasside : l'acquisition de ces écrits figure parmi les désirs de Timothée, à la recherche d'œuvres de caractère anthropologique dans les bibliothèques du Nord de l'Irak – voir PARMENTIER, *Syriac Translation of Gregory of Nyssa* ; ZONTA, *Nemesiana syriaca* ; BERTI, *Vita e studi di Timoteo I*, 330-331.

¹¹⁴ Il suffira de rappeler ici deux auteurs-pivot de la philosophie de la fin de l'antiquité, pour lesquels l'âme individuelle d'un homme non seulement possédait une nature mais *était* une nature : Alexandre d'Aphrodise (ALEXANDER APHRODISIENSIS, *De anima*, 108-109) et Plotin (voir ce que dit à ce propos AUBIN, *Plotin et le christianisme*, 204).

¹¹⁵ La thèse sur laquelle se fonde cette tradition est exposée par PLATO, *Phaedrus*, 245^c5-246^a2. Comme exemple de la réception néoplatonicienne de cette doctrine nous renvoyons à CALCIDIUS, *Commentarius in Platonis Timaeum*, 241, 8-9 : « Est igitur anima iuxta Platonem substantia carens corpore semet ipsam movens rationabilis ». En vérité, dans le contexte plus tardif des cercles intellectuels chrétiens de la Bagdad abbasside, les docteurs syriaques faisaient remonter l'idée de l'âme comme nature mobile jusqu'à Thalès, suivant une tradition doxographique recueillie par Aétius (I-II^e s.) dans les *Placita Philosophorum*, œuvre traduite en arabe par le melkite Qusta ibn Luqa quelques décennies après la rédaction de la lettre 2 de Timothée, mais probablement déjà connue en grec dans les circuits intellectuels grecs et syriaques de la capitale abbasside – voir DIELS, KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 1, 79, (11 A 22a) ; DAIBER, *Aetius Arabus*, 190-191.

¹¹⁶ Sur l'invisibilité de l'âme on doit se référer d'abord à PLATO, *Phaedo*, 79^b-80^c, mais il faut aussi rappeler que cette thèse, dans le contexte chrétien, était devenue désormais une évidence : dans la tradition antiochienne, voir par

exemples de la tradition philosophique et théologique, dont ceux des auteurs déjà cités. Il s'agit de qualifications de base et, de fait, relativement banales dans une perspective chrétienne. Elles replacent la doctrine du patriarche dans le cadre d'un horizon commun de la pensée anthropologique chrétienne de la fin de l'antiquité, codifiée surtout à partir de la confrontation avec les écoles philosophiques, que les ecclésiastiques syro-orientaux pouvaient recevoir soit par la tradition des pères, soit sous la forme d'un bagage sédimenté et simplifié par les manuels scholastiques élaborés dans les centres intellectuels syriaques du VI^e au VIII^e siècle. Répertoire des exemples de ces caractérisations nous semble par conséquent redondant, et en partie trompeur, dans la mesure où il est probable que Timothée les avait faites siennes soit à travers la lecture directe de plusieurs œuvres grecques en traduction et peut-être en original, soit par des compilations, soit à travers des traditions doxographiques transmises par l'école – on ne peut donc pas le préciser. Nous pouvons toutefois souligner comment la traduction syriaque d'un texte mystérieux tel que le « Λόγος κεφαλαιώδης περί ψυχῆς » peut donner une représentation efficace des enseignements psychologiques qui circulaient dans les écoles syriaques et qui étaient faussement attribués à Aristote¹¹⁷. Comme nous le verrons, dans ce texte il y a des argumentations qui peuvent également être trouvés dans la lettre 2 de Timothée. Par ailleurs, nous pouvons citer une définition de l'âme très proche de celle du patriarche du point de vue chronologique, géographique et conceptuel, bien qu'elle ait été formulée par un érudit syro-orthodoxe, Jacques d'Édesse († 708) :

exemple DIODORE DE TARSE, *Fragments sur la Genèse*, 1565, qui appelle l'âme φύσις ἀόρατος.

¹¹⁷ Pour une présentation des problèmes liés à ce texte voir CELIA, *Il λόγος κεφαλαιώδης dello Ps.-Gregorio il Taumaturgo*; pour une analyse de la doctrine psychologique de ce traité voir HUGONNARD-ROCHE, *La question de l'âme*, 19-29.

l'âme est une *ousia* créée, vivante, qui se meut soi-même, dépourvue de masse corporelle, intellectuelle, formée par son créateur pour l'union avec la chair¹¹⁸.

Nous sommes évidemment face à une tradition philosophique commune, qu'il faut étudier dans sa longue durée. Arrêtons-nous donc sur l'aspect ontologique de la définition donnée par Timothée, car sa précision permettra d'apprécier certains résultats spécifiques de l'anthropologie du patriarcat.

2.2.1. *Nature/ousia.*

Avant tout il faut dire que dans les clarifications terminologiques de concepts philosophiques propre au péripatétisme néoplatonicien des chrétiens syriaques, et qui était influencé par l'étude des *Catégories* d'Aristote et par la réception de l'*Isagogè* de Porphyre et des autres commentaires néoplatoniciens, il y avait une superposition conceptuelle entre l'idée de nature et celle d'*ousia*. Dans la période comprise entre l'antiquité tardive et l'époque proto-islamique, nous trouvons cette superposition non seulement chez Timothée, mais aussi avant lui. Cette option émerge du débat ontologique des érudits syro-orthodoxes tout au long du VI^e et VII^e siècle, de Serge de Reš'ayna († 536) à Jacques d'Édesse susmentionné. Cette tendance est bien exprimée par la onzième définition de la nature mentionnée dans le *Manuel* de Jacques : « la nature est l'*ousia* qui est dans la subsistance de quelque chose »¹¹⁹. Jacques connaissait les douze définitions de la nature par certains « logiciens » non spécifiés¹²⁰. Dans son in-

¹¹⁸ JACQUES D'ÉDESSE, *Hexaméron*, (éd.) 325 (trad.) 277.

¹¹⁹ FURLANI, *L'Εγχειρίδιον di Giacomo d'Edessa*, 227, 241 ; HUGONNARD-ROCHE, *Le vocabulaire philosophique de l'Être en syriaque*, 114, 118.

¹²⁰ Six définitions dérivent du livre Δ de la *Métaphysique* d'Aristote (voir HUGONNARD-ROCHE, *Jacob and the Reception of Aristotle*, 220).

troduction le docteur d'Édesse déclare être bien conscient du fait que le spectre sémantique du terme φύσις était limité dans le monde grec aux êtres vivants et matériels, capables d'engendrer, de grandir et de mourir. Tant son usage chez les docteurs de l'Église pour décrire les réalités immatérielles et spirituelles, que son application profane à des réalités matérielles sans vie, étaient larges, non-techniques¹²¹. Tout de suite, à la onzième définition Jacques tient donc à préciser que la superposition du concept d'*ousia* à l'idée de nature conduit à inclure dans le sens de ce dernier mot même le bois sec et les pierres.

Même si les érudits de l'Église de l'Est étaient souvent conscients de la signification des mots grecs, les manuels philosophiques des écoles syro-orientales semblent avoir assumé la superposition entre nature et *ousia*, témoignée par la définition onze de Jacques, presque comme le seul axe paradigmatique du discours logique et ontologique¹²². Nous allons donc examiner plus loin les définitions des principaux concepts ontologiques que nous trouvons dans la littérature scholastique syro-orientale.

Dans le *Livre des Scolies (mimra I, 32)* de Théodore bar Koni, un manuel composé dans les années du patriarcat de Timothée (fin du VIII^e siècle), nous lisons :

Le mot être¹²³ s'applique également à tout ce qui est, à la nature et à l'accident. Nature en effet ne (s'applique) qu'à ce qui subsiste pour soi ;

¹²¹ FURLANI, *L'Εγχειρίδιον di Giacomo d'Edessa*, 225, 240.

¹²² Nota bene : notre connaissance sur ce sujet dépend de sources tellement stratifiées et remaniées, qu'il est assez imprudent, en l'état actuel des études, d'ébaucher une *Quellenforschung* d'ensemble. Nous analyserons donc les enseignements transmis par les manuels scholastiques syro-orientaux sans aucune prétention d'exhaustivité, uniquement pour donner un arrière-plan culturel plausible aux affirmations de Timothée.

¹²³ Nous changeons la traduction de ܐܘܬܐܪܐ proposée ici par Hespel et Draguet (« existence ») pour la faire correspondre à notre façon de rendre le mot dans la lettre 2 : « être ». Nous sommes tout à fait conscients que ce concept a un

puis, nature est pris aussi pour le mot de condition naturelle. Le (mot) *ousia* des Grecs aussi est notre (mot) nature (*kyana*) à nous¹²⁴.

et ailleurs (*mimra* VI, 11) :

Ousia est un mot grec ; ce que nous appelons nature. C'est l'être¹²⁵ qui est commun à toute nature. Sa définition est : être qui se tient pour soi¹²⁶, sans diminution ni accroissement, qui tout entier subsiste en soi et n'a pas besoin de subsister dans un autre.¹²⁷

Dans la compilation connue comme *Livre des définitions et divisions* du Ps.-Michaël l'Interprète¹²⁸, dictionnaire encyclopédique syro-oriental très probablement postérieur, mais dont la date est incertaine (IX^e siècle?), nous trouvons presque les mêmes mots, avec une précision :

cadre sémantique qui ne permet pas une traduction unique. En effet ܐܘܨܝܐ peut signifier soit l'être, soit l'existence, soit l'essence, soit la divinité, et il est prédiqué par rapport à ce qui est, soit nature, soit accident.

¹²⁴ THÉODORE BAR KONI, *Livre des Scolies*, I, (éd.) 16, (trad.) 63.

¹²⁵ Il s'agit toujours du mot ܐܘܨܝܐ, qu'ici Hespel et Draguet traduisent « être ».

¹²⁶ Syr. : ܡܕܠ ܐܘܨܝܐ ܕܚܝܐ.

¹²⁷ THÉODORE BAR KONI, *Livre des Scolies*, II, (éd.) 9, (trad.) 5. Les définitions du mot *ousia* que nous avons tirées de cet ouvrage de Théodore bar Koni se limitent à ces passages qui soulignent la superposition entre nature et substance ; il faut dire que dans les collections annexées par Sylvain de Qardu, selon la recension d'Urmiah du manuel de Théodore, nous trouvons une définition d'*ousia* beaucoup plus étendue, voir THÉODORE BAR KONI, *Livre des Scolies (recension d'Urmiah)*, (éd.) 36-39, (trad.) 31-33.

¹²⁸ Sur ce manuel scholastique, probablement anonyme dès son origine, transmis ou sous le nom de Michaël *badoqa*, ou sous celui d'un certain Bazud, voir ABRAMOWSKI, *Zu den Schriften des Michael Malpana / Badoqa*, 9-10.

Ousia est un nom grec qui se traduit en syriaque par être¹²⁹ ou nature. Puis toutefois, toute *ousia* est une nature, mais toute nature n'est pas en fait une *ousia*.¹³⁰

Ici, au niveau sémantique, les relations entre nature et *ousia* sont apparemment renversées : le concept de nature semble plus large que le concept d'*ousia*. Quelle est la raison de cette oscillation ? Je pense que nous pouvons trouver un éclaircissement dans le *Manuel* de Jacques d'Édesse susmentionné. Jacques, en effet, affirme que les définitions du mot *ousia* données par la tradition logique indiquent en réalité les *ousiai* particulières, et ne sont pas appropriées pour décrire la substance universelle. Donc les logiciens utilisent ce terme pour indiquer les choses particulières, tandis que les docteurs de l'Église l'ont utilisé aussi pour les universelles et pour Dieu¹³¹. Dans cette perspective, la définition de *ousia* présente dans le *Livre des définitions et divisions* du Ps.-Michaël l'Interprète se réfère uniquement à l'*ousia* première, tandis que le concept de nature comprend aussi l'*ousia* seconde¹³². Cela est encore plus clair dans un autre passage du Ps.-Michaël l'Interprète. Le texte est une définition de la nature composée d'un *patchwork* de thèses aristotéliennes élaborées pour décrire l'*ousia* selon l'enseignement des *Catégories* :

(a) La nature est quelque chose qui subsiste par soi¹³³ et est réceptive de quelque chose. Elle est définie comme « subsistante en soi », afin de se distinguer des accidents, lesquels ne sont pas subsistants en soi ; et elle est « ré-

¹²⁹ Syr. : ܐܘܨܝܐ. Furlani l'a traduit en italien : « *essenza* ».

¹³⁰ PS.-MICHAËL L'INTERPRÈTE, *Livre des définitions et divisions*, 36, 107.

¹³¹ FURLANI, *L'Εγχειρίδιον di Giacomo d'Edessa*, 232, 244 ; HUGONNARD-ROCHE, *Jacob and the Reception of Aristotle*, 221.

¹³² Sur l'introduction du concept d'autosubsistance ontologique dans la philosophie syriaque, par la médiation de Serge de Reš'ayna voir HUGONNARD-ROCHE, *Le vocabulaire philosophique de l'Être en syriaque*, 107-108.

¹³³ Syr. : ܡܕܠ ܡܪܝܐ.

ceptive de quelque chose » parce qu'en elle subsistent les puissances, les accidents et toutes les activités.

(b) La nature se définit aussi de cette manière : quelque chose qui subsiste de et pour soi « individuellement » (*qnomayit*)¹³⁴. « Individuellement », parce qu'il n'y a pas de nature qui ne soit pas aussi absolument un « individu » (*qnomā*)¹³⁵, mais toute nature a nécessairement l'« individu » de soi-même.

Puis, comme elle est subsistante, elle se divise en quatre différences : ^{1]} dans les (natures) intelligibles, ^{2]} dans les sensibles, ^{3]} dans les universelles, ^{4]} dans les singulières. ^{1]} Les intelligibles sont comme les anges et les âmes. ^{2]} Les sensibles comme tous les corps visibles. ^{3]} Les universelles comme n'importe quelle nature, tant des hommes que de quelque autre espèce, qui ne se conçoit qu'avec la pensée. Les sages l'appellent *ousia* seconde. ^{4]} Les singulières, c'est-à-dire comme une nature de toutes les natures, ou bien un individu de toute l'espèce, Paul ou Pierre. Celle-ci, les sages l'appellent *ousia* composée et première.

À (chaque nature singulière) adhèrent néanmoins six propriétés¹³⁶. C'est-à-dire : ^{4.1]} qu'elle ne soit jamais en quelque chose, mais au contraire tout est en elle, ^{4.2]} qu'elle donne son nom et sa définition à tout ce dont elle est dite, ^{4.3]} qu'elle signifie de manière déterminée une certaine (chose), ^{4.4]} qu'il n'y a rien de contraire à elle, ^{4.5]} qu'il n'y a ni augmentation ni diminution en elle, et ^{4.6]} qu'elle, étant une et la même, devient réceptive des contraires.

Telle est la définition de la nature selon la pensée des aristotéliens et de leurs amis.¹³⁷

¹³⁴ Syr. : ܩܢܡܝܬ.

¹³⁵ Syr. : ܩܢܡܐ.

¹³⁶ ARISTOTELES, *Categoriae*, 3^a7-4^b19. On trouve une réception de la doctrine aristotélienne des six « propriétés », plus détaillée et plus précise, outre que, contrairement à ici, correctement connexe au concept d'*ousia*, dans THÉODORE BAR KONI, *Livre des Scolies (recension d'Urmiah). Les collections annexées par Sylvain du Qardu*, (éd.) 57-60, (trad.) 48-50.

¹³⁷ PS.-MICHAËL L'INTERPRÈTE, *Livre des définitions et divisions*, 5-27, 103-104.

Dans ce cas nous sommes face à une définition qui est composée de façon suivante : deux définitions, quatre distinctions, et six « propriétés » liées à la quatrième distinction.

Tout le *Livre des définitions et divisions* devrait faire l'objet d'une nouvelle étude monographique actualisée. Il fait partie d'un genre qui mélange, superpose et assemble des fragments de définitions logiques différentes, dans un ensemble pas toujours convaincant du point de vue de la cohérence philosophique interne. Furlani s'est étendu dans son commentaire du Ps.-Michaël, en essayant d'établir l'arbre des relations réciproques parmi ces collections de définitions¹³⁸, mais il s'agit à notre avis d'une tentative trop en avance sur le travail d'édition et d'étude des textes. Pour ce qui concerne la définition de nature susdite, nous nous bornerons à souligner que nous trouvons la même définition, avec quelques variantes, tant chez Bar Bahlul, dans son *Lexicon syriacum*¹³⁹, que dans les collections annexées par Sylvain de Qardu au *Livre des Scolies* de Théodore bar Koni, mais dans ce dernier cas sous l'entrée *ousia* (la définition est précédée par la phrase, que nous avons citée plus haut, « *ousia* est un mot grec ; c'est ce que nous appelons nature. C'est l'être qui est commun à toute nature »)¹⁴⁰.

2.2.2. *Qnoma*.

Pour comprendre le réseau conceptuel résultant des déterminations exposées jusqu'à présent, nous devons faire une rapide digression pour

¹³⁸ PS.-MICHAËL L'INTERPRÈTE, *Livre des définitions et divisions*, 132-194. Ici comme aussi dans d'autres travaux, Furlani souligne, un peu brutalement, et à mon avis un peu injustement, la naïveté et les incohérences de ce genre de manuels syriaques par rapport à leur matrice hellénique.

¹³⁹ BAR BAHLÛL, *Lexicon syriacum*, I, 889.

¹⁴⁰ THÉODORE BAR KONI, *Livre des Scolies (recension d'Urmiah)*. *Les collections annexées par Sylvain de Qardu*, (éd.) 56-57, (trad.) 47-48.

préciser la raison de notre utilisation du mot « individu » pour traduire *qnoma*¹⁴¹ (et ses dérivés), au lieu du traditionnel « personne ». L'emploi de ce concept a eu un rôle décisif dans l'évolution christologique de l'Église syro-orientale. Les étudiants modernes ont rendu traditionnellement le mot *qnoma* par le concept grec d'hypostase parce qu'en effet, à son tour, il traduisait ce mot dans les versions syriaques des œuvres grecques. On peut citer, à titre d'exemple, l'usage massif de ce terme dans le *Livre d'Héraclide* de Nestorius, un texte dont l'authenticité a été partiellement contestée par Luise Abramowski¹⁴², mais qui reste le texte emblématique de la plus stricte christologie nestorienne. En tout cas, comme l'a bien expliqué Sebastian Brock, la traduction de *qnoma* par hypostase (ou par les dérivés du mot latin « persona ») est en partie insuffisante au niveau sémantique, et induit une interprétation de la christologie de l'Église syro-orientale aujourd'hui difficile à soutenir¹⁴³.

Une définition de *qnoma* qui eut une grande influence se trouve chez le plus important théologien « systématique » syro-oriental ayant précédé Timothée, Babaï le Grand (VI^e siècle), figure fondamentale dans l'évolution de la réflexion christologique de cette Église.¹⁴⁴ Il dit dans son *Livre de l'Union* :

« individu » (*qnoma*) est dit d'une *ousia* unique subsistant en soi, singulière, une en nombre et distincte de la multitude.¹⁴⁵

Ce concept est réaffirmé par Babaï également dans un autre traité, transmis dans un codex du Vatican, intitulé *Traité contre ceux qui disent* :

¹⁴¹ Syr. : ܩܢܡܐ.

¹⁴² ABRAMOWSKI, *Untersuchungen*, 108-132.

¹⁴³ BROCK, *The Christology of the Church of the East*, 173.

¹⁴⁴ Sur Babaï voir ENGELMANN, *Annahme Christi und Gottesschau*, en particulier pour la christologie 108-145.

¹⁴⁵ BABAÏ, *Livre de l'Union*, (éd.) 159, (trad.) 129.

tout comme l'âme et le corps sont un individu, ainsi le Dieu Verbe et l'homme sont un individu, où le théologien syro-oriental affirme :

L'« individu » (*qnoma*) donc est fixe et stable, et possède toutes les propriétés de la nature commune : il est dit en effet *ousia* singulière.¹⁴⁶

À la différence du concept plus général d'*ousia*, donc, *qnoma* indique, traditionnellement, l'*ousia* première, individuelle. Mais il faut ajouter que dans ce contexte le *qnoma* est pensé selon une tradition précise qui mêle logique, philosophie et théologie. Le texte du Ps.-Michaël l'Interprète lie étroitement en effet le concept d'« individu » à l'idée de nature :

C'est quelque chose qui subsiste en soi, naturellement. Il est dit qu'il « subsiste naturellement » parce qu'il n'y a pas d'individu sans nature, mais comme chaque nature subsiste comme un individu (*qnoma*), de la même manière, chaque individu subsiste naturellement. On définit l'individu (*qnoma*) aussi de la façon suivante : la signification d'une nature, ou ce qui s'énumère avec son espèce. Tremblez donc, hérétiques, qui confessez dans le Christ notre Seigneur une nature et un individu, alors qu'il est clair que celui qui étendit les mains sur la croix est différent de celui qui le ressuscita d'entre les morts ! Et tremblez, vous aussi, bouches chalcédoniennes, qui dans votre folie confessez deux natures dans un individu, ce qui n'est pas possible.¹⁴⁷

Conformément à la ligne ici tracée, bien attestée par le *Livre des Scolies* et par le *Livre des définitions et divisions*, Timothée résume sa propre vision ontologique dans sa lettre 34. On peut en effet voir comment, en rendant explicite sa propre conception de nature et d'individu par rapport à la logique aristotélicienne, le patriarche se montre cohérent avec l'héritage scholastique susdit :

¹⁴⁶ BABAÏ, *Livre de l'Union*, (éd.) 299, (trad.) 241-242.

¹⁴⁷ PS.-MICHAËL L'INTERPRÈTE, *Livre des définitions et divisions*, 61, 118.

D'une part la nature, en effet, est ce qui, communément et avec la même dignité que le mot être¹⁴⁸, est connu dans chaque individu (*qnoma*) qui est au-dessous de l'espèce, sans addition ni omission de ces neuf catégories. De l'autre, l'individu est un certain être propre, qui est au-dessous d'une quelconque espèce qui lui est superposée, avec l'addition ou l'omission de ces neuf catégories. La nature donc (se présente), d'un côté de cette façon : « vive », « rationnelle », « mortelle », « réceptive de l'intellect et de la connaissance » – cela est en effet la définition de la nature commune de l'homme. L'individu (*qnoma*), de l'autre, (se présente) de cette façon : David, fils de Jessé, de la tribu de Juda, roux, avec des beaux yeux et un bel aspect¹⁴⁹, qui a été oint par Samuel, qui fait paître le troupeau, (etc.)¹⁵⁰

Timothee exprime une idée tout à fait traditionnelle, par rapport à la déclinaison syriaque (et syro-orientale) de l'enseignement ontologique aristotélicien¹⁵¹ : la nature est l'*ousia* seconde, c'est-à-dire l'ensemble des prédicats communs que l'on peut attribuer à une réalité particulière, qui reste une et la même sans les caractères donnés par les neuf autres catégories (quantité, qualité, relation, lieu, temps, position, possession, action, passion), tandis que le *qnoma* est la manifestation singulière d'une nature déterminée par ces neuf catégories. Traduire ce terme comme « individu » est une option à notre avis acceptable : nous l'adoptons avant tout par économie, même si nous sommes bien conscients que cette solution n'est pas non plus totalement satisfaisante pour exprimer la complexité du terme syriaque.

¹⁴⁸ Syr. : ܩܢܡܐ.

¹⁴⁹ 1 S 16, 12.

¹⁵⁰ Lettre 34 : TIMOTHÉE I^{er}, *Lettres 1-39*, (éd.) 182, (trad.) 124.

¹⁵¹ En réalité cette oscillation du vocabulaire n'est pas une spécificité syriaque. Chez les commentateurs grecs d'Aristote aussi, tout comme chez les auteurs de philosophie et théologie de l'antiquité tardive, il y a un lexique fluctuant : *Hypostase* et *ousia* sont souvent synonymes, et ont tendance à se spécialiser plus tard, ou, dans le milieu chrétien, pour des raisons dogmatiques.

2.2.3. *La nécessité du Prosopon.*

Essayons d'avancer quelques considérations sur l'ensemble de ces textes. Pour ce qui concerne l'idée de nature, nous pouvons constater que dans le spectre sémantique de la scholastique syro-orientale, on appelle « nature » ce qui subsiste par soi, comme l'individu, mais aussi tout ce qui existe – sensible ou intelligible –, ce qui a une individualité intellectuelle, puis l'*ousia* seconde ou première, le genre ou le singulier (« homme » ou « Pierre »). Pour ce qui concerne le *qnoma*, selon une approche qui appartient au langage de la christologie syro-orientale, il est conçu comme ce qui « donne le signe » de la nature, c'est-à-dire la nature qui se présente comme individuée¹⁵². Il n'y a pas de nature sans individualité. Mais l'individualité, conformément à l'enseignement porphyrien, est subordonnée à l'espèce. Avec ces prémisses, nous comprenons pourquoi, au niveau christologique, non seulement il n'y a pas qu'une seule nature, mais il n'y a pas non plus qu'un seul individu, parce qu'on ne peut pas penser une espèce qui puisse inclure en soi à la fois l'humanité et la divinité de Christ.

Selon cette vision, dans le Christ, la divinité du Fils, étant de la même *ousia* que le Père, est en fait une *ousia* simple, éternelle, sans parties, et une nature incréée qui ne peut pas se mêler à la nature humaine pour donner lieu à une nouvelle nature, divino-humaine. Mais si les deux natures ne forment pas une nouvelle nature, et que chaque nature est obligatoirement un « individu », par conséquent les individus dans lesquels ces natures se manifestent doivent persister distinctement. Cela comporte évidemment une adoption des traits qui sont les plus grands facteurs de division de la christologie nestorienne et théodorienne, laquelle, pour sauvegarder l'union, fait recours comme nous le savons au

¹⁵² Pour voir un exemple de la centralité du lien entre « nature » et « individu » dans le débat christologique voir NESTORIUS, *Le livre de Héraclide de Damas*, (éd.) 443, (trad.) 284.

concept grec de *prosopon*, en syriaque « parṣopa », que l'on peut rendre par « visage », « personnalité », « extériorité », « apparence » : c'est-à-dire l'ensemble des caractéristiques qui donnent à un sujet une identité distincte et précise. Tandis qu'un ensemble de caractéristiques peut être communiqué d'un sujet à un autre, une nature ne peut pas passer dans une autre nature, pas plus que son événement singulier ne peut passer d'un sujet à l'autre.

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

Si nous appliquons ce lexique et cette configuration ontologique au niveau de l'architecture anthropologique, nous comprenons ce qu'impliquait le fait de décrire l'âme en termes de nature intelligible et d'*ousia* subsistante. La décrire comme nature lui conférerait une subsistance individuelle, la décrire comme *ousia* impliquait affirmer son indépendance, son unité interne et son immutabilité ontologique¹⁵³.

Nous devons donc nous demander comment s'intégraient l'individualité de l'âme et celle du corps dans l'individualité unique de l'homme. Timothée, dans un passage de la lettre 2, fait référence au fait que l'âme possède sa propre individualité, et celle-ci n'occupe pas de lieu ou d'espace à proprement parler dans le corps¹⁵⁴ ; toutefois l'âme ne peut pas connaître ou voir sa propre individualité du point de vue de l'*ousia*, parce que son individualité se manifeste dans le corps et par conséquent la connaissance de soi-même est filtrée par sa demeure charnelle, composée des entrailles, des os, de moelle.

¹⁵³ Nous pensons utile de souligner les points extraordinaires de convergence dans le cadre de cette élaboration ontologique dans le discours sur l'homme et les questions avancées sur ce thème au Moyen Âge latin par les auteurs scholastiques. On peut lire à ce propos une petite note éclairante de RUELLO, *La christologie de Thomas d'Aquin*, 102 n. 73.

¹⁵⁴ Lettre 2 : TIMOTHÉE I^{er}, *Lettres 1-39*, (éd.) 47, (trad.) 29.

Pour arriver à comprendre pleinement le sens de cette architecture, propre à la « scholastique » syro-orientale, nous devons faire encore une digression sur l'anthropologie élaborée par Babaï le Grand. Pour Babaï, en effet, le discours sur l'âme faisait exception par rapport à la règle qu'il avait lui-même énoncée à propos de l'individu : l'âme trouvait sa pleine individualité opérative uniquement par rapport à son lien avec le corps, alors que séparément, l'âme était, pour ainsi dire, non subsistante dans son opérativité¹⁵⁵, une exception stratégique, comme nous le verrons. Dans son *Livre de l'Union* nous pouvons lire, en effet :

(L'âme et le corps) se tiennent l'un l'autre par ces choses qu'ils possèdent selon leur nature.¹⁵⁶

Et encore, dans la même page :

Et l'âme ne se soutient pas dans son être sans le corps, comme un parmi les anges, qui simplement frappe, circule, agit, souffre ; mais elle est unie naturellement au corps et avec lui constitue un seul animal qui est vivant et rationnel, corporel et distinct par son espèce des anges et des autres animaux irrationnels.

Nous renonçons ici à la tâche d'analyser dans le détail comment Babaï concevait l'âme et son rapport avec le corps¹⁵⁷ ; il suffira de rendre compte de certains concepts, qu'il exprime dans la préface à son commentaire aux *Centuries gnostiques* d'Évagre le Pontique, pour comprendre, par comparaison, la signification du glissement théorique et lexical qu'introduit la génération de Timothée¹⁵⁸. Pour Babaï, l'âme pos-

¹⁵⁵ CHEDIATH, *The Christology of Mar Babai the Great*, 88-89.

¹⁵⁶ BABAÏ, *Livre de l'Union*, (éd.) 297-298, (trad.) 240.

¹⁵⁷ Pour une présentation détaillée de l'anthropologie de Babaï voir ENGELMANN, *Annahme Christi und Gottesschau*, 85-91.

¹⁵⁸ Nous pouvons profiter, pour cette section, de l'analyse effectuée par M.

sède dans son individualité la vitalité¹⁵⁹ et la rationalité¹⁶⁰. La vitalité propre à l'« individu », d'une part, et la rationalité de l'autre, *sont* l'âme même dans son ensemble, mais cette réalité ne « parvient pas à l'opération » si ce n'est avec le corps. Séparée du corps, cette opération cesse, tout comme cesse avec elle la subsistance individuelle de l'âme, la laissant en quelque sorte dans un état de suspension ontologique. Babaï soutient en effet que l'âme possède « par le propre de son opération » trois parties¹⁶¹ incorporelles, conformément au schéma évagrien tripartite de la structure de l'âme tel qu'il est présenté dans le *Traité Pratique* : désir¹⁶², irascibilité¹⁶³ et pensée¹⁶⁴. La pensée est considérée par Babaï comme étant la partie la plus noble et prépondérante de l'âme, libre, capable de vision, et, surtout, non unie au corps, tandis que les deux autres parties

sont unies dans un seul composé en relation aux mouvements et à l'action de l'un composé individuel et ineffable, pour la formation d'une nature humaine : corps et âme.¹⁶⁵

Donc, là où la vitalité et la rationalité sont des traits propres de l'individualité de l'âme, les trois parties opératives qui sont occasionnées par l'unité humaine sont liées à la période de cette unité anthropo-

Tondello dans sa thèse inédite de spécialisation en science des religions *Babai il Grande e il Santo Evagrio. Le due prefazioni del commento a « Capitoli Gnostici »* (Università degli Studi di Padova, a.a. 2012/2013).

¹⁵⁹ Syr. : ܠܚܝܬܐ.

¹⁶⁰ Syr. : ܠܠܠܐܠܐ.

¹⁶¹ Syr. : ܠܬܪܝܬܐ.

¹⁶² ܠܚܝܬܐ = ἐπιθυμία.

¹⁶³ ܠܠܠܐܠܐ = θύμος.

¹⁶⁴ ܠܬܪܝܬܐ = λογιστικὸν μέρος. Sur les équivalents grecs d'Évagre voir ÉVAGRE, *Traité pratique*, 680-689.

¹⁶⁵ BABAÏ, *Commentaire aux Centuries d'Évagre*, 28.

gique, c'est-à-dire à la courbe de vie de l'homme. Le désir et l'irascibilité sont destinés à tomber définitivement avec la mort, tandis que la pensée est libre, mais toute opérativité rationnelle tombe dans un état de sommeil. Dans ce sens, Babaï s'inscrit dans la longue tradition de la doctrine syriaque – et syro-orientale en particulier – du sommeil des âmes, sur laquelle nous reviendrons amplement plus loin.

En résumant : Babaï plaçait l'accent de l'unité humaine sur le manque d'auto-subsistance individuelle de l'âme et du corps séparés. Il s'agit d'une thèse qui, au niveau psychique, se déclinait comme l'adoption d'une architecture tripartite, laquelle ne permettait pas de voir dans l'âme humaine une nature pleinement uniforme et homéomérique, mais plutôt une réalité qui trouvait sa subsistance dans un « être-avec » (*Mitsein*) le corps.

Nous devons toutefois nous demander comment une telle configuration s'intégrait dans le cadre ontologique général qui émerge du travail scholastique de réception et d'étude des *Catégories* aristotéliennes. Comme nous l'avons dit, dans les manuels syro-orientaux d'époque abbasside, il n'y a pas d'écho de la thèse de Babaï suivant laquelle les deux individualités de l'âme et du corps, qui donnent lieu à l'individualité auto-subsistante de l'homme, sont singulièrement non subsistantes. Ce que nous pouvons souligner plutôt, c'est l'affirmation plus générale relative à l'auto-subsistance de chaque nature, et donc aussi de l'âme. Timothée expose en effet dans ces termes, dans la lettre 2, la modalité de l'union :

nous devons apprendre que l'âme a deux choses : je veux dire l'*ousia* et les choses qui sont en rapport avec l'*ousia*. Or, l'*ousia*, d'un côté, c'est un esprit vivant, sans masse corporelle et simple, ou quelque chose d'autre ayant cette signification. De l'autre côté, les choses qui sont en rapport avec l'*ousia*, sont : la vitalité, le mouvement, la rationalité. Et comme le feu donne au fer, auquel il est uni, sa puissance, c'est-à-dire sa chaleur et son brillant, tandis qu'il ne peut pas lui donner son *ousia* et son individu[alité] – car le fer n'est jamais mû aisément par plusieurs multiplications comme le feu – de même,

l'âme elle aussi, par rapport au corps auquel elle est unie donne, dans l'union, sa puissance et son opération, c'est-à-dire sa vitalité, son mouvement et sa rationalité, tandis qu'elle ne peut pas lui donner son *ousia* et sa nature, parce qu'il n'est pas possible que le corps, pour ce qu'il est maintenant, soit sans masse corporelle, vie, esprit et mouvement incessant, et en même temps immortel. Si le corps a la vitalité, le mouvement et la rationalité par l'union, et l'âme possède au contraire ces choses naturellement et par *ousia*, donc le corps et l'âme, en même temps, sont définis par ces choses, l'un en raison de l'union, l'autre en raison de la nature.¹⁶⁶

Il est intéressant de relever que Babai utilise la même métaphore, mais dans un contexte christologique, pour indiquer que la conjonction du Verbe et de l'homme dans le Christ était donnée par l'opération des natures dans l'union, en préservant la distinction des natures et donc de *qnoma*¹⁶⁷. Pour Timothée, le déplacement de cette image au niveau anthropologique indique qu'il n'y pas un mélange des natures entre l'âme et le corps, mais seulement une union dans laquelle les natures persistent chacune avec sa propre individualité, selon un schéma plus conforme aux conclusions de l'ontologie scholastique de l'époque.

Nous pouvons donc rétablir ce schéma : deux natures (psychique et corporelle) constituent la nature humaine ; ces deux natures gardent leur propre individualité dans l'union, et sont distinctes (une âme et un corps) dans la mort.

Par ailleurs, selon Timothée, du moins si nous nous en tenons à ce qu'il affirme de manière explicite, l'âme est une réalité simple, et comme telle non subdivisée en son intérieur, au niveau opératif, en parties. Elle est homéométrique, conformément à l'enseignement du Ps.-Aristote du Λόγος κεφαλαιώδης περί ψυχῆς¹⁶⁸. Cela suscite la question suivante : si le patriarche renonce au lexique de la partition de l'âme, comment peut-il

¹⁶⁶ Lettre 2 : TIMOTHÉE I^{er}, *Lettres 1-39*, (éd.) 41, (trad.) 25-26.

¹⁶⁷ BABAÏ, *Livre de l'Union*, (éd.) 304-305, (trad.) 245-246.

¹⁶⁸ HUGONNARD-ROCHE, *La question de l'âme*, 23.

décrire la condition différente de l'âme après la mort ? En quoi consiste la spécificité de l'âme, et comment doit-on entendre l'auto-subsistance de cette nature sans nier l'importance, pour elle, de l'incorporation ?

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

Pour répondre à cette question, une digression s'impose. Nous avons vu comment Babai avait accueilli, à côté d'un modèle ontologique binaire pour l'âme, un schéma tripartite au niveau de son incorporation : la tripartition était une division en propriétés opératives de l'âme incorporée. Timothée (et les scholastiques de son époque), change le lexique, présentant une idée de l'âme plus auto-subsistante : une nature créée individuellement dans le corps, sans parties. Cette structure psychologique s'intégrait avec une vision anthropologique et dichotomique corps-âme, que les milieux scholastiques et épiscopaux syro-orientaux avaient empruntée à la théologie antiochienne¹⁶⁹.

Or, ce double schéma se posait en contradiction avec des tendances propres à la culture monastique syro-orientale contemporaine du patriarche : d'un côté une certaine anthropologie tripartite propre à la tradition ascétique syriaque, de l'autre la place et la compréhension de l'intellect et de son rôle dans ce contexte. Pour le premier point, le schéma anthropologique tripartite syriaque avait sa propre origine dans la subdivision paulinienne de 1Th 5, 23 (corps-âme-esprit), dont nous trouvons un écho implicite (mêlé à d'autres idées néotestamentaires) une première fois dans la VI^e *Exposition* d'Aphraate (IV^e siècle), au paragraphe 14¹⁷⁰.

¹⁶⁹ Sur ce point voir ZINCONI, *Studi sulla visione dell'uomo in ambito antiocheno*.

¹⁷⁰ Aphraate parle de corps, esprit animé et esprit messianique (ou céleste). Nous devons rappeler néanmoins qu'une telle vision anthropologique s'insérait dans un contexte qui entendait le Saint-Esprit, duquel l'homme

Nous trouvons ce schéma aussi chez Éphrem dans l'hymne IX, paragraphe 21, des *Hymnes sur le Paradis*, même si au lieu du mot syriaque qui indique traditionnellement l'esprit¹⁷¹ nous y trouvons le terme qui est utilisé dans le lexique intellectuel pour indiquer plutôt l'« entendement »¹⁷².

Le schéma tripartite influença aussi l'élaboration du parcours ascétique de l'un des grands théoriciens du monachisme syriaque, Jean le Solitaire (V^e siècle). Le moine envisageait en effet un parcours formatif divisé en trois étapes : une somatique, une psychique et une spirituelle. L'âme, selon Jean, serait « assise entre la corporéité et la spiritualité »¹⁷³. Comme le souligne Lavenant¹⁷⁴, qui recourt à Hadot¹⁷⁵ pour expliquer cette affirmation, il est possible qu'il y ait ici un écho d'une exégèse néoplatonicienne du *Timée* de Platon¹⁷⁶, suivant lequel l'âme est située ἐν μέσῳ entre l'*ousia* divisible (le monde sensible), et l'*ousia* indivisible (le monde intelligible). Il s'agit en tout cas d'un enchevêtrement des traditions qui était déjà plutôt développé à l'aube de l'histoire de l'Église syriaque.

recevait son propre esprit, comme une réalité féminine interne à la divinité (voir MURRAY, *Symbols of Church and Kingdom*, 312-320). Pour le passage d'Aphraate mentionné ici, voir APHRAATE, *Les Exposés*, (éd.) I, 293, (trad.) I, 400-401. Nous reviendrons sur ce passage dans l'analyse de la doctrine du sommeil de l'âme.

¹⁷¹ Syr. : ܠܡܝܐ.

¹⁷² Syr. : ܠܡܝܐ. Voir ÉPHEM, *Hymnes sur le Paradis*, (éd.) 40, (trad.) 37-38, (trad. fr.) 129. Soulignons que Lavenant traduit ce mot par « esprit ».

¹⁷³ JEAN LE SOLITAIRE, *Dialogue sur l'âme*, (éd.) 11, (trad. fr.), 36, (trad. angl.) 28, (trad. it.) 73.

¹⁷⁴ Voir l'introduction de Lavenant à JEAN LE SOLITAIRE, *Dialogues et traités*, (trad. fr.) 35.

¹⁷⁵ HADOT, *Porphyre et Victorinus*, I, 169.

¹⁷⁶ PLATO, *Timaeus*, 35^a.

Ce schéma tripartite persiste jusqu'après la conquête islamique, comme l'atteste le plus grand témoin de cette tradition spirituelle, Isaac de Ninive :

réconcilie-toi avec toi-même dans la concorde de la triade qui est en toi, corps-âme-esprit, plutôt que de réconcilier les coléreux avec ton enseignement¹⁷⁷.

Il faut dire que ce modèle anthropologique tripartite s'intégrait chez les savants syriaques avec une perspective dynamique typique du discours eschatologique, selon laquelle, à la fin des temps l'homme était destiné à avancer vers la perfection. Dans le passage mentionné plus haut des *Hymnes sur le Paradis* d'Éphrem, connu et utilisé plus tard par Jean de Dalyatha et Joseph Ḥazzaya, à la fin du temps l'homme verra sa propre corporéité s'élever au niveau psychique, l'âme au niveau spirituel, et l'esprit au niveau de la Grandeur¹⁷⁸.

Pour le deuxième point : le *voûç* (intellect), traduit en syriaque généralement par *hawna*¹⁷⁹, chez les auteurs contemporains de Timothée, influencés par les traductions (qui parfois édulcorent) des écrits d'Évagre le Pontique, était considéré comme le point le plus haut de l'âme, bien sûr avec des expressions plus modérées que celles en usage chez le grand théoricien du monachisme du IV^e siècle, qui allait jusqu'à distinguer sans équivoque le *voûç* de la *ψυχή* (âme) considérant que le premier subsumait l'identité tout entière de l'homme. C'est toutefois un autre point de vue qui caractérise l'analyse ascétique et spirituelle plus tardive du mo-

¹⁷⁷ ISAAC DE NINIVE, *Première collection*, (éd.) 45 (trad. angl.) 32, (trad. it.) 87. Sur l'anthropologie d'Isaac voir les pages (très utiles aussi pour notre discours d'ensemble) de CHIALÀ, *Dall'ascesi eremitica alla misericordia infinita*, 150-158.

¹⁷⁸ Voir BECK, *Ephräm des Syrers Psychologie und Erkenntnislehre*, 2 ; BEULAY, *Lumière sans forme*, 26-28 ; BEULAY, *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha*, 100-101 n. 80, 462-463.

¹⁷⁹ Syr. : ܠܗܘܢܐ.

nachisme syro-oriental : ces pères qui se chargeaient de recueillir des idées et de confectionner des textes pour guider et consoler les moines dans leur vie solitaire intégraient des préceptes de la psychologie évagrienne avec d'autres traditions patristiques, cappadociennes, égyptiennes, antiochiennes, pseudo-macairiennes, pseudo-dionysiennes, autochtones syriaques, en les coordonnant toutes dans des synthèses différentes d'auteur à auteur, tant selon la compréhension particulière de chacun, qu'en contrepoint des lectures philosophiques, ou médicales, sur lesquelles s'était faite une partie de la formation de l'un ou de l'autre. Dans ce milieu, l'intellect était considéré plutôt comme intérieur à l'âme, la part sommitale de celle-ci, ne faisant qu'un avec elle mais, dans l'exercice ascétique de purification de l'homme, dans l'action quotidienne de la prière, capable d'accueillir par la grâce la vision glorieuse de Dieu. Pour cette conception particulière, à un certain moment dans les enclaves monastiques du nord de la Mésopotamie nous assistons à ce qui pourrait sembler un durcissement « évagrien » du lexique de l'anthropologie tripartite, consistant dans le remplacement, à l'intérieur du schéma susdit, de l'esprit par l'intellect. C'est ce qui se produit chez Joseph Ḥazzaya, qui parle de manière explicite de l'homme comme subdivisé en corps-âme-intellect dans la *Lettre sur les trois étapes de la vie monastique*¹⁸⁰ ; ou dans la cinquième *Centurie*, au chapitre XCVIII, où il célèbre l'intellect, d'après ce à quoi Robert Beulay fait référence comme « un diadème spirituel (...) fixé sur la tête de l'âme »¹⁸¹ ; ou encore dans le *Livre des questions et réponses* où l'intellect est dit être à l'âme comme un roi sur le trône ; la réflexion de Jean de Dalyatha est de la même teneur, comme les recherches de Beulay l'ont bien souligné¹⁸². Telle était donc, dans les grandes lignes, l'idée d'homme qui circulait dans certains cloîtres et laures syro-orientaux à l'époque du patriarche.

¹⁸⁰ JOSEPH ḤAZZAYA, *Lettre sur les trois étapes*, 390-391.

¹⁸¹ BEULAY, *Lumière sans forme*, 27.

¹⁸² BEULAY, *Lumière sans forme*, 27-28.

Au contraire, Timothée, dans la lettre 2, conçoit l'intellect comme un lieu de l'âme servant à accueillir la connaissance du réel à travers la compréhension des réalités sensibles que lui présentent les sens, en le jugeant cependant incapable d'accéder directement à une connaissance « essentielle » des réalités intelligibles, incorporelles, qui, au contraire, ne peuvent être connues que par la médiation d'un de leurs actes. Timothée ne précise pas dans cette lettre la catégorie de l'intellect, s'il s'agit d'une puissance de l'âme ou de quelle manière on pourrait décrire autrement sa réalité. Par contre, il apparaît clairement que le patriarche tend à souligner le fait que ce moyen de compréhension n'est pas un lieu de prérogatives ontologiques et cognitives qui font abstraction du sensible et de la condition de finitude qui lui est propre : comme tel, il ne peut pas accéder à la compréhension de la divinité, ni même à la vision de celle-ci¹⁸³. Le corps et ses limites sont donc les filtres fondamentaux pour l'acquisition de la connaissance. Pour cerner un peu mieux comment Timothée articule sa conception de l'intellect, nous devons prendre en considération une autre lettre, la numéro 59, qui est le célèbre *Dialogue avec al-Mahdi*, composé entre 782 et 785¹⁸⁴, et donc avant la lettre 2 : il s'agit d'un texte qui suit les critères d'un genre littéraire différent, où la dimension dialectique dépasse celle de l'exposé théorique, et où l'objectif de fournir au lecteur un répertoire apologétique dans le rapport avec l'Islam le distingue du caractère fondamentalement académique de la lettre 2. Par conséquent, si projeter des affirmations tirées de ce dialogue sur le modèle anthropologique général du patriarche peut être une opération légitime seulement en partie, il n'en reste pas moins que, comptant un peu sur la tenue interne et sur la cohérence de la pensée du patriarche au cours des années, nous ne pouvons laisser de côté la lecture d'un passage qui semble apporter une clarification. Répondant au calife à propos des

¹⁸³ Sur cet aspect nous renvoyons à notre étude : BERTI, *Le débat sur la vision de Dieu*.

¹⁸⁴ Pour la datation, voir l'analyse de Heimgartner dans TIMOTHÉE I^{er}, *Disputation avec al-Mahdi*, (trad.) xxxi-xxxiii.

personnes de la Trinité et de l'unité divine, Timothée utilise une métaphore pour illustrer sa pensée :

(4,51) d'un côté la raison¹⁸⁵ est engendrée de l'âme, de l'autre l'intellect¹⁸⁶ procède d'elle, (tous les deux) sans souffrance, sans division et sans (la participation de) membres, et cependant l'intellect n'est pas la raison, ni la raison l'intellect ; (4,52) ou, si tu veux, de même que le soleil lui-même d'un côté engendre le rayon, de l'autre fait procéder la chaleur, sans division et séparation de lieux, mais (au contraire) la splendeur tout entière (est) à partir du soleil tout entier, et la chaleur tout entière (est) à partir de sa sphère tout entière, (4,53) de la même manière selon laquelle la raison et l'intellect (sont) à partir de l'âme tout entière – l'un, en fait, est engendré, tandis que l'autre procède, (4,54) et tout rayon et intellect (sont) près de la sphère du soleil et (près de) l'âme, et la chaleur et la raison, tout entières, sont près de l'âme, (près du) soleil, et près de nous – et pourtant le rayon n'est pas la chaleur, ni la chaleur le rayon ; (4,55) de même aussi pour le Verbe et l'Esprit, l'un est engendré, l'autre procède du Dieu et Père...¹⁸⁷

Le patriarche établit une similitude entre le système des rapports éternels qui lie dans l'unité divine les trois personnes de la Trinité, et ce qui advient dans l'homme entre l'âme, la raison discursive, et l'intellect. Ce qui nous intéresse dans cette argumentation, c'est l'idée d'une procession de l'intellect à partir de l'âme. Timothée pense cette procession dans le cadre de l'unité de nature entre âme, raison discursive et intellect, donc l'intellect est, dans sa totalité, expression et « procession » de l'âme dans sa totalité, et non d'une de ses parties, sections, divisions, pas même si elle était située au point le plus haut. Nous verrons comment cela se

¹⁸⁵ Syr. : ܠܠܗܐ. Il s'agit évidemment d'une raison discursive. Heimgartner traduit le terme par « der Rede ».

¹⁸⁶ Syr. : ܠܠܡܝܬܐ. Heimgartner traduit le terme par « der Gedanke ». La traduction de Heimgartner est quand même cohérente avec notre interprétation du ܠܠܡܝܬܐ comme réalité proéminente de l'âme.

¹⁸⁷ TIMOTHÉE I^{er}, *Disputation avec al-Mahdi*, (éd.) 23-24, (trad.) 22-23.

compose avec l'idée que l'intellect est un aspect de la raison. Il n'y a pas de raison de penser que, pour Timothée, ce qui arrive à l'âme avec la mort n'implique pas aussi l'intellect.

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

2.4.1. *Un lexique de la puissance*

Jusque là, donc, il apparaît que l'âme humaine, pour Timothée est une nature simple non composée de parties, capable d'engendrer la raison et d'exprimer un intellect comprenant le réel pendant la période de l'incorporation, c'est-à-dire tout au long du cycle de la vie d'un homme. La subsistance ontologique de cette nature immortelle ne peut pas être vaincue par la mort ; toutefois quelque chose en elle se retire : Timothée partage la doctrine du sommeil des âmes, traditionnellement acceptée dans l'Église syro-orientale. Mais si la mort n'abolit pas, comme le voulait Babaï, des « parties » de l'âme occasionnées par la composition humaine, qu'est-ce qu'elle change dans une nature ainsi conçue ?

La solution envisagée par Timothée se base sur l'adoption du concept de « puissance » que nous avons déjà trouvé dans la métaphore du feu et du fer présente dans la lettre 2 : la mort désactive les puissances qui opèrent dans l'âme et qui sont internes et propres à la nature immortelle de l'âme, et elle anéantit les puissances exprimées par l'union humaine, sans rien perdre de la nature de l'âme au niveau ontologique.

Avant de poursuivre, il faut dire que dans la tradition syro-orientale, et plus généralement syriaque, l'adoption du concept de « puissance »¹⁸⁸ dans le cadre de la doctrine de l'âme a une histoire qui doit encore être écrite : il convient d'essayer de la reconstruire dans les grandes lignes, pour comprendre et apprécier la signification du cadre théorique offert

¹⁸⁸ Syr. : *ܩܘܬܬܐ*.

par Timothée. En effet, même si le patriarche soutient, comme nous le verrons, qu'il se réfère à une tradition philosophique unanime, la liste des quatre (ou cinq, si on compte la vitalité) « puissances » de l'âme qu'il établit, tout comme le dessin de leur structure ontologique, que nous énoncerons à la fin de notre excursus, doit plutôt être considérée comme le résultat d'un mélange entre l'écho scholastique des commentaires néoplatoniciens aux textes d'Aristote¹⁸⁹ et la réflexion autochtone des chrétiens syriaques sur ce thème. Cette réflexion se plaçait d'ailleurs depuis longtemps dans le sillage de l'anthropologie et de la médecine grecques. Il suffira de se référer à la définition de puissance donnée par le Ps.-Michaël l'Interprète, pour comprendre comment, à l'époque de Timothée, le résultat de cette sédimentation avait abouti à une stricte connexion ontologique entre puissance et nature :

La puissance est ce qui est dit de la nature et avec la nature, et par rapport à l'individu de la nature, et c'est comme la chaleur pour le feu et la rationalité pour l'ange.¹⁹⁰

¹⁸⁹ Un exemple paradigmatique est sûrement celui de Jamblique, qui dans son *De Anima* donne une présentation des différentes opinions philosophiques concernant les puissances de l'âme, qui montre l'adoption du langage aristotélécien au niveau du lexique et de la structure psychologique, en les intégrant dans un cadre platonicien (voir : IAMBlichus, *De Anima*, 34-41 ; traduction française dans FESTUGIÈRE, *Les doctrines de l'âme*, 190-199. Sur ce thème, voir TAORMINA, *Il lessico delle potenze dell'anima in Giamblico*). Comme introduction d'ensemble au concept de puissances chez Aristote voir JOHANSEN, *The Powers of Aristotle's Soul*. Une bonne présentation du débat néoplatonicien général sur ce thème est donnée par BLUMENTHAL, *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity*, 93-110. Pour le rôle du concept de puissance dans la spéculation théurgique de l'hermétisme, voir FESTUGIÈRE, *Les doctrines de l'âme*, 153-174.

¹⁹⁰ PS.-MICHAËL L'INTERPRÈTE, *Livre des définitions et divisions*, 64, 118.

Cette définition est le point d'arrivée d'une longue tradition, que nous devons penser dans son évolution et dans ses discontinuités. La « puissance » devient dans ce contexte le mot technique pour définir la condition générative des opérations/actes¹⁹¹ et des propriétés¹⁹² intrinsèques et connaturelles.

Nous devons toutefois dissiper toute ambiguïté d'ordre terminologique et conceptuel : si un aperçu de la littérature psychologique syriaque met immédiatement en évidence l'intensité et la longue durée de l'intérêt des penseurs chrétiens de langue araméenne pour la définition des opérations intellectuelles et vitales de l'âme, il faut préciser que leur conception de ces réalités n'a pas au départ reposé sur le concept de « puissance » pris dans le sens scholastique cristallisé dans la synthèse néoplatonicienne. Avant l'introduction de ce concept liée à l'arrivée massive des traductions philosophiques et médicales grecques, les Syriaques ont cherché donc d'autres voies pour exprimer la dimension dynamique propre à la vie psychique.

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

Dans notre parcours des différentes taxonomies des forces psychiques en circulation chez les savants syriaques, nous avons choisi de rester à un niveau purement documentaire, sans prétendre restituer la consistance théorétique de la vision anthropologique d'ensemble de tel ou tel auteur, en indiquant tout au plus des pistes éventuelles pour une enquête de longue durée. Nous sommes convaincu que le fait de regrouper pour la première fois dans une synopse les principales architectures psychologiques qui circulaient chez les syriaques – souvent d'origine

¹⁹¹ Syr. : ܥܕܡܝܬܐ.

¹⁹² Syr. : ܥܕܡܝܬܐ ܘܥܕܡܝܬܐ.

doxographique et livresque – peut donner une représentation du développement théorique de ce thème utile pour contextualiser la réflexion de Timothée.

Tenant de recueillir les taxonomies les plus significatives élaborées par les penseurs syriaques à propos des forces opérant à l'intérieur de l'âme, nous laisserons de côté Aphraate qui semble étranger à l'usage de catégories grecques et qui parle de l'âme seulement à partir d'une perspective « biblique »¹⁹³. Nous pensons utile par contre de commencer par Éphrem, le premier vrai théologien syriaque appartenant à la grande Église¹⁹⁴ qui a assimilé des éléments clairement reconnaissables de culture hellénique profane. Pour ce qui concerne le discours « psychologique », Éphrem utilise un lexique intellectuel qui utilise à côté du mot « âme » des termes tels que « entendement »¹⁹⁵, « connaissance »¹⁹⁶, « pensée »¹⁹⁷, « intellect »¹⁹⁸. Il s'agit en fait de termes presque superposables, et ils ne semblent pas décrire la structure interne de l'âme, mais plutôt la part apicale et noétique de celle-ci. Plus intéressants, pour notre analyse, sont les travaux d'Edmund Beck et de Ute Possekel qui ont bien

¹⁹³ Nous reviendrons sur ce thème en parlant de la position d'Aphraate sur la condition des âmes après la mort.

¹⁹⁴ Nous excluons donc Bardesane et son école de notre analyse.

¹⁹⁵ Syr. : ܡܕܢܐ.

¹⁹⁶ Syr. : ܡܕܢܐ. Nous devons souligner la dimension polysémique de ce terme, dérivé du verbe ܡܕܢ = savoir – littéralement « ce qui connaît ». Nous le traduisons toujours pour plus de commodité par « connaissance », dans le sens d'une connaissance active, d'une « faculté cognitive ». Dans certains auteurs syriaques le terme semble indiquer parfois l'intellect, comme une alternative au terme technique ܡܡܐ.

¹⁹⁷ Syr. : ܡܡܐܢܐ.

¹⁹⁸ Syr. : ܡܡܐ. Pour ces termes voir l'index des mots syriaques dans BECK, *Ephräm des Syrers Psychologie und Erkenntnislehre*, 183-184. Beck dans son livre donne des traductions différentes (par exemple ܡܡܐ dans l'œuvre d'Éphrem est traduit par "Geist", tandis que ܡܡܐܢܐ par "Intellekt").

démontré l'acquisition et le remaniement par Éphrem d'une certaine structure stoïcienne de l'âme en rapport avec sa division en sept « sens »¹⁹⁹ (c'est-à-dire le cinq sens classiques plus le langage et la génération)²⁰⁰. Il s'agit d'une configuration qui tend à projeter sur l'âme des dynamiques propres au corps, une chose tout à fait différente de l'imposition de la taxonomie des puissances que nous trouvons chez les auteurs plus tardifs, mais qui est tout aussi indicative d'un trait qui nous semble fréquent dans la synthèse anthropologique syriaque : l'âme entendue comme le centre organisateur d'un savoir véhiculé et en fait rendu possible seulement par la médiation du corps, véritable lieu d'irradiation de la connaissance du monde à l'homme.

Un cas particulier que nous devons prendre en considération est celui du Ps.-Macaire (IV-V^e siècle), un auteur certainement proche du contexte syriaque : dans la première *Homélie*, réinterprétant la vision du char d'Ézéchiël comme un symbole de la pleine participation de l'âme humaine à la glorieuse et lumineuse éclosion du Christ²⁰¹, l'auteur affirme que les quatre vivants qui transportent le char préfigurent les λογισμοί les plus nobles de l'âme : volonté (θέλημα), conscience (συνείδησις), intellect (νοῦς), et la puissance de l'agapè (ἀγαπητικὴ δύναμις)²⁰². Il est important de souligner que le Ps.-Macaire accorde une préférence au terme λογισμοί plutôt qu'à δυνάμεις, qui est lui aussi présent mais utilisé seulement pour la quatrième « roue », celle de l'agapè²⁰³.

Le scénario change partiellement avec Jean le Solitaire (première moitié du V^e siècle), le premier auteur de langue syriaque à réfléchir de

¹⁹⁹ Syr. : ܐܝܬܝܢ.

²⁰⁰ BECK, *Ephrām des Syrsers Psychologie und Erkenntnislehre*, 1-20 ; POSSEKEL, *Evidence of Greek Philosophical Concepts*, 186-192.

²⁰¹ Sur ce point voir STROUMSA, *To See or not to See*, 78.

²⁰² PS.-MACAIRE, *Homélies*, (éd.) 2-3.

²⁰³ Le terme λογισμοί, dans ce passage a été traduit comme « caractéristiques » – voir PS.-MACAIRE, *Homélies*, (trad. angl.) 38. Il nous semble toutefois qu'ici il doit être traduit par « affections » ou « passions ».

manière approfondie et spécifique sur l'âme. Bien sûr, le fait que le corpus des écrits attribués à cet auteur semble réunir en réalité des oeuvres de provenance variée, doit nous rendre prudents dans l'identification et la reconstruction de doctrines et de paraboles intellectuelles. Après avoir pris cette précaution, nous pouvons toutefois faire quelques observations. Le terme « puissance », lié à l'âme, fait aussi de rares apparitions dans ce corpus : on le trouve toujours au singulier, et il ne semble pas indiquer de préférence les puissances de l'âme dans le sens technique, ni décrire la division interne de l'âme, mais plutôt sa force ou sa vigueur²⁰⁴ : Jean utilise le terme « passion »²⁰⁵, lisant le rapport entre la dimension psychique et les mouvements du corps dans les termes d'une affection qui frappe l'homme. Comme nous l'avons déjà signalé, il se montre relativement à l'aise par rapport à la tradition philosophique de matrice platonicienne et cela s'applique aussi à ce thème. Toutefois il l'accueille avec quelques réserves : en effet dans le premier *Dialogue sur l'âme*, à la question 14²⁰⁶, il évoque la doctrine soutenue par d'« autres » suivant laquelle la nature de l'âme est mue par trois passions, qui sont le discernement²⁰⁷, la convoitise²⁰⁸, l'irascibilité²⁰⁹. Il est facile d'entrevoir derrière ces trois « passions », avec une certaine plausibilité, les « parties » de l'âme décrites dans le *Phèdre* de Platon, et qui sont du point de vue conceptuel les mêmes que celles que nous trouvons chez Babaï commentant Évangé. Il s'agit toutefois des passions mises en connexion avec l'âme incorporée :

²⁰⁴ Voir par exemple JEAN LE SOLITAIRE, *Dialogue sur l'âme*, (éd.) 18, 27, (trad. fr.) 42, 49, (trad. angl.) 42, 58, (trad. it.) 81, 90, et JEAN LE SOLITAIRE, *Dialogues et traités*, (éd.) 8 (ligne 196), 80 (ligne 289), 114 (ligne 9), 132 (ligne 152), (trad. fr.) 54, 118, 147, 163.

²⁰⁵ Syr. : ܥܝܢܐ.

²⁰⁶ JEAN LE SOLITAIRE, *Dialogue sur l'âme*, (éd.) 26-27, (trad. fr.) 48-49, (trad. angl.) 58, (trad. it.) 89-90.

²⁰⁷ Syr. : ܥܝܢܐܝܐ.

²⁰⁸ Syr. : ܥܝܢܐܝܐ.

²⁰⁹ Syr. : ܥܝܢܐܝܐ.

le discernement est conçu lui aussi comme une connaissance qui a sa propre orientation par le sensible. Jean juge cette configuration insuffisante, dans la mesure où même les animaux auraient, à son avis, ces passions, y compris le discernement, tandis que l'âme humaine posséderait aussi la « puissance intellectuelle »²¹⁰. Bien que, disons-le clairement, ces éléments soient loin d'exposer suffisamment le dessin complexe de l'âme selon Jean, il sont précieux ici dans la mesure où ils montrent comment la première apparition d'une tripartition de l'âme de type platonicien avait été accueillie, au début du V^e siècle et à l'aube du monachisme syriaque, avec quelques réserves. Elles révèlent aussi une déclinaison ascétique centrée sur le corps avec les limites propres à un cadre lexical et conceptuel encore non codifié selon les termes des systèmes théoriques plus tardifs, que nous rencontrons avec la réception d'Évagre le Pontique²¹¹. Jean recevait ces idées de sources qui ne sont pas précisées ; elles fournissaient un scénario d'hypothèses sur l'origine de ces « passions » sur lesquelles il serait intéressant d'enquêter. Dans le chapitre 8 du deuxième dialogue, Jean se limitait à une brève esquisse :

Nous ne pouvons rapporter toutes les causes de chacune des passions, quelles elles sont et par quelle cause elles sont mues dans les hommes, quel est l'ordre de leur développement, et quels sont leurs mouvements constitutifs. Il faudrait, en effet, exposer les différentes opinions des hommes, ce que pensent la plupart des hommes à ce sujet. Il y a ceux qui placent (la cause des) passions dans la nature, parce qu'ils (voient) l'origine de leur force dans la nature (même) du fait du mélange avec le corps ; d'autres les font dériver de la méchanceté qui est mélangée dans la nature ; d'autres les appellent « démons » qui sont fixés dans l'homme intérieur, et elles sont fortes – disent-ils – dans l'homme (beaucoup) plus que (n'importe quelle autre cause). Il y a ensuite ceux qui placent l'existence de ces passions dans ce qui concerne l'âme : c'est elle-même qui en est la cause. Ce n'est toutefois

²¹⁰ Syr. : **ܡܠܚܬܐ ܕܡܢܬܐ**.

²¹¹ Voir ce que Pavan dit à la page 176 du *Glossaire* qu'il fournit après sa traduction italienne du *Dialogue sur l'âme*.

pas le but que nous nous sommes donné (que de) réfuter chacune de ces (affirmations), (dire) par exemple qui est parvenu à parler avec justesse mieux que son compagnon ou si tous se sont éloignés de la même manière de la vérité²¹².

Jean enregistre la pluralité des opinions qui circulaient à son époque sur l'origine des passions de l'âme, un horizon que nous pourrions résumer de la façon suivante : 1) perspective anthropologique : origine des passions dans la nature de l'âme comme étant destinée à la composition avec le corps ; 2) perspective dualiste : les passions sont le fruit de la malignité de la nature ; 3) perspective démonologique ; 4) perspective psychique. Comme nous allons le voir, la thèse de Timothée semble pouvoir être lue comme le résultat postérieur d'un mélange pour ainsi dire « aristotélisant » entre la première et la dernière perspective.

Comme pour Jean, avec Isaac d'Antioche aussi nous sommes face à un auteur très problématique et mal cerné, probablement de la deuxième moitié du V^e siècle, dont la doctrine psychologique se trouve exprimée de la manière la plus complète dans le discours métrique numéro 33, *Sur le discernement naturel et le raisonnement naturel*, étudié uniquement par Furlani²¹³. Isaac y dénonce un emploi du lexique de la vie psychique qui ne semble pas venir de la philosophie mais tout simplement d'une conceptualisation de termes présents dans la langue syriaque – telle est la thèse de Furlani. Nous n'avons pas d'éléments qui nous conduisent à rejeter cette interprétation, certes un peu extrême, et notre étude n'est pas le lieu pour entreprendre une recherche approfondie sur les éventuels parallèles et sources de l'écrit ; nous pouvons toutefois observer que dans tout le texte le terme « puissance » n'apparaît qu'une seule fois et d'une manière qui dénonce son caractère non indispensable pour décrire les dimensions intérieures de l'âme.

²¹² JEAN LE SOLITAIRE, *Dialogue sur l'âme*, (éd.) 39-40, (trad. fr.) 60, (trad. angl.) 84, (trad. it.) 104.

²¹³ FURLANI, *La psicologia di Isacco di Antiochia*.

Par ailleurs, nous trouvons aussi une grande variation terminologique et conceptuelle sur les constituants de l'âme chez un auteur tel que Jacques de Saroug, à cheval entre le V^e et le VI^e siècle. Dans la vaste sélection de ses homélies recueillies par Bedjan, il existe une taxonomie variable sur les phénomènes psychiques, qui dénonce chez un auteur s'étant formé intellectuellement dans le circuit d'Édesse, et représentatif par conséquent du climat culturel des élites ecclésiastiques les plus brillantes de la grande Syrie, un stade encore extrêmement confus de la réflexion psychologique²¹⁴. Dans un passage de son homélie 35 *Sur le prophète Élysée, dont les reliques ont ressuscité un mort*²¹⁵ il énumère cinq sens (comme chez Éphrem) de l'âme :

- a] la science²¹⁶
- b] l'intellection²¹⁷
- c] le discernement²¹⁸
- d] l'intellect²¹⁹
- e] la connaissance²²⁰

mais ailleurs il propose des modèles et des énumérations différentes. Un exemple figure dans l'homélie 30, *Sur ce qu'a dit notre Seigneur* : « que ser-

²¹⁴ Pour l'anthropologie de Jacques, nous nous référons aux études de : BOU MANSOUR, *La théologie de Jacques de Saroug* ; SONY, *L'anthropologie de Jacques de Saroug* ; SONY, *La doctrine de Jacques de Saroug* ; BROCK, *An Acrostic Poem on the Soul by Jacob of Serugh*.

²¹⁵ JACQUES DE SAROUG, *Homélies*, II, 77.

²¹⁶ Syr. : ܠܚܝܬܐ.

²¹⁷ Syr. : ܠܚܝܬܐ.

²¹⁸ Syr. : ܠܚܝܬܐ.

²¹⁹ Syr. : ܠܚܝܬܐ.

²²⁰ Syr. : ܠܚܝܬܐ.

*virait-il à un homme de gagner tout le monde, s'il perdait son âme ? »*²²¹. Ici Jacques parle de beautés²²² de l'âme, et énumère :

- a] intellect²²³
- b] sagesse²²⁴
- c] illumination²²⁵
- d] connaissance sublime²²⁶
- e] mouvements pleins de discernement²²⁷
- f] discours²²⁸
- g] voix²²⁹
- h] pensées spirituelles²³⁰.

Comme nous pouvons le voir, ni la terminologie, ni le dessin d'ensemble de l'architecture psychologique ne sont stables, mais ils trahissent l'adoption de traditions et de systèmes descriptifs influents dans le contexte du milieu scholastique édessénien du V^e et du début du VI^e siècle.

Le fait qu'il n'y ait pas encore eu à l'époque, autour de ces expressions, ni un cadre sémantique standardisé ni une doctrine univoque apparaît évident dans l'homélie 142, *Sur la gloire du repas*²³¹, où Jacques, parlant de l'abeille, affirme que Dieu lui a attribué à elle aussi :

²²¹ JACQUES DE SAROUG, *Homélie*, I, 687-688.

²²² Syr. : ܬܝܒܘܬܐ.

²²³ Syr. : ܬܝܒܘܬܐ.

²²⁴ Syr. : ܬܝܒܘܬܐ.

²²⁵ Syr. : ܬܝܒܘܬܐ.

²²⁶ Syr. : ܬܝܒܘܬܐ.

²²⁷ Syr. : ܬܝܒܘܬܐ ܕܝܠܕܐ ܕܝܠܕܐ.

²²⁸ Syr. : ܬܝܒܘܬܐ.

²²⁹ Syr. : ܬܝܒܘܬܐ.

²³⁰ Syr. : ܬܝܒܘܬܐ ܕܝܠܕܐ ܕܝܠܕܐ.

²³¹ JACQUES DE SAROUG, *Homélie*, IV, 889-890.

- a] intellect²³²
- b] science²³³
- c] sagesse²³⁴
- d] illumination²³⁵
- e] discernement²³⁶
- e] art²³⁷.

Le fait que Jacques puisse utiliser ces concepts, de manière sûrement métaphorique, en les mettant en relation avec un vivant non rationnel, suggère encore une fois que l'élaboration anthropologique et psychologique était à son époque marquée par une liberté et une souplesse théoriques typiques des périodes de commencements.

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

Alors que les principaux auteurs de la littérature syriaque du V^e siècle présentent, dans notre sélection sans nul doute limitée, une façon de réfléchir et un usage du lexique plutôt flous et, au moins au niveau de notre étude, difficiles à déchiffrer, c'est au cours du VI^e siècle que nous voyons se structurer deux voies principales dans la description que les penseurs syriaques donnent de la structure interne de l'âme. Il s'agit de deux voies alternatives l'une à l'autre, mais qui parfois se croisent, et qui naissent de l'augmentation exponentielle de traductions du grec en syriaque d'œuvres philosophiques et théologiques, païennes et chrétiennes.

²³² Syr. : ܡܝܬܬܐ.

²³³ Syr. : ܡܝܬܬܐ.

²³⁴ Syr. : ܡܝܬܬܐܡܝܬܐ.

²³⁵ Syr. : ܡܝܬܬܐܡܝܬܐ.

²³⁶ Syr. : ܡܝܬܬܐܡܝܬܐ.

²³⁷ Syr. : ܡܝܬܬܐܡܝܬܐ.

Ainsi, nous notons chez quelques auteurs l'affirmation d'une ligne plus franchement « platonisante »²³⁸ d'un point de vue lexical, à laquelle contribua en partie, comme nous y avons fait allusion, la diffusion des écrits d'Évagre le Pontique et l'adoption de sa psychologie tripartite, résultat cohérent des réélaborations chrétiennes – en particulier par son maître Grégoire de Nazianze²³⁹ – plus ou moins originales de certains principes de base de la tradition platonicienne. Dans cette perspective, l'âme, comme nous l'avons dit, se trouve divisée en trois : rationalité, désir et irascibilité²⁴⁰. Dans le contexte de la patristique grecque, nous trouvons cette structure chez Grégoire de Nysse, dont les œuvres anthropologiques, comme nous l'avons dit, étaient bien connues des syriaques. Grégoire appelle ces trois composantes de l'âme ἐνέργεια²⁴¹.

Dans le même sillage évolue également – bien avant Babaï le Grand – la synthèse originale de Philoxène de Mabboug, contemporain de Jacques de Saroug. Philoxène élabore un modèle tripartite de l'intellect dans la célèbre *Lettre au moine Patricius*, expliquant comment il faut comprendre l'expression de Mt 18, 20 « là où deux ou trois seront assemblés en mon nom, je suis au milieu d'eux ».

C'est-à-dire : la rationalité²⁴², le désir²⁴³ et l'irascibilité²⁴⁴ de l'intellect²⁴⁵, lesquels se mettent à se mouvoir et à opérer selon leur nature, la rationalité de

²³⁸ Comme introduction à ce thème voir CORRIGAN, *The Organization of the Soul*.

²³⁹ C'est Évagre lui-même qui indique que Grégoire est celui qui lui a enseigné la tripartition de l'âme (ÉVAGRE, *Traité pratique*, 683-684). Grégoire en fait mentionne cette structure dans ses *Poèmes sur soi-même*, voir GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Poèmes*, 1381A-1384A.

²⁴⁰ Pour Évagre la tripartition comporte des subdivisions supplémentaires. L'âme raisonnable a trois vertus : prudence, intelligence et sagesse. Le désir est divisé en continence, amour et abstinence. L'irascibilité est divisée en courage et persévérance (ÉVAGRE, *Traité pratique*, 681-683).

²⁴¹ GRÉGOIRE DE NYSSE, *Sur l'âme et la résurrection*, 35.

²⁴² Syr. : ܡܠܟܐܠܡܐ.

l'intellect scrutant la connaissance qui est dans les natures et cela pour Dieu, son désir aspirant à l'union aux choses spirituelles, et son irascibilité combattant contre les vices. Quand ces choses sont harmonieusement réunies et réunies au nom du Christ, le Christ habite en elles et fait progresser chacune des parties au moyen de la force naturelle de celles-ci.²⁴⁶

Certes, pour Philoxène, rationalité, désir et irascibilité sont des parties de l'intellect (!) et non de l'âme qui est décrite, au contraire, dans d'autres *loci* de sa production, comme une nature simple²⁴⁷.

Nous trouvons également trace de l'adoption de la tripartition platonicienne chez Aḥudemmeḥ (ou Aḥuḥdemmeḥ), un auteur à classer plutôt dans le second filon, comme nous le verrons. Pour Gignoux, il devrait être reconnu comme l'évêque syro-oriental de Nisibe dont on parle dans le synode de 554²⁴⁸, mais d'autres le considèrent plus généralement comme un penseur syriaque (l'origine syro-orientale n'étant pas exclue) de la deuxième moitié du VI^e siècle. Dans un point de son œuvre – significativement juste avant de citer Évagre – il parle de trois « parties » de l'âme : irascibilité, désir et pensée²⁴⁹. Nous reviendrons plus loin sur ce passage. Cette allusion est particulièrement utile pour montrer combien les structures lexicales étaient perméables et qu'une cohérence interne granitique du système n'était pas considérée comme indispensable, de sorte qu'il était possible de puiser à des sources et à des modèles théoriques et lexicaux différents en fonction des différentes phases de l'argumentation. Déjà, dans le *Traité pratique* d'Évagre, au chapitre 49,

²⁴³ Syr. : ܡܢ ܝ.

²⁴⁴ Syr. : ܡܢ ܡܡܝܢ.

²⁴⁵ Syr. : ܡܢ ܡܡܝܢ.

²⁴⁶ PHILOXÈNE DE MABBOUG, *Lettre à Patricius*, 782-783 [62-63].

²⁴⁷ Voir les références chez DE HALLEUX, *Philoxène de Mabbog*, 372, n. 34, lequel toutefois attribue de manière erronée les trois parties à l'âme.

²⁴⁸ GIGNOUX, *Anatomie et physiologie humaine*.

²⁴⁹ Syr. : ܡܢ ܡܡܝܢ. FURLANI, *La psicologia di Aḥûdhemmeḥ*, 884.

nous pouvons voir un lexique « hybride », dans lequel le concept « aristotélécien » de puissance est lui-même parfois utilisé au lieu de « partie »²⁵⁰. Cette fluidité lexicale a eu une longue fortune : nous pouvons citer à ce propos un passage du moine syro-oriental du VII^e siècle Dadišo' Qaṭraya, qui connaît aussi bien Évagre que Babai, et qui expose avec une extrême clarté sa propre compréhension de la doctrine des trois parties de l'âme :

Dans l'âme qui est en nous, dès le début de sa création, le Créateur a fixé trois puissances²⁵¹ maîtresses pour la pratique de la vertu : ce sont le désir, l'irascibilité, et la connaissance²⁵², ce que les Grecs appellent intellect²⁵³. Par le désir, nous aimons Dieu et les hommes et nous désirons toutes les vertus et choses bonnes ; par l'irascibilité, nous nous irritons contre les passions, les démons, le péché et tout ce qui nous retient de l'amour de Dieu et de l'accomplissement de sa volonté ; par l'intellect, nous croyons en Dieu et sommes assurés de ses promesses, et nous avons l'intellection de toute la *theoria* des êtres-devenus et de l'Économie dont ils sont l'objet. C'est aussi par cette puissance cognitive²⁵⁴ qui est en nous avec notre volonté libre que nous utilisons ces deux forces du désir et de l'irascibilité, tant pour le bien que pour le mal ; en effet, tout bien et tout mal, la justice et le péché, c'est par ces trois puissances qu'ils sont accomplis par l'homme.²⁵⁵

Les collections annexées par Sylvain de Qardu (VIII^e-IX^e siècle²⁵⁶) au *Livre des Scolies* de Théodore bar Koni, nous donne un autre exemple de ce mélange lexical :

²⁵⁰ ÉVAGRE, *Traité pratique*, 612-613.

²⁵¹ Syr. : ܐܬܬܐܢܐ.

²⁵² Syr. : ܐܠܡܐ.

²⁵³ Syr. : ܐܠܡܐ.

²⁵⁴ Syr. : ܐܠܡܐ.

²⁵⁵ DADIŠO' QAṬRAYA, *Commentaire au livre de l'Abba Isaïe*, (éd.) 135-136, (trad.) 104-105.

²⁵⁶ Cette datation est proposée sur la base des observations de Robert Hespel

L'âme, dit-on, a trois puissances : la rationalité, l'irascible et le désir ; si la rationalité est parfaite, elle est dite (sagesse) ; si l'irascible survient contre ce qui est mauvais seulement, il est dit force, et si le désir s'étend à ce qui est dû, il est dit tempérance. Or si l'âme possède harmonieusement ces trois puissances, naîtra alors la justice. La justice en effet est ce qui donne en partage à tous ce qui convient ; il convient que l'irascible et le désir soient soumis à la rationalité et soient guidés par elle.²⁵⁷

Donc la réception de cette psychologie « platonisante » atteste une superposition du schéma tripartite avec des notions psycho-physiologiques aristotéliennes, comme par exemple chez Jacques d'Édesse, qui décline cette tradition selon une forme qui, bien que syncrétique, préserve la structure fondamentale de l'enseignement platonicien. Dans son *Hexaméron*²⁵⁸, Jacques énumère trois puissances de l'animation humaine et trois puissances de l'âme :

Puissances de l'animation :	nutritive et augmentative ²⁵⁹ sensitive et locomotrice ²⁶⁰ rationnelle et de l'opinion ²⁶¹
Puissances de l'âme humaine :	irascible ²⁶² désir ²⁶³ pensée rationnelle ²⁶⁴

dans son introduction à THÉODORE BAR KONI, *Livre des Scolies (recension d'Urmiah)*. Les collections annexées par Sylvain de Qardu, (trad.) vii-x.

²⁵⁷ THÉODORE BAR KONI, *Livre des Scolies (recension d'Urmiah)*. Les collections annexées par Sylvain de Qardu, (éd.) 39-40, (trad.) 34.

²⁵⁸ JACQUES D'ÉDESSE, *Hexaméron*, (éd.) 323-324 (trad.) 275-276.

²⁵⁹ Syr. : ܠܚܝܬܐ ܠܡܝܬܐ.

²⁶⁰ Syr. : ܠܚܝܬܐ ܠܡܝܬܐ ܠܡܝܬܐ.

²⁶¹ Syr. : ܠܚܝܬܐ ܠܡܝܬܐ ܠܡܝܬܐ.

²⁶² Syr. : ܠܚܝܬܐ.

²⁶³ Syr. : ܠܚܝܬܐ.

En résumé, cette tripartition psychique traditionnelle, selon laquelle l'âme est composée d'irascibilité, désir et raison, a été un paradigme très élastique, apparu surtout – mais pas seulement – grâce à l'impulsion de l'étude des pères grecs, comme une sorte de résurgence théorique, capable de s'adapter à différents contextes de la réflexion anthropologique, jusqu'à son utilisation comme métaphore trinitaire dans le *Ktaba d-Durraša* d'Élie d'Anbar, au x^e siècle²⁶⁵, ou encore, au contraire, son évocation comme héritage de la pensée des « philosophes du dehors » par l'évêque syro-orthodoxe de Mar Mattaï Jacques (Sévère) Bar Šakko (1241)²⁶⁶.

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

L'autre architecture psychologique en vogue chez les syriaques se trouve dans la réception d'un ordre de pensée qui part de la tradition néoplatonicienne des commentaires à Aristote. Le Stagirite, dans son *De Anima*²⁶⁷, présente une articulation complexe des puissances, comme nous l'avons dit précédemment. Il en existait selon lui cinq principales : nutritive, sensitive, appétitive, motrice et rationnelle. La puissance appétitive, présente chez les animaux et chez les hommes, était divisée à son tour en désir (ἐπιθυμία), irascibilité (θυμός) et volonté (βούλησις). Par rapport à cette structure complexe, la tradition des commentaires, dominée princi-

264 Syr. : ܟܠܠܐ ܟܠܠܐܡܝܐ.

²⁶⁵ Nous trouvons cette information chez BRAUN, *Moses bar Kepha*, 135, qui la tire du Ms. Vat. Syr. 183, f. 121^a.

²⁶⁶ Voir HAVARD, *Jacob bar Shakkō on the Faculties of the Soul*, 260.

²⁶⁷ ARISTOTELES, *De anima*, 414^b2.

palement par la volonté de faire concorder Platon avec Aristote, amena diverses réductions et synthèses, finissant par élaborer avec un succès particulier un ordre, appelé à se diffuser surtout au niveau scholastique, et qui nous semble être celui qui influença le plus la réflexion syriaque. Le modèle que, avec des variations minimales, nous trouvons énoncé par exemple dans Ammonius²⁶⁸ († 520), David²⁶⁹ (deuxième moitié du VI^e siècle), Olympiodore²⁷⁰ († 570), Méléce (deuxième moitié du VII^e siècle ?)²⁷¹, prévoyait une division entre un groupe de cinq puissances (δυνάμεις) ou énergies (ἐνέργειαι), définies comme cognitives (γνωστικάι), et un groupe de trois (parfois quatre) puissances ou énergies définies comme vitales (ζωτικάι), dites également appétitives (ὀρεκτικάι). Les puissances cognitives étaient :

a] intellect	νοῦς
b] pensée	διάνοια
c] opinion	δόξα
d] fantaisie	φαντασία
e] perception	αἴσθησις

Les vitales étaient :

a] irascibilité	θυμός
b] désir	ἐπιθυμία
c] volonté	βούλησις

auxquelles était ajoutée souvent :

²⁶⁸ AMMONIUS, *In Aristotelis Librum de Interpretatione*, 4 ; AMMONIUS, *In Porphyrii Isagogen sive quinque voces*, 11, 16.

²⁶⁹ DAVID, *Prolegomena*, 79.6.

²⁷⁰ OLYMPIODORUS, *In Platonis Gorgiam*, 12.3.

²⁷¹ MELETIUS, *De Natura Hominis*, 23.18, 149.27. Pour ce qui concerne les sources de Méléce, voir IERACI BIO, *Fonti alessandrine*.

d] choix (προαίρεσις).

Un premier exemple du passage dans les milieux syriaques de ce schéma grec, est fourni par la épitome que Serge de Reš'ayna (début VI^e siècle) élabore en syriaque à partir du traité *Sur les causes du tout* d'Alexandre d'Aphrodise, où nous trouvons énuméré le groupe des trois puissances vitales / appétitives²⁷² :

désir²⁷³

irascibilité²⁷⁴

volonté²⁷⁵

Un passage du texte de Barḥadbšabba sur la *Cause de la fondation des écoles* apparaît encore plus clair sur ce point²⁷⁶. Le professeur de Nisibe énumère trois puissances cognitives²⁷⁷, à savoir :

intellect²⁷⁸

intelligence²⁷⁹

pensée²⁸⁰

et les trois appétitives qui en dérivent que nous avons aussi chez Serge :

désir²⁸¹

²⁷² FIORI, *L'épitome syriaque*, 130.

²⁷³ Syr. : ܕܝܠܝܝܐ i.

²⁷⁴ Syr. : ܕܝܠܝܝܐ.

²⁷⁵ Syr. : ܕܝܠܝܝܐ.

²⁷⁶ BARHADBŠABBA, *Cause de la fondation des écoles*, 341 [27].

²⁷⁷ Syr. : ܕܝܠܝܝܐ.

²⁷⁸ Syr. : ܕܝܠܝܝܐ.

²⁷⁹ Syr. : ܕܝܠܝܝܐ.

²⁸⁰ Syr. : ܕܝܠܝܝܐ.

irascibilité²⁸²
et volonté²⁸³

sur lesquelles la connaissance²⁸⁴ domine comme un aurige (*héniochos*) et un sage timonier (*kybernète*)²⁸⁵. Comme l'a déjà souligné avec maints détails Adam Becker, qui a consacré plusieurs pages à ce thème dans son étude magistrale sur l'école de Nisibe²⁸⁶, les trois puissances cognitives de Barḥadbšabba correspondent au sous-groupe des trois puissances logiques dont parle Jean Philopon, précisément νοῦς, διάνοια, δόξα, tandis que les deux autres (non mentionnées) seraient plutôt celles non logiques et imaginatives. Le modèle des cinq puissances cognitives est présent aussi chez le commentateur d'œuvres aristotéliennes Probus (VI^e siècle ?), qui les énumère dans la forme syriaque suivante²⁸⁷ :

²⁸¹ Syr. : ܐܬܝܢܝܐ.

²⁸² Syr. : ܐܬܝܢܝܐ.

²⁸³ Syr. : ܐܬܝܢܝܐ.

²⁸⁴ Syr. : ܐܬܝܢܝܐ.

²⁸⁵ Syr. : ܐܬܝܢܝܐ ܐܬܝܢܝܐ ܐܬܝܢܝܐ.

²⁸⁶ BECKER, *Fear of God*, 134-150 et notes.

²⁸⁷ Nous nous référons au commentaire aux *Premières Analytiques* : voir VAN HOONACKER, *Le traité du philosophe syrien Probus*, (éd.) 88, (trad.) 128. Selon Furlani (FURLANI, *La psicologia di Aḥūdhemmêh*, 838) cette disposition est presque la même que celle que l'on trouve dans la question 22 du premier discours du deuxième tome du *Livre de Dialogues* de Jacques bar Šakko (British Library : Add. 21,454, f. 170^a) : intellect (ܐܬܝܢܝܐ), intelligence (ܐܬܝܢܝܐܐ), opinion (ܐܬܝܢܝܐܐܐ), fantaisie (ܐܬܝܢܝܐܐܐ), sens (ܐܬܝܢܝܐ). Dans son étude sur Jacques bar Šakko, Havard montre ne pas connaître cet ordre, mais au contraire l'ordre tripartite platonicien, auquel s'ajoutent cinq sens intérieurs : intellect (ܐܬܝܢܝܐ), connaissance (ܐܬܝܢܝܐ), intellection (ܐܬܝܢܝܐܐ), prudence (ܐܬܝܢܝܐܐ), entendement (ܐܬܝܢܝܐܐ). Voir : HAVARD, *Jacob bar Shakko on the Faculties of the Soul*, 260.

intellect²⁸⁸

intelligence²⁸⁹

puissance de conjecture²⁹⁰

fantaisie²⁹¹

perception²⁹².

Soulignons-le, dans ce contexte scholastique, l'option lexicale pour la subdivision « en parties » de l'âme, de caractère ontologique et débitrice surtout d'un héritage patristique platonisant, devient progressivement obsolète et se trouve remplacée par un lexique de caractère dynamique qui décrit une réalité définie individuelle, c'est-à-dire non divisée. Dans cette ligne, les auteurs ne décrivent pas en effet, par énumération de parties, la composition agglutinante, modulaire et hiérarchique de réalités en quelque sorte distinctes les unes des autres, mais plutôt l'ordre interne de la dimension plurielle d'une nature simple dans son activité.

Dans le reste de la tradition syriaque, cet arbre des puissances, dont le premier tronçon consiste en une plus grande division entre deux types de puissances de l'âme, les vitales et les cognitives, d'où descendent un groupe de cinq plus un groupe de trois (quelque chose d'assimilable à la προαίρεσις n'apparaît pas dans ces schémas), est décliné avec quelques variations et omissions intéressantes, qui toutefois prennent clairement leur origine de cette structure. Aḥudemmeḥ, auteur déjà cité, affirme que²⁹³

²⁸⁸ Syr. : ܡܝܬܬܐ.

²⁸⁹ Syr. : ܡܝܬܬܐ ܕܝܬܐ.

²⁹⁰ Syr. : ܡܝܬܬܐ ܕܡܝܬܬܐ.

²⁹¹ Syr. : ܡܝܬܬܐ ܕܡܝܬܬܐ.

²⁹² Syr. : ܡܝܬܬܐ ܕܡܝܬܬܐ.

²⁹³ AḤUDEMMEH, *Traité sur la composition de l'homme*, 103. FURLANI, *La psicologia di Aḥūdhemmēh*, 810.

l'âme a deux puissances, la rationalité²⁹⁴ et la vitalité²⁹⁵. La puissance vitale a deux opérations, qui ont elles-mêmes le grade de puissance, l'irascibilité et le désir (...). La puissance de la raison a d'autres puissances qui s'accomplissent et se manifestent à travers l'opération : connaissance²⁹⁶, pensée²⁹⁷, intellect²⁹⁸ et intelligence²⁹⁹.

Comme nous pouvons aisément le remarquer, Aḥudemmeḥ apporte une variante sur quatre points tout à fait intéressants, par rapport au schéma initial qui sert dans tous les cas de toile de fond : 1) comme toujours il préfère parler d'une puissance de la rationalité, à partir de l'activité de laquelle s'accomplissent d'autres puissances, et pas de puissances cognitives (et nous verrons comment cette variante sera accueillie par les penseurs syriaques successifs) ; 2) il exclut la volonté des puissances vitales (peut-être parce que l'inclusion était trop aristotélisante ? Les syriaques, de fait, n'expliquent pas, contrairement aux sources grecques susmentionnées, que les puissances vitales coïncident avec les puissances appétitives) ; 3) cet « aurige et timonier sage » dont parlait Barḥadbšabba, c'est-à-dire la « connaissance »³⁰⁰, est ajouté aux trois puissances logiques et cela s'explique peut-être avec la première variante ; 4) nous retrouvons le terme « pensée »³⁰¹, déjà rencontré comme troisième partie de l'âme incorporée chez Babaï et chez Aḥudemmeḥ, débiteurs d'Évagre le Pontique. En résumé, Aḥudemmeḥ corrige le schéma en apportant des variantes qui pourraient être dépendantes de la réception des écrits d'Évagre, et avec lui d'une sensibilité plus clairement platonisante. C'est

²⁹⁴ Syr. : ܐܠܠܗܐ.

²⁹⁵ Syr. : ܐܠܡܝܐ.

²⁹⁶ Syr. : ܕܥܡܐ.

²⁹⁷ Syr. : ܕܥܡܝܐ.

²⁹⁸ Syr. : ܕܥܡܝܐ.

²⁹⁹ Syr. : ܐܠܡܝܐ.

³⁰⁰ Syr. : ܕܥܡܐ.

³⁰¹ Syr. : ܕܥܡܝܐ.

dans cette optique qu'il faut comprendre le choix de placer le désir et l'irascibilité au niveau de la nature de l'âme, tout comme la vie, et au même titre que les puissances de la raison³⁰² : il s'agit, comme nous le verrons, d'une différence nette avec ce que soutiendra Timothée, pour qui le désir et l'irascibilité ne sont pas propres à la nature de l'âme, mais sont des puissances occasionnées en elle par l'incorporation, connexes à la condition humaine d'après la Chute : le désir est un appétit établi pour la génération, l'irascibilité une force répulsive orientée vers la cohésion interne du sujet.

Le modèle d'Aḥudemmeḥ se retrouve tel quel chez l'auteur du IX^e siècle Jean de Dara. Jean, il faut le dire, dans d'autres parties de son œuvre, superpose l'idée de parties de l'âme avec celle de puissances – de manière similaire à ce que nous avons déjà constaté chez Évagre et ses lecteurs mésopotamiens – mais il préfère l'emploi du deuxième terme, en affirmant que seulement de manière impropre on peut parler de parties dans l'âme³⁰³ :

L'âme a deux puissances, celle de la rationalité et celle de la vie. La puissance vitale a toutefois deux activités, lesquelles sont elles-mêmes des puissances : l'irascibilité et le désir. La puissance rationnelle a d'autres puissances qui s'accomplissent et se manifestent à travers la (leur) activité : la connaissance³⁰⁴, la pensée³⁰⁵, l'intellect³⁰⁶ et l'intelligence³⁰⁷.

Si Jean de Dara adopte fidèlement le modèle d'Aḥudemmeḥ, il est intéressant de signaler les deux petites variantes qu'il apporte dans une dé-

³⁰² AḤUDEMMEH, *Traité sur la composition de l'homme*, 105.

³⁰³ FURLANI, *La psicologia di Giovanni di Dârâ*, 266. Sur Jean voir aussi RELLER, *Iwannis von Dara*.

³⁰⁴ Syr. : ܠܚܝܬܐ.

³⁰⁵ Syr. : ܠܚܝܬܐ.

³⁰⁶ Syr. : ܠܚܝܬܐ.

³⁰⁷ Syr. : ܠܚܝܬܐ.

finition contenue dans le *Livre des définitions et divisions* du Ps.-Michaël l'Interprète³⁰⁸ :

Il y a deux puissances de l'âme : la vitalité et la rationalité. La vitalité a deux parties : le désir et l'irascibilité. La rationalité a quatre parties : la connaissance³⁰⁹, la pensée³¹⁰, l'entendement³¹¹ et l'intellect³¹².

Nous remarquons que le Ps.-Michaël développe le schéma d'Aḥudemmeḥ en limitant le terme « puissance » uniquement aux deux propriétés principales et en réintroduisant au contraire, pour décrire les autres, de façon un peu surprenante, le terme « parties », signe du fait que ces mots sont souvent interchangeables. L'autre variante est l'introduction du terme « entendement »³¹³ à la place de « intelligence »³¹⁴, un choix que nous trouvons aussi dans une autre réélaboration du schéma d'Aḥudemmeḥ présente chez le moine et médecin du VII^e siècle Simon de Taibuteh, qui affirme, au sujet des mouvements de l'âme³¹⁵ :

L'âme a deux puissances actives : l'une est la rationalité³¹⁶ et l'autre la vitalité³¹⁷. La puissance vitale se trouve aussi dans les (êtres) qui ne sont pas doués de raison ; la puissance de la rationalité, en revanche, ne se trouve que dans les êtres doués de raison, et est connaissance³¹⁸, intellect³¹⁹, enten-

³⁰⁸ PS.-MICHAËL L'INTERPRÈTE, *Livre des définitions et divisions*, 69, 120.

³⁰⁹ Syr. : ܠܚܝܬܐ.

³¹⁰ Syr. : ܠܠܝܬܐ.

³¹¹ Syr. : ܠܠܝܬܐ.

³¹² Syr. : ܠܠܝܬܐ.

³¹³ Syr. : ܠܠܝܬܐ.

³¹⁴ Syr. : ܠܠܝܬܐ.

³¹⁵ SIMON DE TAIBUTEH, *Œuvres*, (éd.) 49, 308, (trad. it.) 91.

³¹⁶ Syr. : ܠܠܝܬܐ.

³¹⁷ Syr. : ܠܠܝܬܐ.

³¹⁸ Syr. : ܠܠܝܬܐ.

dement³²⁰, pensées³²¹, discernement³²². La puissance vitale, à son tour, est désir et irascibilité.

Simon maintient quelques choix-clés de la liste d'Aḥudemmeḥ, en particulier le nom des deux puissances principales (même si ici elles semblent être les seules, en ce sens, à mériter ce nom), la suppression de la volonté des modes suivant lesquels se manifeste la puissance vitale, et l'introduction de la « connaissance »³²³ parmi les aspects sous lesquels se présente la puissance rationnelle. Il est difficile de qualifier ici de manière univoque le sens ou l'éventuelle source qui peut avoir occasionné le choix de l'inclusion de « entendement »³²⁴ à la place de « intelligence »³²⁵ et l'ajout du « discernement »³²⁶, tout comme l'emploi du pluriel pour « pensées »³²⁷, même s'il nous semble justifié de soupçonner que l'influence du lexique ascético-monastique, ainsi que celle du lexique médical puissent avoir joué un rôle dans ce sens, comme le démontrent les récurrences de quelques-uns de ces termes, comme nous l'avons vu, chez Jean le Solitaire, et comme nous pourrions le voir maintenant, dans des sources médicales.

Par rapport au schéma d'Aḥudemmeḥ, un auteur d'école syro-orientale comme Théodore bar Koni, dans la seconde moitié du VIII^e siècle, propose une série de variantes radicales et en partie utiles à la compréhension de la formulation de la liste de Timothée, qui lui est d'ailleurs proche du point de vue de la chronologie, de la formation et de

³¹⁹ Syr. : ܬܝܡܝܬ.

³²⁰ Syr. : ܬܝܡܝܬ.

³²¹ Syr. : ܬܝܡܝܬ.

³²² Syr. : ܬܝܡܝܬ.

³²³ Syr. : ܬܝܡܝܬ.

³²⁴ Syr. : ܬܝܡܝܬ.

³²⁵ Syr. : ܬܝܡܝܬ.

³²⁶ Syr. : ܬܝܡܝܬ.

³²⁷ Syr. : ܬܝܡܝܬ.

l'horizon culturel. Le passage qui suit montre bien que les questionnements concernant la structure dynamique de l'âme touchaient les cercles médicaux et, avec eux, d'autres sources, traductions, systématisations³²⁸

Les puissances premières du corps, qui elles-mêmes sont le fondement de sa constitution, sont les quatre dont il est constitué par le mélange des quatre éléments primordiaux communs : le chaud, le froid, l'humide et le sec. Mais il en a aussi quatre autres (caractéristiques ?) sans lesquels il ne peut vivre, selon la parole des médecins ; ce sont l'attraction et la répulsion³²⁹, la liaison et la disjonction³³⁰, auxquels sont joints deux autres : le désir et la vitalité³³¹. Y concourent cinq opérations premières et singulières, qui sont : l'irascibilité³³², le désir³³³, le discernement³³⁴, la sensibilité³³⁵ et la convoitise³³⁶. La sensibilité a pour siège le cerveau, le discernement le cœur, le désir l'estomac, l'irascibilité le foie, et la convoitise les reins.

L'âme elle aussi se partage en deux parts : la vitalité et la rationalité³³⁷. Et à cette puissance de la vitalité sont jointes, selon la parole des philosophes, deux choses : l'irascibilité et le désir³³⁸ ; et à la (part) rationnelle sont jointes

³²⁸ THÉODORE BAR KONI, *Livre des Scolies*, I, (éd.) 22, (trad.) 67.

³²⁹ Syr. : ܠܡܫܝܬܐ ܠܡܫܝܬܐ.

³³⁰ Syr. : ܠܡܫܝܬܐ ܠܡܫܝܬܐ.

³³¹ Syr. : ܠܡܫܝܬܐ ܠܡܫܝܬܐ i.

³³² Syr. : ܠܡܫܝܬܐ i.

³³³ Syr. : ܠܡܫܝܬܐ i.

³³⁴ Syr. : ܠܡܫܝܬܐ i.

³³⁵ Syr. : ܠܡܫܝܬܐ i.

³³⁶ Syr. : ܠܡܫܝܬܐ i.

³³⁷ Syr. : ܠܡܫܝܬܐ ܠܡܫܝܬܐ.

³³⁸ Syr. : ܠܡܫܝܬܐ ܠܡܫܝܬܐ. Il faut souligner que la recension d'Urmiah du *Livre des Scolies* présente un enseignement différent, selon lequel ces deux puissances sont classées comme « passions de la nature » externes à l'âme – voir THÉODORE BAR KONI, *Livre des Scolies (recension d'Urmiah)*, (éd.) 24, (trad.) 17.

la volonté et la liberté³³⁹. Mais elle a aussi quatre opérations, qui sont : l'intellect³⁴⁰, la connaissance³⁴¹, la pensée³⁴² et l'intelligence³⁴³.

L'intellect a son siège dans le cerveau, la connaissance dans le cœur, la pensée dans les reins, et l'intelligence dans le diaphragme. (Ainsi) s'accouplent dans un (même) domicile : à la sensibilité l'intellect, au discernement la connaissance, et à la convoitise la pensée.

Théodore montre lui aussi une certaine fluidité lexicale qui pourrait dériver de la superposition qu'il établit entre deux vocabulaires distincts, appartenant chacun aux deux domaines d'étude du composé humain : ce qui concerne le corps, nous dit Théodore, est objet de la tradition médicale, tandis que ce qui concerne l'âme dérive de la tradition philosophique. Dans la superposition de ces deux lexiques, nous trouvons la vitalité et le désir entendus : 1) comme puissances du corps, 2) comme opération du corps (le seul désir), et 3) comme puissances de l'âme (les deux). Théodore fait exactement le contraire du Ps.-Michaël, en adoptant le concept de *parties* de l'âme pour la division principale (vitale / rationnelle) mais pas au niveau des différentes puissances – difficile toutefois de comprendre si, dans ce cas, cet emploi a une valeur différente de celle de l'adoption d'un terme considéré comme synonyme de puissance. Soulignons qu'à la rationalité sont rattachées la volonté et la liberté ; la première est une récupération du schéma de Barḥadbšabba, la deuxième est une nouveauté absolue, occasion du lien entre le thème des puissances de l'âme et celui de la responsabilité de l'éthique, sur lequel nous reviendrons. De plus, celles qui étaient les quatre puissances rationnelles d'Aḥudemmeḥ deviennent quatre opérations propres de la partie rationnelle.

³³⁹ Syr. : ܠܠܝܠܬܐ ܠܠܝܠܬܐ.

³⁴⁰ Syr. : ܠܠܝܠܬܐ.

³⁴¹ Syr. : ܠܠܝܠܬܐ.

³⁴² Syr. : ܠܠܝܠܬܐ.

³⁴³ Syr. : ܠܠܝܠܬܐ.

Même si cette page de Théodore illustre très efficacement la juxtaposition problématique entre deux traditions d'études, la médicale et la philosophique, et le fait que, dans le contexte scholastique syro-oriental l'ordre des puissances de l'âme était considéré comme un domaine du ressort exclusif de la tradition philosophique, nous ne trouvons pas chez cet auteur le raccordement, que nous constatons au contraire chez Timothée, de la doctrine des puissances dans la réflexion thanatologique. En dehors du patriarche, à notre connaissance, seul un autre auteur syriaque, un siècle plus tôt, relie ces deux thèmes : Isaac de Ninive dans ses *Chapitres de connaissance*, III, 76-77. Sa solution clarifie, par comparaison, les choix faits par Timothée³⁴⁴.

76. Cinq sont les puissances de l'âme, que l'âme douée de raison possède dans l'être conjoint, c'est-à-dire le désir naturel³⁴⁵ – je dis : (celui) de l'âme la puissance irascible³⁴⁶, son auxiliaire – la fureur en effet est naturellement ordonnée à se mouvoir après le désir – ; le mouvement de la vitalité³⁴⁷, qui frémit en elle sans repos ; la rationalité simple³⁴⁸ et la rationalité composée³⁴⁹. 77. Deux des cinq puissances de l'âme cessent avec sa séparation du corps dans une distinction parfaite : ce sont la puissance irascible et la rationalité composée. Aucune d'elles n'est en effet utile à la conduite future : là il n'y a rien que la voix proclame, ni aucune opposition aux choses bonnes contre lesquelles le zèle est utile. Deux autres d'entre elles, encore, sont conservées sans frémissement jusqu'au temps qui suit la résurrection, c'est-à-dire jusqu'à l'emploi du monde futur. Tout l'usage de la conduite qui (est) dans les cieux réside en effet en elles : l'une est la rationalité simple, qui est

³⁴⁴ ISAAC DE NINIVE, *Chapitres de connaissance*, (trad. fr.) 228-229, (trad. it.) 142-143. Pour le texte syriaque nous utilisons l'édition en cours de préparation par Paolo Bettolo avec la collaboration de Alexei Muraviev et la nôtre.

³⁴⁵ Syr. : ܐܠܗܐ ܕܥܡܠܐ.

³⁴⁶ Syr. : ܐܠܗܐ ܕܥܡܠܐ.

³⁴⁷ Syr. : ܐܠܗܐ ܕܥܡܠܐ ܕܥܡܠܐ.

³⁴⁸ Syr. : ܐܠܗܐ ܕܥܡܠܐ.

³⁴⁹ Syr. : ܐܠܗܐ ܕܥܡܠܐ.

l'intellect gnostique³⁵⁰, dans lequel (l'âme) est mue dans la contemplation de cet Être, qui est tout le but du royaume des cieux et dans la stupeur de laquelle est contenu l'intellect de tous les êtres doués de raison, premiers et derniers ; (l'autre est) le désir de sa nature, d'où est mû le plaisir par la grande charité du Créateur, d'où alors sera (rendue) parfaite toute la nature des hommes ainsi que celle des anges et (des) démons.

La ligne adoptée par Isaac mérite d'être prise en considération avec soin. Les puissances deviennent cinq, et dans ce nombre il y a un point de convergence avec Timothée, même si la liste, nous le verrons, est un peu différente. La vitalité reste comme aspect fondamental de l'âme, destinée à l'éternité. Dans ce schéma, le groupe des puissances rationnelles disparaît, remplacé par une division entre rationalité composée et rationalité simple. Le désir est considéré par Isaac comme naturel pour l'âme, donc élevé au rang de puissance impérissable, tandis que l'irascibilité, nécessaire au ton éthique de l'âme et à sa subsistance dans la vie, est subordonnée au désir et considérée comme inutile dans le Royaume, où il n'y aura plus rien à combattre³⁵¹. La rationalité composée elle aussi, qui est la dimension nécessaire à la compréhension des natures créées, devient obsolète avec la mort. L'âme pour Isaac est ainsi libérée des liens avec le monde, mais elle préserve en soi l'intuition et dans ce sens elle doit être considérée comme en éveil et disposée à une contemplation incessante.

En essayant de trouver quelques autres exemples de ce type dans d'autres textes, nous devons nous rendre à l'évidence que nous sommes devant une sorte de miroir déformant, que ce soit en raison de la sélection de fait de la littérature qui nous est parvenue ou à cause du fait que nous avons établi un choix de textes non exhaustif. Nous pouvons toutefois souligner quelques éléments d'ensemble concernant la tradition

³⁵⁰ Syr. : ܡܠܚܘܬܐ ܡܠܚܘܬܐ.

³⁵¹ On retrouve cette idée, quoique appliquée à la vie de perfection et non à l'eschaton, dans la traduction syriaque des écrits de Nil d'Ancyre (voir BETTIOLO, *Gli scritti siriaci di Nilo il solitario*, 96, 136).

postérieure à Barḥadbšabba, sur lesquelles le lecteur ne peut manquer légitimement de s'interroger : d'un côté l'émergence d'un embarras devant le fait d'énumérer la volonté comme un élément lié aux forces vitales de l'âme, de l'autre une fluidité constante du lexique noétique, bien que contenu dans un cadre commun.

Parallèlement à une tendance de plus en plus influencée par des éléments aristotéliens, l'affirmation de cette ligne dans certains milieux pourrait avoir conduit, au début de l'époque abbasside, à la réaction de correction attestée chez Théodore bar Koni. Cette réaction était caractérisée par la réintroduction de la volonté et de la liberté (peut-être en écho au débat sur le libre arbitre sur lequel nous reviendrons plus loin), comme expressions de l'âme, mais de sa dimension rationnelle, et par le glissement de concepts tels que l'intellect³⁵², la connaissance³⁵³, la pensée³⁵⁴ et l'intelligence³⁵⁵ du niveau de puissances à celui d'opérations procédant de la puissance, plus générale et englobante, de la rationalité. Nous pourrions insérer dans cette ligne également la synthèse proposée par le patriarche Timothée.

Pour lui en effet, la tradition philosophique subdivise l'âme en quatre puissances³⁵⁶ :

rationalité³⁵⁷

irascibilité³⁵⁸

désir³⁵⁹

volonté³⁶⁰.

³⁵² Syr. : ܠܡܝܬܐ.

³⁵³ Syr. : ܠܡܝܬܐ.

³⁵⁴ Syr. : ܠܡܝܬܐ.

³⁵⁵ Syr. : ܠܡܝܬܐ.

³⁵⁶ Lettre 2 : TIMOTHÉE I^{er}, *Lettres 1-39*, (éd.) 50-51, (trad.) 31-32.

³⁵⁷ Syr. : ܠܡܝܬܐ.

³⁵⁸ Syr. : ܠܡܝܬܐ.

³⁵⁹ Syr. : ܠܡܝܬܐ i.

À ces quatre puissances s'en ajoute une cinquième, qui serait en réalité la première : la vitalité³⁶¹, puissance perpétuellement agissante et qui constitue la nature propre de l'âme. Comme chez Isaac, nous avons un arbre de cinq puissances, mais de tendance plus aristotélicienne. La liste proposée par Timothée constitue une synthèse équilibrée des options de fond enregistrées jusqu'alors, dans la mesure où elle condense dans la rationalité toute la dimension cognitive et rationnelle de l'âme, que nous avons vu généralement exprimée par une liste de quatre/cinq puissances, et lui associe les trois qui rentraient traditionnellement dans la liste des puissances appetitives ou vitales – même s'il faut préciser que le rappel à la volonté, dans cette période plus tardive, comme nous l'avons vu pour Théodore bar Koni, renvoyait au débat sur déterminisme et liberté : et donc la volonté était classée comme une réalité éthique.

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

2.5.1. *Le moment de l'entrée*


La configuration de l'âme esquissée par Timothée doit être placée dans un schéma anthropologique précis, auquel était liée une conception du corps et de la corporéité qui mêlait savoirs biologiques et philosophiques. Comme nous l'avons souligné plus haut dans nos notes, en introduisant le lexique ontologique de l'âme, dans la « scholastique » syro-orientale, il existe une distinction précise entre le corps entendu comme une structure articulée en membres, le « pagra »³⁶², terme utilisé pour décrire le corps humain vivifié par l'âme, et le corps entendu dans le sens

³⁶⁰ Syr. : ܥܝܢܐ.

³⁶¹ Syr. : ܕܡܝܬܐ.

³⁶² Syr. : ܦܓܪܐ.

plus général de masse corporelle, « gušma »³⁶³. Dans l'embryon humain, par exemple, la masse corporelle s'articule, un peu à la fois, en un corps. Des rares références présentes dans la lettre, nous pouvons déduire que le patriarche s'alignait sur une conception diffuse parmi les auteurs chrétiens antiques, pour lesquels l'animation de l'embryon humain se vérifiait au moment où le corps était déjà formé et articulé³⁶⁴. Dans la lettre 2, le patriarche ne précise pas quel est le moment exact³⁶⁵, mais il le dit dans la lettre 34, qui s'adresse aux prêtres et aux fidèles de la ville de Bašra et de Huballat, où, exposant la lecture syro-orientale de Jn 1, 14 (« le Verbe s'est fait chair »), il explique que la raison pour laquelle l'évangéliste n'a pas dit « le Verbe s'est fait homme » (affirmation qui aurait été plus adaptée à la christologie radicalement diphysite de l'Église de l'Est), réside dans le fait que « l'âme n'est pas créée chez le mâle avant, plus ou moins, le quarantième jour »³⁶⁶, et par conséquent, si Jean l'évangéliste avait écrit « homme », de fait « le temple du Verbe » aurait alors vécu « pendant quarante jours sans union et déification, ce qui serait absurde

³⁶³ Syr. : .

³⁶⁴ Pour une étude sur l'animation de l'embryon dans l'antiquité grecque, voir CONGOURDEAU, *L'embryon et son âme*.

³⁶⁵ En réalité il y a un passage qu'on pourrait lire comme un témoignage indirect d'une doctrine de la coïncidence entre conception et insufflation de l'âme – voir Lettre 2 : TIMOTHÉE I^{er}, *Lettres 1-39*, (éd.) 52, (trad.) 32. Timothée parle en effet de neuf mois pendant lesquels l'âme est dans le corps avant la naissance. Mais il s'agit très vraisemblablement d'une synecdoque, dans le sens d'un tout dit pour une partie, donc une référence générique, non technique, pour indiquer la présence de l'âme dans le fœtus.

³⁶⁶ Cette conception, d'origine aristotélicienne, était courante chez les chrétiens orientaux, voir ARISTOTELES, *Historia animalium*, 583 ; POUDERON, *L'influence d'Aristote*. En ce qui concerne le fœtus femelle, l'entrée de l'âme dans le corps se fait autour du quatre-vingtième / quatre-vingt-deuxième jour. Une autre voix syro-orientale analogue sur ce sujet, contemporaine de Timothée, se trouve au § 84 de THÉODORE BAR KONI, *Livre des Scolies*, I, (éd.) 72, (trad.) 100.

et plein d'impiété »³⁶⁷. La présence du Verbe dans la chair du Christ se vérifie donc selon Timothée au moment de la conception mais en l'absence de l'âme humaine de Jésus, qui n'est créée et insufflée qu'après 40 jours, comme chez les autres mâles humains. Toujours dans cette perspective, dans la lettre 2 Timothée affirme que « la conception est accomplie par mandat de Dieu, à travers la composition, dis-je, du corps, et à travers la venue à l'être de l'âme en lui à partir du néant »³⁶⁸. L'achèvement de la forme du corps humain est par conséquent la précondition essentielle de la création en lui de l'âme humaine. Avant les quarante jours à compter de la conception pour le mâle, et les quatre-vingts pour la femelle, il n'est pas possible dans cette perspective de parler d'une personne humaine complète.

L'âme est donc créée dans le temps et dans le corps. La création dans le temps s'oppose à la perspective « origénienne » et « manichéenne », selon laquelle les âmes préexistent aux corps. En s'opposant à cette théorie, Timothée s'éloigne aussi d'une des sources d'information sur le sujet, c'est-à-dire Némésius d'Émèse, qui, au contraire du patriarche, repoussait comme absurde l'idée d'une création de l'âme dans le temps et dans le corps, en la considérant comme une innovation, élaborée par Eunome, qui mêlait Platon à Aristote³⁶⁹.

2.5.2. *Le lieu d'une nature a-topique*

Pour ce qui concerne la modalité spatiale de l'incorporation de l'âme, le problème n'est pas moins complexe. Selon l'enseignement de Timothée, on peut dire que l'âme entre et sort du corps seulement par métaphore : il est plus correct d'affirmer qu'elle s'approche et s'éloigne de lui. Il s'agit

³⁶⁷ Lettre 34 : TIMOTHÉE I^{er}, *Lettres 1-39*, (éd.) 159, (trad.) 108.

³⁶⁸ Lettre 2 : TIMOTHÉE I^{er}, *Lettres 1-39*, (éd.) 66, (trad.) 42.

³⁶⁹ NÉMÉSIOUS D'ÉMÈSE, *Sur la nature de l'homme*, (éd.) 30-31, (trad. it.) 36-37.

d'une nuance conceptuelle importante. Le mouvement de l'âme approchant du corps formé du fœtus, acte décrit aussi comme un « demeurer », était entendu dans le cadre d'une création à partir du néant *dans* le corps, comme une proximité, pas une localisation. Il ne s'agit pas d'une contradiction : Timothée n'accepte pas de décrire la présence de l'âme dans le corps comme un flux ou comme une discontinuité qui entre au dedans d'un récipient qui la délimite. Elle n'est donc pas au-dedans du corps selon la modalité par laquelle une chose peut être dans une autre chose, c'est-à-dire selon les onze façons d'être « dans un autre » connu par les commentateurs néoplatoniciens des *Catégories* d'Aristote³⁷⁰. Le patriarche préfère l'idée que l'âme, étant une nature incorporelle et atopique, se manifeste par la volonté de Dieu à partir du néant au-dedans du corps formé ; que dans le cours de toute la vie du composé humain cette nature reste liée au corps par l'activation des puissances, bien que l'âme le transcende ontologiquement.

Comme Némésius³⁷¹, Timothée partage le problème de lier spatialement une réalité incorporelle *a-topique* à un corps établi et localisable. L'espace et le lieu sont décrits par le patriarche comme positions sur un plan bidimensionnel, sur lequel « sont contenues » des réalités tridimensionnelles. Toute réalité tridimensionnelle qui est contenue dans un espace et dans un lieu a aussi une masse corporelle³⁷². L'âme, incorporelle, n'a donc pas de lieu. Elle n'a pas non plus d'extension. En effet, tout ce qui a une extension, explique Timothée, est aussi dans un lieu ou dans un espace.

³⁷⁰ Lettre 2 : TIMOTHÉE I^{er}, *Lettres 1-39*, (éd.) 47, (trad.) 29. Voir aussi la note [11] à notre traduction.

³⁷¹ NÉMÉSUS D'ÉMÈSE, *Sur la nature de l'homme*, (éd.) 40-41, (trad. it.) 44-45.

³⁷² Lettre 2 : TIMOTHÉE I^{er}, *Lettres 1-39*, (éd.) 46, (trad.) 29. Voir aussi la note [10] à notre traduction.

2.5.3. *La modalité de l'union*

Le patriarche conçoit donc le corps formé comme un bassin d'accueil où advient la création de l'âme. Comment ? Cette incorporation, comme nous l'avons dit, ne doit pas être entendue dans le sens d'un mélange des natures, et nous comprenons maintenant qu'il ne s'agit pas non plus d'une perspective topologique. Au contraire, nous voyons clairement que l'union advient en raison d'une finalité anthropologique propre à cette nature immortelle. En effet, comme l'affirme Timothée, Dieu créa par sa volonté l'âme « pour la perfection et la composition d'un homme naturel et personnel ». Pouvons-nous entrevoir, derrière ce schéma, un écho du concept aristotélicien de l'âme comme entéléchie ? Il s'agit d'une solution possible, mais nous pensons qu'il s'agit d'une déclinaison nuancée de ce postulat, une sorte de point de médiation avec l'héritage platonicien propre à la patristique grecque et influencé aussi par les acquis des commentateurs d'Aristote. Il y a probablement à la base de cette perspective aussi l'enseignement de Théodore de Mopsueste sur l'unité humaine du corps et de l'âme, que nous pouvons lire dans un fragment du IV^e chapitre de son *Contre Apollinaire*, conservé en latin dans le IX^e chapitre de la *Défense des trois chapitres* de Facundus d'Ermiane :

Mais puisque, à notre sujet aussi, on dit que l'homme est constitué de l'âme et du corps, nous désignons comme deux natures l'âme et le corps, mais comme un l'homme composé de l'une et de l'autre. Pour maintenir que l'une et l'autre sont un, il faut confondre les natures et, par inversion, dire que la chair est l'âme et l'âme la chair. Et puisque l'âme est immortelle et raisonnable mais la chair mortelle et sans raison, nous dirions en inversant que l'immortel est mortel et le mortel immortel, le raisonnable non raisonnable et le non-raisonnable raisonnable (...) En effet, toutes les choses qui selon un point de vue sont distinguées et selon un autre reçoivent l'unité, conservent intacte la raison par laquelle elles sont distinguées et reçoivent une complète unité. Des réalités sont unes par nature, comme le fils et le père, mais la distinction des personnes demeure ; l'être restant un de façon

inséparable, les personnes cependant gardent leur distinction propre, de sorte que l'on ne dit pas du père qu'il est fils ni du fils qu'il est le père. De la même manière, bien que certaines choses soient différentes par nature, il arrive qu'elles soient unies sur un autre plan ; elles ne perdent pas leur distinction naturelle et ont une unité propre : ainsi l'âme est unie au corps et un seul homme résulte de ces deux composantes. Demeure la division des natures : une est l'âme, autre est la chair ; l'une est immortelle et l'autre mortelle ; l'une est raisonnable et l'autre non raisonnable. Un est l'homme composé des deux ; mais on ne dit jamais que l'une des deux prise à part est l'homme absolument et en propre, sinon peut-être en ajoutant une précision, comme homme intérieur et homme extérieur : on ne dit pas homme tout court mais homme intérieur et homme extérieur, pour qu'il apparaisse qu'une chose est ce qui est intérieur à l'homme et autre ce qui lui est extérieur. De même aussi du Seigneur Christ nous disons : Qu'il est admirable ! Il existe dans la forme de Dieu, la forme de Dieu assumant la forme d'esclave ; celui qui assume n'est pas ce qui est assumé, ni ce qui est assumé celui qui assume. Mais l'unité de ce qui est assumé avec celui qui assume est indivisible et ne peut en aucune manière être rompue.³⁷³

Théodore montre ici qu'il possède les mêmes axes théoriques que ceux que nous trouvons chez Timothée : si la distinction est possible entre deux réalités qui partagent la même nature, elle le sera encore plus entre deux réalités qui ne la partagent pas. L'homme est donc l'union entre deux réalités qui restent distinctes et il ne peut pas être résumé dans l'une ou dans l'autre séparément. Il apparaît donc clairement que le but de l'âme est pour Théodore le même que pour Timothée : la constitution de l'homme.

Il y a toutefois aussi des sources ultérieures qui influencent le patriarche dans sa formulation anthropologique. Pour ce qui concerne la connaissance, l'âme, dit explicitement Timothée, possède en elle-même

³⁷³ FACUNDUS D'HERMIANE, *Défense des trois chapitres*, III, 172-175. On peut lire le passage aussi dans l'appendice à THÉODORE DE MOPSUESTE, *Commentaire sur les lettres de Paul*, 318-319.

la « cause matérielle » et la « cause efficiente » de toutes les notions qu'elle acquiert, tandis qu'elle possède la « cause instrumentale » et « formelle » de notions à partir de l'union avec le corps. Il s'agit d'une déclinaison d'origine galénique de la doctrine des quatre causes aristotéliciennes³⁷⁴.

L'âme demeure donc dans le corps dans le sens où le corps est le dispositif qui centralise les puissances de cette nature immortelle. L'activation des puissances est donc connexe à l'incorporation, mais, à proprement parler, pour Timothée, le passage entre puissance et acte advient seulement quand l'homme est éveillé : pendant le sommeil comme dans la période intra-utérine, les puissances de l'âme restent inactives, et telle sera leur condition aussi après la mort³⁷⁵. Avec la mort, le composé humain n'est plus. Ce qui disparaît, cela va de soi, ce n'est pas seulement l'ordonnance des puissances qui se sont activées ou greffées avec le corps, mais aussi les sens corporels, véritable voie d'accès de la connaissance humaine, comme nous le verrons, impliqués dans la dissolution des éléments et de la corruption de la chair.

Des quatre puissances de l'âme, selon l'ordonnancement du patriarche, la rationalité et la volonté sont des puissances qui font partie de sa nature, mais qui ne s'activent qu'avec l'incorporation. Par conséquent, en l'absence du corps, c'est-à-dire avec la mort, elles restent dans un état

³⁷⁴ Lettre 2 : TIMOTHÉE I^{er}, *Lettres 1-39*, (éd.) 45, (trad.) 28. Voir aussi note [7] à notre traduction.

³⁷⁵ Utiliser le parallèle de la vie intra-utérine pour décrire la condition d'ignorance propre à l'âme après la mort est un *topos* fréquent dans la littérature syriaque, comme nous le voyons déjà dans ÉPHREM, *Hymnes sur le Paradis*, (éd.) 34, (trad.) 32, (trad. fr.) 115. Il est intéressant, toutefois, que cette image se retrouve parfaitement renversée chez Jean le Solitaire : pour lui, l'âme repose dans une incubation utérine qui limite ses potentialités quand elle habite dans le corps, c'est-à-dire durant la vie, et elle ne naît vraiment que lorsqu'elle se libère de lui – voir JEAN LE SOLITAIRE, *Dialogues et traités*, (éd.) 9-10, (trad. fr.) 54-55.

de repos, en sommeil, et cela rend l'âme incapable de connaître et d'agir jusqu'à la résurrection. Elles font partie de la nature immortelle de l'âme : la volonté étant liée à la liberté, nous pouvons dire que, dans l'image d'une nature mobile et capable en soi de vouloir, on trouve une bonne synthèse d'éléments psychologiques aristotéliens et platoniciens dans une perspective chrétienne.

L'irascibilité et le désir sont en revanche occasionnés par la constitution de l'homme et, même si Timothée les place parmi les puissances de l'âme, il laisse entendre qu'il les considère davantage comme des puissances « humaines » – c'est-à-dire liées à l'individu exprimé dans le composé âme-corps. Il s'agit de puissances dominées par l'âme, sans toutefois que celle-ci partage avec elles sa nature immortelle. Elles sont donc destinées à la dissolution totale avec la mort et le fait de savoir si l'irascibilité et le désir émergeront avec le corps ressuscité reste incertain, car le patriarche ne s'exprime pas à ce sujet, mais nous tendons à exclure cette interprétation. D'un côté, la lettre 2 de Timothée ne fournit pas d'appui pour penser l'irascibilité et le désir comme des puissances humaines d'après la Chute, c'est-à-dire nées dans la descendance d'Adam mais non présentes dans le Protoplaste. Elles pourraient donc être liées, dans la perspective du patriarche, à la nature humaine dès le début, à savoir à Adam, mais ce point n'est pas clair. Il faut souligner, dans tous les cas, qu'avec la résurrection, la condition des hommes ne retournera pas, selon Timothée, simplement à un état édénique, elle ne se limitera pas à une simple restauration de l'Adam précédant la Chute, mais elle conduira, à travers le Jugement, à une condition dans laquelle les structures « terrestres » de l'âme, leur mouvement d'attraction et de répulsion, essentielles à la vie humaine dans le monde, seraient obsolètes. L'unité individuelle humaine retrouvée après la résurrection, aux dires du patriarche, sera placée sous le signe de la vertu du Saint-Esprit, qui garantira l'indissolubilité éternelle de ce nouveau composé.

3^E CHAPITRE

LA MORT EN TANT QU'OBSERVATOIRE POUR COMPRENDRE LA VIE

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

Pour comprendre pleinement l'horizon herméneutique et anthropologique que la lettre de Timothée ouvrait à la communauté scientifique des médecins élamites, il faut faire un pas en avant dans le temps et se référer de manière propédeutique à un ensemble de questions centrées sur la figure du célèbre médecin chrétien syro-oriental Jean ibn Masawayh (777-857), connu dans l'occident latin comme Jean Mesué (Joannis Mesuae Damasceni)³⁷⁶. Celui-ci, dans sa jeunesse³⁷⁷, aurait été l'élève d'Išo' barnun, l'ex-compagnon d'étude de Timothée à Mossoul, qui fut son opposant interne puis son successeur, pendant quelques années, comme patriarche³⁷⁸. Išo' barnun venait en effet de quitter, au milieu des polémiques, le monastère de la sainte montagne d'Izla, quand il se réfugia dans la capitale, accueilli dans la maison de Georges ibn Masawayh, père de Jean, qui l'employa comme précepteur pendant quelque temps. Nous pensons pouvoir placer cet épisode autour de 790. À cette époque, dans notre relecture du rapport complexe entre Išo' barnun et Timothée I^{er}, le conflit qui vit s'opposer les deux ex-compagnons d'étude devait encore naître : au cours de cette décennie, en effet, nous savons

³⁷⁶ Sur Jean ibn Masawayh voir GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, II, 113. Pour une présentation biographique et bibliographique récente voir BAUM, *Yuhanna ibn Masawayh*.

³⁷⁷ MARI, AMR, ŞLIBA, *De patriarchis nestorianorum commentaria*, I, (éd.) 75, (trad.) 67, II, (éd.) 66, (trad.) 38.

³⁷⁸ BERTI, *Vita e studi di Timoteo I*, 265-278.

qu'Išo' barnun fut consacré par Timothée évêque de Ram Hormizd (dans l'Élam), et peu de temps après il fut soutenu toujours par ce dernier, sans succès, pour la nomination aux fonctions de métropolite de Nisibe. Si cette reconstruction est correcte, nous pouvons supposer que, avant ces vicissitudes, vers 790, Išo' barnun, dans un moment de difficulté, ait été introduit justement par le patriarche dans la maison des Masawayh. Nous aurions ainsi un scénario hypothétique, mais très plausible, de relations intellectuelles et ecclésiales qui nous permettrait de mieux apprécier les dimensions du rapport entre le cercle de Timothée I^{er} et celui des médecins de la génération qui vient après lui.

Grâce aussi à une importante étude d'Emilie Savage-Smith³⁷⁹, nous avons deux informations célèbres, remontant à des sources biographiques et bibliographiques médiévales, qui lient étroitement le nom de Jean ibn Masawayh à la pratique de la dissection des corps à des fins de recherche médicale. La première, transmise par Ibn al-Qifti³⁸⁰, rapporte un discours direct de Masawayh dans lequel il affirme qu'il aurait volontiers pratiqué la dissection sur l'un de ses fils souffrant, à ses dires, d'un grave déficit intellectuel. Dans la deuxième, qui nous est rapportée par Ibn Abi Uşaybi'a³⁸¹, il est raconté comment Masawayh, pour rédiger un livre d'anatomie humaine, avait l'intention de pratiquer la dissection d'un singe donné au calife al-Mu'tašim (833-842) par un prince de Nubie.

Difficile de considérer ces informations dans une tierce perspective par rapport à un scepticisme compréhensible ou à une acceptation sans réserves de leur crédibilité. Savage-Smith valorise ces informations comme étant représentatives d'un milieu intellectuel musulman du XIII^e siècle qui conservait un certain souvenir du rôle de charnière exercé par les médecins chrétiens au IX^e siècle dans le cadre de la médecine arabe (islamique ou pas), et dont les études anatomo-physiologiques se ba-

³⁷⁹ SAVAGE-SMITH, *Attitudes Toward Dissection in Medieval Islam*, 82-86.

³⁸⁰ IBN AL-QIFTI, *Ta'riḥ al-ḥukama'*, 390-391.

³⁸¹ IBN ABI UŞAYBI'A, *Uyun al-anba' fi ṭabaqat al-aṭibba'*, I, 180.

saient principalement sur le corpus des lectures galéniques transmises essentiellement par les chrétiens. Aujourd'hui, la communauté scientifique reste très prudente, dans l'ensemble, sur l'hypothèse que la pratique de la dissection de corps humains à des fins scientifiques ait pu se développer dans le monde islamique, au cours de ces siècles, à côté de l'étude théorique de la médecine. De fait, les connaissances anatomiques que semblent posséder les médecins opérant dans le Dar al-Islam médiéval n'arrivent pas encore à l'importance, à la systématité et à la précision que l'on trouve dans la Renaissance européenne, comme le prouve l'approximation avec laquelle sont décrits les organes internes. Certains chercheurs, comme Ursula Weisser, affirment qu'il est préférable et plus plausible de soutenir que, de fait, il n'y a jamais eu de dissections scientifiques dans le cadre de cette médecine, interprétant les différences et les nouveautés apportées par l'anatomie arabe à l'héritage galénique comme le fruit d'une simple spéculation intellectuelle et livresque³⁸². En effet, même si Savage-Smith a démontré que l'opinion qui attribuait à la jurisprudence islamique classique une ferme opposition à ces pratiques autoptiques est sans fondement, elle aussi a relevé dans les sources à disposition la profonde hésitation des médecins musulmans à pratiquer la dissection au cours de ces siècles. Par conséquent, les récits se référant à Jean ibn Masawayh ne sont-ils que pure fiction ou bien reflètent-ils et réélaborent-ils des données réelles ?

Pour tenter de répondre à cette question, il faut examiner divers éléments. Nous évoquons le fait que le mouvement de traduction d'œuvres de Galien en syriaque, qui remontait aux travaux de Serge de Reš'ayna (VI^e siècle), ne s'était pas arrêté avec l'époque islamique et le mouvement de traduction en arabe. Masawayh, vers les années trente du IX^e siècle, commissionna à Hunayn ibn Ishāq, qui le mentionne dans sa célèbre *Risala*, les traductions en syriaque de trois œuvres de Galien : *Sur les mouvements de la poitrine et du poumon*, le livre *Sur la voix* et un livre

³⁸² WEISSER, *Contributi teorici ed empirici della medicina araba*.

Sur le caractère (aḥlaq)³⁸³. Le traducteur fut l'élève de Ḥunayn, Ḥubayš. Curieusement, ces trois traductions ne furent pas faites à partir du grec, mais à partir de l'arabe, suivant un parcours inverse par rapport au parcours traditionnel qui allait du grec au syriaque et du syriaque à l'arabe³⁸⁴, signe tangible, à notre avis, de la continuité de l'utilisation de ces textes dans les écoles chrétiennes de médecine parlant le syriaque, de moins en moins capables de lire le grec et peut-être pas encore complètement arabisées.

Mais même avant l'époque de Ḥunayn, au cœur du patriarcat de Timothée, l'héritage des études médicales galéniques était déjà solidement ancré dans l'Église syro-orientale. Parmi les écrits de Galien traduits du grec figurait le traité *Sur la composition des médicaments*, dans lequel on pouvait trouver des références explicites à des pratiques de dissection de cadavres³⁸⁵. Ce texte aurait été traduit en syriaque une première fois par Serge de Reš'ayna.

L'anatomie elle aussi faisait partie de cet héritage : c'est en effet à l'époque de Timothée, selon la *Risala* de Ḥunayn ibn Ishaq susmentionnée, que remonte une première version syriaque du traité galénique *Sur les procédures anatomiques*, préparée par Job d'Édesse à la demande de Gabriel ibn Boktišo³⁸⁶. Ce texte sera traduit une deuxième fois en syriaque par Ḥunayn ibn Ishaq à la demande de Jean ibn Masawayh, et aussi en arabe par le même milieu. Dans la version arabe (les deux versions syriaques étant perdues), l'unique variante significative par rapport au grec est le remplacement d'un exemple galénique de dissection accomplie sur des nouveau-nés exposés par une dissection accomplie sur

³⁸³ Voir les notices 36, 38, 119 de ḤUNAYN IBN IŠHAQ, *Risala*, 23-24, 49 (٢٣-٢٤, ٤٩), 19-20, 40.

³⁸⁴ On peut lire cette notice aussi chez TEULE, *The Transmission of Islamic Culture*, 168-169.

³⁸⁵ SAVAGE-SMITH, *Attitudes Toward Dissection in Medieval Islam*, 90.

³⁸⁶ Voir la notice 21 de ḤUNAYN IBN IŠHAQ, *Risala*, 19-20 (١٩-٢٠), 15-16.

des fœtus avortés³⁸⁷ : une correction pour ainsi dire édulcorante qui, en plus de signaler une évaluation différente, de la part du traducteur chrétien, de la gravité de l'avortement par rapport à l'infanticide, met en évidence en même temps une approche qui montre à tout le moins la possibilité de la dissection tout court³⁸⁸.

Une question émerge de ces prémisses : pourquoi les milieux hellénisants des académies chrétiennes syro-orientales, et en particulier le cercle des Boktišo', auraient-ils favorisé une perspective « objectivisante » du corps humain, quand la réception et l'étude, beaucoup plus massives, de la science anatomique grecque dans le contexte islamique n'auraient pas suffi, en elles-mêmes, à légitimer la connaissance anatomique directe à travers la dissection, et à surmonter les tabous profondément enracinés chez ceux qui pratiquaient la médecine ?

En général, dans le monde chrétien de l'antiquité tardive et du moyen âge, dans les centres où était préservée la mémoire des martyrs, il y avait une certaine familiarité avec la manipulation des cadavres en raison du traitement des corps des saints pour la production et la conservation des reliques. Le cadavre de l'homme de Dieu était devenu en effet, surtout dans les milieux monastiques, un champ d'interaction entre pratiques rituelles et techniques d'éviscération, d'embaumement et de dissection³⁸⁹. Le contexte syro-oriental, à l'époque sassanide, a connu lui

³⁸⁷ Le passage est traduit par SAVAGE-SMITH, *Attitudes Toward Dissection in Medieval Islam*, 87-89.

³⁸⁸ SAVAGE-SMITH, *Attitudes toward Dissection in Medieval Islam*, 89 : « From this and similar passages, it is evident that there was no revulsion to the basic idea of human dissection on the part of the translator. Such unambiguous and uncritical rendering of references to human dissection implies that in ninth-century Baghdad, at least among the community of Christian physicians, the idea may not have been repugnant or inthinkable ».

³⁸⁹ On a quelques traces de dissections dans le monde byzantin : BLIQUEZ, KAZHDAN, *Four Testimonia to Human Dissection in Byzantine Time* et BROWNING, *A Further Testimony to Human Dissection in the Byzantine World*.

aussi le développement des centres de culte des martyrs, tout comme la vénération des reliques corporelles des saints³⁹⁰, mais le traitement culturel des restes ainsi que la coutume chrétienne de l'inhumation, soulevaient une violente répulsion au sein du clergé mazdéen, où régnait l'habitude de l'exposition et du décharnement des morts par les animaux. La prudence politique suggérait donc aux milieux monastiques d'utiliser des stratégies non conflictuelles pour produire les reliques, par exemple attendre le décharnement naturel des cadavres avant de placer les os dans les reliquaires³⁹¹.

On ne peut donc pas indiquer le culte des saints comme la condition qui a en soi légitimé l'attitude non hostile à l'égard de la dissection des cadavres chez les syro-orientaux. À côté de cette pratique il y a eu en fait un point d'appui théorique très important dans la compréhension donnée par l'Église syro-orientale de la doctrine du sommeil de l'âme, thème thanatologique qui circulait dans le Proche-Orient chrétien syriaque et grec³⁹², et qui, comme on le verra, est la clé de voûte dont dépend une bonne part de l'organisation de l'enseignement sur l'âme humaine avancé par les auteurs syriaques dès le IV^e siècle. La lettre 2 de Timothée ne fait pas exception : elle est même, sous certains points de vue, le point culminant d'une réflexion pluriséculaire sur ce thème. Une relecture de ce motif théologique et anthropologique est par conséquent incontournable.

Pour une vision sur l'attitude des chrétiens du Moyen Âge occidental face à la dissection, voir PARK, *The Life of the Corpse*. Sur le rapport entre le culte des martyrs et la manipulation des corps, nous sommes basés sur les considérations brillantes de CANETTI, *Frammenti di eternità*, 23-49. Un échantillonnage des sources orientales sur ce thème se trouve chez DELEHAYE, *Les origines du culte des martyrs*, 61-63.

³⁹⁰ BRUNS, *Reliquien und Reliquienverehrung*.

³⁹¹ PAYNE, *Emergence of Martyrs' Shrines*, 93-94.

³⁹² Sur le côté byzantin de ce thème voir : CONSTAS, *To Sleep, Perchance to Dream*.

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

La mise en rapport de la mort avec l'idée du sommeil est un élément fréquent de la littérature biblique, vétéro et néo-testamentaire, de même que de la tradition patristique chrétienne. Pour le contexte chrétien, il suffit de renvoyer, uniquement à titre d'exemple, d'un côté à l'épisode de la résurrection de la fille de Jaïre³⁹³, et en particulier aux mots prononcés par Jésus « Pourquoi faites-vous du bruit, et pourquoi pleurez-vous ? L'enfant n'est pas morte, mais elle dort », de l'autre, au récit des sept dormants d'Éphèse, d'origine syro-grecque, cité dans le Coran et bien connu des érudits musulmans³⁹⁴. Toutefois la doctrine du sommeil de l'âme est une question plus structurée, pas seulement un chevauchement symbolique entre l'idée de mort et celle du sommeil : il s'agit au contraire d'une prise de position négative à propos de la condition de conscience de l'âme face à la mort dans l'état intermédiaire avant la résurrection.

Cet enseignement a fait l'objet d'un certain nombre d'analyses critiques, tant de courtes présentations résumant comment une sélection d'auteurs syriaques ont abordé le thème de la mort³⁹⁵, que des études détaillées de cette question dans l'œuvre d'un auteur particulier³⁹⁶. Il s'agit d'analyses utiles mais qui ne sont malheureusement jamais exhaustives ni systématiques sur toute la tradition en la matière. Nous ne disposons

³⁹³ Mc 5, 22-43.

³⁹⁴ Ici il suffira de renvoyer à la tradition syriaque du récit : voir BROCK, *Jacob of Serugh's Poem on the Sleepers of Ephesus*.

³⁹⁵ GAVIN, *The Sleep of the Soul* ; GUILLAUMONT, *Sources de la doctrine de Joseph Hazzâyâ*, 10 ; REFOULÉ, *Immortalité de l'âme et résurrection de la chair*, 44-49 ; le paragraphe que Marie-Joseph Pierre consacre dans l'introduction d'APHRAATE, *Les Exposés*, (trad.) I, 191-199 ; BEULAY, *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha*, 492-503 ; DAL SANTO, *Debating the Saint's Cult*, 237-320.

³⁹⁶ C'est le cas d'Aphraate, ou de Narsai, voir : PIERRE, *L'âme ensommeillée* ; KHOURI-SARKIS, KRÜGER, *Le sommeil des âmes dans l'œuvre de Narsai*.

donc pas d'un échantillonnage et d'une enquête transversale monographique de ce thème théologique dans le christianisme syriaque de la fin de l'antiquité et du Moyen Âge qui permettent d'en cerner les contours et les développements de manière suffisamment précise et exhaustive³⁹⁷.

Nous limitant ici à rappeler les traits caractéristiques de cet enseignement et à en redéfinir les origines, nous devons avant tout réfuter une thèse qui s'est imposée, à notre avis de manière impropre, dans les études à partir de l'essai de Gavin³⁹⁸, suivant laquelle la doctrine du

³⁹⁷ En ce qui nous concerne, ce n'est pas ici que ces lacunes seront comblées. Nous pouvons toutefois fournir comme première contribution une liste des textes syriaques qui, avec la *Lettre 2* de Timothée, sont à notre avis utiles pour cerner les développements de cette doctrine dans la Mésopotamie chrétienne. Cette liste n'est évidemment pas exhaustive et est donc susceptible de croître ultérieurement : APHRAATE, *Les Exposés*, (éd.) I, 293-297, 395-397, (trad.) I, 399-403, 464-465 ; ÉPHREM, *Carmina nisibena*, II, (éd.) 4, 26-27, 44, 64, (trad.) 3, 20, 34, 53-54 ; ÉPHREM, *Hymnes sur le paradis*, (éd.) 33-35, (trad.) 31-33, (trad. fr.) 114-117 ; NARSAL, *Homélies*, II, 238-254 ; BABAÏ, *Livre de l'Union*, (éd.) 291-292, (trad.) 235-236 ; BABAÏ, *Commentaire aux Centuries d'Évagre*, 30 ; DADIŠO' QATRAYA, *Commentaire au livre de l'Abba Isaïe*, (éd.) 259-272, (trad.) 199-210 ; ISAAC DE NINIVE, *Chapitres de la connaissance*, (trad. fr.) 228, (trad. it.) 142 ; GEORGES, ÉVÊQUE DES ARABES, *Lettre au prêtre Jésus, reclus*, 117-121, version française dans APHRAATE, *Les Exposés*, (trad.) II, 977-983 ; JOSEPH HAZZAYA, *Livre des Questions et Réponses* (inédit, voir référence dans BEULAY, *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha*, 502) ; JEAN DE DALYATHA, *Homélie 16* (inédite, voir traduction dans BEULAY, *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha*, 504-506) ; NESTORIUS DE BET NUHADRA, *Abjuration* (voir TIMOTHÉE I^{er}, *Lettres 42-58*, (éd.) 107-113, (trad.) 89-95, BRAUN, *Zwei Synoden*, 302-311) ; TIMOTHÉE I^{er}, *Lettres 42-58*, (éd.) 69-73, (trad.) 53-57 ; SALOMON DE BAŞRA, *Livre de l'abeille*, 131-133 ; PS.-ISAAC LE GRAND, *Catéchisme* (voir BRAUN, *Moses bar Kepha*, 144) ; ÉLIE D'ANBAR, *Centuries* (voir BRAUN, *Moses bar Kepha*, 146) ; EMMANUEL BAR ŞAHHARE, *Hexaméron*, (voir BRAUN, *Moses bar Kepha*, 146) ; PS.-GEORGES D'ARBÈLES, *Exposés des offices de l'Église*, (éd.) 137, (trad.) 124.

³⁹⁸ GAVIN, *The Sleep of the Soul*, 114. Cette idée, que nous ne partageons pas, a été accueillie récemment aussi par Antigone Samellas dans son étude sur la mort

sommeil des âmes propre à la tradition chrétienne syriaque se superpose et coïncide avec les croyances qui circulaient dans le Proche-Orient (et aussi, bien sûr, dans l'Église) sur l'emprisonnement de l'âme des défunts dans les dépouilles et dans les tombeaux. Analysons donc le dossier des sources qui sont à la base d'une telle interprétation.

Tatien (III^e siècle) enseigne dans le chapitre 13 de son *Discours aux Grecs*³⁹⁹ que l'âme qui ignore la vérité meurt avec le corps et se dissout lentement avec les éléments qui le constituent jusqu'au jour de la résurrection, quand elle sera de nouveau reconstituée avec le corps⁴⁰⁰. Malgré son hostilité manifeste à l'égard de la culture grecque, Tatien structurait son anthropologie suivant des modalités de provenance clairement hellénique, de l'avis de certains, influencé par le stoïcisme⁴⁰¹, pour d'autres, plus ou moins indirectement et inconsciemment, par les divisions de l'âme qui étaient propres à la philosophie médio-platonicienne⁴⁰². Dans tous les cas, le refus de la doctrine de l'immortalité de l'âme semble indiquer la forte centralité de Dieu dans l'acte de la création et de la nouvelle création dans le Christ, comme opposé à l'autonomie ontologique du concept grec de l'âme⁴⁰³.

Une doctrine qui rappelle les idées de Tatien au sujet du destin de l'âme est notoirement attestée, en référence à des chrétiens arabes, dans

dans la Méditerranée orientale. C'est une erreur d'affirmer que « in Nisibis Babai believed that soul is mortal without thought » (SAMELLAS, *Death in the Eastern Mediterranean*, 56, n. 119), car pour Babaï, comme nous l'avons dit, l'âme après la mort est certainement inactive mais sa part la plus haute est dans tous les cas immortelle.

³⁹⁹ TATIEN, *Discours aux Grecs*, 26-27.

⁴⁰⁰ REFOULÉ, *Immortalité de l'âme et résurrection de la chair*, 37 ; BEULAY, *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha*, 496 ; GAVIN, *The Sleep of the Soul*, 109-113.

⁴⁰¹ ELZE, *Tatian und seine Theologie*, 88.

⁴⁰² HUNT, *Christianity in the Second Century*, 107.

⁴⁰³ PELIKAN, *The Shape of Death*, 17-18 ; YOUNG, *Naked or Clothed*, 12.

l'*Entretien avec Héraclide* d'Origène⁴⁰⁴ – épisode signalé ensuite aussi par Eusèbe de Césarée dans son *Histoire Ecclésiastique*, au livre VI, chapitre 37⁴⁰⁵. Or la ligne thanatologique de Tatien et celle des chrétiens arabes cités par Origène semblent très similaires, voire identiques, dans les résultats, même si les seconds ne partageaient pas avec le premier les thèses anthropologiques et les lectures philosophiques de départ. Si l'on en croit Origène, la naissance de cette doctrine chez les chrétiens arabes devait être imputée plutôt à l'interprétation difficile de certains passages bibliques, et aurait donc été occasionnée par une « erreur » exégétique. Cette erreur avait été probablement favorisée par des conceptions thanatologiques préchrétiennes diffusées dans le Proche-Orient syro-mésopotamien et arabe. L'idée que l'âme du défunt restait emprisonnée dans la tombe avec le corps est couramment attestée, en effet, dans tout ce territoire. Il s'agit, au fond, de l'idée du Shéol biblique, c'est-à-dire le monde souterrain des tombeaux. Dans cette perspective, on peut comprendre pourquoi à Palmyre le terme *npš* (la même racine pour âme) indiquait un type de stèle funéraire où était stylisé le visage du défunt⁴⁰⁶. Même chez les chrétiens syriaques – qui, comme nous le verrons, s'éloigneront de cette représentation eschatologique – certains maintenaient la conviction de la persistance des âmes des morts dans les tombeaux, près de l'entrée⁴⁰⁷. Un exemple arabe de cette croyance est rappor-

⁴⁰⁴ ORIGÈNE, *Entretien avec Héraclide*, 76-79.

⁴⁰⁵ EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire Ecclésiastique*, (éd.) II, 592, (trad. fr.) 139.

⁴⁰⁶ Voir Marie-Joseph Pierre dans APHRAATE, *Les Exposés*, (trad.) I, 199, n. 204 ; KAIZER, *The Religious Life of Palmyra*, 14, n. 3 ; PIACENTINI, *The Pamyrene Attitude Towards Death*. Précisons par contre que dans le contexte nabatéen ce même terme indique un monument différent, pyramidal (HEALEY, *The Religions of the Nabateans*, 169-175).

⁴⁰⁷ Nous nous référons aux informations que donne Jean de Dalyatha dans l'*Homélie* 16 (BEULAY, *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha*, 504) et SALOMON DE BAŞRA, *Livre de l'abeille*, 132.

té par Pieter Smoor à propos d'une élégie de Labid, poète contemporain de Muḥammad, converti à l'Islam durant la vie du prophète⁴⁰⁸.

Toutefois, à notre avis, cela ne nous autorise pas à dire que cette croyance mortaliste coïncide avec l'hypnopsychie propre aux écrivains chrétiens syriaques. La thèse de la continuité entre les deux doctrines se fonde sur la performativité d'une prétendue « anthropologie sémitique »⁴⁰⁹. De manière schématique, selon cette perspective de continuité, alors que la *psyché* grecque est une réalité immortelle, le *naphēš* biblique et « sémitique » ne l'est pas. Selon cette lecture, la distinction entre *psyché* et *naphēš* est maintenue même quand le terme *naphša* se christianise dans les milieux syriaques. Quand le *naphša* syriaque arrive à indiquer clairement et de manière univoque une réalité immortelle, cela serait seulement par hellénisme reçu (des Grecs), alors que l'essence de cette culture « sémitique », quoique chrétienne, serait plus encline par conséquent à une psychologie matérialiste.

À notre avis, il s'agit d'une perspective qui n'est pas pertinente, car dès la période de formation du christianisme, les cultures hellénique et sémitique étaient souvent mélangées, par exemple dans le judéo-hellénisme, et, en fait, les idées anthropologiques qui circulaient n'étaient pas seulement l'addition de facteurs culturels distincts, mais déjà des synthèses qui évoluaient et fonctionnaient comme des structures intellectuelles autonomes. Le paradigme interprétatif de Gavin est donc déformé : si en effet nous nous concentrons sur la doctrine du sommeil des âmes, bien que l'on puisse effectivement trouver un certain air de famille entre ce motif thanatologique et la vieille eschatologie vétêrotestamentaire, l'hypnopsychie syriaque se structure, à long terme, plutôt comme une réponse qui contraste et corrige les effets les plus douteux des psychologies mortalistes. Plus qu'une évolution du mortalisme,

⁴⁰⁸ SMOOR, *Death, the Elusive Thief*, 163.

⁴⁰⁹ Pour ne donner qu'un exemple, l'idée d'une anthropologie sémitique est encore utilisée par SAMELLAS, *Death in the Eastern Mediterranean*, 56.

l'hypnopsychie se manifeste donc comme une révolution chrétienne par rapport à cette thèse. Dès Aphraate, le christianisme « catholique » syriaque, obéissant à une certaine lecture des Écritures à travers laquelle la mort était considérée comme un sommeil, reconnaissait de ce fait les âmes des trépassés comme des réalités indiscutablement et éternellement vivantes⁴¹⁰. Bien sûr, le cas d'Aphraate, à l'origine de cette ligne, complique immédiatement le tableau, car il est le premier auteur syriaque à utiliser l'image de l'esprit animé du défunt enseveli avec le corps, sans exprimer ailleurs l'idée de la séparation du corps⁴¹¹, et c'est là le principal élément qui tend à relier, dans la critique, le mortalisme à l'hypnopsychie. Il faut préciser cependant que dans le cas d'Aphraate, l'image de l'âme ensevelie devrait être lue dans une optique purement symbolique – ou, mieux, comme le dit M.-J. Pierre, haggadique⁴¹² – et certainement pas comme une description ponctuelle d'un modèle psychobiologique. Aphraate évolue sur la ligne de saint Paul qui dit, parlant du corps « il est semé corps animal, il ressuscite corps spirituel »⁴¹³. Par ail-

⁴¹⁰ Cette solution, selon toute probabilité, est le résultat de nombreux facteurs, qu'il faudrait sûrement analyser dans les détails, mais qui sont un sujet trop large pour l'étudier ici. Nous pouvons toutefois suggérer que la formulation de l'Au-delà syriaque de l'âme a quelques chances d'être débitrice de certaines thèses de l'eschatologie juive post-maccabéenne. Les communautés juives syro-mésopotamiennes, en acceptant le christianisme, peuvent avoir inoculé en lui, grâce, par exemple, à la traduction de *4 Maccabées* en syriaque, certaines formulations d'origine judéo-hellénistique à propos de l'immortalité de l'âme des justes (à propos de *4 Maccabées* voir NICKELSBURG, *Judgment, Life-after-Death, and Resurrection*, 151; le texte grec a été traduit très tôt en syriaque – voir BENSLEY-BARNES, *The Fourth Book of Maccabees*).

⁴¹¹ APHRAATE, *Les Exposés*, (éd.) I, 293, (trad.) I, 401 : « En effet, quand les hommes meurent, l'esprit animé est enseveli avec le corps, et le sentiment lui est enlevé ». Des siècles plus tard, Georges des Arabes attaquera violemment Aphraate pour cette thèse.

⁴¹² PIERRE, *L'âme ensommeillée*, 249, 133-135.

⁴¹³ 1 Cor 15,44.

leurs, pour Aphraate, la partie la plus noble de l'identité des spirituels chrétiens, c'est-à-dire « l'esprit du Messie », qu'ils ont reçu avec le baptême, se soustrait à la tombe et revient au Messie. Enfin, le « sage persan » introduit presque en contrepoids l'idée que les âmes, dans la mort, rêvent leur tourment ou leur béatitude eschatologique – et sont donc entières et vivantes. Cela rejoint la lecture traditionnelle donnée par les penseurs syro-orientaux de l'image de l'âme ensevelie : une interprétation qui n'avait rien de littéral et qui était utilisée par rapport aux baptisés. Un passage de l'homélie 16 de Jean de Dalyatha (VIII^e siècle) est en fait particulièrement éclairant dans ce sens : « et l'affirmation qu'elles sont ensevelies dans les tombeaux avec leurs corps, elle est vraie aussi : elles sont ensevelies en Dieu. En effet, par le sacrement en vertu duquel (l'âme et le corps) ont été tous deux ensevelis par l'immersion, ils sont maintenant, et jusqu'à la résurrection, enfouis en lui »⁴¹⁴.

Isaac de Ninive (VII^e siècle), lui aussi, rappelle l'image de l'âme ensevelie, mais il s'agit d'un paradoxe, étant donné qu'il compose cette idée avec l'enseignement de la sortie de l'âme du corps, doctrine devenue traditionnelle dans son Église⁴¹⁵. À partir d'Éphrem, en fait, la tradition syriaque post-nicéenne, aussi bien occidentale qu'orientale, insistant sur l'inactivité des âmes des défunts, ne manque pas de souligner en même temps la séparation. Nous reviendrons dans le prochain paragraphe sur la localisation des âmes. Il nous suffira de dire ici que si les âmes des méchants semblent être pour Éphrem dans le Shéol⁴¹⁶, où sont aussi les corps, celles des justes sont sûrement dans l'Éden, dans l'attente du Jugement dernier, quand les âmes et les corps seront réunis⁴¹⁷. La condition de sommeil dans laquelle l'âme tombe est occasionnée, selon cette pers-

⁴¹⁴ BEULAY, *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha*, 505.

⁴¹⁵ ISAAC DE NINIVE, *Chapitres de la connaissance*, (trad. fr.) 228, (trad. it.) 142.

⁴¹⁶ TEIXIDOR, *Muerte, Cielo y Seol en San Efrén*, 98.

⁴¹⁷ ÉPHREM, *Hymnes sur le paradis*, (éd.) 35, (trad.) 32-33, (trad. fr.) 117. Sur la géographie éphrémiennne de l'Au-delà voir SÉD, *Les hymnes sur le Paradis*, 457-467.

pective, par la séparation de l'âme d'un corps en déliquescence. Le magistère qui s'imposera, de matrice philosophique, et qui avait été déjà assumé généralement par la théologie patristique grecque⁴¹⁸, est bien représenté par la définition de « mort » donnée (au XI^e siècle ?) par le Ps.-Michaël l'Interprète dans son *Livre des définitions et divisions* :

La mort est la sortie de l'âme du corps, ou le départ de la vie des éléments⁴¹⁹.

Ce n'est pas donc la mort qui entre dans la sphère de l'âme, comme cela advient dans le mortalisme de Tatien, ou des chrétiens arabes connus par Origène, mais c'est le corps qui, par la mort, en sort. Pour cette raison, il est évident que le chevauchement entre mortalisme et hypnopsychie, qui est décliné selon le postulat susdit, est totalement fallacieux.

Avec la déconnexion du corps, tout le registre de la connaissance et de l'action de l'âme est désactivé. L'âme est comme anesthésiée, mise en quelque sorte dans un état d'hibernation assimilable, comme nous l'avons dit, à la vie intra-utérine du fœtus. Selon cette perspective, l'âme coïncide avec le principe vivifiant tout court. Dans ce sens, les théologiens syriaques, et syro-orientaux en particulier, s'efforcèrent de préciser les contours de cette déconnexion, chacun calibrant différemment sa réponse et de manière cohérente avec le type de culture, sacrée et profane, qui était la sienne.

Il est légitime de se demander si l'accueil de la doctrine du sommeil des âmes chez Narsaï⁴²⁰, et à travers lui, dans l'Église « syro-orientale »

⁴¹⁸ Les exemples que l'on pourrait donner sont très nombreux. Pour un petit échantillonnage voir : PEDERSEN, *Demonstrative Proof in Defense of God*, 343, n. 70 ; voir aussi FISCHER, *Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche*, 25–27, 34–38, 53.

⁴¹⁹ PS.-MICHAËL L'INTERPRÈTE, *Livre des définitions et divisions*, 87, 127.

⁴²⁰ KHOURI-SARKIS, KRÜGER, *Le sommeil des âmes dans l'œuvre de Narsaï*.

naissante, témoigne de l'influence d'Aristote⁴²¹. Dans ce modèle anthropologique, illustré des siècles plus tard par la lettre 2 de Timothée, l'âme est considérée comme compagne du corps pour l'achèvement et le perfectionnement de l'homme, et cela semble partiellement renvoyer, comme nous l'avons déjà dit, à un principe central de la psychologie du Stagirite, celui de l'entéléchie. Mais sommes-nous autorisés à supposer l'adoption d'un fragment aussi décontextualisé de l'enseignement aristotélicien dans les milieux syriaques de la fin du V^e siècle, presque cent ans avant la diffusion des études profanes grecques parmi les chrétiens à l'Est de l'Euphrate ? Comme nous l'avons souligné, du milieu du VI^e jusqu'au IX^e siècle, la lecture et la traduction d'œuvres et de commentaires aristotéliciens avaient fourni une base au débat qui définit, non sans résistance, omissions et détournements, les principaux schémas qui circulaient dans cette Église pour décrire la nature ontologique et dynamique de l'âme. De là, nous pouvons supposer pour un auteur comme Timothée une connaissance des idées du *De anima*, même si nous ne pouvons pas donner pour acquise une lecture directe du texte⁴²² ; pour Narsaï, cette hypothèse nous semble tout à fait improbable, tout comme il nous semble improbable que l'école de Nisibe, à sa création, ait pu abriter des débats sur l'âme d'inspiration péripatéticienne, surtout après la révision historiographique sur le rôle et la chronologie du célèbre Probus, resitué désormais au VI^e siècle et dans un contexte plus occidental⁴²³. Narsaï est antérieur à toute cette histoire aristotélicienne syriaque et il ne semble pas, par exemple, utiliser des termes tels que « puissance » dans

⁴²¹ DAL SANTO, *Debating the Saint's Cult*, 265.

⁴²² HUGONNARD-ROCHE, *La question de l'âme*, 18 : « 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 ».

⁴²³ HUGONNARD-ROCHE, *Probus* ; BROCK, *The Commentator Probus : Problems of Date and Identity*, 205-206.

l'acception technique de la renaissance péripatéticienne qui s'affirmera plus tard dans son Église, comme nous l'avons vu. Il est donc peu vraisemblable, à notre avis, qu'une lecture directe ou scholastique d'Aristote à la fin du ^v^e siècle ait été la base théorique ayant permis l'adoption quasiment univoque de l'hypnopsychie lors de la naissance de la confession syro-orientale. Après les pages consacrées à ce sujet par Aphraate et Éphrem, ce fut plutôt la réception par les syriaques des thèses du Grec Théodore de Mopsueste et de ses *Homélies catéchétiques*, qui donna une importance décisive à cette matière surtout dans la communauté syro-orientale. On peut lire des phrases du genre de celle-ci, concernant la mort des chrétiens :

la mort de ceux qui croient au Christ ressemble à un sommeil prolongé⁴²⁴,

ou encore :

Les trépassés ne sont plus désormais dans la mort, mais, plongés dans le sommeil, ils demeurent dans cette espérance pour laquelle notre Seigneur le Christ accepta la mort⁴²⁵.

Il faut cependant souligner que, dans la mémoire syro-orientale, « l'hypnopsychie » de Théodore cohabitait avec la conviction qui lui est attribuée, exprimée ailleurs, que les âmes des saints peuvent accueillir les prières des vivants et aussi prier Dieu⁴²⁶.

C'est bien une sensibilité antiochienne – donc plutôt « grecque » – qui est transmise par Théodore, donnant une nouvelle preuve qu'à la base de la doctrine du sommeil des âmes il n'y aurait pas seulement et proprement le « substrat sémitique » que l'on peut trouver, selon diffé-

⁴²⁴ THÉODORE DE MOPSUESTE, *Homélies catéchétiques*, 411.

⁴²⁵ THÉODORE DE MOPSUESTE, *Homélies catéchétiques*, 529.

⁴²⁶ Voir par exemple ce que dit SALOMON DE BASRA, *Livre de l'abeille*, 132. Nous y reviendrons.

rentes formes, dans le mortalisme vétérotestamentaire, dans l'œuvre de Tatién, ou dans les inquiétudes des chrétiens Arabes connus par Origène. Plus vraisemblablement, nous sommes face à un sentiment propre à un milieu syrien et asianique pour ainsi dire synchrétique qui partageait depuis le III^e siècle une perspective anthropologique unitive⁴²⁷. Et si nous avons un écho de la psychologie aristotélicienne, dans le cas de Narsaï, c'est l'écho commun laissé par le Stagirite dans l'*enkyklios paideia* gréco-orientale de la fin de l'antiquité⁴²⁸, et qui émerge çà et là dans la tradition antiochienne, en trouvant en particulier chez Théodore son principal représentant. C'est à l'époque de Timothée que la doctrine du sommeil des âmes sera lue à la lumière des postulats les plus scholastiques de la philosophie aristotélicienne et confirmée comme doctrine officielle de l'Église aussi dans l'abjuration de doctrines messaliennes demandée à l'évêque Nestorius de Bet Nuhadra (790)⁴²⁹.

⁴²⁷ Voir la synthèse lucide d'Emanuela Prinzivalli, qui inspire partiellement nos raisonnements, dans PRINZIVALLI, SIMONETTI, *La teologia degli antichi cristiani*, 359-364.

⁴²⁸ WATT, *Grammar, Rhetoric and Enkyklios Paideia in Syriac*, 45-51.

⁴²⁹ On trouve le texte de l'abjuration dans TIMOTHÉE I^{er}, *Lettres* 42-58, (éd.) 107-113, (trad.) 89-95 et dans BRAUN, *Zwei Synoden*, 302-311. Sur l'abjuration de Nestorius de Bet Nuhadra voir BERTI, *Grazia, visione e natura divina*, 228-232, HEIMGARTNER, *Der ostsyrische Patriarch Timotheos*. Le fait que dans cette abjuration il y ait une condamnation de la doctrine qui soutient que les âmes des morts sont conscientes, doit être compris dans la plus ample discussion psychologique et christologique causée par l'hostilité du clergé syro-oriental face à la prétention des ascètes de pouvoir accueillir en soi la vision de Dieu (voir BERTI, *Le débat sur la vision de Dieu*, 155-160).

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

Nous avons exposé – dans le deuxième chapitre – comment Timothée, à travers la doctrine des puissances de l'âme, avait élaboré un modèle qui expliquait ce qui arrive à l'âme avec la mort, ce qu'elle conserve de soi, en quoi consiste sa nature immuable, ce qui sera réactivé en elle, avec la résurrection et ce qui disparaîtra pour toujours. Mais l'explication la plus plausible de l'avènement de la désactivation causée par la mort, réside dans le modèle gnoséologique du patriarche, pas dans le modèle dynamique, qui semble être plutôt le résultat d'une observation inductive de la nature humaine à partir d'un système catégoriel aristotélisant.

Nous avons fait allusion au fait que l'intellect⁴³⁰ était considéré, par Timothée, en discontinuité avec la tradition platonicienne et d'empreinte évagrienne qui s'était imposée dans de nombreux secteurs du monachisme syro-oriental, comme une procession de l'âme, interne à sa nature, et non pas comme l'une de ses « parties », ni même comme l'une de ses « puissances » au sens strict. Pour comprendre toutefois le rôle spécifique de l'intellect dans l'acte cognitif, nous devons comprendre comment le patriarche le distinguait de la connaissance⁴³¹, un autre concept présent dans la lettre 2. En vérité, il est difficile d'identifier la spécificité de l'un par rapport à l'autre, dans la mesure où ces termes semblent superposables.

L'intellect et la connaissance indiquent les deux foyers d'une même ellipse, correspondant à l'acte noétique dans son intégralité : l'intellect étant un instrument analytique, se situe en quelque sorte entre les sens et la connaissance et sert à comprendre en premier lieu la dimension ontologique, c'est-à-dire la nature, l'*ousia*, l'individualité, l'être des réalités créées qui peuvent être perçues par les sens, dans la somme de leurs caractéristiques accidentelles et universelles ; la connaissance étant un dis-

⁴³⁰ Syr. : ܡܝܬܢܐ.

⁴³¹ Syr. : ܡܝܬܢܐ.

positif synthétique qui oriente l'âme vers l'investigation, l'examen et le jugement, est capable de reconnaître l'existence et la quiddité d'une réalité, d'abstraire le permanent de l'impermanent, de fournir une représentation définitionnelle à partir de l'impression reçue des sens. En bref : le discernement.

À ce propos nous devons faire une incise. Nous avons vu plus haut que Théodore bar Koni plaçait l'intellect dans le cerveau et la connaissance dans le cœur. En effet, cette disposition des structures noétiques est presque la même que celle que nous trouvons chez Simon de Taibuteh⁴³², chez le Ps.-Michaël l'interprète⁴³³, et, en remontant le temps, chez Aḥudemmeḥ qui, en particulier, affirme :

Pour ce qui regarde l'âme, le cerveau sert l'intellect ; cinq sens l'ouvrent : la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher ; le cœur sert la connaissance.⁴³⁴

Timothée, dans l'introduction de la lettre 2, énonce trois voies pour connaître : les sens, la connaissance (intellectuelle) et la foi. Si Dieu n'est connu qu'à travers la foi, dans la mesure où il est au-delà tant des sens que de la connaissance intellectuelle, créée et donc limitée, toutes les autres réalités, qu'elles soient sensibles ou intelligibles, ne peuvent être connues au contraire que grâce à l'opération conjointe des sens et de l'intellect. En ce qui concerne les réalités matérielles, la connaissance advient en premier lieu à travers l'exercice des cinq sens, récepteurs corporels directs des réalités sensibles. Dans le cinquième chapitre de la lettre 2, Timothée présente un vocabulaire aristotélicien plutôt livresque en ce qui concerne la sphère sémantique de la sensibilité, qui évoque, sous

⁴³² Simon plaçait lui-aussi la connaissance (عِلْم) dans le cœur, tandis que dans le cerveau il posait la rationalité (عقل). La connaissance était le principe du discernement, tandis que la rationalité était le principe de l'intellection – voir Simon de Taibuteh, *Œuvres*, (éd.) 65-67, 318, (trad. it.) 126.

⁴³³ PS.-MICHAËL L'INTERPRÈTE, *Livre des définitions et divisions*, 69-70, 120-121.

⁴³⁴ AḤUDEMMEH, *Traité sur la composition de l'homme*, 110-111.

forme résumée, les enseignements présents dans le *De Anima* d'Aristote⁴³⁵. Pour le patriarche, la sensibilité⁴³⁶ vient de la rencontre entre sens⁴³⁷ sensible⁴³⁸ et sensation⁴³⁹. La sensibilité et la sensation sont internes aux sens, tandis que le sensible est ce qui peut être perçu par les sens. Pour cette raison, de même qu'il y a cinq sens (vue, ouïe, odorat, goût, toucher), il n'y a aussi que cinq sensibles, et ces sensibles n'ont besoin d'aucune médiation, « à part le sens même dans lequel et par lequel ils sont compris ». Cette affirmation est un peu ambiguë, dans la mesure où d'un côté Timothée pourrait se référer implicitement ici à la doctrine aristotélicienne des cinq sensibles communs (mouvement, repos, nombre, figure et grandeur), c'est-à-dire les sensibles qui peuvent être objet de la perception de plus d'un sens et qui, à la différence de presque tous les sensibles propres, n'ont pas besoin d'un médiateur ; de l'autre, la formulation semble suggérer que pour Timothée ces cinq sensibles sont perçus chacun par un seul sens – une thèse qui ne serait pas compatible avec l'enseignement du *De anima* aristotélicien sur les sensibles communs, mais plutôt avec celui qui se réfère aux sensibles propres, et toutefois cette solution semble elle aussi difficile parce que selon l'enseignement aristotélicien il y a bien plus que cinq sensibles propres⁴⁴⁰. Quelle que soit la solution, il est clair que les sens dont parle

⁴³⁵ ARISTOTELES, *De anima*, 416^b32-429^a10.

⁴³⁶ Syr. : ܠܚܘܫܐ ܝܬܐ.

⁴³⁷ Syr. : ܠܚܘܫܐ ܝܬܐ.

⁴³⁸ Syr. : ܠܚܘܫܐ ܝܬܐ.

⁴³⁹ Syr. : ܠܚܘܫܐ ܝܬܐ.

⁴⁴⁰ Pour Aristote, les sensibles propres, c'est-à-dire les sensibles qui ne peuvent être perçus que par un seul sens, sont certainement plus de cinq. En effet, s'il énonce comme sensible propre de la vue la couleur, de l'ouïe le son, de l'odorat l'odeur et du goût la saveur, du toucher il dit ouvertement qu'il a beaucoup de sensibles propres. En introduction du système de la perception selon Aristote, nous nous limitons à renvoyer à SORABJI, *Aristotle on Demarcating the Five Senses* ; JOHANSEN, *Aristotle on the Sense-Organs* ;

Timothée sont liés de manière substantielle et indissoluble aux corps articulés, mortels et corruptibles, que les hommes possèdent comme les bêtes, alors que la dimension de la connaissance et de la compréhension, liée à l'âme immortelle, est ce que les hommes et les anges ont en commun.

Les sens perçoivent donc les sensibles. L'intellect recueille ensuite ces données et les trie en utilisant les catégories, en transmettant les informations au jugement synthétique de la connaissance. Cela s'applique avant tout aux réalités matérielles mais aussi aux réalités intelligibles. Ces dernières, en effet, ne peuvent pas être perçues par l'intellect sans la médiation des sens, mais ont besoin, pour être comprises, d'un médiateur, c'est-à-dire d'un de leurs actes qui donne aux sens un signe de leur être et de leur quiddité. Chaque invisible, dit Timothée, est connu dans la nature par son opération, dans la mesure où il ne peut pas être saisi sans un moyen qui en atteste l'existence. Cela est valable également pour l'autoréflexion de l'âme. Bien loin de l'idée exprimée, par exemple, par Jean de Dalyatha sur « la vision de l'âme par elle-même », comme événement ne passant pas par l'intermédiaire du corps et possible une fois que les mouvements et les passions du corps ont cessé⁴⁴¹, pour Timothée l'âme se connaît elle-même et ne peut percevoir l'existence de sa nature que de manière indirecte, à travers l'acte qu'elle accomplit et qui en signale la présence dans un corps. L'acte de l'âme consiste ni plus ni moins que dans la vivification du corps, dans sa mise en mouvement, et dans le don à celui-ci de la raison et de la parole. La vie et le mouvement rationnel, donc, dans la mesure où ils sont observables dans un corps vivant par des yeux humains, deviennent le signal de la présence même de l'âme et sont identifiés comme la structure ontologique fondamentale de cette dernière. Cela se produit grâce à la mort et à la corruption du corps,

EVERSON, *Aristotle on Perception* ; MAGEE, *Sense Organs and the Activity of Sensation in Aristotle*.

⁴⁴¹ BEULAY, *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha*, 323-339.

événements qui permettent, par soustraction, d'identifier la perte d'une substance porteuse de vie, de mouvement et de raison : l'âme, justement. Dans cette perspective gnoséologique, c'est le corps vivant et en mouvement, ainsi que sa mortalité, qui rend évident l'acte de l'âme et lui révèle de fait son existence : le corps est ainsi le miroir dans lequel l'âme se reflète. Si d'une part ce modèle gnoséologique fait en sorte que la mort configure l'âme comme ce qui n'est plus dans le corps, de l'autre il configure le corps comme la porte d'entrée du monde pour l'âme. La fin de l'appareil des sens, qui découle de la fin du corps, produit l'hibernation de l'appareil cognitif de l'âme, privé des canaux qui véhiculent l'impression du réel, tout en permettant l'action sur le réel. C'est là que se trouve la clé de voûte de la déclinaison que Timothée fait de la doctrine du sommeil de l'âme, une spécification scholastique et aristotélienne d'une intuition qui avait déjà fait son apparition chez des auteurs syriaques avant lui : sans le corps, l'âme humaine est quand même vivante, mais incapable d'agir et de connaître.

3.4. La demeure de l'âme des défunts

Le thème de la condition des âmes après la mort, et, plus généralement, la représentation de l'Au-delà dans l'histoire du christianisme, ont rempli des bibliothèques entières⁴⁴². Ainsi pour le monde syriaque, sûrement moins étudié que la civilisation byzantine ou à l'occident latin de l'antiquité tardive et du Moyen Âge, il existe des analyses ponctuelles, bien qu'encore insuffisantes pour avoir un tableau complet de la variété des conceptions eschatologiques qui circulaient dans les milieux sy-

⁴⁴² Il suffira se référer aux travaux suivants BAUCKHAM, *The Fate of the Dead* ; BREMMER, *The Rise and Fall of the Afterlife*, 56-70, 109-127 ; CLARKE, CLAYDON, *The Church, the Afterlife and the Fate of the Soul* ; DALEY, *The Hope of the Early Church* ; LE GOFF, *La naissance du Purgatoire*, 79-173 ; WALKER BYNUM, REEDMAN, *Last Things : Death and the Apocalypse in the Middle Ages*.

riaques. Dans l'*Homélie* 16, que nous avons déjà mentionnée, Jean de Dalyatha témoigne qu'il existait encore au VIII^e siècle différentes idées sur la destination des âmes des défunts. En fait, il énumère cinq localisations possibles : il y avait ceux qui soutenaient que les âmes allaient au Paradis, d'autres au Ciel, d'autres qu'elles restaient dans le corps, d'autres à la porte des tombes, d'autres enfin, dans les ténèbres ou dans la lumière⁴⁴³. Parmi ces hypothèses, nous pouvons identifier dans leurs grandes lignes, trois options principales : a) une, que nous pourrions qualifier d'« ultra-mondaine », qui envisage un destin de lumière (ou de ténèbres) pour les âmes des défunts, appelées de manière anticipée au ciel à jouir de la vision béatifique dans l'attente de la résurrection ; b) une « sublunaire » qui est cohérente avec la thèse traditionnelle syro-orientale de l'hypnopsychie, suivant laquelle les âmes des défunts vivent, dans un état de sommeil, séparées du corps, soit au Paradis soit en dehors de lui (nous allons voir ce que cette double localisation signifie) ; c) et pour finir, la ligne mortaliste déjà mentionnée, que nous pouvons définir comme « sépulcrale », suivant laquelle l'âme partage le destin de mort et d'emprisonnement du corps dans la tombe jusqu'à la résurrection⁴⁴⁴. Il s'agit à proprement parler de la localisation de l'âme des morts de Tatien et des Arabes d'Origène. Il est extrêmement important de signaler que Timothée mentionne cette dernière option thanatologique au début du troisième chapitre de la lettre 2, en manifestant, à son lecteur médecin, son vif désaccord.

⁴⁴³ BEULAY, *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha*, 504-506. Une liste identique se trouve dans SALOMON DE BAŞRA, *Livre de l'abeille*, 131-133.

⁴⁴⁴ Cette topographie des enfers pourrait être lue comme une poursuite de la distinction judaïsante entre « Shéol » (pour les mauvais) et « sein d'Abraham » ou « sein du Père » (pour les justes). Pour la conception de l'Aut-delà judaïque de l'antiquité tardive, thème très important mais qui dépasse les limites de notre étude, je me bornerai à signaler les contributions recueillies par AVERY-PECK, NEUSNER, *Death, Life-After-Death, Resurrection and The World-to-Come*.

Revenant à ce que nous disions au début du chapitre, il est intéressant de rappeler sur ce point une note de Savage-Smith sur le rôle joué contre la pratique de la dissection des cadavres dans le monde islamique par « the general human perplexity over the relationship between the bodily frame and the soul and, along with it, a desire not to do anything which disturbs the soul of the deceased »⁴⁴⁵. Si l'âme repose dans les éléments du corps, n'importe quelle intervention qui s'accomplit sur les corps semble destinée dans cette vision à attaquer aussi l'âme. Or l'âme pour Timothée ne demeure pas dans les éléments du corps, selon une tradition qui rappelle Grégoire de Nysse⁴⁴⁶. En effet, comme nous l'avons vu, le patriarche rappelle ici des concepts élémentaires de géométrie grecque pour lesquels il n'est pas possible d'établir à travers une position dans l'espace la présence de quelque chose qui transcende les trois dimensions, parce qu'il ne s'agit pas d'un élément corporel. Puisque le lien avec le corps est fonctionnel pour l'unité humaine, et n'implique pas la localisation de cette nature a-topique, par conséquent avec la mort tout lien de l'âme avec le corps est coupé⁴⁴⁷.

Timothée, en conformité avec la ligne adoptée par son Église⁴⁴⁸, établit pour le monde des morts un royaume intermédiaire, constitué d'une sorte de double salle d'attente, qui maintient les âmes séparées des corps.

⁴⁴⁵ SAVAGE-SMITH, *Attitudes Toward Dissection in Medieval Islam*, 106.

⁴⁴⁶ GRÉGOIRE DE NYSSE, *Sur l'âme et la résurrection*, 7-10.

⁴⁴⁷ Le patriarche Timothée n'est pas le premier représentant du haut clergé syro-oriental à lutter contre la tendance mortaliste et ce que cette conception impliquait dans la gestion des corps. Le patriarche Georges, dans le canon XVIII du synode de 676 – voir *Synodicon orientale*, (éd.) 225, (trad.) 489 –, interdit la pratique « d'envelopper les défunts dans des vêtements riches et précieux », « à la manière des païens », signe de la survie d'une vision de la mort dans laquelle le cadavre était encore un lieu en relation avec l'identité du défunt.

⁴⁴⁸ Voir par exemple le docteur de Séleucie-Ctésiphon du VI^e siècle : IŠĀĪ, *Sur les Martyrs*, 31.

Pour les âmes des justes il y a le Paradis, tandis que pour les âmes des méchants, il y a « le lieu convenu externe au Paradis »⁴⁴⁹. Par le terme Paradis, suivant la tradition syriaque, et syro-orientale en particulier, il désigne un lieu physique, terrestre, qui coïncide plus ou moins avec l'Éden, et avec le point d'origine des quatre fleuves du monde. Souvent ce lieu est représenté dans cette tradition par une montagne, plus génériquement par le concept d'« orient ». Cette idée, à mi-chemin entre géographie et symbolisme, a été représentée graphiquement également dans la *Topographie chrétienne* du « théodorien » Cosmas Indicopleustès, au VI^e siècle⁴⁵⁰, et était bien connue dans la tradition syriaque du IV^e et du V^e siècle, d'Éphrem à la *Caverne des trésors*⁴⁵¹. Timothée adopte lui aussi cette géosophie⁴⁵² dans la lettre 26 à l'évêque de Ninive, Maranzeka⁴⁵³.

Les âmes n'ayant pas, à proprement parler, un lieu, leur lien avec le Paradis et ses contreforts externes ne doit pas être entendu comme une localisation spatiale, mais, selon les mots du patriarche, comme une localisation par image. Cette localisation fonctionne comme une anticipation sémiotique du jugement dernier, une anticipation qui toutefois n'est pas connue par les âmes des morts, qui dorment, mais est évoquée seulement pour l'édification des vivants. Timothée affirme clairement dans la lettre 26 que « le Paradis est le type terrestre du Royaume des Cieux »⁴⁵⁴.

⁴⁴⁹ Lettre 2 : TIMOTHÉE I^{er}, *Lettres 1-39*, (éd.) 50, (trad.) 31-32.

⁴⁵⁰ KOMINKO, *The World of Kosmas*, 46, 51-53.

⁴⁵¹ MINOV, *Regarder la montagne sacrée*.

⁴⁵² Nous pensons que, si on le dépouille de ses implications gnostiques et docétistes, le concept de géosophie formulé par Henry Corbin (voir CORBIN, *Corps spirituel et terre céleste*, 41), pour décrire une connaissance sapientiale de la terre typique du monde iranien, peut être utile aussi à la compréhension de la coexistence des différents plans de signification dans la représentation du monde propre aux chrétiens syriaques.

⁴⁵³ Lettre 26 : TIMOTHÉE I^{er}, *Lettres 1-39*, (éd.) 142-151, (trad.) 96-102.

⁴⁵⁴ Lettre 26 : TIMOTHÉE I^{er}, *Lettres 1-39*, (éd.) 149, (trad.) 101. Nous trouvons cet enseignement aussi dans la *Disputation avec al-Mahdi*, 6,5 : TIMOTHÉE I^{er},

Nous trouvons cet enseignement aussi dans la lettre 2. De même, on comprend que le « lieu externe » est « le type » de la Géhenne. Cette double localisation des âmes, typologique quoique réelle, a été instituée au début par Dieu, à l'époque de l'Adam précédant la Chute. Ici Timothée révélerait une conception de la présience divine qui s'étend au péché d'Adam⁴⁵⁵. Dieu sait que l'homme pèchera avant de le créer, et c'est pour cela qu'il le place typologiquement au Paradis et non dans le Royaume. Il existe deux raisons pour cela : la première est qu'évidemment, dans le plan de Dieu, avant l'entrée de l'humanité dans le Royaume il y a d'abord le passage par la vie terrestre et mortelle – conformément à une conception pédagogique de la création et de l'histoire humaine qui doit être rattachée à Théodore de Mopsueste⁴⁵⁶ – ; la deuxième est parce que un signe de l'amour de Dieu est fourni aux hommes, un principe d'espérance qui rend compréhensible et acceptable, le temps venu, la descente du Fils et l'annonce du Royaume. C'est ainsi que l'on comprend pourquoi le Paradis est la demeure des âmes des justes, comme l'a proclamé Jésus sur la croix : c'est un signe d'espoir, une image qui pour Timothée doit être accompagnée de manière spéculaire par celle des âmes des méchants dans le lieu externe, utile, comme on l'a dit, pour orienter les vivants. La géographie de l'Au-delà pré-eschatologique, appartenant de fait à la mémoire de l'Église, qui célèbre les saints et condamne les pécheurs, dessine une sorte de carte éthique pour le chrétien. Dans ce sens, on comprend bien pourquoi la manière dont fut géré le culte des saints et de leur corps comme banc d'essai de ce modèle eschatologique, acquiert un rôle central.

Disputation avec al-Mahdi, (éd.) 30, (trad.) 29.

⁴⁵⁵ Lettre 2 : TIMOTHÉE I^{er}, *Lettres 1-39*, (éd.) 50.

⁴⁵⁶ Sur l'idée de providence chez Théodore et sur sa fortune dans le milieu syro-oriental voir : DEWART, *The Theology of Grace of Theodore of Mopsuestia* ; PEDERSEN, *Demonstrative Proof in Defense of God*, 392-407 ; BETTILOLO, *Scuola ed economia divina* ; KAVVADAS, *On the Relation*.

3.5. Le corps vénéré et l'intercession des saints dans l'Église de l'Est

Nous y avons déjà fait allusion. La représentation de la vie après la mort propre à la majorité du monde syriaque est marquée par deux coordonnées : celle de la scission entre le corps (dans la tombe) et l'âme (dans l'Éden / au Paradis ou en dehors du Paradis), d'une part, et celle de l'inactivité de cette dernière jusqu'à la résurrection, de l'autre. Nous nous sommes déjà demandé comment ce schéma se combine avec les pratiques cultuelles et de piété à l'égard des défunts que le christianisme a soutenu, dès les origines à l'égard de la conservation des dépouilles mortelles, en particulier de celles des témoins de la foi et des saints.

Nous devons ajouter aussi le problème de la confiance, pour les défunts, dans la possibilité d'avoir, encore avant la résurrection, une expérience consciente et orante de Dieu. Matthew Dal Santo, qui a consacré à ce thème une section de sa thèse de doctorat, nous apporte des éléments de réponse dans une analyse récente⁴⁵⁷. Dal Santo met en évidence le rôle de la doctrine du sommeil des âmes dans le milieu syriaque comme un aspect du débat qu'il tente de reconstruire, relatif au culte des saints dans les différentes expressions de la chrétienté à la fin de l'antiquité. Il identifie une contradiction apparente qui aurait traversé le monde syro-oriental⁴⁵⁸, partagé entre la conviction que les âmes, après la mort, restent dans un état de sommeil, inconscientes et inactives, et la confiance dans l'intercession des saints. Il en résulterait une friction et une harmonisation difficile entre un modèle, pour ainsi dire, rationaliste, exprimé par la théologie officielle syro-orientale, et un modèle dévotionnel, illustré par la diffusion du culte des martyrs et de leurs reliques en Mésopotamie, et comme tel plus cohérent avec ce qui se produisait dans le reste de la Méditerranée chrétienne, latine et byzantine, où une partie des élites ecclésiastiques se prêtaient, non sans résistances internes, à fournir un schéma

⁴⁵⁷ DAL SANTO, *Debating the Saint's Cult*, 237-320.

⁴⁵⁸ DAL SANTO, *Debating the Saint's Cult*, 267-268, 270.

doctrinal sur l'Au-delà à même de justifier et de promouvoir l'expansion de ces cultes. Il s'agit d'une thèse intrigante, qui mérite une discussion et une révision critique. Il nous semble incorrect d'identifier une contradiction entre théorie thanatologique et pratique dévotionnelle chez un auteur comme Narsaï, sur la base du fait que d'un côté son homélie *Sur les martyrs* manifeste la confiance dans l'efficacité de la prière qui leur est adressée⁴⁵⁹, alors que son homélie *Sur l'âme*⁴⁶⁰ le montre convaincu de l'inactivité de l'âme des morts. Dal Santo, en réalité, cite quelques passages du traité plus tardif d'Išaï, *Sur les martyrs*⁴⁶¹, et un passage de la lettre 36 de Timothée⁴⁶², qui auraient pu fournir à notre avis une explication exhaustive *ex-post* de comment cette prétendue contradiction entre hypnopsychie et culte des saints n'était en fait qu'apparente. Mais pour parvenir à cette conclusion on doit lire les documents dans une optique partiellement différente. Dal Santo tend en effet à superposer chez Narsaï, et de là dans toute la tradition syro-orientale, la prière adressée *aux saints* pour obtenir une protection efficace, à une prière adressée *aux âmes des saints* pour que celles-ci interviennent, dans leur condition de séparation du corps, en faveur du fidèle qui prie⁴⁶³.

En réalité, cette superposition ne nous semble pas justifiée par les textes cités pour étayer sa thèse : jamais en effet, dans les passages cités et parlant du culte des martyrs, Narsaï n'affirme la nécessité de prier *les âmes* des martyrs, mais il parle plus généralement de prier les martyrs. La question peut sembler sans intérêt, mais d'un point de vue théologique elle est cruciale. Dans la perspective syro-orientale, prier et commémorer sont deux actes qui coïncident comme nous le lisons justement

⁴⁵⁹ NARSAÏ, *Homiliae*, II, 355-368, (traduction dans KRÜGER, *Traduction et commentaire*, 304-316).

⁴⁶⁰ NARSAÏ, *Homiliae*, II, 238-254 (traduction partielle par aussi KHOURI-SARKIS, KRÜGER, *Le sommeil des âmes dans l'œuvre de Narsaï*, 200-204).

⁴⁶¹ IŠAÏ, *Sur les martyrs*, 24.

⁴⁶² Voir plus bas.

⁴⁶³ DAL SANTO, *Debating the Saint's Cult*, 257-258.

chez Išaï⁴⁶⁴, et cela parce que la commémoration est commémoration d'une unité humaine célébrée comme telle dans l'Église pour les actions que cette personne a accomplies dans sa vie, pour le témoignage transparent fourni qui l'a rendue lien d'union et d'amour avec Dieu. On ne prie pas par conséquent l'âme du martyr séparée du corps dans la mort, mais l'unité de vie du martyr évoquée et promue au niveau eschatologique, dans ce qu'elle exprime exemplairement *aujourd'hui* de l'unité avec Dieu⁴⁶⁵. Le martyr, ou le saint, ne coïncide donc pas avec son âme séparée – l'homme n'est pas son âme dans la théologie propre de cette Église, comme l'enseigne Théodore de Mopsueste dans le passage cité par Facundus d'Hermiane⁴⁶⁶ – mais coïncide avec sa vie, avec sa vie « miroir » du Christ, traversée par les actions rendues possibles par l'unité corps-âme. Cette unité, perdue avec la fin de la vie, en vertu du baptême reçu, est « ensevelie » et conservée en Dieu jusqu'à la résurrection, comme le récite le passage de l'*Homélie* 16 de Jean de Dalyatha que nous avons cité plus haut. On ne prie donc pas l'âme endormie et séparée, dans cette perspective, mais le martyr évoqué dans son unité, unité mystérieusement conservée dans la vie de Dieu. Ce souvenir se réalise aussi dans la vénération des dépouilles mortelles, chair glorifiée restant pour confirmer le témoignage rendu et capables de devenir le véhicule inconscient de l'action thaumaturgique de Dieu. Dal Santo se rapproche, nous semble-t-il, de cette solution, en mettant effectivement l'accent sur le fait que pour la tradition syro-orientale, la mémoire et la prière du martyr ont une valeur mimétique et éthique. Toutefois, une précision

⁴⁶⁴ Il s'agit d'une affirmation citée aussi par Dal Santo. Celui-ci, toutefois, l'interprète comme une sorte de correction proposée par Išaï dans le cadre d'une contradiction systémique et non comme une perspective herménéutique partagée par son Église.

⁴⁶⁵ Dans ce sens nous ne voyons pas la contradiction envisagée par Dal Santo entre la perspective d'Išaï et celle du martyr de Qardagh (DAL SANTO, *Debating the Saint's Cult*, 282, n. 164).

⁴⁶⁶ FACUNDUS D'HERMIANE, *Défense des trois chapitres*, III, 172-175.

s'impose là aussi. Si la valeur mimétique est cruciale, pour ce qui concerne l'éthique, il faut dire qu'il ne s'agit pas d'une éthique « de ce monde », qu'elle ne vise pas à établir les fondements comportementaux d'une communauté séculaire, mais qu'elle se pose comme un viatique pour accueillir et constituer une communauté céleste : une anthropologie eschatologique, à notre avis parfaitement cohérente avec un modèle de vénération des saints qui n'est pas moins performatif que la conviction « occidentale » de l'activité perdurante des âmes des saints dans l'intercession.

Par contre, la prière *des* âmes des saints (attention, pas *aux*) se trouve thématisée de manière explicite dans un texte un peu plus tardif, le chapitre 8 du Discours XV du *Commentaire au livre de l'abbé Isaïe* de Dadišo' Qatraya (VII^e siècle), intitulé « Si les âmes des saints qui sont au Paradis prient, et (si) leurs prières assistent ceux qui recourent à eux⁴⁶⁷, ou non ». Dadišo' vient mitiger partiellement, nous semble-t-il, l'*opinio communis* de sa propre Église. Le fait même de poser cette question indique une incertitude croissante sur ce sujet, comme le montrent également les marges du débat sur ce thème dans l'*Homélie 16* de Jean de Dalyatha et l'écho que lui fait quelques siècles plus tard Salomon de Bašra. Pour étayer son propos, Dadišo' cite de manière significative les pères grecs de la ligne antiochienne, à savoir Théodore de Mopsueste, Nestorius, Théodoret de Cyr, et répond par l'affirmative à la question : les âmes des saints défunts prient et leurs prières assistent ceux qui s'adressent à eux. Là aussi toutefois, il faut préciser que la capacité de prière des âmes des saints défunts, dans la perspective de Dadišo', ne comporte pas pour eux une véritable capacité d'agir et de connaître les choses du monde d'ici-bas⁴⁶⁸. D'abord parce que l'intercession est toujours entendue comme

⁴⁶⁷ L'emploi du masculin dans cette phrase est extrêmement significatif dans la mesure où il souligne que les fidèles s'adressent aux saints, pas à leurs âmes.

⁴⁶⁸ C'est exactement le contraire de ce que Dal Santo soutient, erronément, par rapport à Narsai (voir DAL SANTO, *Debating the Saint's Cult*, 258 : « Narsai confident description of the benefits that would flow from the saints' »).

une prière vers Dieu, unique auteur de la providence ; ensuite parce que Dadišo' est dans tous les cas prudemment enclin à maintenir la thèse traditionnelle du sommeil de l'âme dans un cadre cohérent avec ses propres idées. L'âme des défunts, en effet, est d'après lui détentrice d'une mémoire de ce qui a été vécu, tout comme un homme devenu aveugle garde la mémoire de ce qu'il a vu avant sa cécité ; il est capable par ailleurs, par la grâce du Saint Esprit, de jouir de la vision du Christ. Et c'est l'argument de la mémoire perdurante et de la vision christologique, dans l'état de repos de la capacité de connaître et d'agir, semble-t-il, qui permet à Dadišo' de postuler la réalité de la prière des défunts dans le cadre de la pleine orthodoxie de son Église. Nous pourrions dire qu'il s'agit d'une prière rêvée, universelle, plutôt que produite par la connaissance.

La ligne tracée par Timothée, dans la lettre 2, autour du problème de l'intercession est nettement plus réductionniste⁴⁶⁹. Le patriarche part du principe typologique que si les sacrifices accomplis sur des animaux en faveur d'idoles, sous l'ancienne loi, donnèrent leurs fruits en matière de rédemption, comme ceux qui sont décrits dans 2 Mac, 12, 43, nous pouvons considérer comme d'autant plus sûre l'efficacité du sacrifice du Christ, victime innocente, qui transcende le temps et la condition de vie ou de mort dans laquelle se trouvent les personnes qui en tirent un bénéfice. Le pardon et la rémission sont éternellement agissants, à n'importe quelle époque et en n'importe quel lieu, et chaque fois que l'eucharistie est célébrée au nom d'un vivant ou d'un mort, elle diffuse la grâce du Christ, même si l'efficacité du sacrifice n'est pas manifeste dans le temps, mais seulement au niveau eschatologique, avec la résurrection des corps. Avec elle, à travers le jugement dernier, la mesure utilisée par notre bonne ou mauvaise volonté pourra être comparée avec la mesure de la

posthumous intercessions *implied* the ability of their souls to observe the course of events of the earthly universe and to intervene actively in it »).

Cette « implication » n'est pas, à notre avis, nécessaire.

⁴⁶⁹ Lettre 2 : TIMOTHÉE I^{er}, *Lettres 1-39*, (éd.) 56-58.

récompense ou du châtement qui nous attend. Le bénéfice de la mémoire eucharistique pour l'âme d'un défunt est donc renvoyé à la résurrection.

Nous avons des détails sur l'impact de ce système thanatologique sur la dévotion des saints dans la lettre 36, la deuxième adressée au fidèle Naṣr⁴⁷⁰, une lettre caractérisée pour une bonne part par un contenu christologique visant à fournir une exposition correcte des thèses théologiques syro-orientales à un public de chrétiens influencés par des idées islamisantes. À la fin de la lettre, est abordé le thème du traitement correct des reliques des saints⁴⁷¹. Cette section est encore plus intéressante si l'on comprend quel est le véritable objectif polémique de Timothée, c'est-à-dire cette objection « rationnelle » à l'égard du culte chrétien des saints propres à certains aristotéliens musulmans. Le problème soulevé par ces milieux portait sur le fait de conférer à des hommes des honneurs qui n'étaient dus qu'à Dieu. Timothée nie que ce culte implique une issue idolâtrique, dans la mesure où l'adoration ne revient qu'à Dieu. Les corps des saints ne doivent donc pas être adorés comme Dieu et ne doivent pas être placés dans les temples ou dans les Églises, mais plutôt

⁴⁷⁰ Naṣr est décrit comme un « fidèle et gnostique observateur et chercheur des sentences du Saint-Esprit » et « investigateur des paroles des Écritures » – donc un laïc et exégète des textes sacrés. Sur cette lettre et sa contextualisation voir BERTI, *Vita e studi di Timoteo I*, 221, n. 665 ; GRIFFITH, *The Syriac Letters*. Dal Santo, citant cette page de la lettre 36, fait malheureusement une grave erreur, en la définissant comme « adressée aux fidèles de Baṣra ». En réalité, il n'existe qu'une seule lettre ayant ces destinataires, plus précisément « les prêtres et fidèles de Baṣra et Huballat », et c'est la numéro 34. Dal Santo, sur la base de cette confusion, décrit par ailleurs un scénario sans fondement et complètement inventé : « The context of Timothy's intervention in the affairs of the monastery appears to have been a dispute over the propriety of the cult of the saints' relics » (DAL SANTO, *Debating the Saint's Cult*, 313). Or, dans la lettre 36 citée, on ne parle d'aucun monastère. Le contexte est tout autre, comme le précise le corps du texte.

⁴⁷¹ Lettre 36 : TIMOTHÉE I^{er}, *Lettres 1-39*, (éd.) 261-264, (trad.) 181-183.

dans les *martyria* et dans des locaux adjacents aux temples et aux églises. En effet, suivant l'enseignement du Seigneur et suivant la tradition de l'Église, les corps des saints doivent être honorés parallèlement à ce que Dieu fait avec leurs âmes, qui se trouvent au Paradis. Pour cette raison, de manière cohérente avec le schéma typologique, dense de renvois internes et de parallélismes qui caractérise une bonne part de la réflexion théologique syro-orientale et celle de Timothée en particulier, le lieu, correspondant à l'abside, où sont inhumés les corps des martyrs est appelé « Paradis ». Car si l'âme et le corps ont peiné ensemble, de manière identique et mutuelle, ils doivent être récompensés de manière identique et parallèle. Après avoir cité une série de principes soutenant cette pratique, le patriarche conclut la lettre avec ces mots qui sont sans équivoque possible favorables à la conservation et à la préservation des corps des saints :

L'honneur des corps des saints est l'honneur du Christ notre Seigneur, et l'honneur du Christ notre Seigneur est l'honneur du Père. Et donc l'honneur du corps des saints est l'honneur de Dieu le Père⁴⁷².

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

Ensevelie en Dieu avec la mort, l'unité de l'âme et du corps, interrompue de fait jusqu'à la résurrection, est évoquée, en quelque sorte préservée par l'église dans la description et la gestion de cette voie comme comprenant, d'une part, la conservation du corps des saints et de l'autre la conviction que les âmes des justes demeurent dans cette sorte d'antichambre qu'est le Paradis. Préservée uniquement au niveau de la mémoire, l'unité perdue de la personne, comme nous l'avons dit, rend l'âme insensible à toute manipulation du corps. Rabban Bektiso⁴ pose une question directe sur ce point, et c'est là, comme nous le disions, que

⁴⁷² Lettre 36 : TIMOTHÉE I^{er}, *Lettres 1-39*, (éd.) 264, (trad.) 183.

Timothée délégitime la position qui soutient que l'âme demeure dans les éléments en décomposition du cadavre, et par conséquent, est susceptible d'éventuelles sensations liées à une gestion tierce du corps mort. Timothée va nettement plus loin, ne se contentant pas de nier que l'âme sent quelque chose de ce qui advient à son ancienne demeure. Il réduit de manière radicale la domination de l'âme sur le corps. L'âme en effet pour lui n'en a pas la cognition complète même quand l'homme est en vie. Toute la connaissance, en effet, comme nous l'avons dit procède de l'observation (et plus généralement des sens). Les yeux, moyens privilégiés à travers lesquels l'âme a le contrôle sur son propre corps, sont corporels eux aussi et ont des limites de connaissance et de vision insurmontables. Aucune âme, à travers la vue, n'a jamais pu observer les organes internes du corps qui l'abrite, et par conséquent, aucune âme ne peut comprendre son propre corps. L'âme a alors besoin des médecins, de spécialistes qui connaissent ce qui se cache dans les méandres du corps⁴⁷³. Il est difficile de ne pas voir derrière ce passage une allusion aux pratiques de dissection des corps. Il me semble un peu limitatif en effet de réduire les références de Timothée à une connaissance purement livresque : n'importe quelle âme est théoriquement en mesure d'accéder à une connaissance similaire, pas seulement celle des médecins. Par ailleurs, Timothée parle de vision oculaire et de connaissance dans l'« *ousia* », un type de connaissance qu'il associe à la vision directe, comme le montre la polémique qu'il entretient avec les résultats les plus

⁴⁷³ Chez GRÉGOIRE DE NYSSE, *Sur l'âme et la résurrection*, 29-32, nous trouvons une référence partiellement analogue concernant l'activité des médecins dans l'éclaircissement des dynamiques corporelles comme métaphore de la centralité cognitive de l'âme par l'usage des sens. Il y a toutefois une différence fondamentale d'accent entre les deux passages : Grégoire utilise l'image pour souligner le caractère hégémonique de l'âme humaine dans le processus d'acquisition cognitive de la réalité, et aussi la dimension passive des sens dans ce même processus, tandis que Timothée utilise cette image pour souligner que l'âme dépend des sens pour connaître les choses.

risqués de la tradition mystique de sa propre Église⁴⁷⁴. Le médecin semble donc entendu ici comme quelqu'un qui, à la différence d'un quelconque profane, a une expérience cognitive, sensible et directe de l'observation des corps et de leurs structures internes, une expérience qui devrait le faire arriver à la substance de la nature corporelle. Il travaille en effet sur les corps, il en connaît les énigmes, qu'il devrait savoir résoudre plus ou moins à la manière d'un exégète qui décrypte les passages obscurs des Écritures. Et en effet, l'âme, tenaillée par le doute du malaise et de la maladie, attend que le médecin « explique » et « clarifie » - deux actions décrites par des verbes techniquement liés à l'activité de l'exégèse.

Timothée fournit donc une base anthropologique où le sort post-mortem du corps humain n'intercepte en aucune manière l'identité psychique du sujet, et en même temps, il attribue aux médecins un rôle fondamental, tant de médiateurs, pour les âmes, d'une conscience critique sur les caractéristiques occultes du corps, que de traducteurs du langage symptomatique des maladies.

Pouvons-nous soutenir, sur ces bases, que Timothée nous apporte un témoignage indirect sur le fait que la dissection des cadavres pour l'enseignement de l'anatomie était pratiquée dans les structures hospitalières ou les écoles de sa communauté religieuse, ou dans le cercle privilégié des médecins chrétiens de Bagdad ? Cette attestation n'est probablement pas suffisante pour affirmer de manière univoque que de telles pratiques s'y vérifiaient. Mais il nous semble invraisemblable que Timothée, patriarche et gardien de l'orthodoxie de son Église, mettant par écrit de telles affirmations, sur demande de son coreligionnaire archiatre impliqué dans la vie scientifique du califat, dans le milieu des traductions des œuvres anatomiques de Galien, n'ait pas eu conscience des retombées de ses dires dans l'horizon concret de la gestion de la mort et des corps, et des conséquences que cela pouvait avoir par rapport à la

⁴⁷⁴ BERTI, *Le débat sur la vision de Dieu*, 170-173.

connaissance du vivant. Nous ne sommes pas face à un raisonnement scholastique abstrait qui ne mène à rien, mais devant un raisonnement qui dessine un véritable cadre conceptuel d'anthropologie théologique de la mort à usage médico-scientifique et pratique. Le schéma tracé par le patriarcat, caractérisé par une objectivation du corps mort et par une conception du destin de l'âme après la mort, marqué par la séparation et le repos, ouvrait et légitimait, par rapport à la perspective théologique, une approche de l'analyse et de l'étude de la biologie humaine du point de vue médical et anatomique.

4^E CHAPITRE

L'ÂME AU SEUIL DE LA VIE HUMAINE : LIBERTE, HASARD ET PROVIDENCE⁴⁷⁵

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

La fin de la vie et la séparation de l'âme et du corps qui s'ensuit n'impliquent pas, pour Timothée, uniquement une dimension ontologique-dynamique et une dimension sensorielle-cognitive. La déconnexion du composé humain âme-corps due à la mort, et parallèlement sa constitution à travers la génération, représentaient deux frontières dont le franchissement créait des doutes aux docteurs syro-orientaux du point de vue de la responsabilité éthique, de la liberté, du déterminisme, du hasard. La constitution humaine, comme sa dissolution, étaient dans les mains de Dieu et de sa providence, de l'âme et de sa liberté, ou de quoi d'autre ?

Dans les six premiers siècles de l'histoire de l'Église, la défense chrétienne de la cohabitation entre libre arbitre et divine providence s'était articulée de nombreuses manières, souvent conditionnées par les débats et par le langage d'origine médio- et néoplatonicienne qui dominaient à l'époque. Il s'agissait d'une tentative ecclésiastique de s'opposer à l'astrologie déterministe, à la doctrine de l'hasard, ainsi qu'aux idées gnostiques et marcionites⁴⁷⁶. Bien sûr, le contexte syriaque connaissait

⁴⁷⁵ Ce chapitre est une révision partielle de notre essai BERTI, *Libertà, provvidenza e legame anima e corpo*.

⁴⁷⁶ Une étude qui reste fondamentale sur ce sujet, bien que très ancienne, est celle d'AMAND, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque* ; parmi la vaste littérature qui s'est développée depuis lors, nous nous limitons à renvoyer aux travaux de DIHLE, *Liberté et destin dans l'antiquité tardive*, et de BERGJAN, *Der fürsorgende Gott*.

parfaitement ces réflexions comme le démontre en particulier l'œuvre de l'école bardesanite⁴⁷⁷ d'abord, et celle d'Éphrem ensuite⁴⁷⁸. Soulignons par ailleurs que suite à la crise christologique du v^e siècle, le point de départ le plus évident, pour un écrivain syro-oriental désireux de se concentrer sur le thème du rapport entre providence et liberté, restait le schéma cosmologique et providentialiste de Théodore de Mopsueste mentionné plus haut, que l'on retrouve chez des auteurs tels que Thomas d'Édesse et Isaac de Ninive⁴⁷⁹ et, appartenant à la génération précédant immédiatement celle de Timothée, Joseph Hazzaya⁴⁸⁰. On peut supposer aussi une influence du *Contra fatum* de Diodore de Tarse⁴⁸¹ maintenant perdu, ou de celui de Grégoire de Nysse⁴⁸², bien que nous ne puissions

⁴⁷⁷ Voir DIHLE, *Zur Schicksalslehre des Bardesanes* ; DRIJVERS, *Bardaisan's Doctrine of Free Will* ; GIBBONS, *Nature, Law and Human Freedom*.

⁴⁷⁸ Sur l'apport d'Éphrem sur ce thème, voir JANSMA, *Ephraem on Exodus ii, 5*, BOU MANSOUR, *La liberté chez Saint Éphrem le Syrien* ; BOU MANSOUR, *La défense éphrémiennne de la liberté*.

⁴⁷⁹ Sur ce point voir BETTIOLO, *Avec la charité comme but* ; BETTIOLO, *Scuola ed economia divina*.

⁴⁸⁰ Un *Traité sur la providence divine* inédit est écrit dans la deuxième moitié du VIII^e siècle par le moine et mystique Joseph Hazzaya. D'après la présentation récente (inédite) faite par Nestor Kavvadas (N. Kavvadas, « "And We Do Not Turn aside from the Way of the Interpreter". Joseph Hazzaya's "Tractate on Divine Providence": Argumentative Strategies and Literary Sources », intervention présentée le 28/05/2011 au Sixth North American Syriac Symposium « Syriac Encounters », qui s'est tenu à la Duke University Durham, North Carolina), le traité, basé sur l'enseignement de Théodore de Mopsueste et d'Isaac de Ninive, serait centré sur le problème du salut universel. Ce texte semble s'éloigner de l'horizon des problèmes auquel tend l'écrit de Timothée et la majorité des œuvres de la même époque sur ce sujet.

⁴⁸¹ AMAND, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, 469-479.

⁴⁸² Sur ce texte et plus généralement sur le débat entre fatalisme et liberté au IV^e siècle voir MOTTA, *Il contra fatum*.

pas dire avec certitude que ces textes étaient lus ou connus par les érudits syriaques de l'époque abbasside.

Timothée semble influencé aussi par d'autres facteurs. Le patriarcat, comme nous avons déjà pu le constater, est l'expression d'un milieu fortement conditionné par un type d'argumentation logique, qui s'était structurée comme code dominant d'élaboration intellectuelle et de synthèse cognitive au cours des trois siècles qui l'avaient précédée. C'est une houle de fond que ce regain d'intérêt « ecclésial » pour l'Aristote de l'*Organon* et ses commentateurs juste après la fermeture de l'École d'Athènes, née dans le sillage de l'influence exercée par les derniers écrits alexandrins de Jean Philopon, de ses commentaires et de la révision de l'enseignement du Stagirite⁴⁸³, sur le contexte plus récent des écoles chrétiennes de la grande Syrie⁴⁸⁴ – une influence destinée à donner forme à la première réflexion ontologique arabe, tant musulmane que chrétienne⁴⁸⁵. Cet intérêt est des plus éclectiques, les études aristotéliennes cotoyant, nous l'avons vu, non sans conflits, des lectures de commentaires néoplatoniciens, d'écrits galéniques et de pères grecs, en langue originale et en traduction.

Nous n'avons pas un cadre précis nous permettant de cerner l'impact suscité par l'acquisition de l'héritage grec sur la réflexion relative à providence et le libre arbitre entre les écoles et les monastères syriaques dans la période comprise entre le VI^e et le IX^e siècle. Bien sûr, l'argumentation anti-fataliste philoponienne semble avoir gagné rapidement le champ de l'élaboration de l'apologétique syriaque, comme en

⁴⁸³ Il nous suffit ici de faire allusion à sa prise de position contre la thèse de l'éternité des astres (JOHANNES PHILOPONUS, *De aeternitate mundi contra Aristotelem*, 50), ou sur leur animation (JOHANNES PHILOPONUS, *De Opificio Mundi*, III, 500-507). Pour ces passages nous nous basons sur l'analyse de WALKER, *The Legend of Mar Qardagh*, 192-193.

⁴⁸⁴ Sur le développement de l'histoire des écoles syriaques voir BETTIOLO, *Scuole e ambienti intellettuali nelle chiese di Siria*.

⁴⁸⁵ VAN REETH, *Éléments de théodicée syrienne*.

témoigne la *Légende de Mar Qardagh*⁴⁸⁶ citée plus haut, mais en l'état de nos connaissances, nous n'avons pas les éléments pour préciser quelle fut la contribution à ces réflexions fournie par le réseau complexe de la tradition scholastique qui s'étendait en tache d'huile le long du Tigre et de l'Euphrate, grâce aussi à son intense activité de traduction du grec. Nous ne savons pas clairement, par exemple, ni à quand remonte le début de la circulation du *Traité sur la providence* d'Alexandre d'Aphrodise dans le contexte des études syro-orientales – lequel, à l'époque abbasside, sera traduit en arabe par Abu Bišr Matta⁴⁸⁷ –, ni si l'écrit peut avoir joué un rôle quelconque dans la réflexion autochtone syriaque, même si nous pensons pouvoir exclure une influence significative et tangible. Nous pouvons noter en revanche que la connexion entre la réflexion sur providence et liberté, d'une part, et de l'autre les débats inhérents au début et à la fin de la vie, tout comme ceux se rapportant au destin des âmes en ces moments liminaires, doit être apparue à un certain moment de manière assez récurrente et diffuse dans les centres culturels de la Mésopotamie chrétienne, au point de se constituer en sorte de sous-genre littéraire dans le cadre des traités syriaques⁴⁸⁸.

⁴⁸⁶ WALKER, *The Legend of Mar Qardagh*, 194-197.

⁴⁸⁷ ALEXANDER APHRODISIENSIS, *De providentia*. On peut en lire le texte dans l'édition critique de Ruland, mais il est intéressant de signaler également la traduction française de Thillet, pour l'introduction actualisée qu'elle contient.

⁴⁸⁸ Peu importe si ce « sous-genre » syriaque se présente parfois sous forme épistolaire, ou sous forme de traité *stricto sensu* : dans le contexte antiochien par exemple, il ne semble pas qu'il y a eu une nette distinction entre *logion* et lettre dans le traitement du thème de la providence, comme le soulignait déjà Anne-Marie Malingrey dans le cas de Jean Chrysostome (JEAN CHRYSOSTOME, *Sur la providence de Dieu*, 11-13). D'autre part, le caractère de « traité » de certaines lettres du patriarche Timothée I^{er} a déjà été souligné par HURST, *The Epistle-Treatise*. Il semble donc qu'une certaine fluidité formelle se soit maintenue comme caractéristique diffuse dans l'élaboration de ces thèmes.

Plusieurs textes syriaques composés entre la deuxième moitié du VII^e siècle et la première moitié du IX^e siècle tournent donc autour de cette problématique⁴⁸⁹ qui implique la vie, la mort, la conduite morale, et ils peuvent être lus comme l'expression d'une étude scholastique de grande envergure menée et alimentée sur une longue période – une étude qui, comme nous le verrons, a son centre de gravité dans la région syro-occidentale. Le répertoire qui suit n'a aucune prétention d'exhaustivité, mais entend fournir une grille initiale qui embrasse pour la première fois dans un seul regard ce qui est déjà connu, afin d'avoir un point de départ pour effectuer de nouvelles recherches⁴⁹⁰.

Nous retrouvons des argumentations sur les questions énoncées, une première fois, dans deux lettres *Sur la prédestination* de Jacques d'Édesse († 708), la 10^e et la 11^e, adressées à Jean le Stylite de Litarb. Les lettres, encore aujourd'hui inédites, ont été décrites par Wright dans son catalogue des manuscrits syriaques de la British Library⁴⁹¹ ; par la suite, le contenu a été exposé par Cook dans un chapitre d'un de ses ouvrages

⁴⁸⁹ Aḥudemmeḥ manifeste souvent un intérêt pour le rapport entre unité du composé humain âme-corps, liberté, indépendance de la volonté, genèse de l'acte et unité entre personne et acte, mais il évite toute explication sur comment sa perspective peut cohabiter avec l'idée de providence (par exemple AḤUDEMMEH, *Traité sur la composition de l'homme*, 105-106).

⁴⁹⁰ La littérature syriaque médiévale plus tardive nous a transmis d'autres œuvres qui analysent le rapport entre providence et liberté. Pour cette production plus tardive, nous nous limitons à renvoyer au livre, inédit, sur *Liberté de la volonté et providence de Dieu*, composé par Moïse bar Kepha († 903), sur lequel voir GRIFFITH, *Free Will in Christian Kalam : Moshe bar Kepha*, et à la base IX du *Candélabre du sanctuaire* de Bar Hebraeus († 1286), consacrée à la question du libre arbitre. Sur la doctrine du libre arbitre chez Bar Hebraeus voir POIRIER, *Bar Hebraeus sur le libre arbitre*.

⁴⁹¹ L'édition du *corpus* des lettres de Jacques d'Édesse par Jan Van Ginkel est en cours (voir VAN GINKEL, *Greetings to a Virtuous Man*). Les deux lettres *Sur la providence* sont numérotées 10 et 11 et se trouvent dans le manuscrit BL Add. 12.172, ff. 99a-110a (WRIGHT, *Catalogue*, 599-600).

de 1981⁴⁹². Dans ces lettres, datant très probablement des dernières années de la vie de Jacques⁴⁹³, l'auteur répond par la négative à la question de savoir si l'opinion, couramment acquise, selon laquelle, dès le départ, un terme est fixé pour la fin de la vie est fondée ou pas. Répondre par l'affirmative, explique Jacques, rendrait Adam non coupable du péché qui l'a rendu mortel et libèrerait Caïn de la responsabilité de l'assassinat de son frère Abel. De même, l'option consistant à distinguer la définition du terme de la vie (dans les mains de Dieu) et les modalités de la sortie de la vie (dans les mains des hommes) ne serait pas valable. En même temps, Jacques refuse aussi l'idée contraire, c'est-à-dire qu'il puisse y avoir séparation de l'âme du corps sans un mandat de Dieu. Jacques fait la distinction entre préscience divine et prédétermination divine, en affirmant la première et en niant la seconde – comme le fera aussi Timothée⁴⁹⁴.

Un autre témoin de cette préoccupation est Cyriaque de Tagrit, exemple particulièrement précieux pour notre analyse car contemporain de Timothée, dont il fut l'homologue syro-orthodoxe pour le patriarcat d'Antioche de 793 à 817. Cyriaque, comme nous l'apprend la récente monographie de Mikael Ćez, composa à la demande de l'évêque de Séleucie-Ctésiphon, Théodose, de Walid et de Iešu' de Tirminaz son *Livre sur la providence divine*⁴⁹⁵. Si 804 est, comme le soutient l'éditeur du texte, la date de composition du manuscrit qui transmet la partie conservée jusqu'à nos jours de ce vaste ouvrage, il est probable que le traité du pa-

⁴⁹² COOK, *Early Muslim Dogma*, 145-152.

⁴⁹³ COOK, *Early Muslim Dogma*, 214 n. 4.

⁴⁹⁴ Il faut associer à ces lettres de Jacques d'Édesse la *Controverse* du Stylite Jean de Litarba avec un savant anonyme (musulman?), écrite sous forme de questions et réponses et centrée thématiquement sur le Christ. Ce court texte aborde la question du rapport entre préscience divine et responsabilité humaine par rapport à la croix et au rôle joué par les Juifs : voir SUERMANN, *Une controverse de Jôhannàn de Liṭarb*.

⁴⁹⁵ CYRIAQUE DE TAGRIT, *Livre sur la providence divine*.

triarche syro-orthodoxe remonte grosso modo à la période même où fut composée la lettre 2 de Timothée. L'écrit pousse l'exposition sur la providence vers des questions d'ordre eschatologique (en niant la doctrine du sommeil de l'âme) et apocalyptique. Pour ce qui concerne strictement la providence, Cyriaque développe des argumentations sur le libre arbitre et les causes de la mort : est-ce qu'il y a un terme de la vie fixé par Dieu ? Quel est le sort de l'âme après la mort ? Quelles sont ses puissances cognitives et quelle est sa localisation avant la résurrection ?

Quelques années plus tard, Lazare bar Sabta, évêque syro-orthodoxe de Bagdad sous le califat d'al-Ma'mun (813-833), écrit un ouvrage *Sur la providence divine et la liberté humaine*. De ce traité perdu, composé d'au moins trois discours, le premier desquels comprenait neuf chapitres, le deuxième et le troisième pas moins de six, sont tirées trois citations de Bar Hebraeus, objet d'un bref essai de Poirier⁴⁹⁶.

Si nous ignorons le contenu de l'écrit de Jean de Dara (première moitié du IX^e siècle) *Sur la divine Économie*, ce qui nous empêche de décider ici si nous devons l'inclure dans le même circuit de textes⁴⁹⁷, nous avons quelques éléments supplémentaires pour un autre traité, inédit lui aussi, qui semble remonter à la même période : l'ouvrage *Sur la providence* d'Antoine de Tagrit (IX^e siècle ?), décrit il y a plus de vingt ans par Drijvers⁴⁹⁸ et dont nous signalons ci-après uniquement les aspects qui nous semblent les plus intéressants pour notre exposé. Il s'agit semble-t-il d'un texte de nature scholastique, où sont utilisés des expédients comme l'introduction d'un interlocuteur virtuel pour faciliter le déroulement de l'argumentation (technique présente également dans la lettre 2 de Timo-

⁴⁹⁶ POIRIER, *Les Discours sur la providence de Lazare bar Sabta*.

⁴⁹⁷ VÖÖBUS, *Important Manuscript Discoveries*.

⁴⁹⁸ DRIJVERS, *Antony of Tagrit's Book on the Good Providence of God*. Le chercheur y annonçait l'édition « in progress » du texte et sa publication prochaine par le CSCO. Malheureusement, suite au décès de l'auteur (2002), cette publication n'a plus vu le jour. Le texte d'Antoine de Tagrit est transmis par le manuscrit BL Add. 14,726, ff. 87b-125a (voir WRIGHT, *Catalogue*, 617-618).

thée). De même, on peut imaginer, comme pour Timothée, un lien avec les études médicales, souligné ici d'un côté par une comparaison proposée par Antoine entre l'administration de la providence de la part de Dieu et l'administration de diètes et remèdes de la part des médecins, et de l'autre par la solide compétence qu'il démontre dans l'exposition de la matière médicale. L'intérêt manifesté pour le rapport entre le thème de la providence et celui de la fin de la vie semble être l'objet de l'approfondissement particulier constitué par le deuxième discours présent dans cet ouvrage. Le troisième discours, enfin, serait consacré à nier que la longueur de la vie est prédéterminée.

En ce qui concerne l'Église de Timothée, le seul auteur issu du milieu scholastique et non pas monastique de l'époque du patriarche qui se consacre à ces sujets est Théodore bar Koni (fin VIII^e siècle) dont nous avons déjà parlé. Comme nous l'avons dit, le texte de Théodore voulait fournir un recueil terminologique et conceptuel à utiliser dans les écoles, pour éclairer des passages bibliques obscurs ou comme introduction au lexique philosophique de base. Dans le second *memra*, différents points traitent le problème de la liberté humaine, ce qu'est une loi, pourquoi il y a des lois et quelles sont leurs catégories, pourquoi Dieu nous a créés mortels – Théodore bar Koni en effet soutient, conformément à la tradition antiochienne et théodorienne, qu'Adam fut créé mortel⁴⁹⁹ – et si la

⁴⁹⁹ Des écrivains syro-orientaux comme Cyrus d'Édesse et Isaac de Ninive (CHIALÀ, *Dall'asceti eremitica alla misericordia infinita*, 92-101) témoignent de l'affirmation de la thèse antiochienne sur la mortalité originelle d'Adam, qui trouvait dans les écrits de Théodore de Mopsueste la référence fondamentale, mais que partageaient aussi Théodoret de Cyr et, sous une forme plus ambiguë, Diodore de Tarse (ZINCONI, *Studi sulla visione dell'uomo in ambito antiocheno*, 33-48). Le débat avait touché également les milieux scholastiques d'Édesse, qui soutenaient déjà les thèses christologique miaphysites à l'époque de Jacques de Saroug, (Voir l'étude d'ALWAN, *L'homme, était-il mortel ou immortel avant le péché pour Jacques de Saroug?*).

préscience divine élimine ou pas la responsabilité du péché d'Adam⁵⁰⁰. Contrairement aux autres textes que nous avons répertoriés ici, il ne s'agit pas d'un petit ouvrage *ad hoc* sur le nœud providence-liberté, mais il constitue certainement un repère important pour comprendre le niveau de réception de ces thèmes à un niveau scholastique syro-oriental pas particulièrement avancé.

Un ensemble commun de problèmes semble constituer la structure du débat qui sous-tend en tout ou en partie, les écrits susdits : rapport entre providence, liberté et accident dans l'entrée et dans la sortie de l'âme du corps, localisation de l'âme après la mort, condition de ses puissances cognitives une fois séparée du corps, problème de la prédétermination et/ou préconnaissance divine de la mort, responsabilité des actions humaines, bien-fondé de la morale, du châtimement et de la béatitude éternelle.

Quels facteurs susciterent l'apparition de ces questionnements ? Comment une intrication de thèmes auxquels se consacrèrent principalement des théologiens syro-orthodoxes, devint-elle intéressante sous Harun al-Rašid pour les études théologiques et médicales développées dans l'Église syro-orientale ? Pour répondre à ces questions, il faudrait comprendre d'abord s'il existe une racine commune ayant donné forme à ces lignes. Cela ne pourra être tiré au clair qu'une fois que ces écrits seront publiés et traduits, et que nous aurons une vue synoptique des argumentations adoptées par les différents auteurs sur telle ou telle problématique, permettant de définir plus clairement le développement et les déclinaisons du débat. Ce qui semble évident, c'est que cet ensemble de questions a acquis une certaine urgence dans l'agenda culturel des chrétiens syriaques en concomitance avec l'instauration du califat et l'expansion de l'Islam. Comment ne pas remarquer que l'élaboration des

⁵⁰⁰ Pour ces sections (en particulier § 33-37, 43-44, 49-50) voir THÉODORE BAR KONI, *Livre des Scolies*, I, (éd.) 61-70, (trad.) 93-98.

chrétiens syriaques, grecs et aussi arabes⁵⁰¹, sur providence et liberté, s'intensifie parallèlement aux conflits qui, sur ces mêmes thèmes, divisaient les penseurs musulmans de l'époque omeyyade puis abbasside⁵⁰² ? Bien sûr, nous ne savons pas clairement si l'origine de cette concomitance doit être cherchée dans l'influence de priorités théologiques islamiques dans le circuit des centres culturels chrétiens orientaux, ou si, au contraire, elle remonte au-delà, à l'adoption, par les musulmans, des termes dans lesquels une réflexion patristique consolidée s'était exprimée dans l'antiquité tardive et qui redevenait simplement actuelle dans le milieu chrétien oriental⁵⁰³. Avec Griffith, nous pouvons éluder partiellement la question, dans la mesure où, voulant nous concentrer sur un auteur d'époque abbasside, il suffit de rappeler que « if it is unclear how much Christian thought may be said to have affected the early Islamic *kalam*, there can be no doubt that by the late eighth century, Islamic thought was exerting a major influence on the way Christian writers liv-

⁵⁰¹ GRIFFITH, *Free Will in Christian Kalam : The Doctrine of Theodore Abu Qurrah*.

⁵⁰² WATT, *The Formative Period of Islamic Thought* ; VAN ESS, *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie* ; GIMARET, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*.

⁵⁰³ Cook affirme que la relation doit être lue dans le sens d'une influence chrétienne sur le contexte islamique. Essayant d'identifier un antécédent significatif pour les lettres de Jacques d'Édesse, il renvoyait en effet au traité du byzantin THÉOPHYLACTE SIMOCATTA, *Sur les termes prédéterminés de la vie* (COOK, *Early Muslim Dogma*, 146-152). Il est intéressant de souligner que cette problématique était encore actuelle dans le milieu byzantin à cheval entre le VII^e et le VIII^e siècle : par exemple, Germain, le patriarche de Constantinople, écrivit un traité sur les mêmes sujets (GERMAIN, *Sur les termes prédéterminés de la vie*). Les deux écrits sont toutefois fortement caractérisés par une mise en scène qui ne se retrouve pas dans la littérature syriaque sur le même thème. Des personnages d'invention dans le cas de Théophylacte (Theognostus contre Theophrastus, dont les thèses opposées, exposées comme dans un tribunal, sont jugées par Evangelos et Theopemptus), un dialogue entre un anonyme partisan des thèses de Basile de Césarée (A) et un partisan des thèses adverses (B), dans le cas de Germain.

ing within the Islamic world were presenting their traditional beliefs »⁵⁰⁴. Par conséquent, même s'il ne semble pas inutile de chercher et de souligner des antécédents patristiques significatifs, il faut aussi tenir compte du fait que les auteurs chrétiens dont nous avons rappelé ici les écrits, certainement conscients de leur héritage culturel et en ligne avec des traditions théologiques bien définies, répondent aussi et surtout à des questions urgentes à leur époque.

4.2. L'argumentation de Timothée pour la liberté

Timothée veut démonter l'apparente alternative entre providence divine et liberté humaine. Si l'on y entrevoit une contradiction, cela est dû pour le patriarche à une distorsion du regard : si l'on tient compte de la préscience⁵⁰⁵ de Dieu, il est évident que rien ne se passe sans qu'il y ait eu d'abord un mandat de sa part, mais si l'on se concentre « sur les choses mêmes et sur notre liberté » alors on pourra reconnaître facilement que la fin de la vie se vérifie à trois motifs : la passion⁵⁰⁶, les hasards⁵⁰⁷, les maladies⁵⁰⁸. Comment remédier à cette apparente contradiction ? Timothée répond que Dieu a rendu notre nature mortelle, il n'a pas décrété ou établi combien d'années un homme doit vivre. Le fait que Dieu *connaisse* de chacun la durée de vie potentielle dans la mesure où il connaît son tempérament et sa force naturelle ne signifie pas que Dieu ait aussi *décrété* quoi que ce soit au sujet de la durée de la vie de l'homme, ou la modalité de sa mort, tout comme l'avait déjà dit Jacques d'Édesse et, encore avant lui, Théodore de Mopsueste⁵⁰⁹. Dieu aurait donc maintenu un es-

⁵⁰⁴ GRIFFITH, *Free Will in Christian Kalam : The Doctrine of Theodore Abu Qurrah*, 81.

⁵⁰⁵ Syr. : ܡܠܝܬܐ ܕܡܝܬܐ.

⁵⁰⁶ Syr. : ܡܝܬܐ.

⁵⁰⁷ Syr. : ܡܝܬܐ.

⁵⁰⁸ Syr. : ܡܝܬܐ. Lettre 2 : TIMOTHÉE I^{er}, *Lettres 1-39*, (éd.) 58, (trad.) 37.

⁵⁰⁹ THÉODORE DE MOPSUESTE, *Commentaire sur les Psaumes*, 234.

pace où peuvent agir des « causes externes »⁵¹⁰ – comme les appelle Timothée – dans la détermination du cours et de la sortie de la vie, c'est à dire des causes que Dieu laisse en dehors de son propre pouvoir ordinaire, pour ainsi dire, comme la maladie, l'accident, ou la liberté humaine.

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

Dieu a inscrit dès le début la liberté dans notre nature. La liberté est décrétee en nous comme signe d'élection qui nous distingue des animaux. Il est intéressant de souligner que Timothée, dans son classement de la liberté humaine et de son rapport avec la mortalité, ne fait pas référence au péché d'Adam dans l'Éden⁵¹¹, mais à la polarité Caïn-Abel, éclatante

⁵¹⁰ Les « causes externes », c'est-à-dire les causes motrices, sont objet de réflexion chez ARISTOTELES, *Metaphysica* Λ, 1070^a21-22, 1070^b22-24. Il est toutefois problématique d'affirmer que Timothée ait pu connaître directement la *Métaphysique*, même si ce texte, au moins en partie, avait été lu et utilisé par Jacques d'Édesse un siècle plus tôt. Il devait donc circuler dans le milieu syriaque au moins partiellement (HUGONNARD-ROCHE, *Jacob and the Reception of Aristotle*, 220). La distinction entre causes internes et causes externes était cependant bien connue aussi dans le milieu hippocratique (HANKINSON, *Cause and explanation*, 55), le premier contexte qui les avait plus proprement distinguées par rapport à la condition de la santé humaine : c'est donc plus probablement de sa confrontation avec les milieux scholastiques de la médecine théorique syriaque que Timothée pourrait avoir tiré cette expression.

⁵¹¹ Timothée se réfère au conflit entre la volonté de Dieu et la volonté corrompue d'Adam (et parallèlement celle de Satan) dans la *Disputation avec al-Mahdi*, où il utilise ce thème toutefois comme argument en faveur de la coprésence de l'omnipotence divine et du libre arbitre concernant le rapport entre péché et expulsion du paradis. Timothée ne fournit pas une solution claire à la

et ouverte, en limitant en quelque sorte le rapport entre ces deux coordonnées uniquement à la condition d'après la Chute, à celle que le patriarche définit comme étant le « commencement de toute chose »⁵¹². De cette manière, Timothée évite de se confronter au rapport théologique complexe qui lie liberté, péché et mortalité chez Adam. Même si le patriarche ne l'explique pas, nous comprenons la raison de ce choix en lisant la lettre 2 en diagonale : Caïn et Abel sont les premiers êtres humains générés par la copulation, les premiers par conséquent à partager avec nous la modalité de la connexion entre âme et corps au point d'entrée de la vie, et par ailleurs, Abel est le premier homme à mourir, et à mourir à cause de la libre volonté d'un homme⁵¹³.

Pour Timothée, Caïn est donc le prototype de la liberté, tandis qu'Abel est celui de la mortalité liée à la liberté. Le patriarche utilise ce schéma dans le but précis de concentrer l'attention sur l'usage de la liberté par rapport à la causalité de la séparation de l'âme et du corps. Le problème est d'ordre systémique et touche différents niveaux, origine et fin du vivant, bien-fondé de la morale, de la loi, ainsi que de la récompense et de la damnation éternelles.

question de savoir si Adam a été créé mortel ou pas mais il soutient uniquement que le fait que Dieu veuille chasser Adam n'enlève rien à son péché : voir TIMOTHÉE I^{er}, *Disputation avec al-Mahdi*, (éd.) 61, (trad.) 48-49.

⁵¹² Lettre 2 : TIMOTHÉE I^{er}, *Lettres 1-39*, (éd.) 59, (trad.) 37.

⁵¹³ Dans la *Disputatio saraceni et christiani* également (SAHAS, *John of Damascus on Islam*, 142-155), attribuée par la tradition à Jean Damascène, mais que Griffith a rendue à Théodore Abu Qurrah et qui devrait donc être placée au cœur du IX^e siècle (GRIFFITH, *Free Will in Christian Kalam : The Doctrine of Theodore Abu Qurrah*), il est rappelé qu'Adam est le seul à être créé directement par Dieu, alors que ceux qui suivent furent à la fois générés et générants (voir SAHAS, *John of Damascus on Islam*, 144-145). Dans un passage du *memra* 2, Théodore bar Koni souligne que la mort est arrivée à travers un homme juste (Abel), pour que l'on sache que son fondement est la faiblesse et qu'elle n'est pas un châtement : voir THÉODORE BAR KONI, *Livre des Scolies*, I, (éd.) 86, (trad.) 109.

Si Caïn n'était pas libre dans son action, et que tout s'accomplissait suivant le mandat divin, comment ne pas imputer à Dieu lui-même les résultats de l'exercice de la liberté de Caïn, c'est-à-dire la séparation de l'âme du corps d'Abel, et comment cela ne ferait-il pas de Caïn un exécuteur de la volonté divine, aide de Dieu lui-même, plus digne de récompenses que de châtiments ?

La réponse de Timothée se fonde sur l'idée que Dieu établit l'ordre des puissances internes à la nature (le fait que la mort advienne à travers la séparation de l'âme du corps, et que cette condition soit commune à tous les êtres humains), mais ne détermine pas, sauf dans quelques cas, le point final de la vie, c'est-à-dire les circonstances par lesquelles la mort arrive. Ce qui caractérise un acte comme la séparation de l'âme et du corps est pour Timothée l'ensemble de quatre éléments : quand, comment, où, et par quel moyen⁵¹⁴.

Il est bon de rappeler que, pour le patriarche, la condition de réalisation de la liberté humaine concerne uniquement le rapport âme-corps : en dehors de ce rapport, avec la mort, l'âme est incapable de n'importe quel acte hormis celui qui est le sien par l'être, c'est-à-dire le fait d'être vivante. Cette précision, qui se rattache à la doctrine particulière de Timothée sur le sommeil de l'âme, est nécessaire pour argumenter le bien-fondé de la rétribution et de la récompense éternelles sur la base d'actes accomplis dans un espace temporel défini. Le patriarche, dans le quatrième chapitre de la lettre 2, affirme que les âmes séparées du corps non seulement ne possèdent pas une connaissance active mais ne possèdent pas non plus la volonté en acte⁵¹⁵ : en fait, comme il l'explique à la fin du cinquième chapitre⁵¹⁶, en cas contraire, cela comporterait qu'elles sont capables de décider pour le bien ou pour le mal aussi après leur mort.

⁵¹⁴ Les trois premières coordonnées coïncident avec trois des quatre principales catégories aristotéliennes, la quatrième avec la cause efficiente qui, comme nous l'avons dit, pour Timothée peut être « externe ».

⁵¹⁵ Lettre 2 : TIMOTHÉE I^{er}, *Lettres 1-39*, (éd.) 51-52, (trad.) 32-33.

⁵¹⁶ Lettre 2 : TIMOTHÉE I^{er}, *Lettres 1-39*, (éd.) 55-56, (trad.) 34-35.

Mais si l'on postule la survie de cette capacité, se demande Timothée, quelle serait la cohérence de la rétribution et de la couronne, d'une part pour les corps, et de l'autre pour les âmes d'Abel et de Caïn, vu que les actions accomplies par les corps pendant leurs vies sont infiniment moins nombreuses que celles qui peuvent être théoriquement accomplies par les âmes immortelles après leur séparation du corps ? Par ailleurs, l'idée que les âmes peuvent choisir et refuser, même en dehors du lien avec le corps, conduirait hypothétiquement au résultat paradoxal que l'âme de Caïn, dans les millénaires ayant suivi sa mort, pourrait s'être convertie au bien, ou celle d'Abel au mal, en rendant par conséquent injuste la damnation de l'un et la couronne de l'autre. Les deux figures de Caïn et d'Abel délimitent donc l'espace de la liberté humaine uniquement à la condition de composition avec le corps. C'est la même logique qui fait dire à Timothée, à la fin de la lettre, que la volonté testamentaire d'un mort doit être respectée seulement si elle est conforme à la volonté éternelle de Dieu. Si la volonté du mort est contraire à celle de Dieu, on doit préférer la volonté de Dieu. Je pense que le fondement de cette limitation de la volonté testamentaire est justifiée par le fait que la volonté du mort n'est pas plus active⁵¹⁷.

4.2.2. *L'espace de l'intervention divine*

Bien sûr, Dieu peut parfois intervenir directement en provoquant le moment précis où l'âme migre du corps, comme les Écritures l'attestent dans le cas de la mort de certains hommes justes et de certains hommes impies, mais généralement il maintient un espace de non-interférence, de libre exercice de la volonté humaine, de la liberté et du hasard⁵¹⁸. Timothée ici semble partager certains principes du schéma cosmologique de

⁵¹⁷ Lettre 2 : TIMOTHÉE I^{er}, *Lettres 1-39*, (éd.) 74, (trad.) 47.

⁵¹⁸ Lettre 2 : TIMOTHÉE I^{er}, *Lettres 1-39*, (éd.) 58, (trad.) 36-37.

l'école aristotélicienne, pour lequel, à l'horizon de nécessité auquel sont soumises les puissances célestes dans la réalisation du mouvement, correspond au contraire, pour le monde sublunaire où se trouve l'homme, le croisement non préordonné de causes.

Ce qui est soumis à la liberté et à la volonté tombe hors de l'espace du nécessaire ou de l'impossible, dit le patriarche, en rentrant dans la sphère du contingent⁵¹⁹. La loi donc, dans cette perspective, ne coïncide pas avec le plan de la nature, mais avec le plan de la réalisation de ce qui, dans la nature, reste à l'état de puissance. La nécessité de ces lois pour les hommes, qu'il s'agisse des règles qui procèdent de Dieu ou de celles qui sont le fruit des décisions et des conventions des hommes, témoigne de la possibilité intrinsèque de l'infraction à ces lois, sous peine de les rendre totalement sans importance. Il n'existe pas de loi qui impose à l'homme d'être bipède, dit le patriarche⁵²⁰. Cela est fixé dans l'ordonnement de la nature.

⁵¹⁹ La tripartition nécessaire-impossible-contingent, qui rappelle au premier abord la logique stoïcienne (bien que présent chez Boèce, et donc dans les commentaires de la fin de l'antiquité sur Aristote : cf. BOBZIEN, *Determinism and Freedom*, 99), délimite les catégories dans lesquelles devraient être classées, selon Timothée, les « matières des choses et des paroles », se faisant peut-être ici l'écho de certains principes de la « logique matérielle » non formelle du milieu syriaque, identifiée dans le commentaire de Proba au *De interpretatione* d'Aristote (voir sur ce sujet HUGONNARD-ROCHE, *La constitution de la logique tardo-antique*). L'horizon du langage, dans cette perspective, coïncide avec celui de la réalité matérielle et tire de celui-ci la catégorie ontologique précise dans laquelle rentre n'importe quel énoncé.

⁵²⁰ Lettre 2 : TIMOTHÉE I^{er}, *Lettres 1-39*, (éd.) 61, (trad.) 39.

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

Timothée souligne la différence entre le plan de la nature et le plan de la loi (et de la morale)⁵²¹. Dans le cas de l'adultère par exemple, l'homme est libre de se conformer ou pas à cette interdiction et par conséquent, il est libre d'agir selon la volonté de Dieu ou bien contre elle. Ici, le patriarche introduit une objection à son propre raisonnement, avancée en ce qui concerne le moment de l'entrée de l'âme dans le corps. Si l'adultère va contre la volonté de Dieu mais qu'il porte à la conception, d'où dérive l'union de l'âme et du corps, l'adultère lui-même devrait être considéré comme cause de cette union. Dans cette circonstance, l'unité de l'âme et du corps serait donc externe au mandat divin. On trouve une première allusion à ce thème dans le chapitre 2 du traité de Némésius d'Émèse *Sur la nature de l'homme* où il parle des opinions d'Apollinaire⁵²² : Némésius apparaît bien conscient que, en soutenant l'idée contraire à celle d'Apollinaire selon laquelle l'âme est toujours créée par Dieu, et pas par les autres âmes, on risque de faire de Dieu un collaborateur des adultères. Némésius ne donne pas de solution, en se remettant un peu génériquement à la providence divine. Il s'agit d'une objection (que Timothée présente en qualité de citation directe) que nous retrouvons, dans une forme inversée, rapportée aussi en contexte melkite un peu plus tardif et à laquelle on attribue une origine musulmane : avec l'exemple de l'adultère et de son résultat (la composition humaine, œuvre sans aucun doute divine) certains sages musulmans auraient soutenu la liberté absolue de la volonté divine, coopérant de la même manière avec les bons actes comme avec les mauvais⁵²³. Nous pourrions être

⁵²¹ Lettre 2 : TIMOTHÉE I^{er}, *Lettres 1-39*, (éd.) 63-64, (trad.) 40-41.

⁵²² NÉMÉSIOUS D'ÉMÈSE, *Sur la nature de l'homme*, (éd.) 32, (trad. it.) 38.

⁵²³ Elle est présente dans la page citée plus haut de la *Disputatio saraceni et christiani* (SAHAS, *John of Damascus on Islam*, 144) : « Ὁ δὲ ΣΑΡΑΚ. Τίς φησί, πλάττει τὰ βρέφη ἐν κοιλίαις τῶν γυναικῶν ; τοῦτο γὰρ προβάλλονται οἱ

en présence de l'intégration de l'une des thèses qui circulaient dans le débat sur providence et liberté dans la région sunnite : celle du juriste al-Ġuwayni qui soutenait que Dieu voulait, aimait et approuvait des actes mauvais⁵²⁴ ; ou la thèse aš'arite, plus prudente, qui se limitait à ne pas faire de distinctions entre volonté et approbation ; ou encore celle qui remontait à Abu Ḥanifa ou à al-Maturidi, qui distinguait le fait que Dieu, en plus du bien, voulait aussi le mal du fait qu'il l'aimait ou l'approuvait⁵²⁵. Il n'est pas dit toutefois que derrière l'objection reportée par Timothée se cache nécessairement une perspective déterministe comme celle des courants sunnites. Dans les années du patriarcat, al-Murdar, un *mutakallim* mu'tazilite qui partait d'une conception d'indépendance de l'acte humain, arrivait à estimer que Dieu en quelque sorte voulait le mal pour le fait même qu'il laissait aux hommes la liberté de l'accomplir⁵²⁶.

Dans tous les cas, quelle que soit l'origine de l'objection enregistrée par le patriarche, Timothée refuse cette argumentation en affirmant que chaque intervention divine, quand elle se produit, est bien sûr l'exercice d'une libre volonté mais qu'elle a toujours pour but le bien :

Σαρρακηνοὶ πρὸς ἡμᾶς πρόβλημα δεινότατον, θέλοντες ἀποδείξαι τὸν Θεὸν αἴτιον τοῦ κακοῦ. Εἰ γὰρ ἀποκριθεὶς λέγω, ὅτι ὁ Θεὸς πλάττει τὰ βρέφη ἐν κοιλίαις γυναικῶν, ἐρεῖ ὁ Σαρρακηνός· Ἰδοὺ ὁ Θεὸς σύνεργός ἐστι τῷ πόρνῳ, καὶ τῷ μοιχῷ ». [Le musulman : « Qui, dit-il, façonne les enfants dans le sein des femmes ? » - Voici l'objection très difficile que nous présentent les musulmans parce qu'ils veulent prouver que Dieu est l'auteur du mal. Si je répons en disant que Dieu façonne l'enfant dans le sein des femmes, le musulman dira : « Voici que Dieu coopère avec le fornicateur et l'adultère »].

⁵²⁴ GIMARET, *Un problème de la théologie musulmane*, 19.

⁵²⁵ GIMARET, *Un problème de la théologie musulmane*, 17.

⁵²⁶ GIMARET, *Un problème de la théologie musulmane*, 11.

Il n'y a pas de décision ou de décret de la part de Dieu pour que soient des mauvaises choses⁵²⁷.

C'est la copulation qui est constituée selon le précepte divin comme moyen de la perfection de l'homme, pas l'adultère. C'est pour celui-ci, pour l'adultère, qu'il y a condamnation, pas pour le coït en soi, dans la mesure où ce dernier est un instrument d'accomplissement de la nature, l'adultère au contraire ne porte à accomplissement que la mauvaise volonté humaine. C'est l'usage, et le but de son usage qui le dispose pour le bien ou pour le mal : « Puis David et Osée aussi fornicquèrent, et l'acte du coït est un, la finalité par contre n'est pas une seule, et c'est pourquoi l'un est jugé et l'autre pas du tout »⁵²⁸.

4.2.4. *L'homicide et la séparation de l'âme du corps*

La deuxième objection hypothétique formulée par le patriarche⁵²⁹ sur ses propres thèses concerne la manière d'interpréter l'homicide, entendu comme une cause terminale de l'union humaine allant au-delà du cours préordonné de la nature⁵³⁰. Si en effet l'homicide est une destruction de la vitalité, et que de cette destruction dépend la scission de l'âme et du

⁵²⁷ Lettre 2 : TIMOTHÉE I^{er}, *Lettres 1-39*, (éd.) 67, (trad.) 42.

⁵²⁸ Lettre 2 : TIMOTHÉE I^{er}, *Lettres 1-39*, (éd.) 69, (trad.) 43.

⁵²⁹ Lettre 2 : TIMOTHÉE I^{er}, *Lettres 1-39*, (éd.) 64-66, (trad.) 40-42.

⁵³⁰ Nous devons corriger Œz sur ce point : s'il est vrai que Cyriaque de Tagrit aborde la même question que Timothée, on doit dire qu'il arrive, en réalité, à des conclusions opposées à celles du patriarche syro-oriental. Comme on peut le lire dans notre traduction – Lettre 2 : TIMOTHÉE I^{er}, *Lettres 1-39*, (éd.) 58-59 – pour Timothée il n'y a pas du tout de terme de la vie humaine fixé par Dieu, mais seulement une préconnaissance divine du tempérament et de la puissance naturelle de chacun. Voir CYRIAQUE DE TAGRIT, *Livre sur la providence divine*, I, 130-133, II, 150-173.

corps, alors l'homicide est la cause de cette division. Si l'homicide est extérieur à la volonté de Dieu, on a la possibilité que l'âme puisse migrer du corps en dehors du mandat divin. Mais est-ce que la séparation de l'âme et du corps, comme avant son union, est une chose qui peut se produire hors du gouvernement divin de la réalité ? Le fait que la liberté de l'homme puisse causer la fin du composé ne limiterait-il pas de manière embarrassante la domination de Dieu sur la délicate sphère de la vie ? Admettre au contraire que toute mort est décrétée par Dieu ne finirait-il pas par donner raison à la thèse musulmane mentionnée ci-dessus suivant laquelle la liberté de Dieu porte autant vers le bien que vers le mal ? Timothée répond que Dieu a décidé le terme de la migration de l'âme du corps, mais pas la cause qui la provoque. Ce qui est puni dans l'homicide en effet, ce n'est pas la migration de l'âme du corps, inscrite dans l'ordre de la nature, mais la destruction de l'image de Dieu dont l'homme est témoin.

Il est intéressant de faire ici une petite précision. Le patriarche suggère une lecture différente du rapport nature-loi entre la modalité d'entrée de l'âme dans le corps et celle de sa sortie. Si la conception est considérée en effet comme conforme au précepte divin dans la mesure où le *coït* advient selon la nature *et* selon la loi, la mort est conforme au précepte divin si elle advient selon la nature *ou* selon la loi. Nous en déduisons que dans le premier cas, le terme « nature » coïncide de fait chez Timothée avec le moyen (le *coït*), alors que dans le deuxième cas, il se réfère à quelque chose de différent du moyen (qui est la séparation de l'âme du corps), à savoir, au tempérament et à la force naturelle de la personne, vu qu'un homme peut sortir de la vie en accord avec le précepte divin en raison d'une loi, comme dans le cas de la peine capitale, ou pour apaiser l'irascibilité divine, mais en même temps en contraste évident avec la nature. Là aussi, ce ne sont pas les faits en soi qui sont jugés mais la manière selon laquelle ils adviennent, explique Timothée :

aussi bien Hérode que Pinhas ont commis un homicide, mais l'un est condamné et l'autre couronné⁵³¹.

4.2.5. *La course parallèle et divinement superordonnée de providence et liberté*

C'est donc dans l'espace de la nature, et des puissances, que s'effectue la course éternelle de la providence divine, alors que la liberté s'exerce à travers la volonté, qui est à son tour une puissance active uniquement dans le cadre de la composition humaine :

La providence de Dieu court toujours avec toutes les choses ; notre liberté au contraire est toujours manifestée selon le pouvoir de notre volonté⁵³².

Cet ordonnancement de la nature, qui confirme la providence divine, n'abolit donc pas notre liberté, dans la mesure où :

Nous utilisons ces choses qui ont été créées par Dieu naturellement, comme puissance de notre liberté⁵³³.

Le double registre où se joue la condition humaine ne divise pas cependant la réalité entre sphère de compétence divine (la nature) et sphère de compétence humaine (la volonté). Dieu supervise toute la réalité, y compris l'espace de notre liberté. Timothée exprime cette perspective à travers une élaboration très originale de la célèbre image de l'aurige qui se trouve dans le *Phèdre* de Platon. Il dit :

De ces choses qui ont été dites, est révélée la liberté des hommes et les rayons de l'Économie de la providence de Dieu resplendissent sur chacun

⁵³¹ Lettre 2 : TIMOTHÉE I^{er}, *Lettres 1-39*, (éd.) 69, (trad.) 43.

⁵³² Lettre 2 : TIMOTHÉE I^{er}, *Lettres 1-39*, (éd.) 69, (trad.) 43.

⁵³³ Lettre 2 : TIMOTHÉE I^{er}, *Lettres 1-39*, (éd.) 68, (trad.) 43.

avec éclat, les deux courant sans entraves, comme un carrosse ou un char, auquel sont attelés les chevaux, l'un l'autre opposés, dans la course guidés par un savant et puissant aurige⁵³⁴.

Dieu tient donc les rênes de deux chevaux placés sous son contrôle afin de conduire la course du char, qui représente la vie humaine. Il faut donc comprendre que, au-dessus à la fois de l'ordre providentiel et immuable de la nature et de celui, changeant, de notre libre volonté, qui courent côte-à-côte sans s'entraver comme le font le soleil, toujours identique, et la lune, avec ses phases, se situe la libre volonté de Dieu, tendue vers le bien. L'intervention de Dieu, de temps en temps, s'adapte à l'exercice de notre variabilité. Nous croyons deviner que, pour Timothée, il existe un premier et un second niveau de la providence. Un niveau coïncide avec la *taxis* des puissances, c'est-à-dire avec la nature, alors qu'un deuxième ordre providentiel, celui de la volonté suprême, domine l'Économie historique.

4.2.6. *Le mal peut-il être la cause du bien ?*

Timothée illustre les conditions où la volonté de Dieu intervient dans l'histoire à travers deux exemples, l'histoire de Joseph et ses frères et le rôle de l'opiniâtreté judaïque dans la crucifixion, la mort et la résurrection du Christ⁵³⁵. Pour le patriarche, les frères de Joseph étaient libres de le trahir et de l'exposer à l'esclavage des Égyptiens, mais de la même manière Dieu était libre, dans cet espace conditionné par la liberté humaine, d'opérer une intervention providentielle. Il advint ainsi que Dieu

⁵³⁴ Lettre 2 : TIMOTHÉE I^{er}, *Lettres 1-39*, (éd.) 69, (trad.) 44.

⁵³⁵ L'interprétation de la figure de Joseph comme type de Jésus est assez commune dans le christianisme syriaque, comme l'a bien montré HEAL, *Joseph as a Type of Christ*.

à travers l'esclavage tressa une couronne sur la tête de Joseph,

de même « l'opiniâtreté judaïque », librement, n'accueillit pas le Christ et le livra à la mort, mais de cette manière Dieu,

à travers la mort sur la croix, décréta pour le Christ la domination totale sur les cieux et la terre, et la couronne éternelle de la divinité il tressa de manière digne⁵³⁶.

Timothée sait que cette argumentation pourrait exposer qui la fait à une aporie. Il est utile de reporter l'extrait et les mots exacts utilisés par le patriarche pour résumer cette objection hypothétique :

Si le pouvoir sur l'Égypte (dérive) de l'esclavage, mais que l'esclavage est généré par l'envie des frères de Joseph, alors l'envie a généré le pouvoir sur l'Égypte. Mais le pouvoir est désirable, souhaitable et bon, l'envie au contraire est répugnante et à repousser ; donc ce qui est mauvais est cause de ce qui est bon⁵³⁷.

De même :

Si le pouvoir sur les cieux et la terre (dérive) de la croix, et que la croix (dérive) de l'opiniâtreté des Juifs, alors le pouvoir universel du Christ est généré par l'opiniâtreté des Juifs. Si l'opiniâtreté est la cause de la croix, et la croix est la cause de la mort, et la mort est la cause de résurrection, et la résurrection est la cause du Royaume des Cieux et le Royaume des Cieux est le bien qui sur tous est excellent et souverain, alors la cause du bien glorieux sur tous est l'opiniâtreté des Juifs. Elle est, et est jugée, un mal, le mal donc serait cause du bien⁵³⁸.

⁵³⁶ Lettre 2 : TIMOTHÉE I^{er}, *Lettres 1-39*, (éd.) 69, (trad.) 44.

⁵³⁷ Lettre 2 : TIMOTHÉE I^{er}, *Lettres 1-39*, (éd.) 70, (trad.) 44.

⁵³⁸ Lettre 2 : TIMOTHÉE I^{er}, *Lettres 1-39*, (éd.) 70, (trad.) 44.

Dans la perspective de l'hypothétique contradicteur de Timothée, puisque certains actes mauvais constituent la contingence qui fait que l'intervention divine dans l'histoire devient actuelle (nécessaire ?), il en résulterait que les maux peuvent être les causes premières des biens qui dérivent de l'œuvre de l'Économie divine. Ce problème, avant d'être théologique, est d'ordre ontologique et moral : un mal peut-il être la cause d'un bien ? Timothée nie cette éventualité en soulignant le fait que ce qui est condamnable chez les frères de Joseph ou chez les Juifs, c'est l'intention avec laquelle ils ont accompli ces actions. Ensuite si ces maux sont liés à des biens, ce n'est pas par un rapport de cause et causé, dit le patriarche, dans la mesure où les contraires s'annulent réciproquement, mais parce qu'ils sont « unis par la proximité des résultats »⁵³⁹.

En effet, explique Timothée, ce n'est pas parce que Joseph a été vendu qu'il a acquis le pouvoir sur l'Égypte, dans la mesure où tous ceux qui reçoivent ce traitement n'obtiennent pas le même résultat, pas plus que tous ceux qui ont un pouvoir sur l'Égypte n'ont reçu d'abord ce traitement. Joseph aurait obtenu dans tous les cas le pouvoir sur l'Égypte, explique Timothée. C'est la même chose pour la croix :

Ce n'est pas parce qu'il a été crucifié que le Christ règne sur tout, et il n'a pas été crucifié pour régner sur tout. En effet, tout crucifié ne règne pas, pas plus que quiconque règne n'a été crucifié, mais ce sont là des mouvements de la liberté des hommes, ils sont relatifs à l'Économie divine qui meut le tout et le gouverne vers ce qui est mieux. Et à cause de cette Économie divine, [Dieu] accomplit sa volonté souvent à travers la liberté des rationnels, et à travers ces choses qui se produisent à partir de leur autonomie et de leur liberté, mais jamais en les dirigeant par la force ou la contrainte.⁵⁴⁰

Timothée ne va pas jusqu'à l'affirmer de manière explicite, selon le schéma parallèle valable pour Joseph, mais il fait clairement comprendre

⁵³⁹ Lettre 2 : TIMOTHÉE I^{er}, *Lettres 1-39*, (éd.) 72, (trad.) 45.

⁵⁴⁰ Lettre 2 : TIMOTHÉE I^{er}, *Lettres 1-39*, (éd.) 72, (trad.) 45.

que pour lui, la Croix n'est pas un passage obligé pour l'instauration du Royaume, mais elle est plutôt un passage « conditionné » par la liberté des hommes, et en dernière instance, par la libre volonté du Christ. Ce point se trouve plus clairement exprimé dans la célèbre *Dispute avec al-Mahdi* où, répondant à une question du calife qui soulignait comme il était déshonorant pour Jésus que Dieu l'ait livré aux Juifs afin qu'ils puissent le priver de la vie, Timothée explique, à travers la citation partielle de Jn 10, 18 que Jésus choisit librement la croix :

Voici en effet ce que dit Jésus-Christ : *j'ai le pouvoir sur mon âme de l'offrir et j'ai le pouvoir de la reprendre de nouveau*, et [ainsi] il a montré qu'il a souffert par sa volonté, et non par sa faiblesse ou à cause de la puissance des Juifs⁵⁴¹.

Cela ne réduit pas toutefois la responsabilité de ceux qui obtinrent sa mort, du fait de l'intention qui les anima. L'ordre de l'Économie de la croix est donc l'expression d'une volonté qui répond librement à une situation définie par la liberté humaine, assumant les effets de cette liberté et s'orientant vers le mieux.

⁵⁴¹ TIMOTHÉE I^{er}, *Disputation avec al-Mahdi*, (éd.) 58, (trad.) 47. Le problème du rapport entre la libre acceptation de la croix par le Christ et les responsabilités des Juifs est matière de débat avec les sages musulmans, qui se trouve dans l'écrit de Jean le Stylite de Litarba mentionné plus haut.

NOTES DE CONCLUSION

La question aristotélicienne

Alors que nous nous apprêtons à conclure, une question, restée sous-jacente, mérite d'être formulée et de recevoir une tentative de réponse : Timothée a-t-il lu ou pas le *De anima* d'Aristote ? À notre avis cette lettre n'en donne pas la preuve. Au contraire : si le style argumentatif, dominé par le syllogisme, est sûrement « aristotélisant », l'utilisation d'instruments et de concepts aristotéliens sous forme résumée, parfois mal compris comme nous l'avons vu, nous semble témoigner qu'il n'y a pas eu de lecture directe, et certainement pas une étude rigoureuse et approfondie de ce texte et, plus généralement, de la philosophie du Stagirite. Timothée ne cite jamais le *De anima* dans ses recherches livresques, pas plus qu'il ne le cite comme texte d'étude, de traduction ou de copie. Bien entendu, la preuve *e silentio* n'est pas décisive, mais elle suggère que cet écrit n'était peut-être pas en soi un sujet de débat, contrairement à ce que nous trouvons dans les lettres de Timothée pour l'*Isagoge*, les *Analytiques*, les *Topiques*, la *Poétique*, la *Rhétorique*, les *Catégories*, le *De Generatione et corruptione* et les commentaires néoplatoniciens à ces écrits⁵⁴², ainsi que d'autres textes, chrétiens et païens, sur des thèmes anthropologiques. Le patriarche avait une connaissance scholastique, synthétisée, de certains principes de la philosophie aristotélicienne, et certainement aussi du *De anima*, parvenus à Timothée à travers des chemins et des médiations que l'on peut imaginer mais pas toujours préciser. Le rôle joué par l'héritage anthropologique antiochien, dichotomique, redécliné

⁵⁴² Voir BERTI, *Vita e studi di Timoteo I*, 316-332 et HEIMGARTNER, *Timotheos I. und der Aristotelismus*.

par Timothée à la lumière de la vogue logico-syllogistique de son époque est sans nul doute décisif. Le patriarche est un témoin exemplaire de comment sa génération cherchait en effet à reformuler les thèses de la doctrine sur l'âme, adoptées à la fin de l'antiquité, avec des modèles d'argumentation qui venaient de la familiarité croissante avec l'*Organon* aristotélicien, alors en grande partie traduit en syriaque et dont on commençait à la même période la traduction arabe. L'analyse de Timothée se concentre spécifiquement sur l'âme et pas génériquement sur l'homme, comme c'était au contraire le cas dans la tradition syriaque précédente, même si, plus qu'un « de anima », le texte qu'il compose constitue finalement un « de anima disiuncta ». Cet aspect fait dans tous les cas du patriarche le chef de file d'une redécouverte et d'une revitalisation de la réflexion psychologique à partir d'une optique thanatologique et avec une clé de lecture péripatéticienne : une interpénétration qui fera sentir à la génération suivante de penseurs syriaques et arabes, toute l'urgence de récupérer et d'étudier le *De anima* d'Aristote comme élément incontournable d'une construction philosophique et scientifique capable de maintenir unies la métaphysique et les sciences naturelles.

Dichotomie anthropologique et sécularisation du corps

Le deuxième point qui doit être souligné est la conséquence de l'architecture théorique de Timothée pour la pratique médicale. L'insistance, d'un côté, sur la distinction ontologique des deux composants de l'unité humaine, de l'autre, sur la dépendance de l'âme du corps dans le processus cognitif, et par conséquent l'affirmation de la séparation et du sommeil de l'âme dans la mort sont deux axes qui conduisent à une véritable sécularisation du corps. Le corps devient un objet partiellement mystérieux, qui sort, déjà en vie, de la pleine domination de l'âme, laquelle est fondamentalement ignorante de ce que celui-ci contient au-dedans de lui. La compréhension de cette limitation structurelle,

et la reconnaissance du rôle des médecins dans l'éclaircissement des dynamiques du corps, unies à la vision du cadavre comme objet inanimé qui avec la mort subit une pleine dépersonnification, sont des acquis extraordinaires de Timothée, lequel donne aux médecins de son Église, parvenus au centre du nouvel empire musulman, un cadre théorique qui semble fournir une plus grande légitimation à la recherche scientifique sur le corps humain.

Entre omnipotence divine et action kénotique

D'autre part le patriarche trace de façon très claire, comme nous l'avons vu dans le dernier chapitre, une ontologie de la création qui fait coexister providence, hasard et liberté, et qui essaye de soutenir en même temps la responsabilité morale humaine. Ce qui nous semble l'aspect le plus intéressant de l'exposé du patriarche c'est la position particulière de Dieu dans ce cadre. La déclinaison que Timothée fait de l'image platonicienne de l'aurige et des deux chevaux montre en effet que l'action de Dieu ne coïncide pas avec l'ordre providentiel. L'action de Dieu se développe plutôt comme une harmonie entre providence et liberté, elle peut donc se concrétiser aussi, parfois, comme une sorte de non-intervention, de désengagement volontaire comme protection de l'espace d'autonomie du libre arbitre humain, une sorte de *kénosis* qui advient au niveau historique. Dans ce sens, la lettre 2 de Timothée se présente comme une apologie chrétienne de la distinction entre la terre et les cieux, une distinction, cela va sans dire, qui garde intact le postulat central de l'incarnation-humanisation du Verbe, objet de la connaissance par la foi, et qui, en même temps, donne une dignité à l'unité humaine, à ses prérogatives de connaissance, d'action et de responsabilité, dans la lignée de la tradition antiochienne la plus ancienne.

Le rôle culturel des médecins syro-orientaux

Enfin, nous avons essayé de montrer que l'excellence de la pré-histoire chrétienne et iranienne de la médecine islamique ne fut pas entièrement l'expression d'un mythe. Le pouvoir que les Abbasides ont conféré aux médecins élamites était justifié par le fait qu'ils représentaient l'héritage le plus significatif de la médecine gréco-iranienne, et la meilleure tradition disponible sur le marché de la connaissance au sein du califat. À partir de ce que nous avons exposé concernant la thanatologie, l'anatomie et l'anthropologie théologique, nous pouvons avancer une interprétation, ou plutôt une perspective herméneutique qu'on pourrait résumer par la formule suivante : la contribution la plus importante des chrétiens syro-orientaux au contexte initial des sciences sur l'homme dans l'Islam du Moyen Âge ne fut pas la transmission de ce qui était déjà connu par les centres intellectuels de l'Église, mais l'indication de ce qui était potentiellement connaissable dans un cadre cohérent avec une théologie *sub specie rationis*.

1^{ÈRE} APPENDICE

LETTRE 2 DE TIMOTHÉE I^{ER} TEXTE ET TRADUCTION

Note introductive

Le texte syriaque ici présenté est une reproduction de l'édition de la lettre 2 publiée par Oscar Braun pour le CSCO, dans le contexte plus général de l'édition des lettres 1-39. Nous avons proposé dans trois cas des corrections au texte et nous les avons signalées. Nous suivons la même pagination et la même disposition des lignes que l'édition de Braun, avant tout pour simplifier la consultation⁵⁴³. Dans l'impossibilité de consulter ou de voir une reproduction du manuscrit Bagdad 509, devenu inaccessible depuis la guerre de 2003, l'édition de Braun reste fondamentale, à la fois parce que l'un des deux témoins qu'il a collationné (le codex Chabot) a disparu, et parce que, dans le cas concret que nous étudions, c'est-à-dire le texte de la lettre 2, nous avons un nombre de variantes presque insignifiant. Les manuscrits utilisés par Braun sont le Vat. Borg. Syr. 81, de 1869 (R), et le manuscrit perdu de Chabot, de 1899 (C).

Pour ce qui concerne notre traduction, il s'agit de la première version complète de ce texte dans une langue moderne. Nous avons tenté de suivre, dans la mesure du possible, la cohérence interne la plus stricte dans la traduction des mots et des racines. En outre, pour éclaircir les passages les plus obscurs du texte, nous avons fourni des notes à la traduction.

⁵⁴³ Lettre 2 : TIMOTHÉE I^{er}, *Lettres 1-39*, (éd.) 35-75, (trad.) 21-47. Dans notre reproduction du texte syriaque les nombres entre crochets se réfèrent à la page correspondante du CSCO.

احتیاجات و نیازهای شما را بررسی می‌کنیم.

[35] Encore du même, le béni de Dieu Mar Timothée Catholicos, à Rabban Boktišo' diacre et médecin du roi.

À celui qui est comblé de tous les discernements et riche de tous les savoirs relatifs à la nature et à l'Écriture, celui qui aime le Christ, Rabban Mar Boktišo', diacre du Christ, archiatre du roi victorieux ; Timothée le faible, petit serviteur de notre Seigneur, la paix !

L'être de tout ce qui, de quelque manière, existe, ô mon seigneur amant du Christ, est prédiqué ou par la parole de la foi, ou par la connaissance, ou par les sens. Il me semble qu'il n'advient par aucune autre modalité que les créatures s'approchent de la compréhension des choses, quelles qu'elles soient.

Or, d'un côté, par la foi nous recevons la science qui est à cause de Dieu et à propos de Dieu. En fait, étant donné que notre science est créée, et tout ce qui est créé est aussi défini par toute nécessité, il est donc clair et évident que notre science est soumise à la limite. Et si notre science est soumise à la limite et Dieu est absolument sans limite et ce qui est sans limite ne peut jamais être compris selon l'*ousia* par ce qui est défini, il est donc clair et évident que jamais cette nature éternelle ne sera comprise selon l'*ousia* par la science des créatures.

Si en effet d'un côté elle pouvait, de toute manière, être comprise, elle serait comprise ou de façon totale ou de façon partielle. Et si elle était comprise de façon partielle selon la nature, et que tout ce qui possède des parties possède toutefois aussi une composition selon la nature, mais aucune chose

[36] composée n'est prédiquée comme étant simple : par conséquent, si elle était comprise dans une partie et incomprise dans une autre partie, on refuse de toute nécessité que Dieu existe à partir de ce qui est simple ; étant donné toutefois que Dieu est prédiqué être totalement simple, et qu'aucune chose simple n'est composée, il est clair alors que Dieu n'est pas composé. Mais ce qui n'est pas composé n'est pas dit non plus avoir des parties, donc Dieu est sans parties. Ce qui est sans parties ne peut absolument pas être prédiqué comme étant compris selon quelques parties, et comme n'étant pas compris dans d'autres parties. Donc, Dieu n'est pas compris dans l'*ousia* en partie. Si en outre on dit que (Dieu) est compris dans l'*ousia* non en partie, mais dans la totalité, et ce qui comprend en totalité est supérieur à ce qui est compris dans la totalité, donc cet intellect qui aurait compris dans la totalité l'*ousia* et la nature de Dieu serait supérieur à l'*ousia* de Dieu, laquelle aurait été comprise dans la totalité, parce que l'intellect aurait contenu dans la compréhension l'*ousia* de Dieu, et l'*ousia* de Dieu aurait été contenue par l'intellect. Si toutefois ces choses sont absurdes, et la nature de Dieu est infinie et non composée, il est alors évident que la nature de Dieu n'est comprise ni dans la totalité ni dans une partie. Il n'y a en elle, en effet, ni totalité ni partie, et il n'est absolument pas légitime non plus qu'elle soit dite (être) dans ce qu'elle n'est pas. Il est donc légitime que Dieu soit adoré seulement par la foi, et non à travers les investigations de la compréhension.

Grâce à la connaissance, nous étudions la nature intelligible et les choses sensibles. Grâce aux sens, nous connaissons les choses sensibles mais pas toutefois les choses non sensibles. Les sens sont cinq et tous les sensibles sont aussi au nombre de cinq. En effet, s'il n'y a pas de sensibles au-delà de cinq, alors il est évident

[37] que les sens ne sont pas plus que cinq, et s'il n'y a pas de sens au-delà de cinq, il est clair alors qu'il n'(y) a pas non plus de sensibles au-delà de cinq. Mais d'un côté, il faut savoir que tous les sensibles par eux-mêmes donnent le signe de leur propre être, de leur propre quiddité, et de leur propre qualité, car (ces sensibles) n'ont jamais besoin d'un autre médiateur à part le sens même dans lequel et par lequel ils sont compris. De l'autre côté (il faut savoir que) tous les intelligibles ne donnent pas le signe de leur être et de leur quiddité par eux-mêmes, mais plutôt à travers un autre médiateur. Si en effet d'un côté tous les intelligibles sont invisibles par nature, de l'autre chaque invisible par nature est connu à travers son acte, et, encore, chaque acte advient grâce à un médiateur, il est clair par conséquent aussi que chaque intelligible est compris et connu non par soi-même, ou par sa propre *ousia*, mais plutôt par l'acte, grâce à la médiation de quelque chose d'autre.

Or certains sensibles sont compris par la vue, d'autres par l'ouïe, d'autres par l'odorat et le goût, d'autres encore par le toucher. Quand en effet, à travers les sens, tous les sensibles sont représentés, de manière à être élevés au niveau de la connaissance, leur examinatrice et investigatrice, celle-ci juge et examine toutes les choses pour ce qui concerne le discours de l'être et de la quiddité, et réunit à partir de ces singularités une indication cognitive de l'être et de la quiddité de leurs natures, d'un côté en ôtant les accidents à partir des *ousiai* et en les renvoyant aux sens, et de l'autre en voyant l'être nûment, sans mélange avec eux. Et cela (advient) de cette manière : les sens voient Socrate, qui est, pour ainsi dire, long ou court, blanc ou noir, rhéteur ou philosophe, et d'autres choses, toutes de cette manière, qui contiennent la raison de l'accident.

[illegible]

[38] Les sens, d'un côté, avec les accidents, approchent, pour ainsi dire, Socrate de l'intellect. (L'intellect), de l'autre, comme nous l'avons dit, renvoie les accidents aux sens comme à des langes, s'approche de la compréhension de la nature et de la science de l'*ousia*, et comprend que ce (Socrate) est une individualité avec une *ousia*, qui subsiste par soi, et est aussi la cause de la subsistance des accidents : ceux-ci, en effet, possèdent la subsistance par lui, et sans lui ils ne peuvent pas être ni persister du tout. Et (l'intellect) en plus comprend que (Socrate) est vivant, rationnel et mortel ; et à partir de ces choses-là qu'il trouve dans une sorte de subsistance propre, il recueille aussi les choses qui sont trouvées universellement, car chaque homme est vivant, rationnel et mortel. (L'intellect) donc, grâce aux singularités, voit les choses universelles.

D'un côté, l'intellect comprend les sensibles par le moyen des sens de cette manière. De l'autre, comme nous l'avons dit, ce n'est pas dans leur propre entité qu'il comprend les natures intelligibles, dépourvues de masse corporelle. En effet celles-ci ne tombent jamais sous l'un des sens. Au contraire il (les) connaît et comprend grâce à une médiation, et donc au moyen d'un acte. Si en effet leur nature était visible et sensible, elle serait simple à comprendre dans toutes les choses, car celle-ci aurait donné par soi-même le signe de son propre être et sa quiddité, comme nous l'avons dit. Or, au contraire, leur nature est invisible et absolument insensible et insaisissable par les sens, de sorte que, de toute nécessité, elle est comprise et connue comme étant par son acte.

Or, si l'âme est donc une nature intelligible et sans masse corporelle, et que tous les intelligibles sans masse corporelle sont compris et connus comme étant par leur acte, il est clair alors que l'âme est connue et comprise comme étant par son acte.

Mais avant tout, étudions quel est l'acte propre de l'âme, et ensuite, s'il est et ce qu'il

[39] ⁵⁴⁵ ⁵⁴⁶ ⁵⁴⁷ ⁵⁴⁸ ⁵⁴⁹ ⁵⁵⁰ ⁵⁵¹ ⁵⁵² ⁵⁵³ ⁵⁵⁴ ⁵⁵⁵ ⁵⁵⁶ ⁵⁵⁷ ⁵⁵⁸ ⁵⁵⁹ ⁵⁶⁰ ⁵⁶¹ ⁵⁶² ⁵⁶³ ⁵⁶⁴ ⁵⁶⁵ ⁵⁶⁶ ⁵⁶⁷ ⁵⁶⁸ ⁵⁶⁹ ⁵⁷⁰ ⁵⁷¹ ⁵⁷² ⁵⁷³ ⁵⁷⁴ ⁵⁷⁵ ⁵⁷⁶ ⁵⁷⁷ ⁵⁷⁸ ⁵⁷⁹ ⁵⁸⁰ ⁵⁸¹ ⁵⁸² ⁵⁸³ ⁵⁸⁴ ⁵⁸⁵ ⁵⁸⁶ ⁵⁸⁷ ⁵⁸⁸ ⁵⁸⁹ ⁵⁹⁰ ⁵⁹¹ ⁵⁹² ⁵⁹³ ⁵⁹⁴ ⁵⁹⁵ ⁵⁹⁶ ⁵⁹⁷ ⁵⁹⁸ ⁵⁹⁹ ⁶⁰⁰ ⁶⁰¹ ⁶⁰² ⁶⁰³ ⁶⁰⁴ ⁶⁰⁵ ⁶⁰⁶ ⁶⁰⁷ ⁶⁰⁸ ⁶⁰⁹ ⁶¹⁰ ⁶¹¹ ⁶¹² ⁶¹³ ⁶¹⁴ ⁶¹⁵ ⁶¹⁶ ⁶¹⁷ ⁶¹⁸ ⁶¹⁹ ⁶²⁰ ⁶²¹ ⁶²² ⁶²³ ⁶²⁴ ⁶²⁵ ⁶²⁶ ⁶²⁷ ⁶²⁸ ⁶²⁹ ⁶³⁰ ⁶³¹ ⁶³² ⁶³³ ⁶³⁴ ⁶³⁵ ⁶³⁶ ⁶³⁷ ⁶³⁸ ⁶³⁹ ⁶⁴⁰ ⁶⁴¹ ⁶⁴² ⁶⁴³ ⁶⁴⁴ ⁶⁴⁵ ⁶⁴⁶ ⁶⁴⁷ ⁶⁴⁸ ⁶⁴⁹ ⁶⁵⁰ ⁶⁵¹ ⁶⁵² ⁶⁵³ ⁶⁵⁴ ⁶⁵⁵ ⁶⁵⁶ ⁶⁵⁷ ⁶⁵⁸ ⁶⁵⁹ ⁶⁶⁰ ⁶⁶¹ ⁶⁶² ⁶⁶³ ⁶⁶⁴ ⁶⁶⁵ ⁶⁶⁶ ⁶⁶⁷ ⁶⁶⁸ ⁶⁶⁹ ⁶⁷⁰ ⁶⁷¹ ⁶⁷² ⁶⁷³ ⁶⁷⁴ ⁶⁷⁵ ⁶⁷⁶ ⁶⁷⁷ ⁶⁷⁸ ⁶⁷⁹ ⁶⁸⁰ ⁶⁸¹ ⁶⁸² ⁶⁸³ ⁶⁸⁴ ⁶⁸⁵ ⁶⁸⁶ ⁶⁸⁷ ⁶⁸⁸ ⁶⁸⁹ ⁶⁹⁰ ⁶⁹¹ ⁶⁹² ⁶⁹³ ⁶⁹⁴ ⁶⁹⁵ ⁶⁹⁶ ⁶⁹⁷ ⁶⁹⁸ ⁶⁹⁹ ⁷⁰⁰ ⁷⁰¹ ⁷⁰² ⁷⁰³ ⁷⁰⁴ ⁷⁰⁵ ⁷⁰⁶ ⁷⁰⁷ ⁷⁰⁸ ⁷⁰⁹ ⁷¹⁰ ⁷¹¹ ⁷¹² ⁷¹³ ⁷¹⁴ ⁷¹⁵ ⁷¹⁶ ⁷¹⁷ ⁷¹⁸ ⁷¹⁹ ⁷²⁰ ⁷²¹ ⁷²² ⁷²³ ⁷²⁴ ⁷²⁵ ⁷²⁶ ⁷²⁷ ⁷²⁸ ⁷²⁹ ⁷³⁰ ⁷³¹ ⁷³² ⁷³³ ⁷³⁴ ⁷³⁵ ⁷³⁶ ⁷³⁷ ⁷³⁸ ⁷³⁹ ⁷⁴⁰ ⁷⁴¹ ⁷⁴² ⁷⁴³ ⁷⁴⁴ ⁷⁴⁵ ⁷⁴⁶ ⁷⁴⁷ ⁷⁴⁸ ⁷⁴⁹ ⁷⁵⁰ ⁷⁵¹ ⁷⁵² ⁷⁵³ ⁷⁵⁴ ⁷⁵⁵ ⁷⁵⁶ ⁷⁵⁷ ⁷⁵⁸ ⁷⁵⁹ ⁷⁶⁰ ⁷⁶¹ ⁷⁶² ⁷⁶³ ⁷⁶⁴ ⁷⁶⁵ ⁷⁶⁶ ⁷⁶⁷ ⁷⁶⁸ ⁷⁶⁹ ⁷⁷⁰ ⁷⁷¹ ⁷⁷² ⁷⁷³ ⁷⁷⁴ ⁷⁷⁵ ⁷⁷⁶ ⁷⁷⁷ ⁷⁷⁸ ⁷⁷⁹ ⁷⁸⁰ ⁷⁸¹ ⁷⁸² ⁷⁸³ ⁷⁸⁴ ⁷⁸⁵ ⁷⁸⁶ ⁷⁸⁷ ⁷⁸⁸ ⁷⁸⁹ ⁷⁹⁰ ⁷⁹¹ ⁷⁹² ⁷⁹³ ⁷⁹⁴ ⁷⁹⁵ ⁷⁹⁶ ⁷⁹⁷ ⁷⁹⁸ ⁷⁹⁹ ⁸⁰⁰ ⁸⁰¹ ⁸⁰² ⁸⁰³ ⁸⁰⁴ ⁸⁰⁵ ⁸⁰⁶ ⁸⁰⁷ ⁸⁰⁸ ⁸⁰⁹ ⁸¹⁰ ⁸¹¹ ⁸¹² ⁸¹³ ⁸¹⁴ ⁸¹⁵ ⁸¹⁶ ⁸¹⁷ ⁸¹⁸ ⁸¹⁹ ⁸²⁰ ⁸²¹ ⁸²² ⁸²³ ⁸²⁴ ⁸²⁵ ⁸²⁶ ⁸²⁷ ⁸²⁸ ⁸²⁹ ⁸³⁰ ⁸³¹ ⁸³² ⁸³³ ⁸³⁴ ⁸³⁵ ⁸³⁶ ⁸³⁷ ⁸³⁸ ⁸³⁹ ⁸⁴⁰ ⁸⁴¹ ⁸⁴² ⁸⁴³ ⁸⁴⁴ ⁸⁴⁵ ⁸⁴⁶ ⁸⁴⁷ ⁸⁴⁸ ⁸⁴⁹ ⁸⁵⁰ ⁸⁵¹ ⁸⁵² ⁸⁵³ ⁸⁵⁴ ⁸⁵⁵ ⁸⁵⁶ ⁸⁵⁷ ⁸⁵⁸ ⁸⁵⁹ ⁸⁶⁰ ⁸⁶¹ ⁸⁶² ⁸⁶³ ⁸⁶⁴ ⁸⁶⁵ ⁸⁶⁶ ⁸⁶⁷ ⁸⁶⁸ ⁸⁶⁹ ⁸⁷⁰ ⁸⁷¹ ⁸⁷² ⁸⁷³ ⁸⁷⁴ ⁸⁷⁵ ⁸⁷⁶ ⁸⁷⁷ ⁸⁷⁸ ⁸⁷⁹ ⁸⁸⁰ ⁸⁸¹ ⁸⁸² ⁸⁸³ ⁸⁸⁴ ⁸⁸⁵ ⁸⁸⁶ ⁸⁸⁷ ⁸⁸⁸ ⁸⁸⁹ ⁸⁹⁰ ⁸⁹¹ ⁸⁹² ⁸⁹³ ⁸⁹⁴ ⁸⁹⁵ ⁸⁹⁶ ⁸⁹⁷ ⁸⁹⁸ ⁸⁹⁹ ⁹⁰⁰ ⁹⁰¹ ⁹⁰² ⁹⁰³ ⁹⁰⁴ ⁹⁰⁵ ⁹⁰⁶ ⁹⁰⁷ ⁹⁰⁸ ⁹⁰⁹ ⁹¹⁰ ⁹¹¹ ⁹¹² ⁹¹³ ⁹¹⁴ ⁹¹⁵ ⁹¹⁶ ⁹¹⁷ ⁹¹⁸ ⁹¹⁹ ⁹²⁰ ⁹²¹ ⁹²² ⁹²³ ⁹²⁴ ⁹²⁵ ⁹²⁶ ⁹²⁷ ⁹²⁸ ⁹²⁹ ⁹³⁰ ⁹³¹ ⁹³² ⁹³³ ⁹³⁴ ⁹³⁵ ⁹³⁶ ⁹³⁷ ⁹³⁸ ⁹³⁹ ⁹⁴⁰ ⁹⁴¹ ⁹⁴² ⁹⁴³ ⁹⁴⁴ ⁹⁴⁵ ⁹⁴⁶ ⁹⁴⁷ ⁹⁴⁸ ⁹⁴⁹ ⁹⁵⁰ ⁹⁵¹ ⁹⁵² ⁹⁵³ ⁹⁵⁴ ⁹⁵⁵ ⁹⁵⁶ ⁹⁵⁷ ⁹⁵⁸ ⁹⁵⁹ ⁹⁶⁰ ⁹⁶¹ ⁹⁶² ⁹⁶³ ⁹⁶⁴ ⁹⁶⁵ ⁹⁶⁶ ⁹⁶⁷ ⁹⁶⁸ ⁹⁶⁹ ⁹⁷⁰ ⁹⁷¹ ⁹⁷² ⁹⁷³ ⁹⁷⁴ ⁹⁷⁵ ⁹⁷⁶ ⁹⁷⁷ ⁹⁷⁸ ⁹⁷⁹ ⁹⁸⁰ ⁹⁸¹ ⁹⁸² ⁹⁸³ ⁹⁸⁴ ⁹⁸⁵ ⁹⁸⁶ ⁹⁸⁷ ⁹⁸⁸ ⁹⁸⁹ ⁹⁹⁰ ⁹⁹¹ ⁹⁹² ⁹⁹³ ⁹⁹⁴ ⁹⁹⁵ ⁹⁹⁶ ⁹⁹⁷ ⁹⁹⁸ ⁹⁹⁹ ¹⁰⁰⁰

⁵⁴⁵ R ⁵⁴⁶ R om.

⁵⁴⁶ R om.

⁵⁴⁷ R om. : lege ⁵⁴⁸ R om. (cf. l. 16).

[39] est.

Nous soutenons que l'acte de l'âme est ce qui vivifie et meut rationnellement le corps. De deux choses l'une : ou le corps vit et est mû par sa propre vie, ou il l'est par la vie de l'âme. Si le corps vit et est mû par sa propre vie et si tout ce qui vit et est mû par sa propre vie est (aussi) immortel, par conséquent le corps est immortel. Toutefois, d'un côté, le corps – de fait – n'est pas immortel, de l'autre, tout ce qui vit et est mû par sa propre vie est aussi immortel, donc le corps ne vit pas et il n'est pas mû par sa propre vie et celle de son entité proprement dite, mais plutôt par la vie de l'âme. Et si cette chose, c'est-à-dire le corps, vit et est mû par la vie de l'âme, et que tout ce qui par sa vie et par (son) mouvement fait vivre et mouvoir un autre^[1], ceci de toute nécessité existe, donc de toute nécessité il est déclaré que l'âme existe, (et) qu'aisément elle vivifie et meut le corps. En effet, elle ne pourrait mouvoir ni vivifier aisément un autre, si sa nature n'était selon l'être. Donc l'âme existe selon l'*ousia*, si elle vivifie et meut le corps qui existe selon l'*ousia*. Si au contraire quelqu'un dit que l'âme n'existe pas selon l'*ousia*, dans ce cas on trouve que ce qui n'existe pas (selon l'*ousia*) est la cause de ce qui existe (selon l'*ousia*). Par exemple, le corps vit et est mû par l'âme ; l'âme, toutefois, n'existe pas selon l'*ousia*, donc le corps, qui existe selon l'*ousia*, est mû par ce qui n'existe pas selon l'*ousia*, ce qui est absurde. Donc, d'un côté ce qui existe selon l'*ousia* ne peut pas être mû par ce qui n'existe pas selon l'*ousia*, de l'autre le corps est mû par l'âme, par conséquent l'âme est une *ousia*, et c'est elle qui est la cause du mouvement et de la vitalité d'un autre. Donc

[40] ¹ ² ³ ⁴ ⁵ ⁶ ⁷ ⁸ ⁹ ¹⁰ ¹¹ ¹² ¹³ ¹⁴ ¹⁵ ¹⁶ ¹⁷ ¹⁸ ¹⁹ ²⁰ ²¹ ²² ²³ ²⁴ ²⁵ ²⁶ ²⁷ ²⁸ ²⁹ ³⁰ ³¹ ³² ³³ ³⁴ ³⁵ ³⁶ ³⁷ ³⁸ ³⁹ ⁴⁰ ⁴¹ ⁴² ⁴³ ⁴⁴ ⁴⁵ ⁴⁶ ⁴⁷ ⁴⁸ ⁴⁹ ⁵⁰ ⁵¹ ⁵² ⁵³ ⁵⁴ ⁵⁵ ⁵⁶ ⁵⁷ ⁵⁸ ⁵⁹ ⁶⁰ ⁶¹ ⁶² ⁶³ ⁶⁴ ⁶⁵ ⁶⁶ ⁶⁷ ⁶⁸ ⁶⁹ ⁷⁰ ⁷¹ ⁷² ⁷³ ⁷⁴ ⁷⁵ ⁷⁶ ⁷⁷ ⁷⁸ ⁷⁹ ⁸⁰ ⁸¹ ⁸² ⁸³ ⁸⁴ ⁸⁵ ⁸⁶ ⁸⁷ ⁸⁸ ⁸⁹ ⁹⁰ ⁹¹ ⁹² ⁹³ ⁹⁴ ⁹⁵ ⁹⁶ ⁹⁷ ⁹⁸ ⁹⁹ ¹⁰⁰ ¹⁰¹ ¹⁰² ¹⁰³ ¹⁰⁴ ¹⁰⁵ ¹⁰⁶ ¹⁰⁷ ¹⁰⁸ ¹⁰⁹ ¹¹⁰ ¹¹¹ ¹¹² ¹¹³ ¹¹⁴ ¹¹⁵ ¹¹⁶ ¹¹⁷ ¹¹⁸ ¹¹⁹ ¹²⁰ ¹²¹ ¹²² ¹²³ ¹²⁴ ¹²⁵ ¹²⁶ ¹²⁷ ¹²⁸ ¹²⁹ ¹³⁰ ¹³¹ ¹³² ¹³³ ¹³⁴ ¹³⁵ ¹³⁶ ¹³⁷ ¹³⁸ ¹³⁹ ¹⁴⁰ ¹⁴¹ ¹⁴² ¹⁴³ ¹⁴⁴ ¹⁴⁵ ¹⁴⁶ ¹⁴⁷ ¹⁴⁸ ¹⁴⁹ ¹⁵⁰ ¹⁵¹ ¹⁵² ¹⁵³ ¹⁵⁴ ¹⁵⁵ ¹⁵⁶ ¹⁵⁷ ¹⁵⁸ ¹⁵⁹ ¹⁶⁰ ¹⁶¹ ¹⁶² ¹⁶³ ¹⁶⁴ ¹⁶⁵ ¹⁶⁶ ¹⁶⁷ ¹⁶⁸ ¹⁶⁹ ¹⁷⁰ ¹⁷¹ ¹⁷² ¹⁷³ ¹⁷⁴ ¹⁷⁵ ¹⁷⁶ ¹⁷⁷ ¹⁷⁸ ¹⁷⁹ ¹⁸⁰ ¹⁸¹ ¹⁸² ¹⁸³ ¹⁸⁴ ¹⁸⁵ ¹⁸⁶ ¹⁸⁷ ¹⁸⁸ ¹⁸⁹ ¹⁹⁰ ¹⁹¹ ¹⁹² ¹⁹³ ¹⁹⁴ ¹⁹⁵ ¹⁹⁶ ¹⁹⁷ ¹⁹⁸ ¹⁹⁹ ²⁰⁰ ²⁰¹ ²⁰² ²⁰³ ²⁰⁴ ²⁰⁵ ²⁰⁶ ²⁰⁷ ²⁰⁸ ²⁰⁹ ²¹⁰ ²¹¹ ²¹² ²¹³ ²¹⁴ ²¹⁵ ²¹⁶ ²¹⁷ ²¹⁸ ²¹⁹ ²²⁰ ²²¹ ²²² ²²³ ²²⁴ ²²⁵ ²²⁶ ²²⁷ ²²⁸ ²²⁹ ²³⁰ ²³¹ ²³² ²³³ ²³⁴ ²³⁵ ²³⁶ ²³⁷ ²³⁸ ²³⁹ ²⁴⁰ ²⁴¹ ²⁴² ²⁴³ ²⁴⁴ ²⁴⁵ ²⁴⁶ ²⁴⁷ ²⁴⁸ ²⁴⁹ ²⁵⁰ ²⁵¹ ²⁵² ²⁵³ ²⁵⁴ ²⁵⁵ ²⁵⁶ ²⁵⁷ ²⁵⁸ ²⁵⁹ ²⁶⁰ ²⁶¹ ²⁶² ²⁶³ ²⁶⁴ ²⁶⁵ ²⁶⁶ ²⁶⁷ ²⁶⁸ ²⁶⁹ ²⁷⁰ ²⁷¹ ²⁷² ²⁷³ ²⁷⁴ ²⁷⁵ ²⁷⁶ ²⁷⁷ ²⁷⁸ ²⁷⁹ ²⁸⁰ ²⁸¹ ²⁸² ²⁸³ ²⁸⁴ ²⁸⁵ ²⁸⁶ ²⁸⁷ ²⁸⁸ ²⁸⁹ ²⁹⁰ ²⁹¹ ²⁹² ²⁹³ ²⁹⁴ ²⁹⁵ ²⁹⁶ ²⁹⁷ ²⁹⁸ ²⁹⁹ ³⁰⁰ ³⁰¹ ³⁰² ³⁰³ ³⁰⁴ ³⁰⁵ ³⁰⁶ ³⁰⁷ ³⁰⁸ ³⁰⁹ ³¹⁰ ³¹¹ ³¹² ³¹³ ³¹⁴ ³¹⁵ ³¹⁶ ³¹⁷ ³¹⁸ ³¹⁹ ³²⁰ ³²¹ ³²² ³²³ ³²⁴ ³²⁵ ³²⁶ ³²⁷ ³²⁸ ³²⁹ ³³⁰ ³³¹ ³³² ³³³ ³³⁴ ³³⁵ ³³⁶ ³³⁷ ³³⁸ ³³⁹ ³⁴⁰ ³⁴¹ ³⁴² ³⁴³ ³⁴⁴ ³⁴⁵ ³⁴⁶ ³⁴⁷ ³⁴⁸ ³⁴⁹ ³⁵⁰ ³⁵¹ ³⁵² ³⁵³ ³⁵⁴ ³⁵⁵ ³⁵⁶ ³⁵⁷ ³⁵⁸ ³⁵⁹ ³⁶⁰ ³⁶¹ ³⁶² ³⁶³ ³⁶⁴ ³⁶⁵ ³⁶⁶ ³⁶⁷ ³⁶⁸ ³⁶⁹ ³⁷⁰ ³⁷¹ ³⁷² ³⁷³ ³⁷⁴ ³⁷⁵ ³⁷⁶ ³⁷⁷ ³⁷⁸ ³⁷⁹ ³⁸⁰ ³⁸¹ ³⁸² ³⁸³ ³⁸⁴ ³⁸⁵ ³⁸⁶ ³⁸⁷ ³⁸⁸ ³⁸⁹ ³⁹⁰ ³⁹¹ ³⁹² ³⁹³ ³⁹⁴ ³⁹⁵ ³⁹⁶ ³⁹⁷ ³⁹⁸ ³⁹⁹ ⁴⁰⁰ ⁴⁰¹ ⁴⁰² ⁴⁰³ ⁴⁰⁴ ⁴⁰⁵ ⁴⁰⁶ ⁴⁰⁷ ⁴⁰⁸ ⁴⁰⁹ ⁴¹⁰ ⁴¹¹ ⁴¹² ⁴¹³ ⁴¹⁴ ⁴¹⁵ ⁴¹⁶ ⁴¹⁷ ⁴¹⁸ ⁴¹⁹ ⁴²⁰ ⁴²¹ ⁴²² ⁴²³ ⁴²⁴ ⁴²⁵ ⁴²⁶ ⁴²⁷ ⁴²⁸ ⁴²⁹ ⁴³⁰ ⁴³¹ ⁴³² ⁴³³ ⁴³⁴ ⁴³⁵ ⁴³⁶ ⁴³⁷ ⁴³⁸ ⁴³⁹ ⁴⁴⁰ ⁴⁴¹ ⁴⁴² ⁴⁴³ ⁴⁴⁴ ⁴⁴⁵ ⁴⁴⁶ ⁴⁴⁷ ⁴⁴⁸ ⁴⁴⁹ ⁴⁵⁰ ⁴⁵¹ ⁴⁵² ⁴⁵³ ⁴⁵⁴ ⁴⁵⁵ ⁴⁵⁶ ⁴⁵⁷ ⁴⁵⁸ ⁴⁵⁹ ⁴⁶⁰ ⁴⁶¹ ⁴⁶² ⁴⁶³ ⁴⁶⁴ ⁴⁶⁵ ⁴⁶⁶ ⁴⁶⁷ ⁴⁶⁸ ⁴⁶⁹ ⁴⁷⁰ ⁴⁷¹ ⁴⁷² ⁴⁷³ ⁴⁷⁴ ⁴⁷⁵ ⁴⁷⁶ ⁴⁷⁷ ⁴⁷⁸ ⁴⁷⁹ ⁴⁸⁰ ⁴⁸¹ ⁴⁸² ⁴⁸³ ⁴⁸⁴ ⁴⁸⁵ ⁴⁸⁶ ⁴⁸⁷ ⁴⁸⁸ ⁴⁸⁹ ⁴⁹⁰ ⁴⁹¹ ⁴⁹² ⁴⁹³ ⁴⁹⁴ ⁴⁹⁵ ⁴⁹⁶ ⁴⁹⁷ ⁴⁹⁸ ⁴⁹⁹ ⁵⁰⁰ ⁵⁰¹ ⁵⁰² ⁵⁰³ ⁵⁰⁴ ⁵⁰⁵ ⁵⁰⁶ ⁵⁰⁷ ⁵⁰⁸ ⁵⁰⁹ ⁵¹⁰ ⁵¹¹ ⁵¹² ⁵¹³ ⁵¹⁴ ⁵¹⁵ ⁵¹⁶ ⁵¹⁷ ⁵¹⁸ ⁵¹⁹ ⁵²⁰ ⁵²¹ ⁵²² ⁵²³ ⁵²⁴ ⁵²⁵ ⁵²⁶ ⁵²⁷ ⁵²⁸ ⁵²⁹ ⁵³⁰ ⁵³¹ ⁵³² ⁵³³ ⁵³⁴ ⁵³⁵ ⁵³⁶ ⁵³⁷ ⁵³⁸ ⁵³⁹ ⁵⁴⁰ ⁵⁴¹ ⁵⁴² ⁵⁴³ ⁵⁴⁴ ⁵⁴⁵ ⁵⁴⁶ ⁵⁴⁷ ⁵⁴⁸ ⁵⁴⁹ ⁵⁵⁰ ⁵⁵¹ ⁵⁵² ⁵⁵³ ⁵⁵⁴ ⁵⁵⁵ ⁵⁵⁶ ⁵⁵⁷ ⁵⁵⁸ ⁵⁵⁹ ⁵⁶⁰ ⁵⁶¹ ⁵⁶² ⁵⁶³ ⁵⁶⁴ ⁵⁶⁵ ⁵⁶⁶ ⁵⁶⁷ ⁵⁶⁸ ⁵⁶⁹ ⁵⁷⁰ ⁵⁷¹ ⁵⁷² ⁵⁷³ ⁵⁷⁴ ⁵⁷⁵ ⁵⁷⁶ ⁵⁷⁷ ⁵⁷⁸ ⁵⁷⁹ ⁵⁸⁰ ⁵⁸¹ ⁵⁸² ⁵⁸³ ⁵⁸⁴ ⁵⁸⁵ ⁵⁸⁶ ⁵⁸⁷ ⁵⁸⁸ ⁵⁸⁹ ⁵⁹⁰ ⁵⁹¹ ⁵⁹² ⁵⁹³ ⁵⁹⁴ ⁵⁹⁵ ⁵⁹⁶ ⁵⁹⁷ ⁵⁹⁸ ⁵⁹⁹ ⁶⁰⁰ ⁶⁰¹ ⁶⁰² ⁶⁰³ ⁶⁰⁴ ⁶⁰⁵ ⁶⁰⁶ ⁶⁰⁷ ⁶⁰⁸ ⁶⁰⁹ ⁶¹⁰ ⁶¹¹ ⁶¹² ⁶¹³ ⁶¹⁴ ⁶¹⁵ ⁶¹⁶ ⁶¹⁷ ⁶¹⁸ ⁶¹⁹ ⁶²⁰ ⁶²¹ ⁶²² ⁶²³ ⁶²⁴ ⁶²⁵ ⁶²⁶ ⁶²⁷ ⁶²⁸ ⁶²⁹ ⁶³⁰ ⁶³¹ ⁶³² ⁶³³ ⁶³⁴ ⁶³⁵ ⁶³⁶ ⁶³⁷ ⁶³⁸ ⁶³⁹ ⁶⁴⁰ ⁶⁴¹ ⁶⁴² ⁶⁴³ ⁶⁴⁴ ⁶⁴⁵ ⁶⁴⁶ ⁶⁴⁷ ⁶⁴⁸ ⁶⁴⁹ ⁶⁵⁰ ⁶⁵¹ ⁶⁵² ⁶⁵³ ⁶⁵⁴ ⁶⁵⁵ ⁶⁵⁶ ⁶⁵⁷ ⁶⁵⁸ ⁶⁵⁹ ⁶⁶⁰ ⁶⁶¹ ⁶⁶² ⁶⁶³ ⁶⁶⁴ ⁶⁶⁵ ⁶⁶⁶ ⁶⁶⁷ ⁶⁶⁸ ⁶⁶⁹ ⁶⁷⁰ ⁶⁷¹ ⁶⁷² ⁶⁷³ ⁶⁷⁴ ⁶⁷⁵ ⁶⁷⁶ ⁶⁷⁷ ⁶⁷⁸ ⁶⁷⁹ ⁶⁸⁰ ⁶⁸¹ ⁶⁸² ⁶⁸³ ⁶⁸⁴ ⁶⁸⁵ ⁶⁸⁶ ⁶⁸⁷ ⁶⁸⁸ ⁶⁸⁹ ⁶⁹⁰ ⁶⁹¹ ⁶⁹² ⁶⁹³ ⁶⁹⁴ ⁶⁹⁵ ⁶⁹⁶ ⁶⁹⁷ ⁶⁹⁸ ⁶⁹⁹ ⁷⁰⁰ ⁷⁰¹ ⁷⁰² ⁷⁰³ ⁷⁰⁴ ⁷⁰⁵ ⁷⁰⁶ ⁷⁰⁷ ⁷⁰⁸ ⁷⁰⁹ ⁷¹⁰ ⁷¹¹ ⁷¹² ⁷¹³ ⁷¹⁴ ⁷¹⁵ ⁷¹⁶ ⁷¹⁷ ⁷¹⁸ ⁷¹⁹ ⁷²⁰ ⁷²¹ ⁷²² ⁷²³ ⁷²⁴ ⁷²⁵ ⁷²⁶ ⁷²⁷ ⁷²⁸ ⁷²⁹ ⁷³⁰ ⁷³¹ ⁷³² ⁷³³ ⁷³⁴ ⁷³⁵ ⁷³⁶ ⁷³⁷ ⁷³⁸ ⁷³⁹ ⁷⁴⁰ ⁷⁴¹ ⁷⁴² ⁷⁴³ ⁷⁴⁴ ⁷⁴⁵ ⁷⁴⁶ ⁷⁴⁷ ⁷⁴⁸ ⁷⁴⁹ ⁷⁵⁰ ⁷⁵¹ ⁷⁵² ⁷⁵³ ⁷⁵⁴ ⁷⁵⁵ ⁷⁵⁶ ⁷⁵⁷ ⁷⁵⁸ ⁷⁵⁹ ⁷⁶⁰ ⁷⁶¹ ⁷⁶² ⁷⁶³ ⁷⁶⁴ ⁷⁶⁵ ⁷⁶⁶ ⁷⁶⁷ ⁷⁶⁸ ⁷⁶⁹ ⁷⁷⁰ ⁷⁷¹ ⁷⁷² ⁷⁷³ ⁷⁷⁴ ⁷⁷⁵ ⁷⁷⁶ ⁷⁷⁷ ⁷⁷⁸ ⁷⁷⁹ ⁷⁸⁰ ⁷⁸¹ ⁷⁸² ⁷⁸³ ⁷⁸⁴ ⁷⁸⁵ ⁷⁸⁶ ⁷⁸⁷ ⁷⁸⁸ ⁷⁸⁹ ⁷⁹⁰ ⁷⁹¹ ⁷⁹² ⁷⁹³ ⁷⁹⁴ ⁷⁹⁵ ⁷⁹⁶ ⁷⁹⁷ ⁷⁹⁸ ⁷⁹⁹ ⁸⁰⁰ ⁸⁰¹ ⁸⁰² ⁸⁰³ ⁸⁰⁴ ⁸⁰⁵ ⁸⁰⁶ ⁸⁰⁷ ⁸⁰⁸ ⁸⁰⁹ ⁸¹⁰ ⁸¹¹ ⁸¹² ⁸¹³ ⁸¹⁴ ⁸¹⁵ ⁸¹⁶ ⁸¹⁷ ⁸¹⁸ ⁸¹⁹ ⁸²⁰ ⁸²¹ ⁸²² ⁸²³ ⁸²⁴ ⁸²⁵ ⁸²⁶ ⁸²⁷ ⁸²⁸ ⁸²⁹ ⁸³⁰ ⁸³¹ ⁸³² ⁸³³ ⁸³⁴ ⁸³⁵ ⁸³⁶ ⁸³⁷ ⁸³⁸ ⁸³⁹ ⁸⁴⁰ ⁸⁴¹ ⁸⁴² ⁸⁴³ ⁸⁴⁴ ⁸⁴⁵ ⁸⁴⁶ ⁸⁴⁷ ⁸⁴⁸ ⁸⁴⁹ ⁸⁵⁰ ⁸⁵¹ ⁸⁵² ⁸⁵³ ⁸⁵⁴ ⁸⁵⁵ ⁸⁵⁶ ⁸⁵⁷ ⁸⁵⁸ ⁸⁵⁹ ⁸⁶⁰ ⁸⁶¹ ⁸⁶² ⁸⁶³ ⁸⁶⁴ ⁸⁶⁵ ⁸⁶⁶ ⁸⁶⁷ ⁸⁶⁸ ⁸⁶⁹ ⁸⁷⁰ ⁸⁷¹ ⁸⁷² ⁸⁷³ ⁸⁷⁴ ⁸⁷⁵ ⁸⁷⁶ ⁸⁷⁷ ⁸⁷⁸ ⁸⁷⁹ ⁸⁸⁰ ⁸⁸¹ ⁸⁸² ⁸⁸³ ⁸⁸⁴ ⁸⁸⁵ ⁸⁸⁶ ⁸⁸⁷ ⁸⁸⁸ ⁸⁸⁹ ⁸⁹⁰ ⁸⁹¹ ⁸⁹² ⁸⁹³ ⁸⁹⁴ ⁸⁹⁵ ⁸⁹⁶ ⁸⁹⁷ ⁸⁹⁸ ⁸⁹⁹ ⁹⁰⁰ ⁹⁰¹ ⁹⁰² ⁹⁰³ ⁹⁰⁴ ⁹⁰⁵ ⁹⁰⁶ ⁹⁰⁷ ⁹⁰⁸ ⁹⁰⁹ ⁹¹⁰ ⁹¹¹ ⁹¹² ⁹¹³ ⁹¹⁴ ⁹¹⁵ ⁹¹⁶ ⁹¹⁷ ⁹¹⁸ ⁹¹⁹ ⁹²⁰ ⁹²¹ ⁹²² ⁹²³ ⁹²⁴ ⁹²⁵ ⁹²⁶ ⁹²⁷ ⁹²⁸ ⁹²⁹ ⁹³⁰ ⁹³¹ ⁹³² ⁹³³ ⁹³⁴ ⁹³⁵ ⁹³⁶ ⁹³⁷ ⁹³⁸ ⁹³⁹ ⁹⁴⁰ ⁹⁴¹ ⁹⁴² ⁹⁴³ ⁹⁴⁴ ⁹⁴⁵ ⁹⁴⁶ ⁹⁴⁷ ⁹⁴⁸ ⁹⁴⁹ ⁹⁵⁰ ⁹⁵¹ ⁹⁵² ⁹⁵³ ⁹⁵⁴ ⁹⁵⁵ ⁹⁵⁶ ⁹⁵⁷ ⁹⁵⁸ ⁹⁵⁹ ⁹⁶⁰ ⁹⁶¹ ⁹⁶² ⁹⁶³ ⁹⁶⁴ ⁹⁶⁵ ⁹⁶⁶ ⁹⁶⁷ ⁹⁶⁸ ⁹⁶⁹ ⁹⁷⁰ ⁹⁷¹ ⁹⁷² ⁹⁷³ ⁹⁷⁴ ⁹⁷⁵ ⁹⁷⁶ ⁹⁷⁷ ⁹⁷⁸ ⁹⁷⁹ ⁹⁸⁰ ⁹⁸¹ ⁹⁸² ⁹⁸³ ⁹⁸⁴ ⁹⁸⁵ ⁹⁸⁶ ⁹⁸⁷ ⁹⁸⁸ ⁹⁸⁹ ⁹⁹⁰ ⁹⁹¹ ⁹⁹² ⁹⁹³ ⁹⁹⁴ ⁹⁹⁵ ⁹⁹⁶ ⁹⁹⁷ ⁹⁹⁸ ⁹⁹⁹ ¹⁰⁰⁰

⁵⁴⁸ Lege : ⁵⁴⁸ ⁵⁴⁹ ⁵⁵⁰ ⁵⁵¹ ⁵⁵² ⁵⁵³ ⁵⁵⁴ ⁵⁵⁵ ⁵⁵⁶ ⁵⁵⁷ ⁵⁵⁸ ⁵⁵⁹ ⁵⁶⁰ ⁵⁶¹ ⁵⁶² ⁵⁶³ ⁵⁶⁴ ⁵⁶⁵ ⁵⁶⁶ ⁵⁶⁷ ⁵⁶⁸ ⁵⁶⁹ ⁵⁷⁰ ⁵⁷¹ ⁵⁷² ⁵⁷³ ⁵⁷⁴ ⁵⁷⁵ ⁵⁷⁶ ⁵⁷⁷ ⁵⁷⁸ ⁵⁷⁹ ⁵⁸⁰ ⁵⁸¹ ⁵⁸² ⁵⁸³ ⁵⁸⁴ ⁵⁸⁵ ⁵⁸⁶ ⁵⁸⁷ ⁵⁸⁸ ⁵⁸⁹ ⁵⁹⁰ ⁵⁹¹ ⁵⁹² ⁵⁹³ ⁵⁹⁴ ⁵⁹⁵ ⁵⁹⁶ ⁵⁹⁷ ⁵⁹⁸ ⁵⁹⁹ ⁶⁰⁰ ⁶⁰¹ ⁶⁰² ⁶⁰³ ⁶⁰⁴ ⁶⁰⁵ ⁶⁰⁶ ⁶⁰⁷ ⁶⁰⁸ ⁶⁰⁹ ⁶¹⁰ ⁶¹¹ ⁶¹² ⁶¹³ ⁶¹⁴ ⁶¹⁵ ⁶¹⁶ ⁶¹⁷ ⁶¹⁸ ⁶¹⁹ ⁶²⁰ ⁶²¹ ⁶²² ⁶²³ ⁶²⁴ ⁶²⁵ ⁶²⁶ ⁶²⁷ ⁶²⁸ ⁶²⁹ ⁶³⁰ ⁶³¹ ⁶³² ⁶³³ ⁶³⁴ ⁶³⁵ ⁶³⁶ ⁶³⁷ ⁶³⁸ ⁶³⁹ ⁶⁴⁰ ⁶⁴¹ ⁶⁴² ⁶⁴³ ⁶⁴⁴ ⁶⁴⁵ ⁶⁴⁶ ⁶⁴⁷ ⁶⁴⁸ ⁶⁴⁹ ⁶⁵⁰ ⁶⁵¹ ⁶⁵² ⁶⁵³ ⁶⁵⁴ ⁶⁵⁵ ⁶⁵⁶ ⁶⁵⁷ ⁶⁵⁸ ⁶⁵⁹ ⁶⁶⁰ ⁶⁶¹ ⁶⁶² ⁶⁶³ ⁶⁶⁴ ⁶⁶⁵ ⁶⁶⁶ ⁶⁶⁷ ⁶⁶⁸ ⁶⁶⁹ ⁶⁷⁰ ⁶⁷¹ ⁶⁷² ⁶⁷³ ⁶⁷⁴ ⁶⁷⁵ ⁶⁷⁶ ⁶⁷⁷ ⁶⁷⁸ ⁶⁷⁹ ⁶⁸⁰ ⁶⁸¹ ⁶⁸² ⁶⁸³ ⁶⁸⁴ ⁶⁸⁵ ⁶⁸⁶ ⁶⁸⁷ ⁶⁸⁸ ⁶⁸⁹ ⁶⁹⁰ ⁶⁹¹ ⁶⁹² ⁶⁹³ ⁶⁹⁴ ⁶⁹⁵ ⁶⁹⁶ ⁶⁹⁷ ⁶⁹⁸ ⁶⁹⁹ ⁷⁰⁰ ⁷⁰¹ ⁷⁰² ⁷⁰³ ⁷⁰⁴ ⁷⁰⁵ ⁷⁰⁶ ⁷⁰⁷ ⁷⁰⁸ ⁷⁰⁹ ⁷¹⁰ ⁷¹¹ ⁷¹² ⁷¹³ ⁷¹⁴ ⁷¹⁵ ⁷¹⁶ ⁷¹⁷ ⁷¹⁸ ⁷¹⁹ ⁷²⁰ ⁷²¹ ⁷²² ⁷²³ ⁷²⁴ ⁷²⁵ ⁷²⁶ ⁷²⁷ ⁷²⁸ ⁷²⁹ ⁷³⁰ ⁷³¹ ⁷³² ⁷³³ ⁷³⁴ ⁷³⁵ ⁷³⁶ ⁷³⁷ ⁷³⁸ ⁷³⁹ ⁷⁴⁰ ⁷⁴¹ ⁷⁴² ⁷⁴³ ⁷⁴⁴ ⁷⁴⁵ ⁷⁴⁶ ⁷⁴⁷ ⁷⁴⁸ ⁷⁴⁹ ⁷⁵⁰ ⁷⁵¹ ⁷⁵² ⁷⁵³ ⁷⁵⁴ ⁷⁵⁵ ⁷⁵⁶ ⁷⁵⁷ ⁷⁵⁸ ⁷⁵⁹ ⁷⁶⁰ ⁷⁶¹ ⁷⁶² ⁷⁶³ ⁷⁶⁴ ⁷⁶⁵ ⁷⁶⁶ ⁷⁶⁷ ⁷⁶⁸ ⁷⁶⁹ ⁷⁷⁰ ⁷⁷¹ ⁷⁷² ⁷⁷³ ⁷⁷⁴ ⁷⁷⁵ ⁷⁷⁶ ⁷⁷⁷ ⁷⁷⁸ ⁷⁷⁹ ⁷⁸⁰ ⁷⁸¹ ⁷⁸² ⁷⁸³ ⁷⁸⁴ ⁷⁸⁵ ⁷⁸⁶ ⁷⁸⁷ ⁷⁸⁸ ⁷⁸⁹ ⁷⁹⁰ ⁷⁹¹ ⁷⁹² ⁷⁹³ ⁷⁹⁴ ⁷⁹⁵ ⁷⁹⁶ ⁷⁹⁷ ⁷⁹⁸ ⁷⁹⁹ ⁸⁰⁰ ⁸⁰¹ ⁸⁰² ⁸⁰³ ⁸⁰⁴ ⁸⁰⁵ ⁸⁰⁶ ⁸⁰⁷ ⁸⁰⁸ ⁸⁰⁹ ⁸¹⁰ ⁸¹¹ ⁸¹² ⁸¹³ ⁸¹⁴ ⁸¹⁵ ⁸¹⁶ ⁸¹⁷ ⁸¹⁸ ⁸¹⁹ ⁸²⁰ ⁸²¹ ⁸²² ⁸²³ ⁸²⁴ ⁸²⁵ ⁸²⁶ ⁸²⁷ ⁸²⁸ ⁸²⁹ ⁸³⁰ ⁸³¹ ⁸³² ⁸³³ ⁸³⁴ ⁸³⁵ ⁸³⁶ ⁸³⁷ ⁸³⁸ ⁸³⁹ ⁸⁴⁰ ⁸⁴¹ ⁸⁴² ⁸⁴³ ⁸⁴⁴ ⁸⁴⁵ ⁸⁴⁶ ⁸⁴⁷ ⁸⁴⁸ ⁸⁴⁹ ⁸⁵⁰ ⁸⁵¹ ⁸⁵² ⁸⁵³ ⁸⁵⁴ ⁸⁵⁵ ⁸⁵⁶ ⁸⁵⁷ ⁸⁵⁸ ⁸⁵⁹ ⁸⁶⁰ ⁸⁶¹ ⁸⁶² ⁸⁶³ ⁸⁶⁴ ⁸⁶⁵ ⁸⁶⁶ ⁸⁶⁷ ⁸⁶⁸ ⁸⁶⁹ ⁸⁷⁰ ⁸⁷¹ ⁸⁷² ⁸⁷³ ⁸⁷⁴ ⁸⁷⁵ ⁸⁷⁶ ⁸⁷⁷ ⁸⁷⁸ ⁸⁷⁹ ⁸⁸⁰ ⁸⁸¹ ⁸⁸² ⁸⁸³ ⁸⁸⁴ ⁸⁸⁵ ⁸⁸⁶ ⁸⁸⁷ ⁸⁸⁸ ⁸⁸⁹ ⁸⁹⁰ ⁸⁹¹ ⁸⁹² ⁸⁹³ ⁸⁹⁴ ⁸⁹⁵ ⁸⁹⁶ ⁸⁹⁷ ⁸⁹⁸ ⁸⁹⁹ ⁹⁰⁰ ⁹⁰¹ ⁹⁰² ⁹⁰³ ⁹⁰⁴ ⁹⁰⁵ ⁹⁰⁶ ⁹⁰⁷ ⁹⁰⁸ ⁹⁰⁹ ⁹¹⁰ ⁹¹¹ ⁹¹² ⁹¹³ ⁹¹⁴ ⁹¹⁵ ⁹¹⁶

[40], si la vie du corps est l'acte de l'âme, si chaque acte dérive de la puissance et chaque puissance est d'une *ousia* et à partir d'une *ousia*, et chaque *ousia* (existe) comme subsistance, alors l'âme existe (de manière subsistante) : en effet elle est une *ousia* qui subsiste. C'est à travers l'acte de l'âme, tout d'abord, que nous comprenons qu'elle existe.

Ensuite étudions ce qu'elle est selon l'*ousia*. Nous pouvons en effet le savoir à partir de son acte dans le corps de la façon suivante : si l'âme vivifie le corps, et que le corps est vivant, rationnel et mortel, et s'il est vivant et rationnel à partir de son union avec l'âme, tandis qu'il est mortel à partir de sa nature, alors la nature propre de l'âme est elle aussi, principalement, vivante et rationnelle. Sinon il ne serait jamais possible, en effet, qu'elle vivifie et qu'elle meue rationnellement le corps si n'était vivante, mobile et rationnelle par nature. Et si l'âme est unie au corps, et que le corps vit, est rationnel et se meut par l'union, alors l'âme vit, est rationnelle et se meut selon la nature, pendant que le corps vit, est rationnel et se meut selon l'union^[2].

Et encore : si l'âme donne au corps, par sa proximité, la vie, le mouvement et la rationalité, tandis qu'avec son éloignement, elle le fait non-vivant, non mû et non-rationnel et, de son côté, le corps ne peut ni diminuer ni augmenter la vie de l'âme, son mouvement et son immortalité, par sa proximité à elle ou par son éloignement d'elle ; et compte tenu du fait que ce qui donne aux autres par sa proximité l'être et par son éloignement l'inexistence existe bien plus que ce qui n'augmente ni ne diminue par sa proximité et par son éloignement un autre, l'âme, alors,

[41] est quelque chose de vivant, mobile et rationnel par l'*ousia*. En effet, elle ne pourrait jamais donner à un autre ce qu'elle ne possède pas par l'*ousia* et par la nature.

En plus, nous devons apprendre que l'âme a deux choses : je veux dire l'*ousia* et les choses qui sont en rapport avec l'*ousia*. Or, l'*ousia*, d'un côté, c'est un esprit vivant, sans masse corporelle et simple, ou quelque chose d'autre ayant cette signification. D'un autre côté, les choses qui sont en rapport avec l'*ousia*, sont la vitalité, le mouvement et la rationalité. Et comme le feu donne au fer, auquel il est uni, sa puissance, c'est-à-dire sa chaleur et son brillant, tandis qu'il ne peut pas lui donner son *ousia* et son individu[alité] – car le fer n'est jamais mêlé aisément par plusieurs multiplications comme le feu – de même, l'âme elle aussi, par rapport au corps auquel elle est unie donne, dans l'union, sa puissance et son opération, c'est-à-dire sa vitalité, son mouvement et sa rationalité, tandis qu'elle ne peut pas lui donner son *ousia* et sa nature, parce qu'il n'est pas possible que le corps, pour ce qu'il est maintenant, soit sans masse corporelle, vie, esprit, mouvement incessant, et en même temps immortel. Si le corps a la vitalité, le mouvement et la rationalité par l'union et l'âme possède au contraire ces choses naturellement et par *ousia*, alors le corps et l'âme, en même temps, sont définis par ces choses, l'un en raison de l'union, l'autre en raison de la nature. En conséquence, ces choses sont surtout la définition de l'âme par nature, plutôt que (celle) du corps par l'union. Il faut donc définir que l'âme est une nature intelligible, vive, rationnelle, mobile, immortelle, invisible, créée dans le corps à partir du néant par la volonté de Dieu

[illegible]

[42] pour l'achèvement et la composition d'un homme naturel et individuel, laquelle se sépare du corps, et plus tard se réunit au corps et reste éternellement indissoluble par la puissance du Saint-Esprit.

Chapitre premier. Comment est l'âme et pourquoi elle existe.

(Jusqu'ici), à partir de ces choses-là, nous apprenons par conséquent que l'âme existe et ce qu'elle est. Étudions maintenant aussi quelle elle est : est-elle mortelle ou immortelle, corruptible ou incorruptible? Si d'une part l'âme rationnelle est mortelle et corruptible, de l'autre chaque chose mortelle et corruptible étant aussi une masse corporelle, et chaque masse corporelle étant aussi composée, chaque âme rationnelle serait composée. Mais aucune âme rationnelle n'est composée. Chaque composé, de son côté, est aussi une masse corporelle, et donc aucune âme rationnelle n'est une masse corporelle. D'autre part, chaque âme qui meurt et se corrompt serait un corps : donc aucune âme rationnelle ne meurt et ne se corrompt. D'autre part, aucun mortel et corruptible n'est sans masse corporelle, donc (si chaque âme rationnelle était mortelle et corruptible) aucune âme rationnelle ne serait sans masse corporelle. Si au contraire chaque âme rationnelle est sans masse corporelle, et chaque chose sans masse corporelle est nécessairement immortelle et incorruptible, alors chaque âme rationnelle est immortelle et incorruptible.

Encore, si d'un côté chaque âme rationnelle était mortelle et corruptible, de l'autre, tout ce qui est mortel et corruptible est composé d'éléments, en conséquence de quoi chaque âme rationnelle serait composée d'éléments. Aucune chose, toutefois, (qui provient) des éléments n'est rationnelle, donc aucune

[illegible]

[43] âme ne serait rationnelle. Si chaque âme rationnelle est savante, et rien (de ce qui provient) des éléments n'est rationnel, par conséquent aucune âme rationnelle ne provient des éléments. D'autre part, tout ce qui est mortel et corruptible existe à partir des éléments, donc aucune âme rationnelle n'est mortelle et corruptible par l'*ousia*. Si d'un côté elle était mortelle et corruptible par l'*ousia*, elle ne pourrait, par son union, rendre le corps vivant et rationnel. Or, puisque par son union elle fait le corps vivant et rationnel, il est clair que par sa nature elle est immortelle et incorruptible.

Donc, de toutes les âmes, certaines sont visibles, d'autres sont invisibles ; certaines sont avec masses corporelles et composées, d'autres sont sans masse corporelle et non composées ; les composées (sont) dissolubles, les non composées (sont) indissolubles ; les dissolubles (sont) mortelles et corruptibles, les indissolubles (sont) immortelles et incorruptibles. Par conséquent, les âmes rationnelles des hommes sont invisibles, immortelles et incorruptibles, les âmes visibles des animaux dépourvus de raison, sont mortelles et corruptibles. Aussi le Christ notre Seigneur enseigne, à propos de l'âme, qu'elle est immortelle et indissoluble, quand il dit à ses disciples : « Ne craignez pas ceux qui tuent le corps. Ils ne peuvent tuer l'âme »^[3].

Nous avons donc appris d'abord si l'âme existe dans le sens absolu, puis ce qu'est l'âme et comment elle est. Maintenant, nous devons apprendre pourquoi elle existe. Nous disons alors qu'elle n'a pas été créée simplement en raison de soi-même, comme un ange ou un chérubin.

[illegible]

[44] Chaque ange, en effet, qu'il soit séraphin, ou, si quelqu'un préfère^[4], quelque autre puissance céleste, est créé en raison de soi-même, et non en raison de quelque chose d'autre. Au contraire, l'âme n'a pas été créée en raison d'elle-même, et absolument pas^[5] en raison du corps, mais les deux ont été créés et constitués en raison de l'achèvement d'un seul homme. C'est la raison pour laquelle l'homme n'est pas seulement l'âme ni seulement le corps, mais qu'il est les deux ensemble, et à partir des deux. Car l'âme a été créée par la volonté de Dieu à partir du néant au-dedans du corps, dans lequel elle demeure après l'achèvement de tous ses traits. En effet elle n'est pas établie par flux ou par instillation comme le corps et avec le corps. Elle est sans masse corporelle et sans parties, comme on l'a démontré, et elle n'est donc ni un flux ni une coupure comme (au contraire) les corps, et elle n'est pas non plus antérieure au corps selon l'intelligence des manichéens et d'Origène ; mais c'est suite à l'achèvement de tous les traits du corps qu'elle est créée au-dedans de lui à partir du néant par la volonté de Dieu. « Il a créé l'esprit de l'homme au-dedans de lui »^[6] dit Zacharie le prophète. « Au-dedans de lui », dit-il, pas au dehors de lui, ou avec lui ou à partir de lui. Puisque c'est en lui qu'elle a été créée, pas au dehors de lui, pour cela (l'âme) possède en lui, avec lui et grâce à lui toute notion et toute cognition. Elle est en effet instruite par ses sens comme par des instruments, comme on l'a dit. En revanche, elle ne possède pas le corps comme un instrument, mais plutôt comme une part pour l'achèvement naturel et individuel de l'homme qui par les deux est rendu parfait et achevé. Et pareillement aux anges saints, qui dans ce monde et avec ce monde ont été créés et ont été constitués au commencement à partir du néant, avec cet univers et pour cet univers rassemblent toutes les notions, en effet au dehors de cet univers ils n'auraient eu aucune science par acte – car s'ils avaient été séparés de cet

[illegible]

[45] univers, ils seraient restés dans le silence ancien – ou, si tu veux, pareillement à la lumière, qui au commencement dans cet univers à partir du néant a été créée et a été constituée, et possède sa propriété en acte dans cet univers, et en puissance en dehors de cet univers, l'âme a été créée elle aussi à partir du néant au-dedans de ce corps et avec lui. Et c'est pourquoi elle a toutes les notions en lui et avec lui, tandis qu'en dehors de lui et sans lui elle n'a aucune science en acte. Or, elle possède la cause matérielle et efficiente de toutes les notions en elle-même, tandis qu'elle a la cause instrumentale et formelle par le corps, pour ainsi dire, ou (mieux) avec le corps^[7]. C'est pourquoi avec lui elle a toutes les notions, du point de vue de la forme et de l'instrument, tandis que en dehors de lui et sans lui elle n'a aucune science selon l'achèvement de l'acte, mais a chaque notion selon la cause matérielle. Et ces choses ont été dites au sujet de la question qui demandait ce qu'est l'âme. Nous avons fait savoir qu'elle existe, ce qu'elle est, comment elle est, et pourquoi elle existe.

Chapitre deuxième. Où est l'âme ?

Nous disons que l'expression « où » signifie soit le lieu soit l'espace^[8]. Le lieu et l'espace toutefois sont dits en relation avec les corps. Donc cet « où » a un lieu seulement en relation avec les corps et à cause des corps. Mais l'âme, comme on l'a démontré, est sans masse corporelle et imcomposée. Cet « où » n'est donc pas un lieu en ce qui concerne l'âme. Si, donc, l'âme est dite (être) dans un espace et dans un lieu, étant donné que l'espace et le lieu ont deux dimensions^[9], alors il faut qu'elle ait trois dimensions. Tout ce qui est contenu dans un lieu et dans un espace a trois dimensions. Tout ce qui a trois

[illegible]

[46] dimensions a aussi une masse corporelle. L'âme donc ne serait pas sans masse corporelle. Mais on a démontré qu'elle est sans masse corporelle. L'âme par conséquent est sans lieu et sans espace. Toutefois, elle demeure et est dans un corps, non pas comme (une nature sans masse corporelle) dans un lieu et dans un espace – le lieu et l'espace en effet ne contiennent aucune nature sans masse corporelle – mais plutôt comme une nature sans masse corporelle dans un corps. Pareillement, en effet, aux puissances célestes qui sont dans cet univers non comme dans un espace et un lieu, mais en qualité de natures sans masse corporelle au-dedans de masses corporelles, l'âme aussi se trouve dans un corps non pas comme dans un lieu et un espace, mais plutôt en qualité de nature sans masse corporelle dans une masse corporelle. En effet, tout ce qui, d'une certaine manière, possède une quelconque extension, et même s'il est comme une ligne ou comme un point, ceci de toute nécessité est aussi dans un espace et dans un lieu^[10]. Au contraire, tout ce qui n'a absolument aucune extension est dit n'être dans aucun lieu ou espace. L'âme en effet, ni comme la ligne ni comme le point n'est dite avoir une extension, et ce qui ne possède aucune extension n'est même pas dit être dans un lieu ou dans un espace. Par conséquent, l'âme est dite n'être dans aucun lieu et dans aucun espace. Mais de ce qui n'est dans un espace ou dans un lieu, il n'est pas dit non plus où il est. Il n'est donc pas dit de l'âme où elle est, comme (on peut le dire d') une masse corporelle. Si en effet la lumière dans l'air n'est pas dite être par rapport à un lieu ou à un espace, les deux étant des masses corporelles ; ou, si tu préfères, cet univers, qui est la subsistance de ce monde, est la limite créée du ciel et de la terre, et il n'est pas dit être comme s'il était dans un lieu

⁵⁵³ Haec repetitui delenda videtur, nisi sit lacuna inter utramque sententiam.

[47] ou dans un espace ; comment l'âme alors, qui est sans masse corporelle, sera-t-elle dite être dans un corps ou externe à un corps, comme dans un espace et un lieu ? Parce qu'en effet on dit que quelque chose est au-dedans de quelque chose d'autre de onze façons^[11]. Et cela est compris comme se rapportant aux opinions concernant les masses corporelles. Puisque l'âme n'est pas masse corporelle, par nécessité <lacune>^[12] que par aucune de ces onze façons (l'âme) ne sera dite être dans le corps. De sorte que, si l'âme est, d'un côté, sans masse corporelle, et si, de l'autre, rien de ce qui est sans masse corporelle n'est accueilli dans les limites corporelles, il est donc clair qu'aucune âme n'est accueillie dans les limites corporelles et selon des modalités corporelles. Mais de même que les anges saints, qui sont dans ce monde pas comme une masse corporelle, et meuvent cet univers et le conduisent vers le mieux, ou si tu veux, comme la lumière dans l'air, l'âme aussi quand elle est au-dedans du corps, vivifie et meut le corps vers ce qui est expédient, pas comme (si elle était) dans un lieu ou dans un espace. Comme le soleil d'un côté est individuellement dans le ciel et de l'autre, grâce à la puissance de sa luminosité et de sa chaleur est proche de tout, illumine et réchauffe sans occuper ni un espace ni un lieu par la masse corporelle, l'âme aussi dans son individualité n'occupe aucun espace ni lieu par la masse corporelle, et donc l'âme dans son individualité n'occupe aucun espace ni lieu dans le corps^[13], même si ce qui en lui^[14] est créé, prisonnier et déterminé par un geste divin. Par sa puissance et par son acte, (l'âme) est proche, vivifie, meut et donne la raison au corps dans son intégralité.

Mais quelqu'un s'élève contre cela de cette manière : « Si chaque fini est déterminé dans un lieu et dans un espace,

[illegible]

[48] il a été démontré que l'âme au contraire n'est déterminée ni dans un lieu ni dans un espace ; donc l'âme est sans limite, et ça c'est fou ». Et nous lui répondons que ce qui est déterminé et délimité est dit de deux manières : ou comme ce qui inclut et qui est inclus, qui est un trait propre à la seule masse corporelle, ou comme ce qui commence et devient complet dans son devenir, qui est en même temps (une caractéristique) de la masse corporelle et de ce qui est sans masse corporelle. D'un côté, l'âme, donc, commence et devient complète dans sa création, de l'autre, tout ce qui commence et devient complet dans son devenir n'est pas sans limite, l'âme, donc, n'est pas sans limite, si le devenir de sa constitution commence et devient complet. Mais, si (au contraire) l'âme est sans limite, et toute chose qui est sans limite ne commence ni ne devient complète, l'âme donc ne commence ni ne devient complète dans le devenir de sa création. Mais l'âme, d'un côté, dans sa création soit commence soit devient complète, de l'autre, ce qui commence et devient complet est doublement déterminé. L'âme, donc, est doublement déterminée, c'est-à-dire que sa nature est soumise au commencement et à l'accomplissement. Quelqu'un dira peut-être que le créateur ne l'a ni commencée ni ne l'a complétée dans la constitution de son devenir. Mais ce serait absurde.

Ces choses (sont dites) selon l'exactitude de la nature de (ces) affaires. D'autre part, métaphoriquement et selon l'usage, étant dans le corps, elle est dite résider dans le cœur. Par contre, après qu'elle soit partie (du corps) sur mandat de Dieu, si elle a cultivé des vertus (elle demeurera) dans le Paradis, si au contraire elle a aimé les malices, elle demeurera dans les lieux externes au Paradis. Et c'est ce que notre Seigneur enseigne quand il parle ainsi au larron : « Aujourd'hui tu seras avec moi dans le Paradis »^[15]. Cela n'advient pas dans le sens où les justes se délectent dans le Paradis, et les iniques sont tourmentés dans le lieu externe au Paradis. De quoi en effet se délectent les âmes sans masse corporelle ? Des fruits et des fleurs des arbres

[illegible]

جہ فکرت لکھتے ہیں کہ : کفر کا معنی ہے

554

⁵⁵⁴ Fortasse legendum **محمم**.

[49] avec une masse corporelle ? Mais la séparation des lieux, entre ceux qui, d'un côté, restent dans le Paradis, et ceux qui, de l'autre, restent hors du Paradis, est un signe qui montre la séparation des lieux que l'on aura à la résurrection des morts. Comme, en effet, après qu'elles sont sorties des corps, il n'y a pas un seul et même lieu pour les âmes des bons et des méchants, de même, après la résurrection des morts il n'y (aura) pas un seul et même (lieu) pour les bons et les méchants, mais pour les uns est préparé et conservé le Royaume du Ciel, et pour les autres la Géhenne. De même qu'au moyen de deux arbres du Paradis, on a figuré avec celui de la vie le monde à venir, et avec celui de la science du bien et du mal ce monde-là, de la même manière à travers le Paradis et le lieu qui lui est extérieur, sont figurés le Royaume des Cieux et la Géhenne. Et que ces choses (suffisent) pour cette deuxième question.

Chapitre troisième. Pour où part-t-elle, quand elle est séparée du corps ?

Certains disent, en effet, que (l'âme) demeure dans les éléments desquels son corps était composé, même après son départ de lui, « parce que, en effet, – disent-ils – elle adhère par la convoitise du corps, étant donné qu'elle est une qui en lui a germé, et avec lui a été cultivée ». Et d'autre part ce corps-là retourne aux éléments après sa dissolution. « Pour cette raison » disent-ils « l'âme, après la séparation demeurera dans ces éléments, dans lesquels le corps est dissout, jusqu'au jour où elle l'endossera à nouveau, quand il sera relevé, bénissant^[16], et pareil à Dieu ». Ceux-là ont (donc) pensé ainsi, d'autres ont soutenu des choses différentes. Pour ce qui me concerne, je considère comme vraie au contraire son affirmation au larron : « Aujourd'hui tu seras avec moi dans le Paradis »^[17].

[illegible]

[50] En effet, lorsque Dieu a créé Adam, il l'a mis dans le Paradis, et ce Paradis sur la terre porte l'image du Royaume des Cieux, donc lorsque Dieu créa Adam, il l'a mis comme par image et représentation dans le Royaume des Cieux, à cause de la transgression du commandement^[18], et parce qu'il était juste que nous soyons d'abord mis à l'épreuve avec les choses d'ici(-bas), puis seulement après (introduits) aux choses supérieures à tout, mais (pareillement, il a fait cela) de manière que nous ne soyons pas privés d'une sensation et d'une science exacte du don de la philanthropie de Dieu le Seigneur tout-puissant. C'est pour cela que, quand le Fils de Dieu descendit vers nous dans son Économie, il voulait obtenir pour nous ces choses qui avaient été annoncées au commencement ; c'est pour cela qu'il avait fait accéder, dès le commencement, notre nature à la figure de l'image du Royaume des Cieux, c'est-à-dire du Paradis. Lui, avec son âme, est entré dans le lieu d'où Adam est sorti, il y a introduit le larron avec lui, et a introduit en même temps Hénoch et Élie et toutes les âmes des justes, pour renouveler en nous l'espoir du Royaume des Cieux, auquel, depuis toujours, vise le but de l'Économie de notre Seigneur adoré, auprès de lui. C'est pour cela que nous tournons le regard et l'adoration vers l'orient, car ce fut le premier héritage donné aux patriarches et dans lequel est figuré en image le Royaume des Cieux. Il est donc juste que nous croyions fermement que lorsque l'âme se sépare du corps, si elle a cultivé la vertu, elle part par mandat divin dans le lieu heureux du Paradis, et qu'au contraire, si elle a cultivé les malices, dans le lieu convenu externe au Paradis, pour y rester jusqu'au jour du réveil. Et ces choses ont été dites pour la troisième question.

Chapitre quatrième. « Quelles-sont les savoirs qui perdurent en elle après qu'elle est partie ? »

Ceux qui persévèrent dans la fréquentation de la philosophie partagent l'âme en quatre puissances :

⁵⁵⁵ Lege : കൊല്ലം.

[51] je dis la rationalité, l'irascibilité, le désir, la volonté. De ces quatre puissances, nous avons dit que la rationalité et la volonté sont à partir de la nature de l'âme, tandis que l'irascibilité et le désir n'appartiennent pas à la nature de l'âme, mais viennent de l'union avec le corps. Il faut donc savoir que celles qui sont singulièrement de la nature de l'âme s'en vont avec elle et jamais ne la quittent ; celles, au contraire, qui sont de la nature du corps, c'est-à-dire l'irascibilité, le désir et toutes les passions qui leur sont sujettes, la quittent avec le corps. De la même façon, (parmi) celles qui s'en vont avec elle et qui sont de sa nature, elle possède les unes en acte, les autres seulement en puissance. D'un côté, (elle possède) en acte la vitalité : jamais en effet l'âme ne cesse le mouvement de sa vitalité, et la nature est en acte vivante et mobile perpétuellement ; de l'autre, elle possède en puissance sa rationalité et la volonté de sa liberté. La raison et la volonté sont en effet fixées en puissance dans sa nature, tandis qu'elle les possède en acte seulement avec le corps. Si elle avait été créée uniquement à cause de soi-même, et non pas à cause de l'achèvement d'une quelque autre nature, elle aurait possédé toutes ses propriétés « en acte », comme la nature des spirituels. Or, au contraire, n'étant pas créée à cause de soi-même, comme nous l'avons déjà dit, d'un côté, tant qu'elle est avec son compagnon, elle possède toutes ses propriétés en acte, de l'autre côté, après qu'elle est partie du corps, l'homme qui consistait en les deux est dissous lui aussi, et les puissances en acte sont elles-mêmes dissoutes. Après le départ du corps, seule la puissance de la vitalité et du mouvement persiste en acte dans l'âme, tandis que celle de la liberté et de la rationalité (persiste) uniquement en puissance, mais pas en acte, et enfin, celles de l'irascibilité et de le désir

[52] ne persistent chez elle ni en puissance, ni en acte.

Mais, comme quand elle est neuf mois dans le corps, au-dedans de l'utérus, ou si tu veux, comme quand elle est dans le corps chaque fois que celui-ci est plongé dans le sommeil, (l'âme) possède en acte à proprement parler sa vitalité, tandis qu'elle possède sa liberté et sa rationalité, ou, si tu dis, sa science, pas en acte, mais plutôt comme en puissance, et, quoique vivante par sa nature, elle ne sent pas même si elle est dans le monde. Pareillement, une fois sortie du corps, elle possède sa vitalité selon l'acte, sa rationalité et la volonté selon la puissance, puisqu'elle ne sent pas même si elle est dans le monde. C'est ce que disait le Seigneur dans la parabole des dix vierges : « Toutes les dix vierges s'assoupirent et s'endormirent »^[19]. La mort domine toute notre nature, dans l'âme comme dans le corps. Mais dans le corps elle produit la dissolution, tandis que dans l'âme elle produit le silence des actes et des puissances. « Puisque – dit le prophète – ce n'est pas le Shéol qui te loue, ni la mort qui te glorifie ; ils n'espèrent plus en ta fidélité, ceux qui descendent dans la fosse^[20] », et « puisque – dit David – dans la mort, nul souvenir de toi, et dans le Shéol qui te louerait ? »^[21], et « mon âme glorifie le Seigneur »^[22] et « j'entonnerai des psaumes à Dieu tant que j'existerai »^[23], et peu après : « Il rend le souffle, il retourne à sa terre, en ce jour-là périssent ses pensées »^[24], alors (la liberté et la rationalité de l'âme) sont en puissance, pas en acte. Et Salomon dit lui aussi : « Puisqu'il n'y a ni sagesse, ni science, ni cognition dans le Shéol où tu t'en vas »^[25]. Et ces choses sont dites à propos de la quatrième question.

Chapitre cinquième. Si l'âme sent quelque chose de ce qu'elle avait opéré lorsqu'elle résidait

[illegible]

[53] dans le corps, maintenant qu'elle est partie, et si elle connaît quelque chose des biens et des maux qui sont opérés dans le corps, sa résidence, après qu'elle (l')a abandonné.

Si (l'âme) possède les sens, elle sent ; le terme sensibilité est assumé parce que la sensibilité réside dans les sens. Si au contraire elle ne possède pas même un sens, de quelle façon pourrait-on donc dire qu'elle sent ? Trois choses font subsister la sensibilité : le sens, le sensible et la sensation. La sensibilité et la sensation résident dans le sens. Les sens se dissolvent et se corrompent avec le corps, donc la sensibilité et la sensation se dissolvent et se corrompent elles aussi avec le corps. En effet, tout comme le désir et l'irascibilité se dissolvent avec le corps, la sensation et la sensibilité se dissolvent avec les sens. La sensibilité, donc, que l'âme possède lorsque elle est dans le corps au-dedans de l'utérus pendant neuf mois, c'est la même que l'âme possède après qu'elle est partie du corps. Alors, le fait qu'elle sente ou que lui sente^[26] il faut le dire avant tout par rapport au corps, et pas du tout par rapport à l'âme. En effet, nous ne disons pas que les anges sont des êtres sensibles mais qu'ils sont des savants, et d'autre part nous ne disons pas seulement à propos des hommes qu'ils sont sensibles, mais aussi à propos des animaux dépourvus de raison, jusqu'aux coquillages et aux éponges. Nous appelons l'âme et les puissances célestes « savants » et « capables de discerner ». Et donc, en raison de l'âme, nous appelons l'homme savant^[27] et pensant. Si, quand même, on dit de l'âme qu'elle sent, on le dit seulement parce qu'elle est dans le corps, et en raison du corps, mais ce n'est pas dit de façon précise, plutôt métaphoriquement et comme en passant, tout comme nous disons du corps qu'il connaît et discerne : pas par soi-même, mais en raison de

557 Adde $\kappa\kappa$.

[54] l'union avec l'âme. Donc l'âme, maintenant, après avoir quitté le corps, ne sent et ne connaît pas les choses qu'elle a opérées lorsqu'elle résidait dans le corps. En effet, si (l'âme) connaissait tout ce qu'elle a opéré dans le corps, elle connaîtrait aussi la rétribution établie en faveur de ce qu'elle a opéré dans le corps. Et, si elle connaissait ces choses-là, à condition d'être une âme juste, grâce à la science des bonnes œuvres accomplies et à la science des rétributions établies, elle habiterait déjà dans la joie du Royaume des Cieux.

Si au contraire, s'agissant d'une âme inique, par la science des maux qu'elle a opérés, et par la science du tourment disposé pour les méchants, elle serait déjà dans le tourment à venir. Et comment peut-on considérer comme juste que ceux qui, les uns et les autres ensemble, ont péché et ont été justifiés, ne se retrouvent pas rétribués les uns et les autres ensemble, mais que d'un côté les uns^[28] jouissent dans l'espoir ou sont tourmentés, et de l'autre côté les autres, c'est-à-dire les corps, qui se dissolvent et se corrompent, sont totalement dépourvus de sensation et, dirais-je, de joie et de tourment ?

Comment peut-on donc dire qu'elle a la sensation et la science des choses qu'elle a opérées dans le corps, ou de celles qui dans le corps arrivent, après que, d'une façon ou d'une autre, elle est partie du corps, alors que, même lorsqu'elle était et résidait dans son corps comme dans un temple pendant tout le cours des jours et des ans, elle n'a jamais vu ni connu selon l'*ousia* sa propre individualité, et pas même une autre âme de son propre genre, ou un ange ? Et encore, même en ce qui concerne son temple, c'est-à-dire son corps, elle n'a vu ni connu selon l'*ousia* aucun de ses membres internes, les os ou leur moëlle. En effet, la vision et la science qu'elle possède sur les maladies internes, elle les tire des choses

[illegible]

[55] qu'elle comprend à travers les yeux du corps. Étant dépourvue de science, de sensation et de vision non seulement de son propre individu mais aussi des membres internes de son corps, il faut qu'un médecin lui explique et clarifie les choses qui sont contenues et occultées au-dedans de lui. Donc, qui dirait et croirait, à propos de cette (âme), laquelle, quand elle est dans le corps ne voit, ne sent ni ne connaît les choses qui sont cachées et celées, qu'elle (est capable) de connaître et sentir les choses qui sont opérées ou qui arrivent à son corps après qu'elle est partie et est sortie de son corps ? Par conséquent, elle ne sent ni ne connaît les choses qui ont été opérées par elle ou qui arrivent dans son corps après qu'elle est partie de lui.

Donc, si l'âme possède la science en acte après son départ du corps, elle possède aussi la volonté en acte. En effet, tout vivant rationnel possède en acte aussi la volonté. Mais si elle possède la volonté en acte, alors elle choisit et refuse aussi. Mais dans ce cas, les âmes des justes, après qu'elles ont abandonné les corps, avec leur science et leur liberté, soit elles choisiront les choses bonnes et refuseront les mauvaises, soit, au contraire, elles choisiront les mauvaises et refuseront les bonnes. Par conséquent, de la même manière les âmes des iniques aussi, choisiront les choses mauvaises et refuseront les bonnes, ou au contraire, choisiront les bonnes et refuseront les mauvaises. Si, toutefois, il en était ainsi, d'abord comment seraient égaux dans la rétribution et dans la couronne d'un côté le corps d'Abel, qui a cultivé la vertu pendant plus ou moins trente ans, et de l'autre côté son âme, qui aurait cultivé la vertu pendant sept mille ans ? Et de quelle manière y aurait-il la même rétribution et le même tourment d'un côté pour le corps de Caïn, qui pendant mille ans a fait le mal, pour ainsi dire, et de l'autre côté pour son âme, qui aurait cultivé le mal pendant les sept mille ans du temps entier ? Et encore, en raison de leur liberté, il pourrait arriver

[illegible]

[56] aux âmes des bons de s'incliner vers le mal, et à celles des méchants, au contraire, vers le bien. Que dire, alors, dans ce cas de l'équité de la rétribution et de la couronne d'Abel, lequel ici pendant trente ans agit avec justice, et là pendant sept mille ans aurait agi d'une manière inique, ou celle de Caïn, lequel ici pendant mille ans agit d'une manière inique, tandis que là il aurait agi avec justice pendant sept mille ans ? Comment (cela) préserverait-il l'équanimité, et comment, ce juge équitable, en abandonnant les premiers travaux ou les derniers, ne serait-il pas indigne, ne réjouissant pas, ou ne tourmentant pas ensemble l'âme et le corps qui ensemble ont pêché ou ont agi de façon juste, mais au contraire en faisant cela plutôt séparément pour l'une et pour l'autre, sans son compagnon ?

Par conséquent, afin de ne plus avoir de telles absurdités, on ne doit ni dire ni conjecturer que l'âme après le départ du corps a la science en acte, soit de choses qu'elle a opérées dans le corps, soit de choses qui arriveront avec sa rétribution, et pas non plus de celles qui arrivent maintenant dans son corps. Ces choses (sont suffisantes) pour la cinquième question ; maintenant nous abordons la sixième.

Chapitre sixième. Si (l'âme) tire un certain avantage, plaisir, joie de la mémoire faite pour elle sur l'autel de notre Seigneur.

On doit examiner cette chose de la façon suivante : le Christ, qui est le sacrifice universel en faveur de chacune d'elles^[29], ayant été immolé, fait-il du bien à tous, c'est-à-dire aux premiers, aux moyens et aux derniers, ou, au contraire, fait-il du bien aux moyens, tandis qu'aux premiers et aux derniers il ne fait pas de bien du tout ? S'il a fait du bien pareillement à chaque homme, aux morts comme aux vivants – la grâce est en effet universelle et relative au monde entier – il est clair et évident par conséquent que n'est pas sans avantage ni sans utilité le sacrifice de l'agneau du Dieu vivant

[57] qui enlève et abroge le péché du monde, lorsqu'il est offert pour ceux qui sont défunts et pour ceux qui vivent. C'est pour cela que le Baptiste^[30] n'a pas dit que (le Christ) a enlevé le péché du monde, car il savait que continuellement il enlève et pardonne les péchés du monde dans tous les temps. Si en effet les sacrifices non rationnels (faits) selon la loi, je veux dire les agneaux, les chevreaux, les veaux, les tourterelles et les colombes, non sans avantage et non sans utilité ont été offerts selon la loi en faveur des pécheurs, mais nettoyaient et purifiaient les péchés bien que non totalement^[31] ni dans tous les temps – étaient en effet des types et des images de l'agneau de Dieu qui enlève et abroge le péché du monde –, à plus forte raison alors l'agneau vivant de Dieu peut purifier les péchés des vivants et des morts. Et si certains guerriers et stratèges à la faveur de la loi, je veux dire celle antique et paternelle, comme Judas Maccabée (et ses partisans^[32]), remettaient les péchés des fils de leur peuple après leur mort et leur chute, quand ils se perdaient dans le culte des idoles^[33], de quelle manière le Christ notre Seigneur, ayant été immolé, n'est-il pas considéré à plus forte raison comme remettant les péchés des morts et des vivants ? C'est donc absolument à tous que bénéficie le sacrifice de Dieu^[34] quand il est offert. Et le bienfait qui (procède) de ce sacrifice ne se fait pas connaître dans ce temps à l'âme et au corps, mais il est connu après la résurrection des morts et après le réveil. Alors, quand l'estimation^[35] des péchés sera ouvertement connue, on connaîtra aussi la mesure de la philanthropie dans la rémission qui est donnée à partir du sacrifice du Fils de Dieu pour nous. Et même si, de fait, les péchés ne sont pas absolument et totalement remis – car celui qui est mort ne s'est réfugié ni dans la pénitence ni dans les larmes, bien qu'il ait eu tant de temps

[58] le pouvoir et la liberté de le vouloir – toutefois c’est en cela que grande (sera la rémission) et multiple en elle apparaîtra la philanthropie : en effet elle est surtout (l’œuvre) de la grâce et de la miséricorde, et non de la volonté. Il est avantageux de sacrifier en notre faveur continuellement l’agneau de Dieu, tant pour ceux qui dans les mystères participent à son sacrifice, que pour celui pour la cause et en raison duquel il est accompli et rendu parfait.

Chapitre septième. « L’âme part-t-elle du corps par un mandat explicite, ou par hasard et par maladie ? ».

Par rapport à ces choses, disons que si d’une part on considère la préscience de Dieu, qui ne se trompe jamais, ni sur les choses qui étaient, ni sur celles qui sont, ni sur celles qui seront, non seulement l’âme, sans le mandat de Dieu, ne part pas^[36], mais pas même un cheveu ne tombe de la tête^[37], ni un moineau ne tombe dans le piège^[38], sans un mandat de celui qui relie et ordonne tout. Si au contraire (on) ne considère pas la préscience, mais qu’on fixe le regard sur les choses mêmes et sur notre liberté, disons que l’âme, sans mandat de Dieu, part par les souffrances, par les hasards et par les maladies. En effet, Dieu d’une part a constitué notre nature mortelle, de l’autre il n’a pas défini ni décidé combien d’années l’homme devait vivre. En effet, il connaît et a connu combien chacun vit, mais il n’a pas décidé ou déterminé quelle durée il vit. Il a connu la quantité d’années de vie de chacun suivant son tempérament et sa puissance naturelle, mais il n’a pas décidé sur la base de sa propre science combien devait vivre un homme. S’il avait décidé selon sa science, (l’âme) n’aurait jamais pu partir du corps avant qu’ait eu effet le terme

[illegible]

[59] que Dieu a décidé ou déterminé. Notre Seigneur et notre Dieu, avec cela, connaissait toutefois aussi les autres causes qui arrivent de l'extérieur ; la maladie, la liberté, ou à partir de nous ou à partir des autres. Il préconnaissait en effet toutes ces choses en même temps et de la même manière, mais il n'a pas décidé ni déterminé que même une seule de celles choses était. S'il avait déterminé en effet que l'âme ne devait pas partir jusqu'à un certain moment, il aurait nié la liberté et aurait éliminé la volonté. Or s'il avait éliminé la volonté, nous n'aurions pas pu avoir ni les louanges ni le blâme. Mais pour nous différencier des animaux sans raison, il a bellement décrété pour nous la liberté. Et pour que notre liberté soit vue à l'œuvre, bellement il n'a pas défini ni décidé une vie déterminée en ce qui concerne notre nature. En ce qui concerne les puissances sans masse corporelle, puisque (Dieu) a défini et décidé qu'elles étaient immortelles, et qu'en aucune manière elles ne peuvent mourir ; pour nous les hommes par contre, puisqu'il a décidé et défini la mort par rapport à notre nature, nous pouvons mourir de n'importe quelle manière.

C'est pourquoi immédiatement, au commencement de toute chose resplendirent ouvertement la liberté et la mortalité de notre nature. D'une part la liberté de Caïn, premier homicide, de l'autre la mortalité d'Abel le Juste. En effet, si Dieu avait défini et décidé pour Caïn qu'il devait tuer, et pour Abel qu'il devait être tué, ni Caïn n'aurait mérité le jugement qui fut émis sur lui, ni la voix du sang d'Abel n'aurait dû crier de la terre. Cette chose en effet n'aurait pas été l'œuvre de la liberté mais plutôt celle de la décision. Si d'un côté le jugement relatif à Caïn a été décidé avec équanimité, et que d'un autre côté, avec équanimité le sang d'Abel a crié de la terre, il est clair alors que c'est en raison de sa liberté, et pas en raison de la décision de Dieu sur lui et sur Abel, que Caïn est parvenu à une œuvre aussi terrible et épouvantable. Si toutefois Caïn a tué son frère Abel, et que dans le meurtre

[60] d'Abel son âme est partie de son corps, et que toute âme part par mandat de Dieu, alors Caïn aurait tué son frère Abel par mandat de Dieu. Et en qualité d'aide de la sentence de Dieu concernant Abel, (Caïn) aurait été digne de bénédiction plutôt que de malédiction. En effet, qui sert la décision de Dieu et son commandement sert aussi sa volonté, qui sert sa volonté est digne de la couronne. Caïn donc, s'il a servi la décision de Dieu à travers son frère Abel, serait plus digne de la couronne que de la condamnation, tout comme Pinhas, qui tua un fils d'Israël et la madianite^[39]. Autrement, les couronnes ne seraient pas appropriées au service de la volonté de Dieu.

« Maintenant, sois maudit de la terre – dit-il – qui a ouvert la bouche pour recevoir de ta main le sang de ton frère. Quand tu cultiveras le sol, il ne te donnera plus sa puissance. Tu seras errant et vagabond sur la terre^[40] ». Mais il s'agit là plus de condamnations que de couronnes ! Alors Caïn n'a pas servi la décision de Dieu dans le meurtre d'Abel ! Mais s'il n'a pas servi la décision de Dieu, il est clair alors que l'âme part du corps sans le mandat de Dieu. Que l'âme parte du corps au moyen de la mort : c'est cela que Dieu a commandé qu'il soit ! Il a ordonné notre nature (comme) mortelle, comme nous l'avons dit. Par contre, quand elle doit partir, de quelle manière, où^[41] et par quel moyen, cela parfois vient de Dieu, et parfois Dieu ne l'a pas commandé. De cette manière : (parfois Dieu commande que cela soit)^[42] d'une part pour les vertueux, comme Adam, Noé, Abraham, Moïse, et d'autres comme eux, et d'autre part pour les méchants et les scélérats, comme ceux qui dans le déluge (ont péri), comme les Sodomites, comme Pharaon et les Égyptiens, comme Koré, Dathan et Abiram ; parfois Dieu commande que cela ne soit pas, d'une part pour les vertueux et les bons, ainsi comme pour Abel, le peuple hébreu,

[illegible]

[61] Josiah, Isaïe, Jean-Baptiste et d'autres, de l'autre pour les méchants et les iniques, comme Canaan, Ésaü, Jéroboam fils de Nabat, et d'autres semblables à eux, lesquels sont partis des vivants non pas à cause d'une punition mais de manière naturelle. D'un côté, la science de Dieu précède en effet toute chose et de l'autre, sa volonté ne marche pas et ne procède pas avec le mal mais plutôt avec le bien.

Il faut aussi apprendre qu'il existe trois « matières » des choses et des paroles : le nécessaire, le contingent et l'impossible^[43]. Le nécessaire de cette manière : chaque homme est un animal, chaque chameau est un quadrupède. Le contingent de cette manière : un tel est rhéteur, un tel est grammairien. L'impossible de cette manière : chaque homme est une pierre, chaque chameau est un oiseau.

Les choses étant de la sorte, nous trouvons que Dieu tout-puissant d'abord, puis les intelligences communes des hommes n'ont pas édicté de lois à propos des choses nécessaires ni même à propos des choses impossibles mais seulement à propos des choses contingentes, qui adviennent et n'adviennent pas. En effet, personne n'a jamais édicté de loi pour que l'homme respire ou ne respire pas, qu'il soit bipède ou ne le soit pas, ou pour que le chameau ait deux ailes et l'homme quatre pieds. Les premiers en effet sont nécessaires, les deuxièmes sont impossibles et ne tombent en aucune manière sous la raison de la liberté et de la volonté. De fait, il n'est pas possible que l'homme ne respire pas ou ne soit pas bipède : chaque homme en effet respire, chaque homme est nécessairement bipède. Et il n'y a pas non plus de chameau bipède ni d'homme quadrupède : en effet (cela) c'est l'être impossible. Le fait que l'homme soit ou ne soit pas rhéteur, ou qu'il enseigne

[62] à écrire ou ne l'enseigne pas, qu'il tue ou ne tue pas, qu'il vole ou ne vole pas, c'est l'être contingent. Et, en raison de cela, c'est uniquement à propos des choses qui peuvent être ou ne pas être que les lois furent édictées et sont édictées, pour les choses à propos desquelles Dieu a décidé et défini qu'elles devaient être ainsi et qu'elles seront de nécessité ainsi, comme le fait que le feu est chaud, ou que la neige est froide, que le soleil resplendit dans la journée ou que la lune est vue dans les variations de croissance et de décroissance ; ou, de manière analogue, au sujet des choses à propos desquelles Dieu a décidé qu'elles ne soient pas, et qui de ce fait ne peuvent absolument pas être, comme le fait qu'un œil sente, qu'une oreille voie, qu'un pied respire, qu'un nez marche et des choses de cette sorte, aucune loi n'a jamais été édictée ni ne l'est. Par conséquent, certaines sont de nécessité, d'autres ne peuvent jamais être, qu'une loi ait été édictée sur elles ou ne l'ait pas été. Les choses pour lesquelles Dieu n'a pas décidé ni défini qu'elles soient ou ne soient pas, mais (à propos desquelles il a consenti) de la même manière les deux, c'est-à-dire qu'elles puissent être ou ne pas être, c'est uniquement la loi qui édicte et définit qu'elles sont ou ne sont pas. En effet, les lois sont édictées à propos de choses afin qu'elles soient ou ne soient pas : c'est-à-dire à propos de celles que nous pouvons faire ou ne pas faire, ou de celles qui, à partir de nous, peuvent être ou ne pas être. De cette manière, la loi ordonne : « tu ne porteras point de faux témoignage contre ton prochain »^[44]. Il est clair qu'il est possible de témoigner et qu'il est possible de ne pas témoigner. Parce que si le fait que l'on témoigne était nécessaire, il ne serait pas possible de ne pas témoigner ; ou s'il n'était absolument pas possible de témoigner

[illegible]

[63], il serait superflu d'édicter une loi pour ne pas témoigner au sujet de ce qui a été par nécessité, ou au sujet de ce qui a été rendu impossible d'être. Donc si (quelqu'un) porte un faux témoignage, il rend témoignage hors de la volonté de Dieu et hors de son mandat. Si par contre il ne témoigne pas, il opère selon la loi de Dieu et selon son mandat. Dans les deux cas, il opère dans la liberté de la volonté. Et tout comme la langue nous a été donnée par Dieu de manière naturelle, mais la manière et la qualité du langage ne sont pas de Dieu mais de notre volonté – si nous le voulons, en effet, nous disons la vérité et si nous le voulons nous disons le mensonge – de même, le fait que l'on témoigne est à partir de Dieu, mais la manière dont on témoigne est de notre volonté.

Pareillement Dieu a commandé dans la loi : « tu ne commettras pas d'adultère »^[45]. Et là aussi, il a donné un commandement à propos de quelque chose qui peut être et ne pas être. Les deux en effet sont opérées dans le pouvoir de notre liberté. Et il est clair que si quelqu'un commet l'adultère, il agit hors de la volonté de Dieu et hors de sa loi et par conséquent il est condamné à la peine par celui qui a édicté la loi, comme celui qui opère hors de la volonté et du commandement de celui qui a édicté la loi et comme celui qui repousse de sa propre volonté et en liberté le bien, tandis qu'il veut et désire le mal. Si par contre il ne commet pas d'adultère, il est clair qu'il opère selon la volonté et selon le commandement de Dieu.

« Si l'adultère est une transgression de la loi, mais que l'adultère porte à la conception, et de la conception la composition de l'âme avec le corps est accomplie, il est clair et évident que l'on trouve l'adultère (comme) cause de la composition de l'âme et du corps. Mais l'adultère, comme on sait, est et était au dehors du commandement de Dieu. Donc pour cette raison, la composition de l'âme avec le corps est accomplie elle aussi hors du commandement de Dieu ».

Mais nous disons : le coït est accompli selon le commandement de Dieu, c'est ainsi en effet que

[64] ١٠٠٠ ٢٠٠٠ ٣٠٠٠ ٤٠٠٠ ٥٠٠٠ ٦٠٠٠ ٧٠٠٠ ٨٠٠٠ ٩٠٠٠ ١٠٠٠٠ ١١٠٠٠ ١٢٠٠٠ ١٣٠٠٠ ١٤٠٠٠ ١٥٠٠٠ ١٦٠٠٠ ١٧٠٠٠ ١٨٠٠٠ ١٩٠٠٠ ٢٠٠٠٠ ٢١٠٠٠ ٢٢٠٠٠ ٢٣٠٠٠ ٢٤٠٠٠ ٢٥٠٠٠ ٢٦٠٠٠ ٢٧٠٠٠ ٢٨٠٠٠ ٢٩٠٠٠ ٣٠٠٠٠ ٣١٠٠٠ ٣٢٠٠٠ ٣٣٠٠٠ ٣٤٠٠٠ ٣٥٠٠٠ ٣٦٠٠٠ ٣٧٠٠٠ ٣٨٠٠٠ ٣٩٠٠٠ ٤٠٠٠٠ ٤١٠٠٠ ٤٢٠٠٠ ٤٣٠٠٠ ٤٤٠٠٠ ٤٥٠٠٠ ٤٦٠٠٠ ٤٧٠٠٠ ٤٨٠٠٠ ٤٩٠٠٠ ٥٠٠٠٠ ٥١٠٠٠ ٥٢٠٠٠ ٥٣٠٠٠ ٥٤٠٠٠ ٥٥٠٠٠ ٥٦٠٠٠ ٥٧٠٠٠ ٥٨٠٠٠ ٥٩٠٠٠ ٦٠٠٠٠ ٦١٠٠٠ ٦٢٠٠٠ ٦٣٠٠٠ ٦٤٠٠٠ ٦٥٠٠٠ ٦٦٠٠٠ ٦٧٠٠٠ ٦٨٠٠٠ ٦٩٠٠٠ ٧٠٠٠٠ ٧١٠٠٠ ٧٢٠٠٠ ٧٣٠٠٠ ٧٤٠٠٠ ٧٥٠٠٠ ٧٦٠٠٠ ٧٧٠٠٠ ٧٨٠٠٠ ٧٩٠٠٠ ٨٠٠٠٠ ٨١٠٠٠ ٨٢٠٠٠ ٨٣٠٠٠ ٨٤٠٠٠ ٨٥٠٠٠ ٨٦٠٠٠ ٨٧٠٠٠ ٨٨٠٠٠ ٨٩٠٠٠ ٩٠٠٠٠ ٩١٠٠٠ ٩٢٠٠٠ ٩٣٠٠٠ ٩٤٠٠٠ ٩٥٠٠٠ ٩٦٠٠٠ ٩٧٠٠٠ ٩٨٠٠٠ ٩٩٠٠٠ ١٠٠٠٠٠ ١٠١٠٠٠ ١٠٢٠٠٠ ١٠٣٠٠٠ ١٠٤٠٠٠ ١٠٥٠٠٠ ١٠٦٠٠٠ ١٠٧٠٠٠ ١٠٨٠٠٠ ١٠٩٠٠٠ ١١٠٠٠٠ ١١١٠٠٠ ١١٢٠٠٠ ١١٣٠٠٠ ١١٤٠٠٠ ١١٥٠٠٠ ١١٦٠٠٠ ١١٧٠٠٠ ١١٨٠٠٠ ١١٩٠٠٠ ١٢٠٠٠٠ ١٢١٠٠٠ ١٢٢٠٠٠ ١٢٣٠٠٠ ١٢٤٠٠٠ ١٢٥٠٠٠ ١٢٦٠٠٠ ١٢٧٠٠٠ ١٢٨٠٠٠ ١٢٩٠٠٠ ١٣٠٠٠٠ ١٣١٠٠٠ ١٣٢٠٠٠ ١٣٣٠٠٠ ١٣٤٠٠٠ ١٣٥٠٠٠ ١٣٦٠٠٠ ١٣٧٠٠٠ ١٣٨٠٠٠ ١٣٩٠٠٠ ١٤٠٠٠٠ ١٤١٠٠٠ ١٤٢٠٠٠ ١٤٣٠٠٠ ١٤٤٠٠٠ ١٤٥٠٠٠ ١٤٦٠٠٠ ١٤٧٠٠٠ ١٤٨٠٠٠ ١٤٩٠٠٠ ١٥٠٠٠٠ ١٥١٠٠٠ ١٥٢٠٠٠ ١٥٣٠٠٠ ١٥٤٠٠٠ ١٥٥٠٠٠ ١٥٦٠٠٠ ١٥٧٠٠٠ ١٥٨٠٠٠ ١٥٩٠٠٠ ١٦٠٠٠٠ ١٦١٠٠٠ ١٦٢٠٠٠ ١٦٣٠٠٠ ١٦٤٠٠٠ ١٦٥٠٠٠ ١٦٦٠٠٠ ١٦٧٠٠٠ ١٦٨٠٠٠ ١٦٩٠٠٠ ١٧٠٠٠٠ ١٧١٠٠٠ ١٧٢٠٠٠ ١٧٣٠٠٠ ١٧٤٠٠٠ ١٧٥٠٠٠ ١٧٦٠٠٠ ١٧٧٠٠٠ ١٧٨٠٠٠ ١٧٩٠٠٠ ١٨٠٠٠٠ ١٨١٠٠٠ ١٨٢٠٠٠ ١٨٣٠٠٠ ١٨٤٠٠٠ ١٨٥٠٠٠ ١٨٦٠٠٠ ١٨٧٠٠٠ ١٨٨٠٠٠ ١٨٩٠٠٠ ١٩٠٠٠٠ ١٩١٠٠٠ ١٩٢٠٠٠ ١٩٣٠٠٠ ١٩٤٠٠٠ ١٩٥٠٠٠ ١٩٦٠٠٠ ١٩٧٠٠٠ ١٩٨٠٠٠ ١٩٩٠٠٠ ٢٠٠٠٠٠ ٢٠١٠٠٠ ٢٠٢٠٠٠ ٢٠٣٠٠٠ ٢٠٤٠٠٠ ٢٠٥٠٠٠ ٢٠٦٠٠٠ ٢٠٧٠٠٠ ٢٠٨٠٠٠ ٢٠٩٠٠٠ ٢١٠٠٠٠ ٢١١٠٠٠ ٢١٢٠٠٠ ٢١٣٠٠٠ ٢١٤٠٠٠ ٢١٥٠٠٠ ٢١٦٠٠٠ ٢١٧٠٠٠ ٢١٨٠٠٠ ٢١٩٠٠٠ ٢٢٠٠٠٠ ٢٢١٠٠٠ ٢٢٢٠٠٠ ٢٢٣٠٠٠ ٢٢٤٠٠٠ ٢٢٥٠٠٠ ٢٢٦٠٠٠ ٢٢٧٠٠٠ ٢٢٨٠٠٠ ٢٢٩٠٠٠ ٢٣٠٠٠٠ ٢٣١٠٠٠ ٢٣٢٠٠٠ ٢٣٣٠٠٠ ٢٣٤٠٠٠ ٢٣٥٠٠٠ ٢٣٦٠٠٠ ٢٣٧٠٠٠ ٢٣٨٠٠٠ ٢٣٩٠٠٠ ٢٤٠٠٠٠ ٢٤١٠٠٠ ٢٤٢٠٠٠ ٢٤٣٠٠٠ ٢٤٤٠٠٠ ٢٤٥٠٠٠ ٢٤٦٠٠٠ ٢٤٧٠٠٠ ٢٤٨٠٠٠ ٢٤٩٠٠٠ ٢٥٠٠٠٠ ٢٥١٠٠٠ ٢٥٢٠٠٠ ٢٥٣٠٠٠ ٢٥٤٠٠٠ ٢٥٥٠٠٠ ٢٥٦٠٠٠ ٢٥٧٠٠٠ ٢٥٨٠٠٠ ٢٥٩٠٠٠ ٢٦٠٠٠٠ ٢٦١٠٠٠ ٢٦٢٠٠٠ ٢٦٣٠٠٠ ٢٦٤٠٠٠ ٢٦٥٠٠٠ ٢٦٦٠٠٠ ٢٦٧٠٠٠ ٢٦٨٠٠٠ ٢٦٩٠٠٠ ٢٧٠٠٠٠ ٢٧١٠٠٠ ٢٧٢٠٠٠ ٢٧٣٠٠٠ ٢٧٤٠٠٠ ٢٧٥٠٠٠ ٢٧٦٠٠٠ ٢٧٧٠٠٠ ٢٧٨٠٠٠ ٢٧٩٠٠٠ ٢٨٠٠٠٠ ٢٨١٠٠٠ ٢٨٢٠٠٠ ٢٨٣٠٠٠ ٢٨٤٠٠٠ ٢٨٥٠٠٠ ٢٨٦٠٠٠ ٢٨٧٠٠٠ ٢٨٨٠٠٠ ٢٨٩٠٠٠ ٢٩٠٠٠٠ ٢٩١٠٠٠ ٢٩٢٠٠٠ ٢٩٣٠٠٠ ٢٩٤٠٠٠ ٢٩٥٠٠٠ ٢٩٦٠٠٠ ٢٩٧٠٠٠ ٢٩٨٠٠٠ ٢٩٩٠٠٠ ٣٠٠٠٠٠ ٣٠١٠٠٠ ٣٠٢٠٠٠ ٣٠٣٠٠٠ ٣٠٤٠٠٠ ٣٠٥٠٠٠ ٣٠٦٠٠٠ ٣٠٧٠٠٠ ٣٠٨٠٠٠ ٣٠٩٠٠٠ ٣١٠٠٠٠ ٣١١٠٠٠ ٣١٢٠٠٠ ٣١٣٠٠٠ ٣١٤٠٠٠ ٣١٥٠٠٠ ٣١٦٠٠٠ ٣١٧٠٠٠ ٣١٨٠٠٠ ٣١٩٠٠٠ ٣٢٠٠٠٠ ٣٢١٠٠٠ ٣٢٢٠٠٠ ٣٢٣٠٠٠ ٣٢٤٠٠٠ ٣٢٥٠٠٠ ٣٢٦٠٠٠ ٣٢٧٠٠٠ ٣٢٨٠٠٠ ٣٢٩٠٠٠ ٣٣٠٠٠٠ ٣٣١٠٠٠ ٣

[64] Dieu au commencement a ordonné qu'à travers l'accouplement du mâle et de la femelle s'accomplisse la composition de l'âme et du corps, ce qui est et est appelé homme. L'adultère au contraire n'est pas accompli selon le commandement de Dieu. C'est le coït qui accomplit et rend parfait l'homme, pas l'adultère. Par conséquent, ce n'est pas à cause du coït mais à cause de l'adultère que l'homme est condamné. C'est la nature qui accomplit le coït, tandis que c'est la mauvaise volonté qui accomplit l'adultère. Comme le feu est créé par Dieu, mais son usage et la manière d'en faire bon ou mauvais usage est en notre pouvoir ; ou, si tu veux, comme l'œil nous est donné par Dieu par nature et la manière avec laquelle nous regardons par son intermédiaire, c'est-à-dire indécemment ou chastement, est en notre pouvoir ; c'est aussi comme cela que le coït est par Dieu constitué.

Sa manière et son usage par contre dépendent de notre volonté. C'est pourquoi ce n'est pas le coït mais sa manière qui est condamnée ou couronnée. La cause donc de la composition de l'âme avec le corps (est) le coït naturel. Du coït naturel, par contre, la cause est Dieu. La cause alors de la composition de l'âme avec le corps est Dieu. Et la cause de l'adultère est la mauvaise volonté. De la mauvaise volonté ce n'est pas Dieu qui est la cause. Donc de l'adultère ce n'est pas Dieu la cause.

Pareillement, Dieu a commandé dans la loi de ne point tuer^[46]. Il est évident qu'il a commandé de ne pas tuer pour ce (motif) : parce qu'il est possible de tuer et de ne pas tuer. En effet, s'il avait décidé et défini de tuer, de quelle manière aurait-il édicté une loi contraire à sa décision, pour qu'on ne tuât point ? Selon cette raison, il aurait édicté une loi contre lui-même. Et il apparaîtrait contraire à lui-même. Si on ne pouvait absolument pas tuer, il serait superflu d'édicter une loi relative

[65] ۱۰۸ ۱۰۹ ۱۱۰ ۱۱۱ ۱۱۲ ۱۱۳ ۱۱۴ ۱۱۵ ۱۱۶ ۱۱۷ ۱۱۸ ۱۱۹ ۱۲۰ ۱۲۱ ۱۲۲ ۱۲۳ ۱۲۴ ۱۲۵ ۱۲۶ ۱۲۷ ۱۲۸ ۱۲۹ ۱۳۰ ۱۳۱ ۱۳۲ ۱۳۳ ۱۳۴ ۱۳۵ ۱۳۶ ۱۳۷ ۱۳۸ ۱۳۹ ۱۴۰ ۱۴۱ ۱۴۲ ۱۴۳ ۱۴۴ ۱۴۵ ۱۴۶ ۱۴۷ ۱۴۸ ۱۴۹ ۱۵۰ ۱۵۱ ۱۵۲ ۱۵۳ ۱۵۴ ۱۵۵ ۱۵۶ ۱۵۷ ۱۵۸ ۱۵۹ ۱۶۰ ۱۶۱ ۱۶۲ ۱۶۳ ۱۶۴ ۱۶۵ ۱۶۶ ۱۶۷ ۱۶۸ ۱۶۹ ۱۷۰ ۱۷۱ ۱۷۲ ۱۷۳ ۱۷۴ ۱۷۵ ۱۷۶ ۱۷۷ ۱۷۸ ۱۷۹ ۱۸۰ ۱۸۱ ۱۸۲ ۱۸۳ ۱۸۴ ۱۸۵ ۱۸۶ ۱۸۷ ۱۸۸ ۱۸۹ ۱۹۰ ۱۹۱ ۱۹۲ ۱۹۳ ۱۹۴ ۱۹۵ ۱۹۶ ۱۹۷ ۱۹۸ ۱۹۹ ۲۰۰ ۲۰۱ ۲۰۲ ۲۰۳ ۲۰۴ ۲۰۵ ۲۰۶ ۲۰۷ ۲۰۸ ۲۰۹ ۲۱۰ ۲۱۱ ۲۱۲ ۲۱۳ ۲۱۴ ۲۱۵ ۲۱۶ ۲۱۷ ۲۱۸ ۲۱۹ ۲۲۰ ۲۲۱ ۲۲۲ ۲۲۳ ۲۲۴ ۲۲۵ ۲۲۶ ۲۲۷ ۲۲۸ ۲۲۹ ۲۳۰ ۲۳۱ ۲۳۲ ۲۳۳ ۲۳۴ ۲۳۵ ۲۳۶ ۲۳۷ ۲۳۸ ۲۳۹ ۲۴۰ ۲۴۱ ۲۴۲ ۲۴۳ ۲۴۴ ۲۴۵ ۲۴۶ ۲۴۷ ۲۴۸ ۲۴۹ ۲۵۰ ۲۵۱ ۲۵۲ ۲۵۳ ۲۵۴ ۲۵۵ ۲۵۶ ۲۵۷ ۲۵۸ ۲۵۹ ۲۶۰ ۲۶۱ ۲۶۲ ۲۶۳ ۲۶۴ ۲۶۵ ۲۶۶ ۲۶۷ ۲۶۸ ۲۶۹ ۲۷۰ ۲۷۱ ۲۷۲ ۲۷۳ ۲۷۴ ۲۷۵ ۲۷۶ ۲۷۷ ۲۷۸ ۲۷۹ ۲۸۰ ۲۸۱ ۲۸۲ ۲۸۳ ۲۸۴ ۲۸۵ ۲۸۶ ۲۸۷ ۲۸۸ ۲۸۹ ۲۹۰ ۲۹۱ ۲۹۲ ۲۹۳ ۲۹۴ ۲۹۵ ۲۹۶ ۲۹۷ ۲۹۸ ۲۹۹ ۳۰۰ ۳۰۱ ۳۰۲ ۳۰۳ ۳۰۴ ۳۰۵ ۳۰۶ ۳۰۷ ۳۰۸ ۳۰۹ ۳۱۰ ۳۱۱ ۳۱۲ ۳۱۳ ۳۱۴ ۳۱۵ ۳۱۶ ۳۱۷ ۳۱۸ ۳۱۹ ۳۲۰ ۳۲۱ ۳۲۲ ۳۲۳ ۳۲۴ ۳۲۵ ۳۲۶ ۳۲۷ ۳۲۸ ۳۲۹ ۳۳۰ ۳۳۱ ۳۳۲ ۳۳۳ ۳۳۴ ۳۳۵ ۳۳۶ ۳۳۷ ۳۳۸ ۳۳۹ ۳۴۰ ۳۴۱ ۳۴۲ ۳۴۳ ۳۴۴ ۳۴۵ ۳۴۶ ۳۴۷ ۳۴۸ ۳۴۹ ۳۵۰ ۳۵۱ ۳۵۲ ۳۵۳ ۳۵۴ ۳۵۵ ۳۵۶ ۳۵۷ ۳۵۸ ۳۵۹ ۳۶۰ ۳۶۱ ۳۶۲ ۳۶۳ ۳۶۴ ۳۶۵ ۳۶۶ ۳۶۷ ۳۶۸ ۳۶۹ ۳۷۰ ۳۷۱ ۳۷۲ ۳۷۳ ۳۷۴ ۳۷۵ ۳۷۶ ۳۷۷ ۳۷۸ ۳۷۹ ۳۸۰ ۳۸۱ ۳۸۲ ۳۸۳ ۳۸۴ ۳۸۵ ۳۸۶ ۳۸۷ ۳۸۸ ۳۸۹ ۳۹۰ ۳۹۱ ۳۹۲ ۳۹۳ ۳۹۴ ۳۹۵ ۳۹۶ ۳۹۷ ۳۹۸ ۳۹۹ ۴۰۰ ۴۰۱ ۴۰۲ ۴۰۳ ۴۰۴ ۴۰۵ ۴۰۶ ۴۰۷ ۴۰۸ ۴۰۹ ۴۱۰ ۴۱۱ ۴۱۲ ۴۱۳ ۴۱۴ ۴۱۵ ۴۱۶ ۴۱۷ ۴۱۸ ۴۱۹ ۴۲۰ ۴۲۱ ۴۲۲ ۴۲۳ ۴۲۴ ۴۲۵ ۴۲۶ ۴۲۷ ۴۲۸ ۴۲۹ ۴۳۰ ۴۳۱ ۴۳۲ ۴۳۳ ۴۳۴ ۴۳۵ ۴۳۶ ۴۳۷ ۴۳۸ ۴۳۹ ۴۴۰ ۴۴۱ ۴۴۲ ۴۴۳ ۴۴۴ ۴۴۵ ۴۴۶ ۴۴۷ ۴۴۸ ۴۴۹ ۴۵۰ ۴۵۱ ۴۵۲ ۴۵۳ ۴۵۴ ۴۵۵ ۴۵۶ ۴۵۷ ۴۵۸ ۴۵۹ ۴۶۰ ۴۶۱ ۴۶۲ ۴۶۳ ۴۶۴ ۴۶۵ ۴۶۶ ۴۶۷ ۴۶۸ ۴۶۹ ۴۷۰ ۴۷۱ ۴۷۲ ۴۷۳ ۴۷۴ ۴۷۵ ۴۷۶ ۴۷۷ ۴۷۸ ۴۷۹ ۴۸۰ ۴۸۱ ۴۸۲ ۴۸۳ ۴۸۴ ۴۸۵ ۴۸۶ ۴۸۷ ۴۸۸ ۴۸۹ ۴۹۰ ۴۹۱ ۴۹۲ ۴۹۳ ۴۹۴ ۴۹۵ ۴۹۶ ۴۹۷ ۴۹۸ ۴۹۹ ۵۰۰ ۵۰۱ ۵۰۲ ۵۰۳ ۵۰۴ ۵۰۵ ۵۰۶ ۵۰۷ ۵۰۸ ۵۰۹ ۵۱۰ ۵۱۱ ۵۱۲ ۵۱۳ ۵۱۴ ۵۱۵ ۵۱۶ ۵۱۷ ۵۱۸ ۵۱۹ ۵۲۰ ۵۲۱ ۵۲۲ ۵۲۳ ۵۲۴ ۵۲۵ ۵۲۶ ۵۲۷ ۵۲۸ ۵۲۹ ۵۳۰ ۵۳۱ ۵۳۲ ۵۳۳ ۵۳۴ ۵۳۵ ۵۳۶ ۵۳۷ ۵۳۸ ۵۳۹ ۵۴۰ ۵۴۱ ۵۴۲ ۵۴۳ ۵۴۴ ۵۴۵ ۵۴۶ ۵۴۷ ۵۴۸ ۵۴۹ ۵۵۰ ۵۵۱ ۵۵۲ ۵۵۳ ۵۵۴ ۵۵۵ ۵۵۶ ۵۵۷ ۵۵۸ ۵۵۹ ۵۶۰ ۵۶۱ ۵۶۲ ۵۶۳ ۵۶۴ ۵۶۵ ۵۶۶ ۵۶۷ ۵۶۸ ۵۶۹ ۵۷۰ ۵۷۱ ۵۷۲ ۵۷۳ ۵۷۴ ۵۷۵ ۵۷۶ ۵۷۷ ۵۷۸ ۵۷۹ ۵۸۰ ۵۸۱ ۵۸۲ ۵۸۳ ۵۸۴ ۵۸۵ ۵۸۶ ۵۸۷ ۵۸۸ ۵۸۹ ۵۹۰ ۵۹۱ ۵۹۲ ۵۹۳ ۵۹۴ ۵۹۵ ۵۹۶ ۵۹۷ ۵۹۸ ۵۹۹ ۶۰۰ ۶۰۱ ۶۰۲ ۶۰۳ ۶۰۴ ۶۰۵ ۶۰۶ ۶۰۷ ۶۰۸ ۶۰۹ ۶۱۰ ۶۱۱ ۶۱۲ ۶۱۳ ۶۱۴ ۶۱۵ ۶۱۶ ۶۱۷ ۶۱۸ ۶۱۹ ۶۲۰ ۶۲۱ ۶۲۲ ۶۲۳ ۶۲۴ ۶۲۵ ۶۲۶ ۶۲۷ ۶۲۸ ۶۲۹ ۶۳۰ ۶۳۱ ۶۳۲ ۶۳۳ ۶۳۴ ۶۳۵ ۶۳۶ ۶۳۷ ۶۳۸ ۶۳۹ ۶۴۰ ۶۴۱ ۶۴۲ ۶۴۳ ۶۴۴ ۶۴۵ ۶۴۶ ۶۴۷ ۶۴۸ ۶۴۹ ۶۵۰ ۶۵۱ ۶۵۲ ۶۵۳ ۶۵۴ ۶۵۵ ۶۵۶ ۶۵۷ ۶۵۸ ۶۵۹ ۶۶۰ ۶۶۱ ۶۶۲ ۶۶۳ ۶۶۴ ۶۶۵ ۶۶۶ ۶۶۷ ۶۶۸ ۶۶۹ ۶۷۰ ۶۷۱ ۶۷۲ ۶۷۳ ۶۷۴ ۶۷۵ ۶۷۶ ۶۷۷ ۶۷۸ ۶۷۹ ۶۸۰ ۶۸۱ ۶۸۲ ۶۸۳ ۶۸۴ ۶۸۵ ۶۸۶ ۶۸۷ ۶۸۸ ۶۸۹ ۶۹۰ ۶۹۱ ۶

[65] à ce qui absolument ne peut pas être. Mais Dieu n'a pas décidé et défini que celui-ci tue et que celui-là soit tué. En effet, il n'a pas édicté une loi contre sa propre définition et décision ; et il n'était pas même impossible que celui-ci tue et que celui-là soit tué : la loi de ne pas tuer semblerait superflue si l'on ne pouvait absolument pas tuer. Mais la loi établit de ne pas tuer par (un effet de) la volonté, laquelle peut opérer des deux manières avec la même inclinaison. S'il n'avait pas tué, il aurait rendu la volonté parfaite avec le commandement de Dieu, si au contraire il avait tué, il aurait agi hors du commandement de Dieu, et par conséquent il aurait été tué comme celui qui transgresse le commandement de Dieu, hait le bien et désire le mal dans sa volonté.

« Mais si l'homicide est la destruction de la vitalité, à cause de la destruction de la vitalité toutefois il y a séparation de l'âme et du corps, et donc l'homicide produit la séparation de l'âme du corps. Mais l'homicide advient hors de la volonté et du mandat de Dieu. Donc pour cette raison, il est possible que l'âme parte du corps sans le mandat de Dieu ».

Répondons aussi à cela : Dieu a ordonné le départ de l'âme du corps, que l'homicide advienne ou qu'il n'advienne pas, quand l'âme par nécessité part du corps.

Cependant Dieu n'a pas ordonné que l'homicide advienne. Il est donc clair que le meurtrier est coupable de l'homicide. S'il servait en effet la volonté de Dieu, il ne mériterait pas d'être tué mais plutôt d'être couronné.

Or, puisqu'à cause de l'homicide (le meurtrier) est tué, il est clair que (celui-ci) ne sert pas la volonté de Dieu, et qu'il n'est pas puni à cause du départ de l'âme du corps (qu'il a produite), cela en effet advient toujours par nécessité, comme nous l'avons dit, mais à

[66] cause de la destruction de l'image de Dieu qu'il opère, qui est, et est appelée, homicide. Alors, nous devons dire que le départ de l'âme du corps, quelle que soit la manière dont il advient, est selon le mandat de Dieu. Dieu en effet détermine qu'advienne ceci : que l'âme parte du corps ; les manières par lesquelles l'âme part du corps n'adviennent pas totalement selon le mandat de Dieu, ou selon sa volonté, mais certaines adviennent selon sa volonté et d'autres au contraire, contre sa volonté.

Et comme la conception est accomplie par mandat de Dieu, à travers la composition, dis-je, du corps, et à travers la venue à l'être de l'âme en lui à partir du néant, mais que la manière de la conception, si elle advient légalement nous (la) disons selon le mandat de Dieu, tandis que si elle n'advient pas légalement nous ne (la) disons pas advenir selon le mandat de Dieu, pareillement aussi le départ de l'âme du corps nous disons qu'il advient par mandat de Dieu – c'est ainsi que Dieu en a décidé au commencement –, la manière propre au départ, s'il advient naturellement ou selon la loi, nous disons qu'il advient selon le mandat de Dieu et selon sa volonté ; si au contraire (il n'advient) pas naturellement et pas selon la loi, nous ne disons pas qu'il advient selon le mandat de Dieu.

Comme la terre est créée selon le mandat de Dieu, et selon le mandat de Dieu a reçu la puissance de germer, la manière suivant laquelle elle est cultivée, plantée et semée, si elle advient légalement et de manière juste, elle est selon la volonté de Dieu, si par contre elle n'advient pas légalement et de manière juste, alors elle n'est pas selon la volonté de Dieu, (mais) dans tous les cas, de fait, de cette manière comme dans l'autre, la puissance de germination qui est en elle produit l'œuvre selon la volonté de Dieu ; ou si tu veux, comme la combustion du feu est selon le mandat

[67] de Dieu. Dieu en effet a créé la chaleur et le combustible, tandis que la manière selon laquelle il brûle, si cela se fait correctement et de manière juste, disons dans tous les cas qu'il brûle selon la volonté de Dieu, et de fait Dieu a créé cela pour l'usage des hommes. Si au contraire cela n'advient pas de manière correcte et juste, souvent des maisons, des champs, des hommes sont exposés à la combustion du feu : il ne brûle alors en aucune manière selon la volonté de Dieu. Il en va de même pour le coït et le départ de l'âme du corps, si ces choses adviennent de manière juste, légale et naturelle, nous disons qu'elles adviennent selon le mandat de Dieu et selon sa volonté, si au contraire elles n'adviennent pas de manière juste et légale, nous ne disons pas qu'elles adviennent selon le mandat de Dieu, mais dans tous les cas, comme nous l'avons dit, le coït (et le départ)^[47] de l'âme du corps adviennent par nécessité. C'est la détermination de Dieu par rapport à la nature, tant (le coït)^[48] accompli que l'âme qui part, si le coït et la mort se produisent légalement et (naturellement)^[49] ou pas légalement. Mais (la manière)^[50] du coït et du départ, si (elle est) selon la loi et la nature, est accomplie selon le mandat de Dieu ; si, au contraire, elle n'advient pas selon la loi et la nature, nous ne disons pas qu'elle est accomplie et rendue parfaite selon le mandat de Dieu.

Considérons ensuite ceux qui respectent la loi : ils n'ont pas une rétribution offerte par celui qui édicte la loi, tandis que pour ceux qui ne la respectent pas, rapidement déjà dans ce monde il est décidé de leur jugement, puis dans le monde futur du tourment sans fin, (il en) dérive aussi la démonstration claire qu'il n'y a pas de décision ou de décret de la part de Dieu pour que soient de mauvaises choses.

Si l'âme part du corps sans un mandat de Dieu,

[illegible]

[68] la providence est enlevée tandis que la liberté est confirmée, mais si elle ne part pas, au contraire, la liberté est enlevée, mais la providence divine est confirmée. Si la providence est enlevée comment (pourrait être vrai) ce (mot) qui (dit) : « Pas un seul cheveu ne tombera de votre tête »^[51], (et) « pas un seul moineau ne tombera dans le piège »^[52] sans que votre Père qui est aux Cieux (le sache). Si en revanche la liberté est enlevée où (donne-t-on) la raison qui soutient la loi ? Ou bien, où est la rétribution de ce côté et de l'autre, je dis du Royaume des Cieux et de la Géhenne ? Mais la providence divine n'est pas enlevée. Dieu en effet imprima la conception et la mort dans la nature, la puissance germinative dans la terre, et (celle) de la combustion dans le feu. Et pour le reste des autres puissances de manière analogue, lesquelles dans la nature de manière naturelle courent jusqu'à la fin, ni la liberté ni la volonté de notre rationalité ne sont abolies. Nous utilisons ces choses qui ont été créées par Dieu naturellement, comme pouvoir de notre liberté. Nous nous accouplons avec les femmes, et si (nous le faisons) légalement, nous accomplissons le mandat de Dieu, alors qu'au contraire, si nous (le faisons) illégalement, nous ne rendons pas parfait le mandat de Dieu. Et c'est à cause de la transgression que nous sommes punis ici et là. La conception en effet est accomplie dans tous les cas selon la puissance que Dieu imprime au commencement dans la nature. C'est de la même manière aussi que brûle le feu : si nous l'allumons selon l'usage de la nature nous réalisons le mandat de Dieu, c'est pour cela en effet que (le feu) a été créé par Dieu. Si au contraire nous l'employons contre les hommes pour mettre le feu à leurs maisons ou à leurs champs, aux vignes et aux villes, alors nous n'accomplissons pas, par son intermédiaire, le mandat de Dieu. Toutefois (en ce qui concerne) ce feu, quelle que soit notre manière de l'utiliser, ce que Dieu a imprimé en lui s'accomplit naturellement. Ce ne sont pas les faits en soi qui sont jugés, mais leurs modes

[69] et la finalité pour laquelle ils sont faits, ou bonne ou mauvaise. Selon la volonté de Dieu, ou pas selon la volonté de Dieu cela advient et est dit. Pinhas aussi tua^[53], Hérode aussi tua^[54]. Et l'action de tuer n'est qu'une. La finalité et la manière de tuer ne sont pas une seule et même chose, car Pinhas est couronné tandis qu'Hérode est condamné. Puis David^[55] et Osée^[56] aussi fornicèrent, et l'acte du coït est un, la finalité par contre n'est pas unique, et c'est pourquoi l'un est jugé et l'autre pas du tout. Donc la providence de Dieu n'enlève pas notre liberté, pas plus que notre liberté n'abolit la providence de Dieu.

Mais la providence de Dieu court toujours avec toutes choses ; notre liberté au contraire est toujours manifestée selon le pouvoir de notre volonté. Comme les frères de Joseph d'abord, puis les Juifs, les uns qui d'un côté vendirent leur propre frère Joseph comme esclave, les autres qui de l'autre livrèrent le Christ notre Seigneur à la mort sur la croix à l'amertume de leur volonté. Notre Dieu, omniscient et bon, d'un côté à travers l'esclavage tressa une couronne sur la tête de Joseph, de l'autre, à travers la mort sur la croix, décréta pour le Christ la domination totale sur les cieux et la terre, et tressa de manière digne la couronne éternelle de la divinité.

De ces choses qui ont été dites, est révélée la liberté des hommes et les rayons de l'Économie de la providence de Dieu resplendissent sur chacun avec éclat, les deux courant sans entraves, comme un carrosse ou un char, auquel sont attelés des chevaux l'un à l'autre opposés, dans la course, guidés par un savant et puissant aurige.

Et comme le soleil et la lune, lui toujours sans croissance ni décroissance

[70] ¹ ² ³ ⁴ ⁵ ⁶ ⁷ ⁸ ⁹ ¹⁰ ¹¹ ¹² ¹³ ¹⁴ ¹⁵ ¹⁶ ¹⁷ ¹⁸ ¹⁹ ²⁰ ²¹ ²² ²³ ²⁴ ²⁵ ²⁶ ²⁷ ²⁸ ²⁹ ³⁰ ³¹ ³² ³³ ³⁴ ³⁵ ³⁶ ³⁷ ³⁸ ³⁹ ⁴⁰ ⁴¹ ⁴² ⁴³ ⁴⁴ ⁴⁵ ⁴⁶ ⁴⁷ ⁴⁸ ⁴⁹ ⁵⁰ ⁵¹ ⁵² ⁵³ ⁵⁴ ⁵⁵ ⁵⁶ ⁵⁷ ⁵⁸ ⁵⁹ ⁶⁰ ⁶¹ ⁶² ⁶³ ⁶⁴ ⁶⁵ ⁶⁶ ⁶⁷ ⁶⁸ ⁶⁹ ⁷⁰ ⁷¹ ⁷² ⁷³ ⁷⁴ ⁷⁵ ⁷⁶ ⁷⁷ ⁷⁸ ⁷⁹ ⁸⁰ ⁸¹ ⁸² ⁸³ ⁸⁴ ⁸⁵ ⁸⁶ ⁸⁷ ⁸⁸ ⁸⁹ ⁹⁰ ⁹¹ ⁹² ⁹³ ⁹⁴ ⁹⁵ ⁹⁶ ⁹⁷ ⁹⁸ ⁹⁹ ¹⁰⁰ ¹⁰¹ ¹⁰² ¹⁰³ ¹⁰⁴ ¹⁰⁵ ¹⁰⁶ ¹⁰⁷ ¹⁰⁸ ¹⁰⁹ ¹¹⁰ ¹¹¹ ¹¹² ¹¹³ ¹¹⁴ ¹¹⁵ ¹¹⁶ ¹¹⁷ ¹¹⁸ ¹¹⁹ ¹²⁰ ¹²¹ ¹²² ¹²³ ¹²⁴ ¹²⁵ ¹²⁶ ¹²⁷ ¹²⁸ ¹²⁹ ¹³⁰ ¹³¹ ¹³² ¹³³ ¹³⁴ ¹³⁵ ¹³⁶ ¹³⁷ ¹³⁸ ¹³⁹ ¹⁴⁰ ¹⁴¹ ¹⁴² ¹⁴³ ¹⁴⁴ ¹⁴⁵ ¹⁴⁶ ¹⁴⁷ ¹⁴⁸ ¹⁴⁹ ¹⁵⁰ ¹⁵¹ ¹⁵² ¹⁵³ ¹⁵⁴ ¹⁵⁵ ¹⁵⁶ ¹⁵⁷ ¹⁵⁸ ¹⁵⁹ ¹⁶⁰ ¹⁶¹ ¹⁶² ¹⁶³ ¹⁶⁴ ¹⁶⁵ ¹⁶⁶ ¹⁶⁷ ¹⁶⁸ ¹⁶⁹ ¹⁷⁰ ¹⁷¹ ¹⁷² ¹⁷³ ¹⁷⁴ ¹⁷⁵ ¹⁷⁶ ¹⁷⁷ ¹⁷⁸ ¹⁷⁹ ¹⁸⁰ ¹⁸¹ ¹⁸² ¹⁸³ ¹⁸⁴ ¹⁸⁵ ¹⁸⁶ ¹⁸⁷ ¹⁸⁸ ¹⁸⁹ ¹⁹⁰ ¹⁹¹ ¹⁹² ¹⁹³ ¹⁹⁴ ¹⁹⁵ ¹⁹⁶ ¹⁹⁷ ¹⁹⁸ ¹⁹⁹ ²⁰⁰ ²⁰¹ ²⁰² ²⁰³ ²⁰⁴ ²⁰⁵ ²⁰⁶ ²⁰⁷ ²⁰⁸ ²⁰⁹ ²¹⁰ ²¹¹ ²¹² ²¹³ ²¹⁴ ²¹⁵ ²¹⁶ ²¹⁷ ²¹⁸ ²¹⁹ ²²⁰ ²²¹ ²²² ²²³ ²²⁴ ²²⁵ ²²⁶ ²²⁷ ²²⁸ ²²⁹ ²³⁰ ²³¹ ²³² ²³³ ²³⁴ ²³⁵ ²³⁶ ²³⁷ ²³⁸ ²³⁹ ²⁴⁰ ²⁴¹ ²⁴² ²⁴³ ²⁴⁴ ²⁴⁵ ²⁴⁶ ²⁴⁷ ²⁴⁸ ²⁴⁹ ²⁵⁰ ²⁵¹ ²⁵² ²⁵³ ²⁵⁴ ²⁵⁵ ²⁵⁶ ²⁵⁷ ²⁵⁸ ²⁵⁹ ²⁶⁰ ²⁶¹ ²⁶² ²⁶³ ²⁶⁴ ²⁶⁵ ²⁶⁶ ²⁶⁷ ²⁶⁸ ²⁶⁹ ²⁷⁰ ²⁷¹ ²⁷² ²⁷³ ²⁷⁴ ²⁷⁵ ²⁷⁶ ²⁷⁷ ²⁷⁸ ²⁷⁹ ²⁸⁰ ²⁸¹ ²⁸² ²⁸³ ²⁸⁴ ²⁸⁵ ²⁸⁶ ²⁸⁷ ²⁸⁸ ²⁸⁹ ²⁹⁰ ²⁹¹ ²⁹² ²⁹³ ²⁹⁴ ²⁹⁵ ²⁹⁶ ²⁹⁷ ²⁹⁸ ²⁹⁹ ³⁰⁰ ³⁰¹ ³⁰² ³⁰³ ³⁰⁴ ³⁰⁵ ³⁰⁶ ³⁰⁷ ³⁰⁸ ³⁰⁹ ³¹⁰ ³¹¹ ³¹² ³¹³ ³¹⁴ ³¹⁵ ³¹⁶ ³¹⁷ ³¹⁸ ³¹⁹ ³²⁰ ³²¹ ³²² ³²³ ³²⁴ ³²⁵ ³²⁶ ³²⁷ ³²⁸ ³²⁹ ³³⁰ ³³¹ ³³² ³³³ ³³⁴ ³³⁵ ³³⁶ ³³⁷ ³³⁸ ³³⁹ ³⁴⁰ ³⁴¹ ³⁴² ³⁴³ ³⁴⁴ ³⁴⁵ ³⁴⁶ ³⁴⁷ ³⁴⁸ ³⁴⁹ ³⁵⁰ ³⁵¹ ³⁵² ³⁵³ ³⁵⁴ ³⁵⁵ ³⁵⁶ ³⁵⁷ ³⁵⁸ ³⁵⁹ ³⁶⁰ ³⁶¹ ³⁶² ³⁶³ ³⁶⁴ ³⁶⁵ ³⁶⁶ ³⁶⁷ ³⁶⁸ ³⁶⁹ ³⁷⁰ ³⁷¹ ³⁷² ³⁷³ ³⁷⁴ ³⁷⁵ ³⁷⁶ ³⁷⁷ ³⁷⁸ ³⁷⁹ ³⁸⁰ ³⁸¹ ³⁸² ³⁸³ ³⁸⁴ ³⁸⁵ ³⁸⁶ ³⁸⁷ ³⁸⁸ ³⁸⁹ ³⁹⁰ ³⁹¹ ³⁹² ³⁹³ ³⁹⁴ ³⁹⁵ ³⁹⁶ ³⁹⁷ ³⁹⁸ ³⁹⁹ ⁴⁰⁰ ⁴⁰¹ ⁴⁰² ⁴⁰³ ⁴⁰⁴ ⁴⁰⁵ ⁴⁰⁶ ⁴⁰⁷ ⁴⁰⁸ ⁴⁰⁹ ⁴¹⁰ ⁴¹¹ ⁴¹² ⁴¹³ ⁴¹⁴ ⁴¹⁵ ⁴¹⁶ ⁴¹⁷ ⁴¹⁸ ⁴¹⁹ ⁴²⁰ ⁴²¹ ⁴²² ⁴²³ ⁴²⁴ ⁴²⁵ ⁴²⁶ ⁴²⁷ ⁴²⁸ ⁴²⁹ ⁴³⁰ ⁴³¹ ⁴³² ⁴³³ ⁴³⁴ ⁴³⁵ ⁴³⁶ ⁴³⁷ ⁴³⁸ ⁴³⁹ ⁴⁴⁰ ⁴⁴¹ ⁴⁴² ⁴⁴³ ⁴⁴⁴ ⁴⁴⁵ ⁴⁴⁶ ⁴⁴⁷ ⁴⁴⁸ ⁴⁴⁹ ⁴⁵⁰ ⁴⁵¹ ⁴⁵² ⁴⁵³ ⁴⁵⁴ ⁴⁵⁵ ⁴⁵⁶ ⁴⁵⁷ ⁴⁵⁸ ⁴⁵⁹ ⁴⁶⁰ ⁴⁶¹ ⁴⁶² ⁴⁶³ ⁴⁶⁴ ⁴⁶⁵ ⁴⁶⁶ ⁴⁶⁷ ⁴⁶⁸ ⁴⁶⁹ ⁴⁷⁰ ⁴⁷¹ ⁴⁷² ⁴⁷³ ⁴⁷⁴ ⁴⁷⁵ ⁴⁷⁶ ⁴⁷⁷ ⁴⁷⁸ ⁴⁷⁹ ⁴⁸⁰ ⁴⁸¹ ⁴⁸² ⁴⁸³ ⁴⁸⁴ ⁴⁸⁵ ⁴⁸⁶ ⁴⁸⁷ ⁴⁸⁸ ⁴⁸⁹ ⁴⁹⁰ ⁴⁹¹ ⁴⁹² ⁴⁹³ ⁴⁹⁴ ⁴⁹⁵ ⁴⁹⁶ ⁴⁹⁷ ⁴⁹⁸ ⁴⁹⁹ ⁵⁰⁰ ⁵⁰¹ ⁵⁰² ⁵⁰³ ⁵⁰⁴ ⁵⁰⁵ ⁵⁰⁶ ⁵⁰⁷ ⁵⁰⁸ ⁵⁰⁹ ⁵¹⁰ ⁵¹¹ ⁵¹² ⁵¹³ ⁵¹⁴ ⁵¹⁵ ⁵¹⁶ ⁵¹⁷ ⁵¹⁸ ⁵¹⁹ ⁵²⁰ ⁵²¹ ⁵²² ⁵²³ ⁵²⁴ ⁵²⁵ ⁵²⁶ ⁵²⁷ ⁵²⁸ ⁵²⁹ ⁵³⁰ ⁵³¹ ⁵³² ⁵³³ ⁵³⁴ ⁵³⁵ ⁵³⁶ ⁵³⁷ ⁵³⁸ ⁵³⁹ ⁵⁴⁰ ⁵⁴¹ ⁵⁴² ⁵⁴³ ⁵⁴⁴ ⁵⁴⁵ ⁵⁴⁶ ⁵⁴⁷ ⁵⁴⁸ ⁵⁴⁹ ⁵⁵⁰ ⁵⁵¹ ⁵⁵² ⁵⁵³ ⁵⁵⁴ ⁵⁵⁵ ⁵⁵⁶ ⁵⁵⁷ ⁵⁵⁸ ⁵⁵⁹ ⁵⁶⁰ ⁵⁶¹ ⁵⁶² ⁵⁶³ ⁵⁶⁴ ⁵⁶⁵ ⁵⁶⁶ ⁵⁶⁷ ⁵⁶⁸ ⁵⁶⁹ ⁵⁷⁰ ⁵⁷¹ ⁵⁷² ⁵⁷³ ⁵⁷⁴ ⁵⁷⁵ ⁵⁷⁶ ⁵⁷⁷ ⁵⁷⁸ ⁵⁷⁹ ⁵⁸⁰ ⁵⁸¹ ⁵⁸² ⁵⁸³ ⁵⁸⁴ ⁵⁸⁵ ⁵⁸⁶ ⁵⁸⁷ ⁵⁸⁸ ⁵⁸⁹ ⁵⁹⁰ ⁵⁹¹ ⁵⁹² ⁵⁹³ ⁵⁹⁴ ⁵⁹⁵ ⁵⁹⁶ ⁵⁹⁷ ⁵⁹⁸ ⁵⁹⁹ ⁶⁰⁰ ⁶⁰¹ ⁶⁰² ⁶⁰³ ⁶⁰⁴ ⁶⁰⁵ ⁶⁰⁶ ⁶⁰⁷ ⁶⁰⁸ ⁶⁰⁹ ⁶¹⁰ ⁶¹¹ ⁶¹² ⁶¹³ ⁶¹⁴ ⁶¹⁵ ⁶¹⁶ ⁶¹⁷ ⁶¹⁸ ⁶¹⁹ ⁶²⁰ ⁶²¹ ⁶²² ⁶²³ ⁶²⁴ ⁶²⁵ ⁶²⁶ ⁶²⁷ ⁶²⁸ ⁶²⁹ ⁶³⁰ ⁶³¹ ⁶³² ⁶³³ ⁶³⁴ ⁶³⁵ ⁶³⁶ ⁶³⁷ ⁶³⁸ ⁶³⁹ ⁶⁴⁰ ⁶⁴¹ ⁶⁴² ⁶⁴³ ⁶⁴⁴ ⁶⁴⁵ ⁶⁴⁶ ⁶⁴⁷ ⁶⁴⁸ ⁶⁴⁹ ⁶⁵⁰ ⁶⁵¹ ⁶⁵² ⁶⁵³ ⁶⁵⁴ ⁶⁵⁵ ⁶⁵⁶ ⁶⁵⁷ ⁶⁵⁸ ⁶⁵⁹ ⁶⁶⁰ ⁶⁶¹ ⁶⁶² ⁶⁶³ ⁶⁶⁴ ⁶⁶⁵ ⁶⁶⁶ ⁶⁶⁷ ⁶⁶⁸ ⁶⁶⁹ ⁶⁷⁰ ⁶⁷¹ ⁶⁷² ⁶⁷³ ⁶⁷⁴ ⁶⁷⁵ ⁶⁷⁶ ⁶⁷⁷ ⁶⁷⁸ ⁶⁷⁹ ⁶⁸⁰ ⁶⁸¹ ⁶⁸² ⁶⁸³ ⁶⁸⁴ ⁶⁸⁵ ⁶⁸⁶ ⁶⁸⁷ ⁶⁸⁸ ⁶⁸⁹ ⁶⁹⁰ ⁶⁹¹ ⁶⁹² ⁶⁹³ ⁶⁹⁴ ⁶⁹⁵ ⁶⁹⁶ ⁶⁹⁷ ⁶⁹⁸ ⁶⁹⁹ ⁷⁰⁰ ⁷⁰¹ ⁷⁰² ⁷⁰³ ⁷⁰⁴ ⁷⁰⁵ ⁷⁰⁶ ⁷⁰⁷ ⁷⁰⁸ ⁷⁰⁹ ⁷¹⁰ ⁷¹¹ ⁷¹² ⁷¹³ ⁷¹⁴ ⁷¹⁵ ⁷¹⁶ ⁷¹⁷ ⁷¹⁸ ⁷¹⁹ ⁷²⁰ ⁷²¹ ⁷²² ⁷²³ ⁷²⁴ ⁷²⁵ ⁷²⁶ ⁷²⁷ ⁷²⁸ ⁷²⁹ ⁷³⁰ ⁷³¹ ⁷³² ⁷³³ ⁷³⁴ ⁷³⁵ ⁷³⁶ ⁷³⁷ ⁷³⁸ ⁷³⁹ ⁷⁴⁰ ⁷⁴¹ ⁷⁴² ⁷⁴³ ⁷⁴⁴ ⁷⁴⁵ ⁷⁴⁶ ⁷⁴⁷ ⁷⁴⁸ ⁷⁴⁹ ⁷⁵⁰ ⁷⁵¹ ⁷⁵² ⁷⁵³ ⁷⁵⁴ ⁷⁵⁵ ⁷⁵⁶ ⁷⁵⁷ ⁷⁵⁸ ⁷⁵⁹ ⁷⁶⁰ ⁷⁶¹ ⁷⁶² ⁷⁶³ ⁷⁶⁴ ⁷⁶⁵ ⁷⁶⁶ ⁷⁶⁷ ⁷⁶⁸ ⁷⁶⁹ ⁷⁷⁰ ⁷⁷¹ ⁷⁷² ⁷⁷³ ⁷⁷⁴ ⁷⁷⁵ ⁷⁷⁶ ⁷⁷⁷ ⁷⁷⁸ ⁷⁷⁹ ⁷⁸⁰ ⁷⁸¹ ⁷⁸² ⁷⁸³ ⁷⁸⁴ ⁷⁸⁵ ⁷⁸⁶ ⁷⁸⁷ ⁷⁸⁸ ⁷⁸⁹ ⁷⁹⁰ ⁷⁹¹ ⁷⁹² ⁷⁹³ ⁷⁹⁴ ⁷⁹⁵ ⁷⁹⁶ ⁷⁹⁷ ⁷⁹⁸ ⁷⁹⁹ ⁸⁰⁰ ⁸⁰¹ ⁸⁰² ⁸⁰³ ⁸⁰⁴ ⁸⁰⁵ ⁸⁰⁶ ⁸⁰⁷ ⁸⁰⁸ ⁸⁰⁹ ⁸¹⁰ ⁸¹¹ ⁸¹² ⁸¹³ ⁸¹⁴ ⁸¹⁵ ⁸¹⁶ ⁸¹⁷ ⁸¹⁸ ⁸¹⁹ ⁸²⁰ ⁸²¹ ⁸²² ⁸²³ ⁸²⁴ ⁸²⁵ ⁸²⁶ ⁸²⁷ ⁸²⁸ ⁸²⁹ ⁸³⁰ ⁸³¹ ⁸³² ⁸³³ ⁸³⁴ ⁸³⁵ ⁸³⁶ ⁸³⁷ ⁸³⁸ ⁸³⁹ ⁸⁴⁰ ⁸⁴¹ ⁸⁴² ⁸⁴³ ⁸⁴⁴ ⁸⁴⁵ ⁸⁴⁶ ⁸⁴⁷ ⁸⁴⁸ ⁸⁴⁹ ⁸⁵⁰ ⁸⁵¹ ⁸⁵² ⁸⁵³ ⁸⁵⁴ ⁸⁵⁵ ⁸⁵⁶ ⁸⁵⁷ ⁸⁵⁸ ⁸⁵⁹ ⁸⁶⁰ ⁸⁶¹ ⁸⁶² ⁸⁶³ ⁸⁶⁴ ⁸⁶⁵ ⁸⁶⁶ ⁸⁶⁷ ⁸⁶⁸ ⁸⁶⁹ ⁸⁷⁰ ⁸⁷¹ ⁸⁷² ⁸⁷³ ⁸⁷⁴ ⁸⁷⁵ ⁸⁷⁶ ⁸⁷⁷ ⁸⁷⁸ ⁸⁷⁹ ⁸⁸⁰ ⁸⁸¹ ⁸⁸² ⁸⁸³ ⁸⁸⁴ ⁸⁸⁵ ⁸⁸⁶ ⁸⁸⁷ ⁸⁸⁸ ⁸⁸⁹ ⁸⁹⁰ ⁸⁹¹ ⁸⁹² ⁸⁹³ ⁸⁹⁴ ⁸⁹⁵ ⁸⁹⁶ ⁸⁹⁷ ⁸⁹⁸ ⁸⁹⁹ ⁹⁰⁰ ⁹⁰¹ ⁹⁰² ⁹⁰³ ⁹⁰⁴ ⁹⁰⁵ ⁹⁰⁶ ⁹⁰⁷ ⁹⁰⁸ ⁹⁰⁹ ⁹¹⁰ ⁹¹¹ ⁹¹² ⁹¹³ ⁹¹⁴ ⁹¹⁵ ⁹¹⁶ ⁹¹⁷ ⁹¹⁸ ⁹¹⁹ ⁹²⁰ ⁹²¹ ⁹²² ⁹²³ ⁹²⁴ ⁹²⁵ ⁹²⁶ ⁹²⁷ ⁹²⁸ ⁹²⁹ ⁹³⁰ ⁹³¹ ⁹³² ⁹³³ ⁹³⁴ ⁹³⁵ ⁹³⁶ ⁹³⁷ ⁹³⁸ ⁹³⁹ ⁹⁴⁰ ⁹⁴¹ ⁹⁴² ⁹⁴³ ⁹⁴⁴ ⁹⁴⁵ ⁹⁴⁶ ⁹⁴⁷ ⁹⁴⁸ ⁹⁴⁹ ⁹⁵⁰ ⁹⁵¹ ⁹⁵² ⁹⁵³ ⁹⁵⁴ ⁹⁵⁵ ⁹⁵⁶ ⁹⁵⁷ ⁹⁵⁸ ⁹⁵⁹ ⁹⁶⁰ ⁹⁶¹ ⁹⁶² ⁹⁶³ ⁹⁶⁴ ⁹⁶⁵ ⁹⁶⁶ ⁹⁶⁷ ⁹⁶⁸ ⁹⁶⁹ ⁹⁷⁰ ⁹⁷¹ ⁹⁷² ⁹⁷³ ⁹⁷⁴ ⁹⁷⁵ ⁹⁷⁶ ⁹⁷⁷ ⁹⁷⁸ ⁹⁷⁹ ⁹⁸⁰ ⁹⁸¹ ⁹⁸² ⁹⁸³ ⁹⁸⁴ ⁹⁸⁵ ⁹⁸⁶ ⁹⁸⁷ ⁹⁸⁸ ⁹⁸⁹ ⁹⁹⁰ ⁹⁹¹ ⁹⁹² ⁹⁹³ ⁹⁹⁴ ⁹⁹⁵ ⁹⁹⁶ ⁹⁹⁷ ⁹⁹⁸ ⁹⁹⁹ ¹⁰⁰⁰

[70] elle par la croissance et la décroissance, accomplissent leur cours – étant donné que ni le soleil ne bloque la lune dans son cours et ses variations, ni la lune n’empêche le soleil dans son cours –, de même, l’universelle providence de Dieu et la liberté des êtres rationnels courent sans que la providence de Dieu et son Économie n’oppriment par la force la liberté et la volonté des êtres rationnels, et sans que la liberté et l’autonomie des êtres rationnels ne puissent jamais abolir la providence de Dieu et son Économie, mais (au contraire) souvent l’unique beauté admirable, magnifique et resplendissant sur tout de l’Économie de Dieu est rendue parfaite, accomplie et établie par ces (choses) qui sont totalement opposées les unes aux autres.

Mais quelqu’un s’élève contre ces choses, en disant que si le pouvoir sur l’Égypte (dérive) de l’esclavage, mais que l’esclavage est généré par l’envie des frères de Joseph, alors l’envie a généré le pouvoir sur l’Égypte. Mais le pouvoir est désirable, souhaitable et bon, l’envie au contraire est répugnante et à repousser, donc ce qui est mauvais est cause de ce qui est bon.

Et pareillement en ce qui concerne le Sauveur, quelqu’un rétorque de cette manière : « Si le pouvoir sur les cieux et la terre (dérive) de la croix, et que la croix (dérive) de l’opiniâtreté des Juifs, alors le pouvoir universel du Christ est généré par l’opiniâtreté des Juifs. Si l’opiniâtreté est la cause de la croix, si la croix est la cause de la mort, et la mort est la cause de la résurrection, et si la résurrection est la cause du Royaume des Cieux et le Royaume des Cieux est le bien le plus excellent de tous et (le bien) souverain, alors la cause du bien le plus glorieux est l’opiniâtreté des Juifs. Elle est, et est jugée, un mal, le mal donc

[71] serait cause du bien ».

Contre cela nous disons : si les frères de Joseph d'abord et les Juifs ensuite, les uns, d'abord, ont vendu de fait leur frère Joseph comme esclave aux étrangers afin qu'il ait le pouvoir^[57] sur l'Égypte, les autres (ont vendu) le Christ notre Seigneur et notre Dieu, c'est pourquoi ils l'ont livré à la mort sur la croix et à la vie^[58], afin que sur tout il porte le diadème éternel de Dieu et que de manière digne de Dieu, il règne et ait le pouvoir sur tout, en vérité c'est un éloge plutôt qu'un blâme qu'auraient mérité les frères de Joseph d'abord et les Juifs ensuite. On trouverait les maux cause des biens. Mais si les frères de Joseph et les Juifs avaient les uns vendu Joseph comme esclave non pour qu'il domine et règne sur l'Égypte, mais pour que de libre il devienne esclave et soumis, et que les autres avaient condamné le Christ Notre Seigneur à la mort sur la croix, non pour que lui soit donné le pouvoir universel sur les cieux et la terre, et pour qu'il règne sur tout et porte le diadème de manière digne de Dieu, mais (plutôt) pour le détruire et lui faire perdre la vie, et qu'ils soient arrivés à cela à cause de l'envie et de l'arrogance plutôt que de la philanthropie et de la bonté, comment alors ne seraient-ils pas dignes de tourment et de condamnation ? En effet ce n'est pas par rapport à ce qui est généré par leurs actions, mais par rapport à leurs actions elles-mêmes, surtout, qu'ils reçoivent la rétribution, ou plutôt par rapport à la finalité de leur volonté mauvaise et envieuse. Si en effet le bien et le mal sont opposés, et si les opposés s'abrogent réciproquement, surtout s'il ne s'agit pas de causes, alors le bien et le mal ne sont pas des causes réciproques, mais s'abolissent et s'abrogent

570 Lege አረፈ.

[72] réciproquement.

L'opiniâtreté des Juifs est mauvaise, la domination sur toutes les choses et sur l'Égypte est un bien, le bien et le mal comme nous l'avons démontré, s'abrogent réciproquement, l'opiniâtreté et l'amertume des Juifs s'abrogent et s'abolissent tant du pouvoir digne de Dieu que le Christ (a) sur tout, que du gouvernement de Joseph sur l'Égypte.

Les maux ne sont donc pas cause des biens, pas plus que l'envie et l'opiniâtreté des Juifs ne sont la cause du Règne universel du Christ notre Seigneur et la cause^[59] du pouvoir de Joseph sur la terre d'Égypte, mais ils sont réciproquement unis par la proximité des résultats, pas comme réciproquement cause et causé. En effet, ce n'est pas parce qu'il fut vendu que Joseph eut le pouvoir sur l'Égypte, pas plus qu'il ne fut vendu pour avoir le pouvoir sur l'Égypte. En effet, tout ce qui a un pouvoir sur l'Égypte n'a pas été vendu et tout ce qui a été vendu n'a pas le pouvoir sur l'Égypte. Il a eu le pouvoir sur l'Égypte quand Dieu l'a ordonné ; et (il l'aurait eu) même s'il n'avait pas été vendu par ses frères. Pareillement, ce n'est pas parce qu'il a été crucifié que le Christ règne sur tout, et il n'a pas été crucifié pour régner sur tout. En effet, tout crucifié ne règne pas, pas plus que quiconque règne n'a été crucifié, mais ce sont là des mouvements de la liberté des hommes, ils sont relatifs à l'Économie divine qui meut le tout et le gouverne vers ce qui est mieux. Et à propos de cette Économie divine, celle-ci accomplit sa propre volonté souvent à travers la liberté des êtres rationnels, et à travers ce qui se produit à partir de leur autonomie et de leur liberté, mais jamais en dirigeant ces choses par la force ou la contrainte. Et ceux-là reçoivent la rétribution non par rapport à l'Économie de Dieu mais plutôt par rapport à la liberté et à la finalité de leur volonté.

[73] ¹ ² ³ ⁴ ⁵ ⁶ ⁷ ⁸ ⁹ ¹⁰ ¹¹ ¹² ¹³ ¹⁴ ¹⁵ ¹⁶ ¹⁷ ¹⁸ ¹⁹ ²⁰ ²¹ ²² ²³ ²⁴ ²⁵ ²⁶ ²⁷ ²⁸ ²⁹ ³⁰ ³¹ ³² ³³ ³⁴ ³⁵ ³⁶ ³⁷ ³⁸ ³⁹ ⁴⁰ ⁴¹ ⁴² ⁴³ ⁴⁴ ⁴⁵ ⁴⁶ ⁴⁷ ⁴⁸ ⁴⁹ ⁵⁰ ⁵¹ ⁵² ⁵³ ⁵⁴ ⁵⁵ ⁵⁶ ⁵⁷ ⁵⁸ ⁵⁹ ⁶⁰ ⁶¹ ⁶² ⁶³ ⁶⁴ ⁶⁵ ⁶⁶ ⁶⁷ ⁶⁸ ⁶⁹ ⁷⁰ ⁷¹ ⁷² ⁷³ ⁷⁴ ⁷⁵ ⁷⁶ ⁷⁷ ⁷⁸ ⁷⁹ ⁸⁰ ⁸¹ ⁸² ⁸³ ⁸⁴ ⁸⁵ ⁸⁶ ⁸⁷ ⁸⁸ ⁸⁹ ⁹⁰ ⁹¹ ⁹² ⁹³ ⁹⁴ ⁹⁵ ⁹⁶ ⁹⁷ ⁹⁸ ⁹⁹ ¹⁰⁰ ¹⁰¹ ¹⁰² ¹⁰³ ¹⁰⁴ ¹⁰⁵ ¹⁰⁶ ¹⁰⁷ ¹⁰⁸ ¹⁰⁹ ¹¹⁰ ¹¹¹ ¹¹² ¹¹³ ¹¹⁴ ¹¹⁵ ¹¹⁶ ¹¹⁷ ¹¹⁸ ¹¹⁹ ¹²⁰ ¹²¹ ¹²² ¹²³ ¹²⁴ ¹²⁵ ¹²⁶ ¹²⁷ ¹²⁸ ¹²⁹ ¹³⁰ ¹³¹ ¹³² ¹³³ ¹³⁴ ¹³⁵ ¹³⁶ ¹³⁷ ¹³⁸ ¹³⁹ ¹⁴⁰ ¹⁴¹ ¹⁴² ¹⁴³ ¹⁴⁴ ¹⁴⁵ ¹⁴⁶ ¹⁴⁷ ¹⁴⁸ ¹⁴⁹ ¹⁵⁰ ¹⁵¹ ¹⁵² ¹⁵³ ¹⁵⁴ ¹⁵⁵ ¹⁵⁶ ¹⁵⁷ ¹⁵⁸ ¹⁵⁹ ¹⁶⁰ ¹⁶¹ ¹⁶² ¹⁶³ ¹⁶⁴ ¹⁶⁵ ¹⁶⁶ ¹⁶⁷ ¹⁶⁸ ¹⁶⁹ ¹⁷⁰ ¹⁷¹ ¹⁷² ¹⁷³ ¹⁷⁴ ¹⁷⁵ ¹⁷⁶ ¹⁷⁷ ¹⁷⁸ ¹⁷⁹ ¹⁸⁰ ¹⁸¹ ¹⁸² ¹⁸³ ¹⁸⁴ ¹⁸⁵ ¹⁸⁶ ¹⁸⁷ ¹⁸⁸ ¹⁸⁹ ¹⁹⁰ ¹⁹¹ ¹⁹² ¹⁹³ ¹⁹⁴ ¹⁹⁵ ¹⁹⁶ ¹⁹⁷ ¹⁹⁸ ¹⁹⁹ ²⁰⁰ ²⁰¹ ²⁰² ²⁰³ ²⁰⁴ ²⁰⁵ ²⁰⁶ ²⁰⁷ ²⁰⁸ ²⁰⁹ ²¹⁰ ²¹¹ ²¹² ²¹³ ²¹⁴ ²¹⁵ ²¹⁶ ²¹⁷ ²¹⁸ ²¹⁹ ²²⁰ ²²¹ ²²² ²²³ ²²⁴ ²²⁵ ²²⁶ ²²⁷ ²²⁸ ²²⁹ ²³⁰ ²³¹ ²³² ²³³ ²³⁴ ²³⁵ ²³⁶ ²³⁷ ²³⁸ ²³⁹ ²⁴⁰ ²⁴¹ ²⁴² ²⁴³ ²⁴⁴ ²⁴⁵ ²⁴⁶ ²⁴⁷ ²⁴⁸ ²⁴⁹ ²⁵⁰ ²⁵¹ ²⁵² ²⁵³ ²⁵⁴ ²⁵⁵ ²⁵⁶ ²⁵⁷ ²⁵⁸ ²⁵⁹ ²⁶⁰ ²⁶¹ ²⁶² ²⁶³ ²⁶⁴ ²⁶⁵ ²⁶⁶ ²⁶⁷ ²⁶⁸ ²⁶⁹ ²⁷⁰ ²⁷¹ ²⁷² ²⁷³ ²⁷⁴ ²⁷⁵ ²⁷⁶ ²⁷⁷ ²⁷⁸ ²⁷⁹ ²⁸⁰ ²⁸¹ ²⁸² ²⁸³ ²⁸⁴ ²⁸⁵ ²⁸⁶ ²⁸⁷ ²⁸⁸ ²⁸⁹ ²⁹⁰ ²⁹¹ ²⁹² ²⁹³ ²⁹⁴ ²⁹⁵ ²⁹⁶ ²⁹⁷ ²⁹⁸ ²⁹⁹ ³⁰⁰ ³⁰¹ ³⁰² ³⁰³ ³⁰⁴ ³⁰⁵ ³⁰⁶ ³⁰⁷ ³⁰⁸ ³⁰⁹ ³¹⁰ ³¹¹ ³¹² ³¹³ ³¹⁴ ³¹⁵ ³¹⁶ ³¹⁷ ³¹⁸ ³¹⁹ ³²⁰ ³²¹ ³²² ³²³ ³²⁴ ³²⁵ ³²⁶ ³²⁷ ³²⁸ ³²⁹ ³³⁰ ³³¹ ³³² ³³³ ³³⁴ ³³⁵ ³³⁶ ³³⁷ ³³⁸ ³³⁹ ³⁴⁰ ³⁴¹ ³⁴² ³⁴³ ³⁴⁴ ³⁴⁵ ³⁴⁶ ³⁴⁷ ³⁴⁸ ³⁴⁹ ³⁵⁰ ³⁵¹ ³⁵² ³⁵³ ³⁵⁴ ³⁵⁵ ³⁵⁶ ³⁵⁷ ³⁵⁸ ³⁵⁹ ³⁶⁰ ³⁶¹ ³⁶² ³⁶³ ³⁶⁴ ³⁶⁵ ³⁶⁶ ³⁶⁷ ³⁶⁸ ³⁶⁹ ³⁷⁰ ³⁷¹ ³⁷² ³⁷³ ³⁷⁴ ³⁷⁵ ³⁷⁶ ³⁷⁷ ³⁷⁸ ³⁷⁹ ³⁸⁰ ³⁸¹ ³⁸² ³⁸³ ³⁸⁴ ³⁸⁵ ³⁸⁶ ³⁸⁷ ³⁸⁸ ³⁸⁹ ³⁹⁰ ³⁹¹ ³⁹² ³⁹³ ³⁹⁴ ³⁹⁵ ³⁹⁶ ³⁹⁷ ³⁹⁸ ³⁹⁹ ⁴⁰⁰ ⁴⁰¹ ⁴⁰² ⁴⁰³ ⁴⁰⁴ ⁴⁰⁵ ⁴⁰⁶ ⁴⁰⁷ ⁴⁰⁸ ⁴⁰⁹ ⁴¹⁰ ⁴¹¹ ⁴¹² ⁴¹³ ⁴¹⁴ ⁴¹⁵ ⁴¹⁶ ⁴¹⁷ ⁴¹⁸ ⁴¹⁹ ⁴²⁰ ⁴²¹ ⁴²² ⁴²³ ⁴²⁴ ⁴²⁵ ⁴²⁶ ⁴²⁷ ⁴²⁸ ⁴²⁹ ⁴³⁰ ⁴³¹ ⁴³² ⁴³³ ⁴³⁴ ⁴³⁵ ⁴³⁶ ⁴³⁷ ⁴³⁸ ⁴³⁹ ⁴⁴⁰ ⁴⁴¹ ⁴⁴² ⁴⁴³ ⁴⁴⁴ ⁴⁴⁵ ⁴⁴⁶ ⁴⁴⁷ ⁴⁴⁸ ⁴⁴⁹ ⁴⁵⁰ ⁴⁵¹ ⁴⁵² ⁴⁵³ ⁴⁵⁴ ⁴⁵⁵ ⁴⁵⁶ ⁴⁵⁷ ⁴⁵⁸ ⁴⁵⁹ ⁴⁶⁰ ⁴⁶¹ ⁴⁶² ⁴⁶³ ⁴⁶⁴ ⁴⁶⁵ ⁴⁶⁶ ⁴⁶⁷ ⁴⁶⁸ ⁴⁶⁹ ⁴⁷⁰ ⁴⁷¹ ⁴⁷² ⁴⁷³ ⁴⁷⁴ ⁴⁷⁵ ⁴⁷⁶ ⁴⁷⁷ ⁴⁷⁸ ⁴⁷⁹ ⁴⁸⁰ ⁴⁸¹ ⁴⁸² ⁴⁸³ ⁴⁸⁴ ⁴⁸⁵ ⁴⁸⁶ ⁴⁸⁷ ⁴⁸⁸ ⁴⁸⁹ ⁴⁹⁰ ⁴⁹¹ ⁴⁹² ⁴⁹³ ⁴⁹⁴ ⁴⁹⁵ ⁴⁹⁶ ⁴⁹⁷ ⁴⁹⁸ ⁴⁹⁹ ⁵⁰⁰ ⁵⁰¹ ⁵⁰² ⁵⁰³ ⁵⁰⁴ ⁵⁰⁵ ⁵⁰⁶ ⁵⁰⁷ ⁵⁰⁸ ⁵⁰⁹ ⁵¹⁰ ⁵¹¹ ⁵¹² ⁵¹³ ⁵¹⁴ ⁵¹⁵ ⁵¹⁶ ⁵¹⁷ ⁵¹⁸ ⁵¹⁹ ⁵²⁰ ⁵²¹ ⁵²² ⁵²³ ⁵²⁴ ⁵²⁵ ⁵²⁶ ⁵²⁷ ⁵²⁸ ⁵²⁹ ⁵³⁰ ⁵³¹ ⁵³² ⁵³³ ⁵³⁴ ⁵³⁵ ⁵³⁶ ⁵³⁷ ⁵³⁸ ⁵³⁹ ⁵⁴⁰ ⁵⁴¹ ⁵⁴² ⁵⁴³ ⁵⁴⁴ ⁵⁴⁵ ⁵⁴⁶ ⁵⁴⁷ ⁵⁴⁸ ⁵⁴⁹ ⁵⁵⁰ ⁵⁵¹ ⁵⁵² ⁵⁵³ ⁵⁵⁴ ⁵⁵⁵ ⁵⁵⁶ ⁵⁵⁷ ⁵⁵⁸ ⁵⁵⁹ ⁵⁶⁰ ⁵⁶¹ ⁵⁶² ⁵⁶³ ⁵⁶⁴ ⁵⁶⁵ ⁵⁶⁶ ⁵⁶⁷ ⁵⁶⁸ ⁵⁶⁹ ⁵⁷⁰ ⁵⁷¹ ⁵⁷² ⁵⁷³ ⁵⁷⁴ ⁵⁷⁵ ⁵⁷⁶ ⁵⁷⁷ ⁵⁷⁸ ⁵⁷⁹ ⁵⁸⁰ ⁵⁸¹ ⁵⁸² ⁵⁸³ ⁵⁸⁴ ⁵⁸⁵ ⁵⁸⁶ ⁵⁸⁷ ⁵⁸⁸ ⁵⁸⁹ ⁵⁹⁰ ⁵⁹¹ ⁵⁹² ⁵⁹³ ⁵⁹⁴ ⁵⁹⁵ ⁵⁹⁶ ⁵⁹⁷ ⁵⁹⁸ ⁵⁹⁹ ⁶⁰⁰ ⁶⁰¹ ⁶⁰² ⁶⁰³ ⁶⁰⁴ ⁶⁰⁵ ⁶⁰⁶ ⁶⁰⁷ ⁶⁰⁸ ⁶⁰⁹ ⁶¹⁰ ⁶¹¹ ⁶¹² ⁶¹³ ⁶¹⁴ ⁶¹⁵ ⁶¹⁶ ⁶¹⁷ ⁶¹⁸ ⁶¹⁹ ⁶²⁰ ⁶²¹ ⁶²² ⁶²³ ⁶²⁴ ⁶²⁵ ⁶²⁶ ⁶²⁷ ⁶²⁸ ⁶²⁹ ⁶³⁰ ⁶³¹ ⁶³² ⁶³³ ⁶³⁴ ⁶³⁵ ⁶³⁶ ⁶³⁷ ⁶³⁸ ⁶³⁹ ⁶⁴⁰ ⁶⁴¹ ⁶⁴² ⁶⁴³ ⁶⁴⁴ ⁶⁴⁵ ⁶⁴⁶ ⁶⁴⁷ ⁶⁴⁸ ⁶⁴⁹ ⁶⁵⁰ ⁶⁵¹ ⁶⁵² ⁶⁵³ ⁶⁵⁴ ⁶⁵⁵ ⁶⁵⁶ ⁶⁵⁷ ⁶⁵⁸ ⁶⁵⁹ ⁶⁶⁰ ⁶⁶¹ ⁶⁶² ⁶⁶³ ⁶⁶⁴ ⁶⁶⁵ ⁶⁶⁶ ⁶⁶⁷ ⁶⁶⁸ ⁶⁶⁹ ⁶⁷⁰ ⁶⁷¹ ⁶⁷² ⁶⁷³ ⁶⁷⁴ ⁶⁷⁵ ⁶⁷⁶ ⁶⁷⁷ ⁶⁷⁸ ⁶⁷⁹ ⁶⁸⁰ ⁶⁸¹ ⁶⁸² ⁶⁸³ ⁶⁸⁴ ⁶⁸⁵ ⁶⁸⁶ ⁶⁸⁷ ⁶⁸⁸ ⁶⁸⁹ ⁶⁹⁰ ⁶⁹¹ ⁶⁹² ⁶⁹³ ⁶⁹⁴ ⁶⁹⁵ ⁶⁹⁶ ⁶⁹⁷ ⁶⁹⁸ ⁶⁹⁹ ⁷⁰⁰ ⁷⁰¹ ⁷⁰² ⁷⁰³ ⁷⁰⁴ ⁷⁰⁵ ⁷⁰⁶ ⁷⁰⁷ ⁷⁰⁸ ⁷⁰⁹ ⁷¹⁰ ⁷¹¹ ⁷¹² ⁷¹³ ⁷¹⁴ ⁷¹⁵ ⁷¹⁶ ⁷¹⁷ ⁷¹⁸ ⁷¹⁹ ⁷²⁰ ⁷²¹ ⁷²² ⁷²³ ⁷²⁴ ⁷²⁵ ⁷²⁶ ⁷²⁷ ⁷²⁸ ⁷²⁹ ⁷³⁰ ⁷³¹ ⁷³² ⁷³³ ⁷³⁴ ⁷³⁵ ⁷³⁶ ⁷³⁷ ⁷³⁸ ⁷³⁹ ⁷⁴⁰ ⁷⁴¹ ⁷⁴² ⁷⁴³ ⁷⁴⁴ ⁷⁴⁵ ⁷⁴⁶ ⁷⁴⁷ ⁷⁴⁸ ⁷⁴⁹ ⁷⁵⁰ ⁷⁵¹ ⁷⁵² ⁷⁵³ ⁷⁵⁴ ⁷⁵⁵ ⁷⁵⁶ ⁷⁵⁷ ⁷⁵⁸ ⁷⁵⁹ ⁷⁶⁰ ⁷⁶¹ ⁷⁶² ⁷⁶³ ⁷⁶⁴ ⁷⁶⁵ ⁷⁶⁶ ⁷⁶⁷ ⁷⁶⁸ ⁷⁶⁹ ⁷⁷⁰ ⁷⁷¹ ⁷⁷² ⁷⁷³ ⁷⁷⁴ ⁷⁷⁵ ⁷⁷⁶ ⁷⁷⁷ ⁷⁷⁸ ⁷⁷⁹ ⁷⁸⁰ ⁷⁸¹ ⁷⁸² ⁷⁸³ ⁷⁸⁴ ⁷⁸⁵ ⁷⁸⁶ ⁷⁸⁷ ⁷⁸⁸ ⁷⁸⁹ ⁷⁹⁰ ⁷⁹¹ ⁷⁹² ⁷⁹³ ⁷⁹⁴ ⁷⁹⁵ ⁷⁹⁶ ⁷⁹⁷ ⁷⁹⁸ ⁷⁹⁹ ⁸⁰⁰ ⁸⁰¹ ⁸⁰² ⁸⁰³ ⁸⁰⁴ ⁸⁰⁵ ⁸⁰⁶ ⁸⁰⁷ ⁸⁰⁸ ⁸⁰⁹ ⁸¹⁰ ⁸¹¹ ⁸¹² ⁸¹³ ⁸¹⁴ ⁸¹⁵ ⁸¹⁶ ⁸¹⁷ ⁸¹⁸ ⁸¹⁹ ⁸²⁰ ⁸²¹ ⁸²² ⁸²³ ⁸²⁴ ⁸²⁵ ⁸²⁶ ⁸²⁷ ⁸²⁸ ⁸²⁹ ⁸³⁰ ⁸³¹ ⁸³² ⁸³³ ⁸³⁴ ⁸³⁵ ⁸³⁶ ⁸³⁷ ⁸³⁸ ⁸³⁹ ⁸⁴⁰ ⁸⁴¹ ⁸⁴² ⁸⁴³ ⁸⁴⁴ ⁸⁴⁵ ⁸⁴⁶ ⁸⁴⁷ ⁸⁴⁸ ⁸⁴⁹ ⁸⁵⁰ ⁸⁵¹ ⁸⁵² ⁸⁵³ ⁸⁵⁴ ⁸⁵⁵ ⁸⁵⁶ ⁸⁵⁷ ⁸⁵⁸ ⁸⁵⁹ ⁸⁶⁰ ⁸⁶¹ ⁸⁶² ⁸⁶³ ⁸⁶⁴ ⁸⁶⁵ ⁸⁶⁶ ⁸⁶⁷ ⁸⁶⁸ ⁸⁶⁹ ⁸⁷⁰ ⁸⁷¹ ⁸⁷² ⁸⁷³ ⁸⁷⁴ ⁸⁷⁵ ⁸⁷⁶ ⁸⁷⁷ ⁸⁷⁸ ⁸⁷⁹ ⁸⁸⁰ ⁸⁸¹ ⁸⁸² ⁸⁸³ ⁸⁸⁴ ⁸⁸⁵ ⁸⁸⁶ ⁸⁸⁷ ⁸⁸⁸ ⁸⁸⁹ ⁸⁹⁰ ⁸⁹¹ ⁸⁹² ⁸⁹³ ⁸⁹⁴ ⁸⁹⁵ ⁸⁹⁶ ⁸⁹⁷ ⁸⁹⁸ ⁸⁹⁹ ⁹⁰⁰ ⁹⁰¹ ⁹⁰² ⁹⁰³ ⁹⁰⁴ ⁹⁰⁵ ⁹⁰⁶ ⁹⁰⁷ ⁹⁰⁸ ⁹⁰⁹ ⁹¹⁰ ⁹¹¹ ⁹¹² ⁹¹³ ⁹¹⁴ ⁹¹⁵ ⁹¹⁶ ⁹¹⁷ ⁹¹⁸ ⁹¹⁹ ⁹²⁰ ⁹²¹ ⁹²² ⁹²³ ⁹²⁴ ⁹²⁵ ⁹²⁶ ⁹²⁷ ⁹²⁸ ⁹²⁹ ⁹³⁰ ⁹³¹ ⁹³² ⁹³³ ⁹³⁴ ⁹³⁵ ⁹³⁶ ⁹³⁷ ⁹³⁸ ⁹³⁹ ⁹⁴⁰ ⁹⁴¹ ⁹⁴² ⁹⁴³ ⁹⁴⁴ ⁹⁴⁵ ⁹⁴⁶ ⁹⁴⁷ ⁹⁴⁸ ⁹⁴⁹ ⁹⁵⁰ ⁹⁵¹ ⁹⁵² ⁹⁵³ ⁹⁵⁴ ⁹⁵⁵ ⁹⁵⁶ ⁹⁵⁷ ⁹⁵⁸ ⁹⁵⁹ ⁹⁶⁰ ⁹⁶¹ ⁹⁶² ⁹⁶³ ⁹⁶⁴ ⁹⁶⁵ ⁹⁶⁶ ⁹⁶⁷ ⁹⁶⁸ ⁹⁶⁹ ⁹⁷⁰ ⁹⁷¹ ⁹⁷² ⁹⁷³ ⁹⁷⁴ ⁹⁷⁵ ⁹⁷⁶ ⁹⁷⁷ ⁹⁷⁸ ⁹⁷⁹ ⁹⁸⁰ ⁹⁸¹ ⁹⁸² ⁹⁸³ ⁹⁸⁴ ⁹⁸⁵ ⁹⁸⁶ ⁹⁸⁷ ⁹⁸⁸ ⁹⁸⁹ ⁹⁹⁰ ⁹⁹¹ ⁹⁹² ⁹⁹³ ⁹⁹⁴ ⁹⁹⁵ ⁹⁹⁶ ⁹⁹⁷ ⁹⁹⁸ ⁹⁹⁹ ¹⁰⁰⁰

[73] Ainsi, l'autonomie et la liberté des êtres rationnels accomplissent leur propre volonté et manifestent leur propre pouvoir à travers des choses qui sont propres à l'Économie divine. Et puisque ce n'est pas selon le but de l'Économie de Dieu, mais plutôt selon le but de sa liberté et de sa volonté que (la liberté des êtres rationnels) utilise ces choses, pour cela, contrairement <...>^[60] plutôt que, de fait, le but des choses de l'Économie de Dieu, c'est à elle de recevoir les couronnes et les rétributions, si dans tous les cas la perfection (des actions humaines) aussi était cohérente avec le but (de l'Économie). Si au contraire elles n'étaient pas cohérentes l'une et l'autre, il est clair dans tous les cas que leur perfection non plus n'était pas parfaite.

Pour résumer : ces deux choses, Dieu a commandé qu'elles adviennent par son décret, que les hommes entrent dans ce monde par le coït et qu'ils en sortent par la mort, et partent vers un autre (monde) à venir. Comment et par quel moyen ils entrent et sortent, il le sait exactement. Rien ne l'induit en erreur, comme nous l'avons dit. Il décide selon ce que par mandat et décret il a décrété et décidé dans la parole qu'il fixa comme loi. « Tu ne tueras point »^[61] dit-il et « Tu ne commettras pas d'adultère »^[62] et à travers cela il a manifesté sa volonté : qu'il n'aime absolument pas ni que les hommes entrent dans ce monde par la naissance fruit de l'adultère, ni que les hommes partent de ce monde vers celui à venir à travers la mort par homicide, mais (qu'ils le fassent) à la fois légalement et naturellement selon la définition ou la loi définie. Il n'a pas décrété ou décidé que de fait, en tant qu'impossible, (cela) ne devait pas se produire. De cette manière, il aurait aboli la liberté et l'autonomie, et il aurait aboli avec elles aussi les couronnes et les rétributions. Mais il a manifesté sa volonté à travers la loi. Afin que les choses soient ou ne soient pas, il donna la liberté. La liberté utilise les lois que Dieu a fixées dans la nature selon sa volonté, en modifiant le mode,

[illegible]

[74] pas la nature des choses. Notre liberté ne change pas la mort, mais le mode de la mort et elle la change du mode de la nature à celui de la force et de l'homicide. Elle ne change pas le coût, mais le mode du coût, et le conduit du mode légal et naturel à un mode qui n'est pas légal et au-delà de la nature. En conséquence, en raison de la perfection des choses légales et de la nature, nous somme dignes de louange ; en raison des choses qui sont illégitimes et ont des modes perverses, nous somme dignes de blâme. Et que ces choses (suffisent) pour ces (questions).

<...> Le testament qui est fait par les défunts, s'il est écrit selon la volonté de Dieu, sans altération, qu'il soit confirmé, si au contraire il n'a pas été commandé correctement, qu'il soit changé. Dans toutes les choses en effet, des morts et des vivants, il faut que soit accomplie la volonté de Dieu plutôt que la volonté des hommes.

J'ai écrit ces choses à ta grande science, ô notre frère, pas comme (à) quelqu'un d'ignorant et pas comme à quelqu'un qui a besoin d'apprendre – tu es en effet un enseignant de Dieu et de tous il t'(en) est rendu témoignage –, mais je (t')ai écrit parce que tu es superbement intelligent et pensant plus que tous, en me soumettant au commandement sévère de ta grande sagesse. Il m'a semblé opportun que ton attitude à penser connaisse la puissance et la possibilité de mes (affirmations), de manière que, quand l'exposition évidente, conforme à ma faiblesse, sera confrontée (à ta grande sagesse), toi, avec beaucoup (d'autres), tu ne te trompes pas ou tu ne te fasses pas d'illusions sur mon compte, et que tu ne sois pas entraîné une seconde fois à ces (questions). Si je n'avais absolument pas répondu à ta délicatesse, j'aurais obtenu deux choses malheureuses avec ma médiocrité : désobéissance à ton amour et une certaine figure qui dénote un soupçon

על פסוק זה נאמר ויהי ערב ויהי בקר
 * ויהי חשך ויהי אור

[75] vis-à-vis de la science. Maintenant que j'ai écrit ainsi et de cette manière, je libère ma faiblesse du soupçon de m'opposer, et je m'éloigne de la désobéissance. Corrige avec ta grande sagesse les choses qui manquent, et assaisonne-les de la saveur bonne et agréable de ta finesse. Et quand, avec amour et miséricorde, tu auras accordé ton attention à ces choses, elles seront reçues par ta grande science comme les balbutiements des enfants, qui pour les parents sont plus doux que les mots des savants et des philosophes.




Prie pour la sérénité du monde et la paix de l'Église, et aussi pour ma pauvreté qu'elle ne se rende pas coupable devant le *bêma*^[63] du Christ.

Fin de l'exemplaire de la lettre qu'écrivit le saint Mar Timothée Catholicos à Boktišo 'diacre et médecin du roi.

Notes à la traduction

- [1] Nous suivons la lecture de Braun.
- [2] Duplication possible de la ligne précédente.
- [3] Mt 10, 28.
- [4] Littéralement : « dit ».
- [5] ܐܠܗܐ ܕܥܡܐ = οὐ μὴν οὐδέ : voir HOFFMANN, *De Hermeneuticis*, 185 ; PAYNE SMITH, *Thesaurus Syriacus*, 1869.
- [6] Za 12, 1.
- [7] La doctrine aristotélicienne des quatre causes se trouve dans ARISTOTELES, *Physica* 194^b16-35. Aristote mentionne la cause finale, tandis qu'il ne parle pas de la cause instrumentale, citée par Timothée. Celle-ci est élevée par Galien au même niveau que les autres causes, mais Simplicius aussi connaît la cause instrumentale : voir HANKINSON, *Cause and Explanation*, 380-381, 444-445. Textes : GALENUS, *De causis procatarteticis*, 6. 55-67, 7. 68-72 e 7. 76-81 ; SIMPLICIUS, *In Aristotelis Physica*, (éd.) 194^b29, 194^b32, 195^a3, (trad. angl.), 72-73, 74, 75.
- [8] Littéralement : « donne le signe aussi bien à propos du lieu, qu'à propos de l'espace ».
- [9] Timothée se réfère à une surface bidimensionnelle, sur laquelle on peut indiquer un point (le lieu) ou une aire (la place). Tout ce qui

est placé sur cette surface est tridimensionnel, c.-à-d. est un corps. À ce propos on peut se référer à un passage du commentaire aux *Catégories* d'Aristote de Serge de Reš'ayna, traduit partiellement par Furlani : « Il luogo è il limite e il piano che comprende tutto (quel piano cioè) che è presso ciò che è dallo stesso compreso. Ogni corpo cioè qualsiasi ha un limite e un piano che è il suo confine esteriore » (voir FURLANI, *Sul trattato di Sergio*, 168).

- [10] Timothée utilise deux mots pour définir le point : le calque grec  (*stigma*) et le terme  (SOKOLOFF, *A Syriac Lexicon*, 903). Affirmer, comme fait le patriarche, que le point et la ligne, à la différence de l'âme, ont une extension () peut paraître comme l'expression d'une ignorance grossière par rapport aux fondements de la géométrie euclidienne. On doit avant tout dire qu'on peut trouver les deux mêmes termes utilisés ici pour dire le « point », connexes l'un l'autre dans le *Lexique* de Bar 'Ali (PAYNE SMITH, *The-saurus Syriacus*, 2599). À la décharge partielle du patriarche, il faut rappeler qu'Aristote lui aussi avait de l'embarras à utiliser les axiomes euclidiens dans l'analyse de l'espace physique, c.-à-d. le plan du discours du patriarche. Pour Proclus, bien que le point soit partout indivisible et distinct par rapport aux choses divisibles, étant donné qu'il descend dans l'escalier des êtres, lui-même assume le trait distinctif des réalités divisibles. Ce double statut du point est bien éclairci par Proclus qui, à propos d'une contradiction entre une loi astronomique selon la géométrie et sa réalité physique, soutient qu'un point physique d'une bissection est divisible, donc défectif, par rapport à l'indivisibilité du point géométrique (PROCLUS, *In Platonis Timaeum* I, 349-350 ; voir aussi : MARTIJN, *Proclus on Nature*, 262-263 et O'MEARA, *Pythagoras revived*, 184). Donc le point géométrique est une abstraction, mais quand nous le situons dans un espace concret, le point physique assume la capacité d'être « localisé » propre aux êtres qui ont une extension. Le lan-

gage géométrique de Timothée devient donc compréhensible si on distingue le point comme unité physique (divisible et qui donc comporte une magnitude minimale) du point comme unité purement géométrique.

- [11] Si selon l'enseignement de la physique aristotélicienne il y a huit façons d'être au-dedans d'un autre (ARISTOTELES, *Physica*, 210^a14), celles-ci deviennent onze dans la logique chez deux commentateurs néoplatoniciens aux *Catégories* d'Aristote, Ammonius, (AMMONIUS, *In Aristotelis Categorias*, 29, 5-17), et Jean Philopon (JOHANNES PHILOPONUS, *In Aristotelis Categorias*, 32, 6-26). En exposant cette liste nous suivons l'ordre d'Ammonius : être au-dedans d'un autre 1) comme dans le temps, 2) comme dans le lieu, 3) comme dans un vase, 4) comme une partie dans un tout, 5) comme un tout dans une partie, 6) comme la forme dans le genre, 7) comme le genre dans la forme, 8) comme les choses qui concernent les sujets sont dans le souverain, 9) comme la forme dans la matière, 10) comme dans la perfection, 11) comme dans le substrat. La médiation de cet enseignement dans le contexte syriaque est selon toute probabilité le commentaire toujours inédit de Serge de Reš'ayna sur les *Catégories*, un texte qui doit à Ammonius (WATT, *Commentary and Translation*, 30). Le passage de ce commentaire que nous intéressé est traduit en italien dans FURLANI, *Sul trattato di Sergio*, 153 : « Ma bisogna sapere che essere l'uno nell'altro viene detto in tutto in undici modi, cioè [1] come nel tempo oppure [2] nel luogo, oppure [3] come in un vaso, oppure [4] come le parti in ciò di cui sono parti oppure [5] come un tutto nelle sue parti, oppure [6] come le specie nel genere oppure [7] come il genre nelle specie oppure [8] come la specie nella materia oppure [9] come il governo di coloro che sono governati dalla mano di qualcuno in colui che li governa oppure [10] come nel compimento oppure [11] come l'accidente nella sostanza ». La liste change très peu par rap-

port à celle d'Ammonius. Il y a deux altérations : l'utilisation ambiguë de 𐤒𐤁𐤏 pour traduire soit εἶδος (espèce) soit μορφή (forme), et la reformulation de la onzième façon par l'utilisation de l'exemple explicatif subordonné par Ammonius et Philopon (c.-à-d. « ὥς τὸ συμβεβηκὸς ἐν οὐσίᾳ »). Une évolution de cette liste (on peut noter une inversion entre 9 et 10 et une reformulation du 10) se trouve chez THEODORE BAR KONI, *Livre des Scolies*, II, (éd.) 14-15, (trad.) 9, et identique, sauf pour deux inversions (6-7 et 9-10) chez PS.-MICHAËL L'INTERPRETE, *Livre des définitions et divisions*, 37-38, 108. Selon toute probabilité la liste suivante est celle qui était connue par Timothée.

𐤒𐤁𐤏 𐤕𐤏𐤕	comme dans le temps
𐤒𐤁𐤏 𐤕𐤏𐤕 𐤕𐤏𐤕	comme dans le lieu
𐤒𐤁𐤏 𐤕𐤏𐤕 𐤕𐤏𐤕	comme dans un vase
𐤒𐤁𐤏 𐤕𐤏𐤕 𐤕𐤏𐤕 𐤕𐤏𐤕	comme les parties dans un tout
𐤕𐤏𐤕 𐤕𐤏𐤕 𐤕𐤏𐤕 𐤕𐤏𐤕	comme un tout dans ses parties
𐤕𐤏𐤕 𐤕𐤏𐤕 𐤕𐤏𐤕 𐤕𐤏𐤕	comme un genre en son espèce
𐤕𐤏𐤕 𐤕𐤏𐤕 𐤕𐤏𐤕 𐤕𐤏𐤕	comme une espèce dans son genre
𐤕𐤏𐤕 𐤕𐤏𐤕 𐤕𐤏𐤕 𐤕𐤏𐤕	comme l'espèce dans la matière
𐤕𐤏𐤕 𐤕𐤏𐤕 𐤕𐤏𐤕 𐤕𐤏𐤕	comme dans la perfection
𐤕𐤏𐤕 𐤕𐤏𐤕 𐤕𐤏𐤕 𐤕𐤏𐤕	comme la pratique en qui pratique
𐤕𐤏𐤕 𐤕𐤏𐤕 𐤕𐤏𐤕 𐤕𐤏𐤕	comme l'accident dans l' <i>ousia</i>

- [12] Braun intègre le texte avec [impossible est]. Il me semble que la conjecture ne tient pas compte de la négation qui se trouve après la lacune. Une meilleure hypothèse, à mon avis, est que soit tombé le mot 𐤒𐤁𐤏.
- [13] Selon Braun la phrase contenue dans les lignes 23-25 (d'ici B) est une longue dittographie de la phrase qui précède (lignes 22-23 – d'ici A). On peut souligner toutefois trois variantes : a) la présence

du connectif ܐ avant ܡܚܝܡ au début de B (vers la fin de la ligne 23) ; b) la position de ܡܚܝܡ et ܡܚܝܡܐ dans B (ligne 24), inversée par rapport à la position des deux mots dans A (début de la ligne 23). Le remplacement de ܡܚܝܡܐ (phrase A) par ܡܚܝܡ (phrase B). On peut donc suspecter qu'il ne s'agit pas d'une erreur d'un copiste. Le sens de cette apparente répétition peut être le suivant : comme le soleil n'a pas nécessité d'avoir sur la terre un espace et un lieu occupé par sa masse corporelle pour faire sentir sa chaleur, l'âme aussi, étant sans masse corporelle, n'occupe pas un lieu et un espace pour être dans le corps.

[14] C.-à-d. dans le corps.

[15] Lc 23, 43.

[16] Le texte syriaque dit : ܡܚܝܡ « bénissant », que Braun suggère de corriger par ܡܚܝܡ « fulgens ». Il s'agit d'une hypothèse plausible mais à notre avis non nécessaire.

[17] Lc 23, 43.

[18] Braun estime que cette phrase a un « textus aliquantisper perturbatus » – TIMOTHEE I^{er}, *Lettres 1-39*, (trad.) 31 n. 3 – et c'est la raison de l'ajout dans ce point précis de « expulsus est », référé à Adam – TIMOTHEE I^{er}, *Lettres 1-39*, (trad.) 31 n. 2. Dans notre interprétation, au contraire, on peut expliquer le texte sur la base de la signification théologique : Dieu, en prévoyant la transgression d'Adam, l'a mis sur le paradis terrestre comme signe pour l'homme déchu, pour lui insuffler l'espoir de la rédemption.

[19] Mt 25, 5. Dans le milieu syro-orientale, l'interprétation de la parabole des dix vierges a été traditionnellement liée au destin de l'âme

après la mort. On peut en voir un clair exemple dans l'exégèse de ISO'DAD DE MERW, *Commentaires*, I, 97, II, 163-164.

[20] Is 38, 18.

[21] Ps 6, 6.

[22] Ps 146, 1.

[23] Ps 146, 2b.

[24] Ps 146, 4.

[25] Le texte est une corruption de Qo 9, 10. Dans la *Pešitta* le verset, conformément à la *Septante* et au texte massorétique, rapporte une liste différente : ܡܠܟܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ.

[26] En syriaque : ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ. Nous suggérons que Timothée ici peut se référer soit à un homme et à une femme, soit au corps et à l'âme, soit seulement à l'âme. À mon avis la référence est au corps et à l'âme. Braun traduisait plus laconiquement « sentire ergo ».



[27] Mais on pourrait traduire aussi « gnostique » : voir par exemple HOFFMANN, *De Hermeneuticis*, 178.

[28] C.-à-d. les âmes.

[29] C.-à-d. les âmes.

[30] Jn 1, 29.

- [31] L'édition indique ܬܠܬܐ. Braun, suivant en cela Assemani, suggère de le modifier par ܬܠܬܐ, « totaliter ». Nous suivons cette correction.
- [32] Ajout de Braun à partir d'Assemani. L'ajout semble légitime dans la mesure où les verbes qui suivent sont au pluriel.
- [33] 2 M, 12, 39-45.
- [34] Braun ajoute dans sa traduction « Filii ». C'est une intégration possible mais pas nécessaire.
- [35] Littéralement : mesure.
- [36] Ici nous suivons la correction de Braun : ܬܠܬܐ à lire à la place de ܬܠܬܐ.
- [37] Mt 5, 36.
- [38] Am 3, 5.
- [39] Nb 25, 6-13.
- [40] Gn 4, 11-12.
- [41] Le texte syriaque est ܕܥܝܢܐ (« comme »), mais c'est probablement une erreur du copiste pour ܕܥܝܢܐ (« où »). Braun traduit « ubi », mais il ne corrige pas le texte syriaque et ne met pas de note.
- [42] Intégration de Braun, à notre avis pertinente. Sur la base du parallèle qui se trouve quelques lignes plus loin, le texte tombé (peut-être une ligne), pourrait avoir été : ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ.

- [43] Voir BOBZIEN, *Determinism and Freedom*, 99.
- [44] Ex 20, 16
- [45] Ex, 20, 14.
- [46] Ex, 20, 13.
- [47] Ajout de Braun.
- [48] Ajout de Braun.
- [49] Ajout de Braun.
- [50] Ajout de Braun.
- [51] Mt 5, 36.
- [52] Am 3, 5.
- [53] Nb 25, 8.
- [54] Mc 6, 17.
- [55] 2 S 11, 2-5.
- [56] Os 1, 2.
- [57] Ici nous suivons la correction de Braun.
- [58] Braun suggère de corriger  (vie) par  (passion). Dans ce cas nous ne suivons pas Braun.

[59] Corrigé par Braun.

[60] Le texte ici semble corrompu et le sens est incertain.

[61] Ex 20, 13.

[62] Ex 20, 14.

[63] Le *bêma* est une plateforme élevée au milieu de la nef dans les églises syriaques. Sur le Bema voir CASSIS, *The Bema in the East Syrian Church*.

2^E APPENDICE

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ABRAMOWSKI, *Untersuchungen* = Abramowski, L., *Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius* [CSCO 242, Subs. 22], Secrétariat du CSCO, Louvain 1963.

ABRAMOWSKI, *Zu den Schriften des Michael Malpana / Badoqa* = Abramowski, L., « Zu den Schriften des Michael Malpana / Badoqa », dans REININK, KLUGKIST, *After Bardaisan*, p. 1-10.

AḤUDEMMEH, *Traité sur la composition de l'homme* = *Histoires d'Ahoudemmeh et de Marouta, métropolitains jacobites de Tagrit et de l'Orient (VI^e et VII^e siècles), suivies du traité d'Ahoudemmeh sur l'homme*, éd. F. Nau [Patrologia Orientalis 3.1], Firmin-Didot, Paris 1905, p. 97-115.

ALEXANDER APHRODISIENSIS, *De anima* = Alexandre d'Aphrodise, *De l'âme*, éd. et trad. par M. Bergeron et R. Dufour, Librairie Philosophique Vrin, Paris 2008.

ALEXANDER APHRODISIENSIS, *De providentia* = (éd.) *Die arabische Übersetzung der Schrift des Alexander von Aphrodisias über die Sinneswahrnehmung*, éd. par H.-J. Ruland, [Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. 1, Philologisch-historische Klasse], Vandenhoeck & Rupert, Göttingen 1978, (trad.) Alexandre d'Aphrodise, *Traité de la providence. Version arabe de Abu Bisir Matta ibn Yunus*, éd. et trad. par P. Thillet, Verdier, Legrasse 2003.

‘ALI IBN SAHL RABBAN AṬ-ṬABARI, *Firdaws al-ḥikma* = ‘Ali ibn Sahl Rabban aṭ-Ṭabari, *Firdaws al-ḥikma fi al-ṭibb*, éd. par M. Zubayr Ṣiddiqi [Publications of the Institute for the History of Arab-Islamic Science. Islamic

Medicine 29], Institute for the History of Arab-Islamic Science, Berlin 1996 (Reprod. photomécanique de l'édition de Berlin 1928).

ALWAN, *L'homme, était-il mortel ou immortel avant le péché pour Jacques de Saroug ?* = Alwan, K., « L'homme, était-il mortel ou immortel avant le péché pour Jacques de Saroug ? », *Orientalia Christiana Periodica* 55.1 (1989), p. 5-31.

AMAND, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque* = Amand, D., *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque. Recherches sur la survivance de l'argumentation morale antifataliste de Carnéade chez les philosophes grecs et les théologiens chrétiens des quatre premiers siècles*, Adolf M. Hakkert, Amsterdam 1973 (réimpr. de l'éditeur Louvain 1945).

AMMONIUS, *In Aristotelis Categorias* = Ammonius, *In Aristotelis Categorias commentarius*, éd. par A. Busse [CAG 4], typis et impensis Georgii Reimeri, Berlin 1895.

AMMONIUS, *In Aristotelis Librum de Interpretatione* = Ammonii in Aristotelis Librum de Interpretatione commentarius, éd. par A. Busse [CAG 4.4], typis et impensis Georgii Reimeri, Berlin 1895.

AMMONIUS, *In Porphyrii Isagogen sive quinque voces* = Ammonii in Porphyrii Isagogen sive quinque voces commentarius, éd. par A. Busse [CAG 4.3], typis et impensis Georgii Reimeri, Berlin 1891.

APHRAATE, *Les Exposés* = (éd.) *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes*, ed. J. Parisot [Patrologia Syriaca 1.1], Firmin-Didot, Paris 1894.

ARISTOTELES, *Categoriae* = *Aristoteles graece*, éd. par A. I. Bekker, edidit Academia Regia Borussica, I, Apud Georgium Reimerum, Berlin 1831, p. 1-15.

ARISTOTELES, *De Anima* = *Aristoteles graece*, éd. par A. I. Bekker, edidit Academia Regia Borussica, I, Apud Georgium Reimerum, Berlin 1831, p. 402-435.

- ARISTOTELES, *Historia animalium* = *Aristoteles graece*, éd. par A. I. Bekker, edidit Academia Regia Borussica, I, Apud Georgium Reimerum, Berlin 1831, p. 486-639.
- ARISTOTELES, *Metaphysica* Λ = *Aristoteles graece*, éd. par A. I. Bekker, edidit Academia Regia Borussica, II, Apud Georgium Reimerum, Berlin 1831, p. 1069-1076.
- ARISTOTELES, *Physica* = *Aristoteles graece*, éd. par A. I. Bekker, edidit Academia Regia Borussica, I, Apud Georgium Reimerum, Berlin 1831, p. 184-267.
- AT-TABARI, *Annales*, II = *Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari*, prima series. II, éd. par M. J. De Goeje, J. Barth, T. Nöldeke, Lugd. Bat., E. J. Brill, Leiden 1881-1882.
- AUBIN, *Plotin et le christianisme* = P. Aubin, *Plotin et le christianisme. Triade plotinienne et trinité chrétienne* [Bibliothèque des Archives de Philosophie 55], Beauchesne, Paris 1992.
- AVERY-PECK, NEUSNER, *Death, Life-After-Death, Resurrection and the World-to-Come* = *Death, Life-After-Death, Resurrection and the World-to-Come in the Judaisms of Antiquity*, éd. par A. J. Avery-Peck, J. Neusner [Handbuch der Orientalistik. 1. Abt., Der Nahe und Mittlere Osten 49, Judaism in Late Antiquity 4], Brill, Leiden-Boston 2000.
- BABAÏ, *Commentaire aux Centuries d'Évagre* = *Euagrius Ponticus*, éd. par W. Frankenberg [Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse, N.F. 13.2], Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1912.
- BABAÏ, *Livre de l'Union* = (éd.) *Babai Magni Liber de Unione*, éd. par A. A. Vaschalde [CSCO 79, Script. Syri 34], Secrétariat du CSCO, Louvain 1915 ; (trad.) *Babai Magni Liber de Unione*, trad. par A. A. Vaschalde [CSCO 80, Script. Syri 35], Secrétariat du CSCO, Louvain 1915.

BAR BAHLUL, *Lexicon syriacum* = *Lexicon syriacum auctore Hassano bar Bahlule : voces syriacas græcasque cum glossis syriacis et arabicis complectens*, éd. par R. Duval [Collection orientale 15-17], e Typographeo Reipublicae, Paris 1888-1901.

BAR HEBRAEUS, *Chronicon syriacum* = (éd.) *Gregorii Barhebraei Chronicon Syriacum*, éd. par P. Bedjan, Maisonneuve, Paris 1890 ; (trad. angl.) *The Chronography of Gregory Abû'l Faraj, the Son of Aaron, the Hebrew Physician, Commonly Known as Bar Hebraeus, Being the First Part of His Political History of the World*, éd. par E. A. W. Budge, Oxford University Press, London 1932.

BARHADBŠABBA, *Cause de la fondation des écoles* = *Mar Barhadbšabba 'Arbaya, évêque de Halwan (VI^e siècle). Cause de la fondation des écoles*, éd. par A. Scher [Patrologia Orientalis 4.4], Firmin-Didot, Paris 1908.

BARHADBŠABBA, *La seconde partie de l'Histoire* = *La seconde partie de l'Histoire de Barhadbešabba 'Arbaïa et controverse de Théodore de Mopsueste avec les Macédoniens*, éd. par F. Nau [Patrologia Orientalis 9.5], Firmin-Didot, Paris 1913.

BAUCKHAM, *The Fate of the Dead* = Bauckham, R., *The Fate of the Dead : Studies on the Jewish and Christian Apocalypses*, E. J. Brill, Leiden 1988.

BAUM, *Yuhanna ibn Masawayh* = Baum W., « Yuhanna ibn Masawayh », dans *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Band 22, Nordhausen, Bautz 2003.

BECK, *Ephräm des Syrers Psychologie und Erkenntnislehre* = Beck, E., *Ephräms des Syrers Psychologie und Erkenntnislehre* [CSCO 419, Subs. 58], Secrétariat du CSCO, Louvain 1980.

BECKER, *Fear of God* = Becker, A. H., *Fear of God and the Beginning of Wisdom : The School of Nisibis and the Development of Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2006.

- BENSLY-BARNES, *The Fourth Book of Maccabees = The Fourth Book of Maccabees and Kindred Documents in Syriac First Edited on Manuscript Authority*, éd. par R. L. Bensly et W. E. Barnes, Cambridge University Press, Cambridge 1895.
- BERGJAN, *Der fürsorgende Gott* = Bergjan, S. P., *Der fürsorgende Gott. Der Begriff der Pronoia Gottes in der apologetischen Literatur der Alten Kirche* [Arbeiten zur Kirchengeschichte 81], De Gruyter, Berlin 2011.
- BERTI, *Grazia, visione e natura divina* = Berti, V., « *Grazia, visione e natura divina* in Nestorio di Nuhadra, solitario e vescovo siro-orientale († 800 ca.) », *Annali di scienze religiose* 10 (2005), p. 219-257.
- BERTI, *Idéologie et politique missionnaire* = Berti, V., « *Idéologie et politique missionnaire de Timothée I^{er}, patriarche syro-oriental (780-823)* », dans *Itinéraires missionnaires : échanges et identités*, éd. par C. Jullien [Cahiers de Studia Iranica 44, Chrétiens en terre d'Iran 4], Association pour l'avancement des études iraniennes/Peeters, Paris 2011, p. 71-110.
- BERTI, *Le débat sur la vision de Dieu* = Berti, V., « *Le débat sur la vision de Dieu et la condamnation des mystiques par Timothée I^{er} : la perspective du patriarche* », dans DESREUMAUX, *Les mystiques syriaques*, p. 151-176.
- BERTI, *Libertà, provvidenza e legame anima e corpo* = Berti, V., « *Provvidenza, libertà e legame anima-corpo nella lettera 2 di Timoteo I a Rabban Bokhtišo', archiatra di Harun al-Rašid* », dans NOCE, PAMPALONI, TAVOLIERI, *Le vie del sapere*, p. 149-175.
- BERTI, *Libri e biblioteche* = Berti, V., « *Libri e biblioteche cristiane nell'Iraq dell'VIII secolo. Una testimonianza dell'epistolario del patriarca siro-orientale Timoteo I (727-823)* », dans *The Libraries of the Neoplatonists : Proceedings of the Meeting of the European Science Foundation Network "Late Antiquity and Arabic Thought. Patterns in the Constitution of European Culture"*, Held in Strasbourg, March 12-14, 2004, éd. par C.

D'Ancona [Philosophia Antiqua 107], Brill, Leiden-Boston 2007, 307-317.

BERTI, *Vita e studi di Timoteo I* = Berti, V., *Vita e studi di Timoteo I, Patriarca cristiano di Baghdad. Ricerche sull'epistolario e sulle fonti contigue* [Cahiers de Studia Iranica 41, Chrétiens en terre d'Iran 3], Association pour l'avancement des études iraniennes/Peeters, Paris 2009.

BETTILOLO, *Avec la charité comme but* = Bettiollo, P., « Avec la charité comme but: Dieu et création dans la méditation d'Isaac de Ninive », *Irénikon* 63.3 (1990), p. 323-345.

BETTILOLO, *Gli scritti siriaci di Nilo il solitario* = Bettiollo, P., *Gli scritti siriaci di Nilo il Solitario* [Publications de l'Institut orientaliste de Louvain 30], Université Catholique de Louvain, Institut orientaliste, Louvain-la-Neuve 1983.

BETTILOLO, *Le scuole nella chiesa siro-orientale* = Bettiollo, P., « Le scuole nella Chiesa siro-orientale: status quaestions e prospettive della ricerca », dans NOCE, PAMPALONI, TAVOLIERI, *Le vie del sapere*, 17-46.

BETTILOLO, *Scuola ed economia divina* = Bettiollo, P., « Scuola ed economia divina nella catechesi della Chiesa di Persia. Appunti su un testo di Tommaso di Edessa († ca 542) », dans *Esegesi e catechesi nei Padri (secc. IV-VII): Convegno di studio e aggiornamento. Facoltà di Lettere cristiane e classiche (Pontificium Institutum Altioris Latinitatis)*, Roma 25-27 marzo 1993, éd. par S. Felici [Biblioteca di scienze religiose 112], Libreria Ateneo Salesiano, Roma 1994, p. 147-157.

BETTILOLO, *Scuole e ambienti intellettuali nelle chiese di Siria* = Bettiollo, P., « Scuole e ambienti intellettuali nelle chiese di Siria », dans *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, éd. par C. D'Ancona, Einaudi, Torino 2005, p. 48-100.

- BEULAY, *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha* = Beulay, R., *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha, mystique syro-oriental du VIII^e siècle* [Théologie historique 83], Beauchesne, Paris 1990.
- BEULAY, *Lumière sans forme* = Beulay, R., *La lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale*, éditions de Chevetogne, Chevetogne 1987.
- BHAYRO, HAWLEY, KESSEL, PORMANN, *The Syriac Galen Palimpsest* = Bhayro, S., Hawley, R., Kessel, G. M. et Pormann, P. E., « The Syriac Galen Palimpsest : Progress, Prospects and Problems », *Journal of Semitic Studies* 58.1 (2013), p. 131-148.
- BHAYRO, *Syriac Medical Terminology* = Bhayro, S., « Syriac Medical Terminology : Sergius and Galen's Pharmacopia », *Aramaic Studies* 3.2 (2005), p. 147-165.
- BIDAWID, *Les lettres* = Bidawid, R., *Les lettres du patriarche nestorien Timothée I^{er} : Étude critique avec en appendice la lettre de Timothée I^{er} aux moines du Couvent de Mar Maron (traduction latine et texte chaldéen)* [Studi e Testi 187], Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1956.
- BLAUDEAU, *Symbolique médicale et dénonciation de l'hérésie* = Blauveau, P., « Symbolique médicale et dénonciation de l'hérésie : le cas monophysite dans les sources pontificales de la seconde moitié du V^e siècle », dans BOUDON-MILLOT, POUDERON, *Les Pères de l'Église*, p. 497-524.
- BLIQUEZ, KAZHDAN, *Four Testimonia to Human Dissection in Byzantine Time* = Bliquez, L. J., Kazhdan A., « Four Testimonia to Human Dissection in Byzantine Time », *Bulletin of the History of Medicine* 58 (1984), p. 554-557.
- BLUMENTHAL, *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity* = Blumenthal, H. J., *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity : Interpretations of the De Anima*, Cornell University Press, Ithaca 1996.

BOBZIEN, *Determinism and Freedom* = Bobzien, S., *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1998.

BORRUT, *Élie de Nisibe et ses sources* = Borrut, A., « La circulation de l'information historique entre les sources arabo-musulmanes et syriaques : Élie de Nisibe et ses sources », dans *L'historiographie syriaque*, éd. par M. Debié [Études syriaques 6], Geuthner, Paris 2009, p. 137-159.

BOS, LANGERMANN, *The Introduction of Sergius of Resh'aina to Galen's Commentary* = Bos, G., Langermann, Y. T., « The Introduction of Sergius of Resh'aina to Galen's Commentary on Hippocrates' *On Nutrition* », *Journal of Semitic Studies* 54.1 (2009), p. 179-204.

BOUDON-MILLOT, POUDERON, *Les Pères de l'Église* = *Les pères de l'Église face à la science médicale de leur temps*, éd. par V. Boudon-Millot, B. Pouderon [Théologie Historique 117], Beauchesne, Paris 2005.

BOU MANSOUR, *La défense éphrémienne de la liberté* = Bou Mansour, T., « La défense éphrémienne de la liberté contre les doctrines marcionite, bardesanite et manichéenne », *Orientalia Christiana Periodica* 50 (1984), p. 331-346.

BOU MANSOUR, *La liberté chez Saint Éphrem le Syrien* = Bou Mansour, T., « La liberté chez Saint Éphrem le Syrien », *Parole de l'Orient* 11 (1983), p. 89-156 ; 12 (1984-1985), p. 3-9.

BOU MANSOUR, *La théologie de Jacques de Saroug* = Bou Mansour, T., *La théologie de Jacques de Saroug* [Bibliothèque de l'Université Saint-Esprit de Kaslik 36, 40], Université Saint-Esprit, Kaslik 1993, 2000.

BOULNOIS, *L'union de l'âme et du corps comme modèle christologique* = Boulnois, M.-O., *L'union de l'âme et du corps comme modèle christologique, de Némésius d'Émèse à la controverse nestorienne*, dans BOUDON-MILLOT, POUDERON, *Les Pères de l'Église*, p. 451-475.

- BRAUN, *Briefe des Katholikos* = Braun, O., « Briefe des Katholikos Timotheos I. », *Oriens Christianus* 2.1 (1902), p. 1-32 ; 3.1 (1903), p. 1-15.
- BRAUN, *Der Katholikos* = Braun, O., « Der Katholikos Timotheos I. und seine Briefe », *Oriens Christianus* 1 (1901), p. 138-152.
- BRAUN, *Ein Brief* = Braun, O., « Ein Brief des Katholikos Timotheos I. über biblische Studien des 9 Jahrhunderts », *Oriens Christianus* 1 (1901), p. 299-313.
- BRAUN, *Moses bar Kepha* = Braun, O., *Moses bar Kepha und sein Buch von der Seele*, Herder, Freiburg im Breisgau 1891.
- BRAUN, *Zwei Synoden* = Braun, O., « Zwei Synoden des Katholikos Timotheos I. », *Oriens Christianus* 2 (1902), p. 283-311.
- BREMMER, *The Rise and Fall of the Afterlife* = Bremmer, J. N., *The Rise and Fall of the Afterlife : The 1995 Read-Tuckwell Lectures at the University of Bristol*, Routledge, London-New York 2002.
- BRIQUEL-CHATTONNET et alii, *Lettre de Timothée à Maranzekha* = Briquel-Chattonnet, F., Jullien, F., Jullien, C., Moulin Paliard, C., Rashed, M., « Lettre du patriarche Timothée à Maranzekha, évêque de Ninive », *Journal asiatique* 288.1 (2000), p. 1-13.
- BROCK, *An Acrostic Pæm on the Soul by Jacob of Serugh* = Brock, S. P., « An Acrostic Pæm on the Soul by Jacob of Serugh », *Sobornost* 23.1 (2001), p. 40-44.
- BROCK, *Jacob of Serugh's Pæm on the Sleepers of Ephesus* = Brock, S. P., « Jacob of Serugh's Pæm on the Sleepers of Ephesus », dans *"I Sowed Fruits into Hearts" (Odes Sol. 17:13) : Festschrift for Professor Michael Lattke*, éd. par P. Allen, M. Franzmann, et R. Strelan [Early Christian Studies 12], St Pauls Publications, Strathfield, NSW 2007, p. 13-30.
- BROCK, *Tales* = Brock, S. P., « Tales of Two Beloved Brothers : Syriac Dialogues Between Body and Soul », dans *Studies in the Christian East in*

Memory of Mirrit Boutros Ghali, éd. par L. S. B. MacCoull [Publications of the Society for Coptic Archaeology, North America 1], Society for Coptic Archaeology, Washington D.C. 1995, p. 29-38.

BROCK, *The Christology of the Church of the East* = Brock, S. P., « The Christology of the Church of the East », dans *Traditions and Heritage of the Christian East : Proceedings of the International Conference*, éd. par D. E. Afinogenov et A. V. Muraviev, Indrik, Moscow 1996, p. 159-179.

BROCK, *The Commentator Probus : Problems of Date and Identity* = Brock, S. P., « The Commentator Probus : Problems of Date and Identity », dans *Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity : The Alexandrian Commentary Tradition Between Rome and Baghdad*, éd. par J. M. Lössl et J. W. Watt, Ashgate, Aldershot 2011, p. 195-206.

BROCK, *The Dispute Between Soul and Body* = Brock, S. P., *The Dispute Between Soul and Body : An Example of a Long-Lived Mesopotamian Literary Genre*, *Aram* 1.1 (1989), p. 53-64.

BROCK, *The Instructions of Anton, Plato's Physician* = Brock, S. P., « The Instructions of Anton, Plato's Physician », dans *Studia Semitica : The Journal of Semitic Studies Jubilee Volume*, éd. par P. S. Alexander, G. J. Brooke, A. Christmann, J. F. Healey et P. C. Sadgrove [Journal of Semitic Studies Supplement 16], Oxford University Press, Oxford 2005, p. 129-138.

BROCK, *The Syriac Background to Hunayn's Translation Techniques* = Brock, S. P., « The Syriac Background to Hunayn's Translation Techniques », *Aram* 3 (1991), p. 139-162.

BROCK, *Two Letters* = Brock, S. P., « Two Letters of the Patriarch Timothy from the Late Eighth Century on Translations from Greek », *Arabic Sciences and Philosophy* 9 (1999), p. 233-246.

BROWNING, *A Further Testimony to Human Dissection in the Byzantine World* = Browning, R., « A Further Testimony to Human Dissection in

the Byzantine World », *Bulletin of the History of Medicine* 59 (1985), p. 518-520.

BRUNS, *Reliquien und Reliquienverehrung* = Bruns, P., « Reliquien und Reliquienverehrung in den syro-persischen Märtyrerakten », *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte* 101.3-4 (2006), p. 194-213.

CAG = *Commentaria in Aristotelem Graeca*.

CALCIDIUS, *Commentarius in Platonis Timaeum* = *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, edidit J. H. Waszink [Plato latinus 4], Brill, Leiden-London 1975.

CANETTI, *Frammenti di eternità* = Canetti, L., *Frammenti di eternità. Corpi e reliquie tra Antichità e Medioevo* [Sacro/Santo 6], Viella, Roma 2002.

CASPAR, *Les versions arabes* = Caspar, R., « Les versions arabes du dialogue entre le catholicos Timothée I^{er} et le calife al-Mahdî (II^e/VIII^e siècle) », *Islamochristiana* 3 (1977), p. 107-175.

CELIA, *Il λόγος κεφαλαιώδης dello Ps.-Gregorio il Taumaturgo* = Celia, F., « Il Λόγος κεφαλαιώδης dello Ps.-Gregorio il Taumaturgo. Uno *status quaestionis* e un primo approccio al problema delle fonti », *Adamantius* 17 (2011), p. 164-189.

CASSIS, *The Bema in the East Syriac Church* = Cassis, M., « The Bema in the East Syriac Church in Light of New Archeological Evidence », *Hugoye : Journal of Syriac Studies* 5.2 (2002), p. 195-211.

CHEDIATH, *The Christology of Mar Babai the Great* = Chediath, G., *The Christology of Mar Babai the Great* [Oriental Institute of Religious Studies India 49], Oriental Institute of Religious Studies, Kottayam, Kerala 1982.

CHEIKHO, *Dialectique* = Cheikho, J. H., *Dialectique du langage sur Dieu : Lettre de Timothée I^{er} (728–823) à Serge. Étude, traduction et édition critique*,

Tipolitografia Pioda, dissert. doct. Pontif. Univers. S. Thoma, Rome 1983.

CHIALÀ, *Dall'ascesi eremitica alla misericordia infinita* = Chialà, S., *Dall'ascesi eremitica alla misericordia infinita. Ricerche su Isacco di Ninive e la sua fortuna*, (Biblioteca della Rivista di Storia e Letteratura Religiosa, Studi 14), Leo S. Olschki, Firenze 2002.

CHRISTENSEN, *L'Iran sous les Sassanides* = Christensen, A., *L'Iran sous les Sassanides*, 2^e édition revue et augmentée, Munksgaard, Copenhagen 1944.

Chronicon anonymum = (éd.) II. *Chronicon anonymum*, dans *Chronica minora*, I, ed. I. Guidi [CSCO 1, Script. Syri 1], e Typographeo Reipublicae, Paris 1903, p. 15-39 ; (trad.) II. *Chronicon anonymum*, dans *Chronica minora*, I, trad. par I. Guidi [CSCO 2, Script. Syri 2], e Typographeo Reipublicae, Paris 1903, p. 15-32.

Chronique de Séert = *Histoire nestorienne (Chronique de Séert)*, éd. par A. Scher [Patrologia Orientalis 4.3, 5.2, 7.2, 13.4], Brepols, Turnhout 1908, 1909, 1910, 1918.

CLARKE, CLAYDON, *The Church, the Afterlife and the Fate of the Soul* = *The Church, the Afterlife and the Fate of the Soul Papers Read at the 2007 Summer Meeting and the 2008 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, éd. par P. Clarke et T. Claydon [Studies in Church History 49], Boydell Press, Woodbridge 2009.

CONGOURDEAU, *L'embryon et son âme* = Congourdeau, M.-H. *L'embryon et son âme dans les sources grecques (VI^e s. av. J.-C.-V^e s. ap. J.-C.)* [Monographies 26], Amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance, Paris 2007.

CONSTANTELOS, *Byzantine Philanthropy* = Constantelos, D. J., *Byzantine Philanthropy and Social Welfare* [Rutgers Byzantine Series 1], Rutgers University Press, New Brunswick 1968.

- CONSTAS, *To Sleep, Perchance to Dream* = Constas, N., « "To Sleep, Perchance to Dream" : the Middle State of the Souls in Patristic and Byzantine Literature », *Dumbarton Oaks Papers* 55 (2001), p. 91-124.
- COOK, *Early Muslim Dogma* = Cook, M., *Early Muslim Dogma : A Source-Critical Study*, Cambridge University Press, Cambridge 1981.
- CORBIN, *Corps spirituel et terre céleste* = Corbin, H., *Corps spirituel et terre céleste : de l'Iran Mazdéen à l'Iran Schi'ite* (2^e édition entièrement révisée) Buchet-Chastel, Paris 1979.
- CORRIGAN, *The Organization of the Soul* = Corrigan, K., « The Organization of the Soul : Some Overlooked Aspects of Interpretation from Plato to Late Antiquity », dans *Reading Ancient Texts. Volume II : Aristotle and Neoplatonism. Essays in Honour of Denis O'Brien*, éd. par S. Sterne-Gillet et K. Corrigan [Brill's Studies in Intellectual History 162], Brill, Leiden 2007, p. 99-113.
- CRISLIP, *From Monastery to Hospital* = Crislip, A. T., *From Monastery to Hospital : Christian Monasticism and the Transformation of Health Care in Late Antiquity*, University of Michigan Press, Ann Arbor 2005.
- CSCO = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium.
- CYRIAQUE DE TAGRIT, *Livre sur la providence divine* = *Cyriacus of Tagrit and His Book on Divine Providence*, éd. par M. Œz [Gorgias Eastern Christianity Studies 33], Gorgias Press, Piscataway N. J. 2012.
- DADIŠO' QATRAYA, *Commentaire au livre de l'Abba Isaïe* = (éd.) *Commentaire du livre d'Abba Isaïe (logoi I-XV) par Dadišo' Qatraya (VII^e s.)*, éd. par R. Draguet [CSCO 326, Script. Syri 144], Secrétariat du CSCO, Louvain 1972 ; (trad.) *Commentaire du livre d'Abba Isaïe (logoi I-XV) par Dadišo' Qatraya (VII^e s.)*, trad. par R. Draguet [CSCO 327, Script. Syri 145], Secrétariat du CSCO, Louvain 1972.
- DAIBER, *Aetius Arabus* = Daiber, H., *Aetius Arabus. Die Vorsokratiker in Arabischer Überlieferung*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1980.

- DAL SANTO, *Debating the Saint's Cult* = Dal Santo, M., *Debating the Saints' Cult in the Age of Gregory the Great*, Oxford Studies in Byzantium, Oxford University Press, Oxford 2012.
- DALEY, *The Hope of the Early Church* = Daley, B. E., *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.
- DAVID, *Prolegomena* = *Davidis prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium*, éd. par A. Busse [CAG 18.2], typis et impensis Georgii Reimeri, Berlin 1904.
- DE BLOIS, *Burzoy's Voyage to India* = De Blois, F., *Burzoy's Voyage to India and the Origin of the Book of Kalilah wa Dimna*, The Royal Asiatic Society, London 1990.
- DE GRAEF-TAVERNIER, *Susa and Elam* = *Susa and Elam. Archaeological, Philological, Historical and Geographical Perspectives. Proceedings of the International Congress Held at Ghent University, December 14-17, 2009*, éd. par K. De Graef et J. Tavernier [mémoires de la délégation en Perse 58], Brill, Leiden 2012.
- DE HALLEUX, *Philoxène de Mabbog* = De Halleux, A., *Philoxène de Mabbog. Sa vie, ses écrits, sa théologie* [Universitas Catholica Louvaniensis, Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica vel in Facultate Iuris Canonici consequendum conscriptae 3.8], Imprimerie orientale, Louvain 1963.
- DEGEN, *Ein Corpus Medicorum Syriacorum* = Degen, R., « Ein Corpus Medicorum Syriacorum », *Medizinhistorisches Journal* 7.1-2 (1972), p. 114-122.
- DEGEN, *Galen im Syrischen* = Degen, R., « Galen im Syrischen. Eine Übersicht über die syrische Überlieferung der Werke Galens », dans *Galen : Problems and Prospects*, éd. par V. Nutton, Wellcome Institute for the History of Medicine, London 1981, p. 131-166.

- DEGEN, *Zur syrischen Übersetzung der Aphorismen des Hippokrates* = Degen R., « Zur syrischen Übersetzung der Aphorismen des Hippokrates », *Oriens Christianus* 62 (1978), p. 36-52.
- DELAINI, *Medicina del corpo* = Delaini, P., *Medicina del corpo, medicina dell'anima. La circolazione delle conoscenze medico-filosofiche nell'Iran sassanide* [Indo-iranica et orientalia, Serie Lazur 9], Mimesis, Milano-Udine 2013.
- DELEHAYE, *Les origines du culte des martyrs* = Delehaye, H., *Les origines du culte des martyrs*, Bureaux de la société des Bollandistes, Bruxelles 1912.
- DESREUMAUX, *Les mystiques syriaques* = *Les mystiques syriaques*, éd. par A. Desreumaux [Études syriaques 8], Geuthner, Paris 2011.
- DEWART, *The Theology of Grace of Theodore of Mopsuestia* = Dewart, J. E. M., *The Theology of Grace of Theodore of Mopsuestia* [Studies in Christian Antiquity 16], The Catholic University of America Press, Washington D. C. 1971.
- DIELS, KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker* = *Die Fragmente der Vorsokratiker*, éd. par H. Diels et W. Kranz, Weidmannsche Verlagssuchhandlung, Berlin 1960.
- DIHLE, *Liberté et destin dans l'antiquité tardive* = Dihle, A., « Liberté et destin dans l'antiquité tardive », *Revue de Théologie et Philosophie* 121 (1989), p. 129-147.
- DIHLE, *Zur Schicksalslehre des Bardesanes* = Dihle, A., « Zur Schicksalslehre des Bardesanes », dans *Kerygma und Logos : Beiträge zu den geistgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Festschrift für Carl Andresen zum 70. Geburtstag*, éd. A. M. Ritter, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979, p. 123-135.
- DIODORE DE TARSE, *Fragments sur la Genèse* = *Diodori Tarsensis Fragmenta in Genesim*, dans *Patrologiae cursus completus, series graeca*, vol. XXXIII,

éd. par J.-P. Migne, Apud Garnier Fratres Editores, Paris 1886, col. 1561-1580.

DOLS, *Insanity and Its Treatment in Islamic Society* = Dols, M. W., « Insanity and Its Treatment in Islamic Society », *Medical History* 31 (1987), p. 1-14.

DOLS, *Syriac into Arabic : The Transmission of Greek Medicine* = Dols, M. W., « Syriac into Arabic : The Transmission of Greek Medicine », *Aram* 1.1 (1989), p. 45-52.

DOLS, *The Origins of the Islamic Hospital* = Dols, M. W., « The Origins of the Islamic Hospital : Myth and Reality », *Bulletin for the History of Medicine* 61 (1987), p. 367-390.

DRIJVERS, *Antony of Tagrit's Book on the Good Providence of God* = Drijvers, H. J. W., « Antony of Tagrit's Book on the Good Providence of God », dans *V Symposium Syriacum 1988. Katholieke Universiteit, Leuven, 29-31 août 1988*, éd. par R. Lavenant S. J. [Orientalia Christiana Analecta 236], Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, Roma 1990, p. 163-172.

DRIJVERS, *Bardaisan's Doctrine of Free Will* = Drijvers, H. J. W., « Bardaisan's Doctrine of Free Will : The Pseudo-Clementines and Marcionism in Syria », dans *Liberté chrétienne et libre arbitre. Textes de l'enseignement de troisième cycle des facultés romandes de théologie*, éd. par G. Bedouelle et P. Fatio [Cahiers œcuméniques 24], éditions universitaire, Freiburg 1994, p. 13-30.

ÉLIE DE NISIBE, *Opus chronologicum* = (éd.) *Eliae metropolitae Nisibeni opus chronologicum. Pars prior*, éd. E. W. Brooks, J.-B. Chabot [CSCO 62, Script. Syri 23], e Typographeo Reipublicae/Bibliopola/Harrassowitz, Paris-Leipzig 1910 ; (trad.) *Eliae metropolitae Nisibeni opus chronologicum. Pars prior*, trad. par E. W. Brooks [CSCO 63, Script. Syri 24], K. De Luigi/Bibliopola/Harrassowitz, Roma-Paris-Leipzig 1910.

ELZE, *Tatian und seine Theologie* = Elze, M., *Tatian und seine Theologie* [Forschungen zur Kirchen und Dogmengeschichte 9], Vandenhœck & Ruprecht, Göttingen 1960.

ENGELMANN, *Annahme Christi und Gottesschau* = Engelmann, T., *Annahme Christi und Gottesschau : Die Theologie Babais des Großen* [Göttinger Orientforschungen, Reihe 1, Syriaca 42], Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2013.

ÉPHREM, *Carmina nisibena*, II = (éd.) *Des heiligen Ephraem des Syrsers Carmina Nisibena*, II, éd. par E. Beck [CSCO 240, Script. Syri 102], Secrétariat du CSCO, Louvain 1963 ; (trad.) *Des heiligen Ephraem des Syrsers Carmina Nisibena*, II, trad. par E. Beck [CSCO 241, Script. Syri 103], Secrétariat du CSCO, Louvain 1963.

ÉPHREM, *Hymnes sur le Paradis* = (éd.) *Des heiligen Ephraem des Syrsers Hymnen de Paradiso und contra Julianum*, éd. par E. Beck [CSCO 174, Script. Syri 78], Peeters, Louvain 1957 ; (trad.) *Des heiligen Ephraem des Syrsers Hymnen de Paradiso und contra Julianum*, trad. par E. Beck [CSCO 175, Script. Syri 79], Peeters, Louvain 1957 ; (trad. fr.) *Éphrem de Nisibe. Hymnes sur le Paradis*, trad. par R. Lavenant et F. Graffin [Sources chrétiennes 137], Les édition du Cerf, Paris 1968.

EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire Ecclésiastique* = (éd.) Eusebius, *Die Kirchengeschichte ; Die lateinische Übersetzung des Rufinus. Zweiter teil : Die Bücher 6. bis 10 : Über die Märtyrer in Palästina*, éd. par E. Schwartz et T. Mommsen [Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 9.2, Eusebius Werke 2.2], J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1908 ; (trad fr.) Eusèbe de Césarée, *Histoire Ecclésiastique. Livres V-VII*, éd. et trad. par G. Bardy [Sources Chrétiennes 41], Les éditions du Cerf, Paris 1955.

ÉVAGRE, *Traité pratique* = Évagre le Pontique, *Traité pratique*, éd. et trad. par A. Guillaumont et C. Guillaumont [Sources Chrétiennes 171], Les éditions du Cerf, Paris 1971.

EVERSON, *Aristotle on Perception* = Everson, S., *Aristotle on Perception*, Oxford University Press, Oxford 1999.

FACUNDUS D'HERMIANE, *Défense des trois chapitres*, III = Facundus d'Hermiane, *Défense des trois chapitres. Livres 3.-4.*, éd. et trad. par J.-M. Clément, R. Vander Plaetse et A. Fraïsse-Bétoulières [Sources Chrétiennes 478], Les éditions du Cerf, Paris 2003.

FATTI, *Tra Costantinopoli e Alessandria* = Fatti, F., « Tra Costantinopoli e Alessandria : l'edilizia filantropica cristiana al Concilio di Calcedonia », *Cristianesimo nella Storia* 24 (2003), p. 257-296.

FESTUGIÈRE, *Les doctrines de l'âme* = Festugière, A. J., *La révélation d'Hermès Trismégiste, 3 : 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 1986 (Reprod. en fac-sim. de l'éd J. Gabalda, Paris 1953-1954).

FIEY, *Chrétiens syriaques sous les abbassides* = Fiey, J.-M., *Chrétiens syriaques sous les Abbassides surtout à Bagdad (749-1258)* [CSCO 420, Subs. 59], Secrétariat du CSCO, Louvain 1980.

FIEY, *L'Élam* = Fiey, J.-M., « L'Élam, la première des métropoles ecclésiastiques syriennes orientales », *Melto* 5.2 (1969), p. 221-267 ; Fiey, J.-M., « L'Élam, la première des métropoles ecclésiastiques syriennes orientales (suite) », *Parole de l'Orient* 1 (1970), p. 123-153.

FIORI, *L'építome syriaque* = Fiori, E., « L'építome syriaque du traité *Sur les causes du tout* d'Alexandre d'Aphrodise attribué à Serge de Reš'ayna », *Le Muséon* 123.1-2 (2010), p. 127-158.

FISCHER, *Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche* = Fischer, J. A., *Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche : die Beurteilung des natürlichen Todes in der kirchlichen Literatur der ersten drei Jahrhunderte*, M. Hueber, München 1954.

- FRANK, *The Jeremias of Pethion Ibn Ayyub al-Sahhar* = Frank, R. M., « The Jeremias of Pethion ibn Ayyub al-Sahhar », *Catholic Biblical Quarterly* 21.2 (1959), p. 136-170.
- FRYE, *The Golden Age of Persia : The Arabs in the East* = Frye, R. N., *The Golden Age of Persia : The Arabs in the East*, Weidenfeld and Nicolson, London 1977.
- FURLANI, *L'Εγχειρίδιον di Giacomo d'Edessa* = Furlani, G., « L'Εγχειρίδιον di Giacomo d'Edessa nel testo siriano », *Rendiconti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche* 6.4 (1928), p. 222-249.
- FURLANI, *La psicologia di Ahudhemme* = Furlani, G., « La psicologia di Ahûdhemme », *Atti della Reale Accademia delle Scienze di Torino : Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche* 61 (1926), p. 807-845.
- FURLANI, *La psicologia di Giovanni di Dârâ* = Furlani, G., « La psicologia di Giovanni di Dârâ », *Rivista degli Studi Orientali* 11 (1926-1928), p. 254-279.
- FURLANI, *La psicologia di Isacco di Antiochia* = Furlani, G., « La psicologia di Isacco di Antiochia », *Giornale critico della filosofia italiana* 7 (1926), p. 241-253.
- FURLANI, *Sul trattato di Sergio* = Furlani, G., « Sul trattato di Sergio di Resh'ayna circa le Categorie », *Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi* 3 (1922), p. 135-172.
- GALENUS, *De causis procatarcticis* = Galen, *On antecedent Causes*, éd. et trad. par R. J. Hankinson [Cambridge Classical Texts and Commentaries 35], Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- GARSOÏAN, *L'Église arménienne* = Garsoïan, N., *L'Église arménienne et le grand schisme d'Orient* [CSCO 574, Subs. 100], in aedibus Peeters, Louvain 1999.

- acum VII : Uppsala University, Department of Asian and African Languages, 11–14 August 1996*, éd. par R. Lavenant [Orientalia Christiana Analecta 256], Pontificio Istituto Orientale, Roma 1998, p. 725-733.
- GIGNOUX, *Medicina e farmacologia* = Gignoux, P., « *La scienza siriaca, V. Medicina e farmacologia* », dans *Storia della scienza*, vol. IV : *Medioevo*, Istituto dell'Enciclopedia Treccani, Roma 2001, p. 42-55, 70-71.
- GIMARET, D., *Un problème de la théologie musulmane* = Gimaret, D., « *Un problème de la théologie musulmane : Dieu veut-Il les actes mauvais? Thèses et arguments* », in *Studia Islamica* 40 (1974), p. 5-73.
- GIMARET, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane* = Gimaret, D., *Théories de l'acte humain en théologie musulmane* [Études Musulmanes 24], Vrin/Peeters, Paris-Leuven 1979.
- GRAF, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*, II = Graf, G., *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur. Zweiter Band : die Schriftsteller bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts* [Studi e Testi 133], Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1947.
- GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Poèmes* = *Sanctis Patris nostri Gregorii Theologi vulgo nazianzeni, archiepiscopi constantinopolitani, Opera qua extant omnia. Tomus tertius*, éd. J. P. Migne [Patrologia Graeca 37], Petit-Montrouge, Paris 1862.
- GRÉGOIRE DE NYSSE, *Sur l'âme et la résurrection* = Gregorii Nysseni, *De anima et resurrectione. Opera dogmatica minora, pars III*, éd. par A. Spira [Gregorii Nysseni Opera, 3.3], Brill, Leiden-Boston 2014.
- GRIFFITH, *Free Will in Christian Kalam : Moshe bar Kepha* = Griffith, S. H. « *Free Will in Christian kalam : Moshe bar Kepha Against the Teachings of the Muslims* », *Le muséon* 100 (1987), p. 143-159.
- GRIFFITH, *Free Will in Christian Kalam : The Doctrine of Theodore Abu Qurrah* = Griffith, S. H., « *Free Will in Christian Kalam : The Doctrine of Theodore Abu Qurrah* », *Parole de l'Orient* 14 (1987), p. 79-107.

GRIFFITH, *Patriarch Timothy I and an Aristotelian* = Griffith, S. H., « Patriarch Timothy I and an Aristotelian at the Caliph's Court », dans *The Christian Heritage of Iraq : Collected Papers from the Christianity of Iraq I-V Seminar Days*, éd. par E. C. D. Hunter [Gorgias Eastern Christian Studies 13], Gorgias Press, Piscataway N. J. 2009, p. 38-53.

GRIFFITH, *The Syriac Letters* = Griffith, S. H., « The Syriac Letters of Patriarch Timothy I and the Birth of Christian Kalam in the Mu'tazilite Milieu of Baghdad and Basrah in Early Islamic Times », dans *Syriac Polemics : Studies in Honour of Gerrit Jan Reinink*, éd. par W. J. van Bekkum, J. W. Drijvers et A. C. Klugkist [Orientalia Lovaniensia Analecta 170], Peeters, Leuven 2007, p. 103-132.

GRYPEOU, SWANSON, THOMAS, *The Encounter = The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, éd. par E. Grypeou, M. N. Swanson et D. Thomas, Brill, Leiden 2006.

GUILLAUMONT, *Sources de la doctrine de Joseph Ḥazzâyâ* = Guillaumont, A., « Sources de la doctrine de Joseph Ḥazzâyâ », *L'Orient Syrien* 3 (1958), p. 3-24.

GUTAS, *Greek Thought* = Gutas, D., *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco Arabic Translation Movement in Baghdad and the Early 'Abbasid Society*, Routledge, London 1998.

HAAR ROMENY, *Jacob of Edessa = Jacob of Edessa and the Syriac Culture of His Day*, éd. par B. ter Har Romeny, Brill, Leiden 2008.

HADDAD, ISAAC, *Syriac and Arabic Manuscripts* = Haddad, P. et Isaac, J., *Syriac and Arabic Manuscripts in the Library of the Chaldean Monastery Baghdad. Part 1 : Syriac Manuscripts* [Publications of the Iraqi Academy, Syriac Corporation, Baghdad; Catalogues of the Syriac Manuscripts in Iraq 3.1], Iraqi Academy Press, Baghdad 1988.

- HADOT, *Porphyre et Victorinus* = Hadot, P., *Porphyre et Victorinus* [Collection des Études Augustiniennes 32], Études Augustiniennes, Paris 1968.
- HANKINSON, *Cause and Explanation* = Hankinson, R. J., *Cause and Explanation in ancient Greek Thought*, Clarendon Press, Oxford 1998.
- HANKINSON, *Galen Philosophical Eclectism* = Hankinson, R. J., « Galen Philosophical Eclectism », dans *Aufstieg und Niedergang in römischen Welt. II. 36 : Philosophie, Wissenschaften, Technik. 5. Einzelne Autoren, Doxographica*, éd. par W. Haase et H. Temporini, Berlin 1992, p. 3505-3522.
- HATZIMICHALI, *Potamo of Alexandria* = Hatzimichali M., *Potamo of Alexandria and the Emergence of Eclecticism in Late Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.
- HAVARD, *Jacob bar Šakko on the Faculties of the Soul* = Havard, C. A., *Jacob bar Šakkô on the Faculties of the Soul*, dans *VI Symposium Syriacum, 1992. University of Cambridge, Faculty of Divinity, 30 August – 2 September 1992*, éd. par R. Lavenant S. J. [Orientalia Christiana Analecta 247], Pontificio Istituto Orientale, Roma 1994, p. 259-268.
- HAWLEY, *Preliminary Notes* = Hawley, R., « Preliminary Notes on a Syriac Treatise About the Medicinal Properties of Foodstuffs », *Semitica et Classica* 1 (2008), p. 81-104.
- HAWLEY, *Three Fragments of Antyllus* = Hawley, R., « Three Fragments of Antyllus in Syriac Translation », dans *Sur les pas des Araméens chrétiens. Mélanges offerts à Alain Desreumaux*, éd. par F. Briquel-Chatonnet et M. Debié [Cahiers d'études syriaques 1], Geuthner, Paris 2010, p. 241-256.
- HEAL, *Joseph as a type of Christ* = Heal, K. S., « Joseph as a Type of Christ in Syriac Literature », *Brigham Young University Studies* 41.1 (2001), p. 29-49.

HEALEY, *The Religions of the Nabateans* = Healey, J. F., *The Religions of the Nabateans. A Conspectus* [Religions in the Graeco-Roman World 136], Brill, Leiden-Boston-Köln 2001.

HEIMGARTNER, *Timotheos I. und der Aristotelismus* = Heimgartner, M., « Der ostsyrische Patriarch Timotheos I. (780–823) und der Aristotelismus : Die aristotelische Logik und Dialektik als Verständigungsbasis zwischen den Religionen », dans *Orientalische Christen und Europa : Kulturbegegnung zwischen Interferenz, Partizipation und Antizipation*, éd. par M. Tamcke [Göttinger Orientforschungen, Reihe 1, Syriaca 41], Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2012, p. 11-22.

HEIMGARTNER, *Der ostsyrische Patriarch Timotheos* = Heimgartner, M., « Der ostsyrische Patriarch Timotheos in der Auseinandersetzung mit Nestorius von Bet Nuhadran und den Mystikern in seinem Umfeld », dans *Gotteserlebnis und Gotteslehre. Christliche und islamische Mystik im Orient*, éd. par M. Tamcke [Göttinger Orientforschungen, Reihe 1, Syriaca 38], Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2011, p. 71-82.

Histoire de Rabban Hormizd = (éd.) *The Histories of Rabban Hôrmîzd the Persian and Rabban bar-'Idtâ*, éd. par E. A. W. Budge [Luzac's Semitic Text and Translation Series 9], Luzac and Co., London 1902 ; (trad.) *The Histories of Rabban Hôrmîzd the Persian and Rabban bar-'Idtâ*, trad. par E. A. W. Budge [Luzac's Semitic Text and Translation Series 10], Luzac and Co., London 1902.

HOFFMANN, *De Hermeneuticis* = Hoffman, J. G. E., *De Hermeneuticis apud Syros Aristoteleis*, J. C. Hinrichs, Leipzig 1869.

HORDEN, *How Medicalized Were Byzantine Hospitals* = Horden, P., « How Medicalized Were Byzantine Hospitals », dans *Sozialgeschichte mittelalterlicher Hospitäler*, éd. par N. Bulst, K.-H. Spiess [Vorträge und Forschungen 65], Jan Thorbecke, Ostfildern 2007, p. 213-235.

HOYLAND, *Seeing Islam as Others Saw It* = Hoyland, R. G., *Seeing Islam as Others Saw It : a Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastri-*

an Writings on Early Islam [Studies in Late Antiquity and Early Islam 13], Darwin press, Princeton N. J. 1997.

HUGONNARD-ROCHE, *Jacob and the Reception of Aristotle* = Hugonnard-Roche, H., « Jacob and the Reception of Aristotle », dans HAAR ROMENY, *Jacob of Edessa*, p. 205-222.

HUGONNARD-ROCHE, *La constitution de la logique tardo-antique* = Hugonnard-Roche, H., « La constitution de la logique tardo-antique et l'élaboration d'une logique " matérielle " en syriaque », dans *Aristotele e i suoi esegeti neoplatonici. Logica e ontologia nelle interpretazioni greche e arabe. Atti del convegno internazionale (Roma, 19-20 Ottobre 2001)*, éd. par V. Celluprica, C. D'Ancona et R. Chiaradonna, Bibliopolis, Napoli 2004, p. 55-83.

HUGONNARD-ROCHE, *La question de l'âme* = Hugonnard-Roche, H., « La question de l'âme dans la tradition philosophique syriaque », *Studia Graeco-Arabica* 4 (2014), 17-64.

HUGONNARD-ROCHE, *Le vocabulaire philosophique de l'être en syriaque* = Hugonnard-Roche, H., « Le vocabulaire philosophique de l'Être en syriaque, d'après des textes de Serge de Reš'aina et Jacques d'Édesse », dans *Arabic Philosophy, Arabic Theology. From the Many to the One. Essays in Celebration of Richard M. Frank*, éd. par J. E. Montgomery [Orientalia Lovanensia Analecta 152] Peeters, Louvain 2006, p. 101-126.

HUGONNARD-ROCHE, *Probus* = Hugonnard-Roche, H., « Probus », *Dictionnaire des Philosophes Antiques. Vb : de Plotina à Rutilus Rufus*, CNRS éditions, Paris 2012, p. 1539-40.

ḤUNAYN IBN IṢḤĀQ, *Risala* = *Hunain ibn Ishaq über die syrischen und arabischen Galen-Übersetzungen*, éd. par G. Bergsträsser [Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 17.2], Deutsche morgenländische Gesellschaft, Leipzig 1925.

HUNT, *Christianity in the Second Century* = Hunt, E. J., *Christianity in the Second Century : the Case of Tatian*, Routledge, New York 2003.

HUNTER, *Interfaith Dialogues* = Hunter, E. C. D., « Interfaith Dialogues : The Church of the East and the Abbassids », dans *Der christliche Orient und seine Umwelt. Gesammelte Studien zu Ehren Jürgen Tubachs anlässlich seines 60. Geburtstages*, éd. par G. S. Vashalomidze et L. Greisiger [Studies in Oriental Religions 56], Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2007, p. 289-302.

HURST, *Letter 40* = Hurst, T. R., *Letter 40 of the Nestorian Patriarch Timothy I (727-823) : An Edition and Translation*, MA Thesis, The Catholic University of America, Washington D. C. 1981.

HURST, *The Epistle-Treatise* = Hurst, T. R., « The Epistle-Treatise : An Apologetic Vehicle. Letter 34 of Timothy I » dans *IV Symposium Syriacum 1984*, éd. par H. J. W. Drijvers, R. Lavenant, C. Molembert et G. J. Reinink [Orientalia Christiana Analecta 229], Roma 1987, p. 367-382.

IAMBLICUS, *De Anima* = Iamblichus, *De Anima. Text, Translation, and Commentary*, éd. par J. F. Finamore et J. M. Dillon [Philosophia Antiqua 42], Brill, Leiden-Boston-Köln 2002.

IBN ABI UŞAYBI‘A, ‘*Uyun al-anba’ fi ṭabaqat al-aṭebba’* = Ibn Abi Uşaybi‘a, ‘*Uyun al-anba’ fi ṭabaqat al-aṭibba’*’, éd. par A. Müller, vol. I-II, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, Frankfurt am Main 1995 (reprint of the edition Cairo 1882/1299).

IBN AL-NADIM, *Fihrist* = Ibn al-Nadim, *Fihrist*, éd. par G. Flugel, F. C. W. Vogel, Leipzig 1882.

IBN AL-QIFTI, *Ta’riḥ al-ḥukama’* = Ibn al-Qifti, *Ta’riḥ al-ḥukama’*, éd. par J. Lippert, Dieterich’sche Verlagbuchhandlung (Theodor Weicher), Leipzig 1903.

IBN ĠULĠUL, *Ṭabaqat al-aṭibba' wa al-ḥukama'* = Ibn Ġulġul, *Ṭabaqat al-aṭibba' wa al-ḥukama'*, ed. par F. Sayyid [Textes et traductions des auteurs orientaux 10], Institut français d'Archéologie orientale, Cairo 1955.

IBN QUTAYBA, *Kitab 'Uyun al-aḥbar* = *Kitab 'Uyun al-aḥbar li-'Abd Allah b. Muslim b. Qutaiba ad-Dinawari*, vol. I-IV, Dar al-kutub, Le Caire 1343-1349 (1925-1930).

IBN QUTAYBA, *Kitab al-ma'arif* = *Ibn Coteiba's Handbuch der Geschichte. Aus den Handschriften der k. k. Hofbibliothek zu Wien, der herzoglichen Bibliothek zu Gotha und der Universitäts-Bibliothek zu Leyden*, éd. par F. Wüstenfeld, Wandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1850.

IERACI BIO, *Fonti alessandrine* = Ieraci Bio, A. M., « Fonti alessandrine del *De natura hominis* di Melezio », *Quaderni medievali* 55 (2003), p. 25-44.

IERACI BIO, *L'HPΩTAΠOKPIΣIΣ nella letteratura medica* = Ieraci Bio, A. M., « L'HPΩTAΠOKPIΣIΣ nella letteratura medica », dans *Esegesi, Parafrasi, Compilazione in Età Tardoantica. Atti del III Convegno Nazionale dell'Associazione di Studi Tardoantichi* (Pisa, 7-9 ottobre 1993), éd. par C. Moreschini, Napoli 1995, p. 186-207.

ISAAC DE NINIVE, *Chapitres de connaissance* = (trad. fr.) Isaac le Syrien, *Œuvres spirituelles-II. 41 Discours récemment découverts*, trad. par A. Louf [Spiritualité orientale 81], Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles en Mauges 2003 ; (trad. it.) Isacco di Ninive, *Discorsi spirituali e altri opuscoli*, trad. par P. Bettio, Qiqajon, Magnano 1990.

ISAAC DE NINIVE, *Première collection* = (éd.) Mar Isaacus Ninivita, *De perfectione religiosa*, éd. par P. Bedjan, Otto Harrassowitz, Paris 1909 ; (trad. angl.) *Mystic Treatises by Isaac of Niniveh*, trad. par A. J. Wensink, Uitgave der Koninklijke Akademie Van Wetenschappen, Amsterdam 1923 ; (trad. it.) Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici /1. L'ebbrezza della fede*, trad. par M. Gallo e P. Bettio, Città nuova editrice, Roma 1984.

IŠAI, *Sur les martyrs = Traités d'Išai le docteur et de Hnana d'Adiabene sur les Martyrs, le Vendredi d'Or et les Rogations*, éd. et trad. par A. Scher [Patrologia Orientalis 7], Firmin-Didot, Paris 1909, p. 15-52.

IŠO'DAD DE MERW, *Commentaires I = The Commentaries of Isho'dad of Mero, Bishop of Hadatha (c. 850 A.D.), in Syriac and English*, vol. I : *Translation*, trad. par M. D. Gibson [Horae Semiticae 5], Cambridge University Press, Cambridge 1911.

IŠO'DAD DE MERW, *Commentaires II = The Commentaries of Isho'dad of Mero, Bishop of Hadatha (c. 850 A.D.), in Syriac and English*, vol. II : *Matthew and Marc in Syriac*, éd. par M. D. Gibson [Horae Semiticae 6], Cambridge University Press, Cambridge 1911.

IŠO'DENAḤ DE BAṢRA, *Livre de la chasteté = Le livre de la chasteté composé par Jésusdenah évêque de Baṣrah*, éd. et trad. par J.-B. Chabot [Extraits des Mélanges d'Archéologie et Histoire 16], École française de Rome, Roma 1896.

IŠO'YAHB III, *Lettres* = (éd.) Isho'yabh III, *Liber epistularum*, éd. par R. Duval [CSCO 11, Script. Syri 11], e Typographeo Reipublicae, Paris 1904 ; (trad.) Isho'yabh III, *Liber epistularum*, trad. par R. Duval [CSCO 12, Script. Syri 12], e Typographeo Reipublicae, Paris 1905.

JACQUES D'ÉDESSE, *Hexaméron* = (éd.) Iacobi Edesseni Hexaameron seu In Opus creationis libri septem, ed. par J.-B. Chabot [CSCO 92, Script. Syri 44], Peeters, Louvain 1928 ; (trad.) Iacobi Edesseni Hexaameron seu In Opus creationis libri septem, trad. par A. Vaschalde [CSCO 97, Script. Syri 48], Peeters, Louvain 1932.

JACQUES DE SAROUG, *Homélies = Homiliae Selectae Mar-Jacobi Sarugensis*, éd. par P. Bedjan, vol. I-II et IV, Otto Harrassowitz, Paris, Leipzig 1905, 1906, 1908.

JANSMA, *Ephraem on Exodus ii, 5* = Jansma, T., « Ephraem on Exodus ii, 5 : Reflections on the Interplay of Human Freewill and Divine Providence », *Orientalia Christiana Periodica* 39.1 (1973), p. 5-28.

JEAN CHRYSOSTOME, *Sur la providence de Dieu* = Jean Chrysostome, *Sur la providence de Dieu*, éd et trad. par A.-M. Malingrey [Sources Chrétiennes 79], Les éditions du Cerf, Paris 1961.

JEAN LE SOLITAIRE, *Dialogue sur l'âme* = (éd.) Johannes von Lykopolis, *Ein Dialog über die Seele und die Affekte des Menschen*, éd. par S. Dederling [Arbeten utgivna med understöd av Vilhelm Ekmans Universitetsfond, Uppsala 43], Almqvist & Wiksell, Uppsala 1936 ; (trad. fr.) Jean le Solitaire, *Dialogue sur l'âme et les passions des hommes*, trad. par I. Hausherr [Orientalia Christiana Analecta 120], Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1939 ; (trad. angl.) John the Solitary, *On the Soul*, trad. par M. T. Hansbury [Texts from Christian Late Antiquity 32], Gorgias Press, Piscataway N. J. 2013 ; (trad. it.) Giovanni il Solitario, *Le passioni dell'anima*, trad. par M. Pavan, Qiqajon, Magnano 2012.

JEAN LE SOLITAIRE, *Dialogues et traités* = (éd.) Johannes von Apamea, *Sechs Gespräche mit Thomasios, Der Briefwechsel zwischen Thomasios und Johannes und drei an Thomasios gerichtete Abhandlungen*, éd. et trad. par W. Strothmann [Patristische Texte und Studien 11], De Gruyter, Berlin 1972 ; (trad. fr.) Jean d'Apamée, *Dialogues et traités*, trad. par R. Lavenant S. J. [Sources Chrétiennes 311], Les Éditions du Cerf, Paris 1974.

JOHANNES PHILOPONUS, *De aeternitate mundi contra Aristotelem* = Philoponus, *Against Aristotle, on the Eternity of the World*, ed. C. Wildberg, Cornell University Press, Ithaca, N.Y. 1987.

JOHANNES PHILOPONUS, *De Opificio Mundi* = Johannes Philoponus, *De Opificio Mundi : Über die Erschaffung der Welt*, ed. C. Scholten, vol. I-III, Herder, Freiberg 1997.

- JOHANNES PHILOPONUS, *In Aristotelis Categorias* = Philoponus (olim Ammonii), *In Aristotelis categorias*, éd. par A. Busse [CAG 13.1], typis et impensis Georgii Reimeri, Berlin 1898.
- JOHANSEN, *Aristotle on the Sense-Organs* = Johansen, T. K., *Aristotle on the Sense-Organs*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- JOHANSEN, *The Powers of Aristotle's Soul* = Johansen, T. K. *The Powers of Aristotle's Soul*, Oxford University Press, Oxford 2012.
- JOSEPH HAZZAYA, *Lettre sur les trois étapes* = Joseph Hazzaya, *Lettre sur les trois étapes de la vie monastique*, éd. et trad. par P. Harb et F. Graffin [Patrologia Orientalis 45.2], Brepols, Turnhout 1992.
- KAIZER, *The Religious Life of Palmyra* = Kaizer, T., *The Religious Life of Palmyra. A Study of the Social Patterns of Worship in the Roman Period* [Oriens et Occidens 4], F. Steiner, Stuttgart 2002.
- KESSEL, *La position de Simon de Taibuteh* = Kessel, G. M., « La position de Simon de Taibuteh dans l'éventail de la tradition mystique syriaque », dans DESREUMAUX (éd.), *Les mystiques syriaques*, p. 121-150.
- KESSEL, *The Syriac Epidemics and the Problem of Its Identification* = Kessel, G. M., « The Syriac Epidemics and the Problem of Its Identification », dans PORMANN, *Epidemics in Context*, p. 93-117.
- KESSEL, SIMS-WILLIAMS, *The Profitable Counsels of Šem'on d-Ṭaibuteh* = Kessel, G. M., Sims-Williams, N., « The Profitable Counsels of Šem'on d-Ṭaibuteh : The Syriac Original and Its Sogdian Version », *Le Muséon* 124, 3-4 (2011), p. 279-302.
- KHOURI-SARKIS, KRÜGER, *Le sommeil des âmes dans l'œuvre de Narsai* = Khouri-Sarkis, G., Krüger, P., « Le sommeil des âmes dans l'œuvre de Narsai », *L'Orient Syrien* 4 (1959), p. 193-210.
- KING, *Elements of the Syriac Grammatical Tradition* = King, D., « Elements of the Syriac Grammatical Tradition as These Relate to the Origins of

- Arabic Grammar », dans *The Foundations of Arabic Linguistics : Sibawayhi and Early Arabic Grammatical Theory*, éd. par A. E. Marogy [Studies in Semitic Languages and Linguistics 65] Brill, Leiden-Boston 2012, p. 189-209.
- KOMINKO, *The World of Kosmas* = Kominko, M., *The World of Kosmas : Illustrated Byzantine Codices of the Christian Topography*, Cambridge University Press, Cambridge 2013.
- KAVVADAS, *On the Relation* = Kavvadas, N., « On the Relations between the Eschatological Doctrine of Isaac of Nineveh and Theodore of Mopsuestia » dans *Studia Patristica XLV. Ascetica, Liturgica, Orientalia, Critica et Philologica, First Two Centuries. Papers Presented at the Fifteenth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 2007*, éd. par J. Baun, A. Cameron, M. Edwards, M. Vinzent, Peeters, Leuven 2013, p. 245-250.
- KRÜGER, *Traduction et commentaire* = Krüger, P., « Traduction et commentaire de l'homélie de Narsaï sur les martyrs. Contribution à l'étude du culte des martyrs dans le nestorianisme primitif », *L'Orient Syrien* 3 (1958), p. 299-316.
- LABOURT, *De Timotheo* = Labourt, J., *De Timotheo I, Nestorianorum patriarcha (728–823), et christianorum orientalium condicione sub caliphis Abbasidis : accedunt XCIX ejusdem Timothei definitiones canonicae, e textu Syriaco inedito latine redditae*, V. Lecoffre, Paris 1904.
- LANDRON, *attitudes nestoriennes* = Landron, B., *Chrétiens et musulmans en Irak : attitudes nestoriennes vis-à-vis de l'Islam*, Cariscript, Paris 1994.
- LE GOFF, *La naissance du Purgatoire* = Le Goff, J., *La naissance du Purgatoire*, Gallimard, Paris 1981.
- PS.-MACAIRE, *Homélies* = (éd.) *Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios*, éd. par H. Dörries [Patristische Texte und Studien 4], Walter de Gruyter, Berlin 1964 ; (trad. angl.) Pseudo-Macarius, *The Fifty Spiritual Homi-*

- lies ; and The Great Letter*, trad. par G. A. Maloney, Paulist Press, Manwah N. J. 1992.
- MAGEE, *Sense Organs and the Activity of Sensation in Aristotle* = Magee, J. P., « Sense Organs and the Activity of Sensation in Aristotle », *Phronesis* 45.4 (2000), p. 306-330.
- MARI, AMR, ŞLIBA, *De patriarchis nestorianorum commentaria*, I = (éd.) *Maris Amri et Slibae de Patriarchis nestorianorum commentaria. Pars prior : Maris textus arabicus*, éd part H. Gismondi, excudebat C. de Luigi, Roma 1899 ; (trad.) *Maris Amri et Slibae de Patriarchis nestorianorum commentaria. Pars prior : Maris versio latina*, trad. par H. Gismondi, excudebat C. de Luigi, Roma 1899.
- MARI, AMR, ŞLIBA, *De patriarchis nestorianorum commentaria*, II = (éd.) *Maris Amri et Slibae de Patriarchis nestorianorum commentaria. Pars altera : Amri et Slibae textus*, éd. par H. Gismondi, excudebat C. de Luigi, Roma 1896 ; (trad.) *Maris Amri et Slibae de Patriarchis nestorianorum commentaria. Pars altera : Amri et Slibae textus, versio latina*, trad. par H. Gismondi, excudebat C. de Luigi, Roma 1987.
- MARTIJN, *Proclus on Nature* = Martijn, M., *Proclus on Nature. Philosophy of Nature and Its Methods in Proclus' Commentary on Plato's Timaeus* [Philosophia Antiqua 121], Brill, Leiden, Boston 2010.
- MELETIUS, *De Natura Hominis* = *Anecdota Graeca e codd. Manuscriptis bibliothecarum oxoniensium*, vol. III, éd. par J. Cramer, e Typographeo Academico, Oxonii 1836.
- MEYERHOF, *On the Transmission of the Greek and Indian Science to the Arabs* = Meyerhof, M., « On the Transmission of the Greek and Indian Science to the Arabs », *Islamic Culture* 11 (1937), p. 17-29.
- PS.-MICHAËL L'INTERPRÈTE, *Livre des définitions et divisions* = Furlani, G., « " Il libro delle definizioni e divisioni " di Michele l'Interprete »,

Memorie della Reale Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche 6.2 (1926), p. 1-194.

MILLER, *The Birth of the Hospital in Byzantine Empire* = Miller, T. S., *The Birth of the Hospital in Byzantine Empire*, John Hopkins University Press, Baltimore 1895.

MINOV, *Regarder la montagne sacrée* = Minov, S., « Regarder la montagne sacrée : représentations du Paradis dans la tradition chrétienne syrienne », dans *Mondes clos. Cultures et jardins*, éd. par D. Barbu, P. Borgeaud, M. Lozat et Y. Volokhine [Asdiwal, revue genevoise d'anthropologie et d'histoire des religions, Supplément 1], Infolio, Gollion 2013, p. 241-269, 367-374.

MOTTA, *Il contra fatum* = Motta, B., *Il contra fatum di Gregorio di Nissa nel dibattito tardo-antico sul fatalismo e sul determinismo*, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma 2008.

MOTTA, *La mediazione estrema* = Motta, B., *La mediazione estrema. L'antropologia di Nemesio di Emesa fra platonismo e aristotelismo*, Il Poligrafo, Padova 2004.

MURRAY, *Symbols of Church and Kingdom* = Murray, R., *Symbols of Church and Kingdom : A Study in Early Syriac Tradition*, Cambridge University Press, London, New York 1975.

NARSAÏ, *Homélies*, II = *Narsai doctoris Syri Homiliae et Carmina*, éd. par A. Mingana, vol. II, Typis fratrum praedicatorum, Mausilii 1905.

NÉMÉSIOUS D'ÉMÈSE, *Sur la nature de l'homme* = (éd.) *Nemesii Emeseni De Natura Hominis*, éd. par M. Morani, Teubner Verlagsgesellschaft, Leipzig 1987 ; (trad. it.) *Nemesio di Emesa, La natura dell'uomo*, trad. par M. Morani, Grafiche Moriniello, Salerno 1982.

NESTORIUS, *Le livre d'Héraclide de Damas* = (éd.) Nestorius, *Le Livre d'Héraclide de Damas*, éd. P. Bedjan, Otto Harrassowitz, Paris-Leipzig 1910 ; (trad.) Nestorius, *Le livre d'Héraclide de Damas, suivi du texte grec*

de trois homélies de Nestorius : Sur les tentations de Notre-Seigneur, et de trois appendices : Lettre à Cosme ; Présents envoyés d'Alexandrie ; Lettre de Nestorius aux habitants de Constantinople, trad. par F. Nau, R. P. Bedjan et M. Brière, Letouzey et Ané, Paris 1910.

NICKELSBURG, *The Apocrypha and the Non-Apocalyptic Pseudæpigrapha* = Nickelsburg, G. W. E., « Judgment, Life-After-Death, and Resurrection in the Apocrypha and the Non-Apocalyptic Pseudæpigrapha » dans AVERY-PECK, NEUSNER, *Death, Life-After-Death, Resurrection and The World-to-Come*, 141-162.

NOCE, PAMPALONI, TAVOLIERI, *Le vie del sapere = Le vie del sapere in ambito siro-mesopotamico dal III al IX secolo. Atti del convegno internazionale tenuto a Roma nei giorni 12-13 maggio 2011*, éd. par C. Noce, M. Pampaloni et C. Tavolieri [Orientalia Christiana Analecta 293], Pontificio Istituto Orientale, Roma 2013.

OLYMPIODORUS, *In Platonis Gorgiam = Olympiodorii in Platonis Gorgiam commentaria*, éd. par L. G. Westernink, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Teubner, Leipzig 1970.

O'MEARA, *Pythagoras Revived* = O'Meara, D. J., *Pythagoras Revived : Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Clarendon Press, Oxford 1990.

ORIGÈNE, *Entretien avec Héraclide* = Origène, *Entretien avec Héraclide*, éd. et trad. par J. Scherer [Sources Chrétiennes 67], Les éditions du Cerf, Paris 1960.

PAPADOYANNAKIS, *Instruction by Question and Answer* = Papadoyannakis, Y., « Instruction by Question and Answer in Late Antiquity : the Case of Late Antique Erotapokriseis », dans *Greek Literature in Late Antiquity : Dynamism, Didacticism, Classicism*, éd. par S. Johnson, Ashgate, Aldershot 2006, p. 91-105.

- PARK, *The Life of the Corpse* = Park, K., « The Life of the Corpse. Division and Dissection in Late Medieval Europe », *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 50 (1994), p. 111-132.
- PARMENTIER, *Syriac Translation of Gregory of Nyssa* = Parmentier, M. F. G., « Syriac Translations of Gregory of Nyssa », *Orientalia Lovanensia Periodica* 20 (1989), p. 143-193.
- PAYNE, *Emergence of Martyrs' Shrines* = Payne, R., « Emergence of Martyrs' Shrines in Late Antique Iran : Conflict, Consensus, and Communal Institutions », dans *An Age of Saints? Power, Conflict, and Dissent in Early Medieval Christianity*, éd. par P. Sarris, M. Dal Santo et P. Booth [Brill's Series on the Early Middle Ages 20], Brill, Boston-Leiden 2011, 89-113.
- PAYNE SMITH, *Thesaurus Syriacus* = Payne Smith, R., *Thesaurus Syriacus*, Clarendon Press, Oxford 1879-1901.
- PEDERSEN, *Demonstrative Proof in Defense of God* = Pedersen, N. A., *Demonstrative Proof in Defense of God. A Study of Titus of Bostra's Contra Manichaeos — The Work's Sources, Aims and Relation to Its Contemporary Theology* [Nag Hammadi and Manichean Studies 56], Brill, Boston-Leiden 2004.
- PELIKAN, *The Shape of Death* = Pelikan, J., *The Shape of Death. Life, Death and Immortality in the Early Fathers*, Abingdon Press, New York-Nashville 1960.
- PEROLI, *Il platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa* = Peroli, E., *Il platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa*, Vita e Pensiero, Milano 1993.
- PERRONE, *Il genere delle quaestiones et responsiones* = Perrone, L., « Il genere delle quaestiones et responsiones nella letteratura cristiana antica fino ad Agostino » dans « *De diversis quaestionibus octoginta tribus* », « *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* » di Agostino d'Ippona. Commento di Lo-

renzo Perrone, Jean Pepin, Francesca Cocchini, Chiara Fabrizi, Elena Kralova, Maria Grazia Mara [Lectio Augustini 12], Città Nuova, Roma 1996, p. 11-44.

PHILOXÈNE DE MABBOUG, *Lettre à Patricius* = *La lettre à Patricius de Philoxène de Mabboug*, éd. et trad. par R. Lavenant [Patrologia Orientalis 30.5], Firmin-Didot, Paris 1963.

PIACENTINI, *The Pamyrene Attitude Towards Death* = Piacentini, D., « The Pamyrene Attitude Towards Death », *Aram* 17 (2005), p. 245-258.

PIERRE, *L'âme ensommeillée* = Pierre, M.-J., « L'âme ensommeillée et les avatars du corps selon le Sage Persan. Essay sur l'anthropologie d'Aphraate », *Proche-Orient Chrétien* 32.3-4 (1982), p. 233-262 ; 33.1-4 (1983), p. 104-142.

PIGULEVSKAÏA, *Economic Relations in Iran* = Pigulevskaïa, N. V., « Economic Relations in Iran During the IV-VI Centuries A.D. » *Journal of the K. R. Cama Oriental Institute* 38 (1956), p. 60-81.

PIGULEVSKAÏA, *Les villes de l'État iranien* = Pigulevskaïa, N. V., *Les villes de l'État Iranien aux époques Parthe et Sassanide : contribution à l'histoire sociale de la Basse Antiquité*, préface de C. Cahen, Mouton et Co., Paris 1963.

PLATO, *Phaedo* = *Platonis opera*, vol. I, éd. par J. Burnet, Clarendon Press, Oxford 1900, p. 57-118.

PLATO, *Phaedrus* = *Platonis opera*, vol. II, éd. par J. Burnet, Clarendon Press, Oxford 1901, p. 227-279.

PLATO, *Timaeus* = *Platonis opera*, vol. III, éd. par J. Burnet, Clarendon Press, Oxford 1903, p. 17-105.

POIRIER, *Bar Hebraeus sur le libre arbitre* = Poirier, P.-H., « Bar Hebraeus sur le libre arbitre », *Oriens Christianus* 70 (1986), p. 23-36.

- POIRIER, *Les Discours sur la providence de Lazare bar Sabta* = Poirier, P.-H., « Les Discours sur la providence de Lazare bar Sabta », *Journal of Theological Studies* 38.2 (1987), p. 431-435.
- PORMANN, *Epidemics in Context* = *Epidemics in Context : Greek Commentaries on Hippocrates in the Arabic Tradition*, éd. par P. E. Pormann [Scientia Graeco-Arabica 8], Walter de Gruyter, Berlin-New York 2012.
- PORMANN, *The Development of Translation Techniques* = Pormann, P. E., « The Development of Translation Techniques from Greek into Syriac and Arabic : The Case of Galen's *On the Faculties and Powers of Simple Drugs*, Book Six », dans *Medieval Arabic Thought : Essays in Honour of Fritz Zimmermann*, éd. par R. Hansberger, M. A. al-Akiti et C. Burnett [Warburg Institute Studies and Texts 4], Warburg Institute/Nino Aragno, London-Turin 2012, p. 143-162.
- PORMANN, *Yuḥanna Ibn Sarabiyun* = Pormann, P. E., « Yuḥanna Ibn Sarabiyun : Further Studies into the Transmission of His Works », *Arabic Sciences and Philosophy* 14 (2004), p. 233-262.
- PORMANN, SAVAGE-SMITH, *Medieval Islamic Medicine* = Pormann, P. E., Savage-Smith, E., *Medieval Islamic Medicine*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2007.
- POSSEKEL, *Evidence of Greek Philosophical Concepts* = Possekel, U., *Evidence of Greek Philosophical Concepts in the Writings of Ephrem the Syrian* [CSCO 580, Script. Syri 102], Peeters, Louvain 1999.
- POUDERON, *L'influence d'Aristote* = Pouderon, B., « L'influence d'Aristote dans la doctrine de la procréation des premiers pères et ses implications théologiques », dans *L'Embryon : formation et animation. Antiquité grecque et latine, tradition hébraïque, chrétienne et islamique*, éd. par L. Brisson, M.-H. Congourdeau, J.-L. Solère [Histoire des doctrines de l'antiquité classique 38], Vrin, Paris 2008, p. 157-183.

PROCLUS, *In Platonis Timaeum* = Procli Diadochi in Platonis Timaeum Commentaria, éd. par E. Diehl, In aedibus G. B. Teubneri, Leipzig 1903.

PRINZIVALLI, SIMONETTI, *La teologia degli antichi cristiani* = Prinzivalli, E., Simonetti, M., *La teologia degli antichi cristiani (secoli I-V)*, Morcelliana, Brescia 2012.

PUTNAM, *L'Église et l'Islam sous Timothée* = Putnam, H., *L'Église et l'Islam sous Timothée I^{er} (780-823). Étude sur l'Église nestorienne au temps des premiers Abbasides avec nouvelle édition et traduction du dialogue entre Timothée et al-Mahdi*, Dar El-Machreq Editeurs, Beyrouth 1975.

REFOULÉ, *Immortalité de l'âme et résurrection de la chair* = Refoulé, F., « Immortalité de l'âme et résurrection de la chair », *Revue de l'histoire des religions* 163.1 (1963), p. 11-52.

REININK, *Political Power* = Reinink, G. J., « Political Power and Right Religion in the East Syrian Disputation Between a Monk of Bet Hale and an Arab Notable », dans GRYPEOU, SWANSON, THOMAS, *The Encounter*, p. 153-169.

REININK, *Theology and Medicine in Jundishapur* = Reinink, G. J., « Theology and Medicine in Jundishapur : Cultural Changes in the Nestorian School Tradition », dans *Learned Antiquity : Scholarship and Society in the Near-East, the Greco-Roman World, and the Early Medieval West*, éd. par A. A. MacDonald, M. W. Twomey et G. J. Reinink [Groningen Studies in Cultural Change 5], Peeters, Leuven-Paris-Dudley MA 2003, p. 163-174.

REININK, KLUGKIST, *After Bardaisan* = *After Bardaisan : Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J.W. Drijvers*, éd. par G. J. Reinink et A. C. Klugkist [Orientalia Lovaniensia Analecta 89], Peeters, Louvain 1999.

- RELLER, *Iwannis von Dara* = Reller, J., « Iwannis von Dara, Mose bar Kepha und Bar Hebräus über die Seele, traditionsgeschichtlich untersucht », dans REININK, KLUGKIST, *After Bardaisan*, p. 253-268.
- RICHTER-BERNBURG, *Boktišu* = Richter-Bernburg, L., « Boktišu », *Encyclopaedia Iranica*, éd. par E. Yarshater, Routledge & Kegan Paul, London-New York 1990.
- RUELLO, *La christologie de Thomas d'Aquin* = Ruello, F., *La christologie de Thomas d'Aquin* [Théologie Historique 76], Beauchesne, Paris 1987.
- SAHAS, *John of Damascus on Islam* = Sahas, D. J., *John of Damascus on Islam : the Heresy of the Ishmaelites*, Brill, Leiden 1972.
- SALOMON DE BAŞRA, *Livre de l'abeille* = *The Book of the Bee : The Syriac Text Edited from the Manuscripts in London, Oxford, and Munich with an English Translation*, éd. par E. A. W. Budge [Anecdota Oxoniensia, Semitic Series 1.2], Clarendon Press, Oxford 1886.
- SAMELLAS, *Death in the Eastern Mediterranean* = Samellas, A., *Death in the Eastern Mediterranean (50-600 A.D.) : The Christianization of the East : an Interpretation* [Studien und Texte zu Antike und Christentum (Studies and Texts in Antiquity and Christianity) 12], Mohr Siebeck, Tübingen 2002.
- SAMIR, *The Prophet Muḥammad as Seen by Timothy I* = Samir, S. K., « The Prophet Muḥammad as Seen by Timothy I and Some Other Arab Christian Authors », dans *Syrian Christians Under Islam : The First Thousand Years*, éd. par D. R. Thomas, Brill, Leiden, Boston, Köln 2001, p. 75-106.
- SANGUINETTI, *Quatrième extrait* = *Quatrième extrait de l'ouvrage arabe d'Ibn Aby Ossaibi'ah sur l'histoire des médecins*, trad. par B. R. Sanguinetti, Imprimerie Impériale, Paris 1855.

- SAVAGE-SMITH, *Attitudes Toward Dissection in Medieval Islam* = Savage-Smith, E., « Attitudes Toward Dissection in Medieval Islam », *Journal of History of Medicine and Allied Sciences* 50 (1995), p. 67-110.
- SCARCIA AMORETTI, *Tratti tipologici delle élites* = Scarcia Amoretti, B., « Tratti tipologici delle élites nel III secolo dell'Egira : a proposito di 'Ali ibn Rabban al-Tabari e del suo "Kitab al-din wa'l-dawla" », dans *Eukosmia : studi miscellanei per il 75. di Vincenzo Poggi S. J.*, éd. par V. Ruggieri et L. Pieralli, Soveria Mannelli, Catanzaro 2003, p. 83-102.
- SCHWAIGERT, *Die Theologenschule* = Schwaigert, W., « Die Theologenschule von Bêt Lâpât-Gundaisâbûr. Ein Beitrag zur nestorianischen Schulgeschichte », dans *XX. Deutscher Orientalistentag vom 3. bis 8. Oktober 1977 in Erlangen : Vorträge*, éd. par W. Voigt [Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Supplement 4], Franz Steiner, Wiesbaden 1980, p. 185-187.
- SCHWAIGERT, *Miles und Papa* = Schwaigert, W., « Miles und Papa : Der Kampf um den Primat. Ein Beitrag zur Diskussion um die Chronik von Arbela », dans *V Symposium Syriacum, 1988 : Katholieke Universiteit, Leuven, 29-31 août 1988*, éd. R. Lavenant [Orientalia Christiana Analecta 236], Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, Roma 1990, p. 393-402.
- SÉD, *Les hymnes sur le Paradis* = Séd, N., « Les hymnes sur le Paradis de saint Éphrem et les traditions juives », *Le Muséon* 81.3-4 (1968), p. 455-501.
- SEZGIN, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, III = Sezgin, F., *Geschichte des arabischen Schrifttums, Band III : Medizin-Pharmazie, Zoologie-Tierheilkunde. Bis ca. 430 H*, Brill, Leiden 1996.
- SIMON DE TAIBUTEH, *Œuvres* = (éd.) Woodbrooke Studies : *Christian Documents in Syriac, Arabic, and Garshuni, Edited and Translated with a Critical Apparatus. Vol. VII : Early Christian Mystics*, éd. et trad. par A. Mingana, W. Heffer & Sons, Cambridge 1934, p. 1-69, 281-320 ; (trad.

it.) *Simone di Taibuteh. Violenza e grazia : la coltura del cuore*, trad. par P. Bettio [Collana di testi patristici 102], Città Nuova, Roma 1992.

SIMPLICIUS, *In Aristotelis Physica* = (éd.) *Simplicii in Aristotelis physicorum libros quattuor priores commentaria*, éd. par H. Diels [CAG 9], typis et impensis Georgii Reimeri, Berlin 1882 ; (trad. angl.) *Simplicius, On Aristotle Physics 2*, trad. par B. Fleet, Cornell University Press, Ithaca-New York 1997.

SMOOR, *Death, the Elusive Thief* = Smoor, P., « Death, the Elusive Thief : the Classical Arabic Elegy », dans *Hidden Futures, Death and Immortality in Ancient Egypt, Anatolia, the Classical, Biblical and Arabic-Islamic World*, éd. par J. M. Bremer, T. P. J. Van Den Hout, R. Peters, Amsterdam University Press, Amsterdam 1994, p. 151-176.

SOKOLOFF, *A Syriac Lexicon* = Sokoloff, M., *A Syriac Lexicon : A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum*. Eisenbrauns/Gorgias Press, Winona Lake Indiana-Piscataway N. J. 2009.

SONY, *L'anthropologie de Jacques de Saroug* = Sony, B. M. B., « L'anthropologie de Jacques de Saroug », *Parole de l'Orient* 12 (1984-1985), p. 153-185.

SONY, *La doctrine de Jacques de Saroug* = Sony, B. M. B., « La doctrine de Jacques de Saroug sur la création et l'anthropologie ». Th.D. dissertation, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1989.

SORABJI, *Aristotle on Demarcating the Five Senses* = Sorabji, R. « Aristotle on Demarcating the Five Senses », *The Philosophical Review* 80.1 (1971), p. 55-79.

STROHMAIER, *Galen the Pagan* = Strohmaier, G., « Galen the Pagan and Hunayn the Christian : Specific Transformations in the Commentaries on *Airs, Waters, Places and the Epidemics* », dans PORMANN, *Epidemics in Context*, p. 171-184.

STROUMSA, *To See or not to See* = Stroumsa, G., « To See or not to See : On the Early History of the Visio Beatifica », dans *Wege mystischer Gotteserfahrung. Mystical Approach to God*, éd. par P. Schäfer [Schriften des Historisches Kollegs. Kolloquien 65], Oldenbourg, München 2006, p. 67-80.

SUERMANN, *Der nestorianischer Patriarch Timotheos I.* = Suermann, H., « Der nestorianische Patriarch Timotheos I. und seine theologischen Briefe im Kontext des Islam », dans *Zu Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der syrischen Kirchen*, éd. par M. Tamcke et A. Heinz [Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 9], Lit, Münster-Hamburg-London 2000, p. 217-230.

SUERMANN, *Une controverse de Jôhannàn de Litarb* = Suermann, H., « Une controverse de Jôhannàn de Litarb », *Parole de l'Orient* 15 (1988-1989), p. 197-213.

SWANSON, *The Crucifixion* = Swanson, M., « Folly to the Hunafa : The Crucifixion in Early Christian-Muslim Controversy », dans GRYPEOU, SWANSON, THOMAS, *The Encounter*, p. 237-256.

Synodicon orientale = *Synodicon orientale ou recueil de synodes nestoriens*, éd. et trad. par J.-B. Chabot [Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques, 37], ed. Imprimerie Nationale, Paris 1902.

TAFAZZOLI, *A List of Trades and Crafts* = Tafazzoli, A., « A List of Trades and Crafts in the Sasanian Period », *Archaeologische Mitteilungen aus Iran* N.S. 7 (1974), p. 191-196.

TAORMINA, *Il lessico delle potenze dell'anima in Giamblico* = Taormina, D. P., *Il lessico delle potenze dell'anima in Giamblico*, La Nuova Italia, Firenze 1990.

TATIEN, *Discours aux Grecs* = Tatian, *Oratio ad Graecos and Fragments*, éd. par M. Witthaker, Clarendon Press, Oxford 1982.

TEIXIDOR, *Muerte, Cielo y Seol en San Efrén* = Teixidor, J., « Muerte, cielo y Seol en San Efrén », *Orientalia Christiana Periodica* 27 (1961), p. 82-114.

TEULE, *The Transmission of Islamic Culture* = Teule, H. G. B., « The Transmission of Islamic Culture to the World of Syriac Christianity : Barhebraeus' Translation of Avicenna's *Kitâb al-išârât wa l-tanbîhât*. First Soundings », dans *Redefining Christian Identity : Cultural Interaction in the Middle East Since the Rise of Islam*, éd. par J. J. van Ginkel, H. L. Murre-van den Berg et T. M. van Lint [Orientalia Lovaniensia Analecta 134], Peeters, Leuven 2005, p. 167-184.

The History of al-Tabari, V = *The History of al-Tabari*, vol. V : *The Sasanids, the Byzantines, the Lakhmids and Yemen*, trad. par C. E. Bosworth, State University of New York Press, Albany 1999.

THÉODORE BAR KONI, *Livre des Scolies*, I = (éd.) : Theodorus bar Koni, *Liber Scholiorum*, I, éd. par A. Scher [CSCO 55, Script. Syri 19], Peeters, Louvain 1910 ; (trad.) : Théodore bar Koni, *Livre des Scolies (recension de Séert)*. *I mimrè I-V*, trad. par R. Hespel et R. Draguet [CSCO 431, Script. Syri 187], Peeters, Louvain 1981.

THÉODORE BAR KONI, *Livre des Scolies*, II = (éd.) : Theodorus bar Koni, *Liber Scholiorum*, II, éd. par A. Scher [CSCO 69, Script. Syri 26], Peeters, Louvain 1912 ; (trad.) : THÉODORE BAR KONI, *Livre des Scolies (recension de Séert)*. *I mimrè I-V*, trad. par R. Hespel et R. Draguet [CSCO 432, Script. Syri 188], Peeters, Louvain 1982.

THÉODORE BAR KONI, *Livre des Scolies (recension d'Urmiah)* = (éd.) : Théodore bar Koni, *Livre des Scolies (recension d'Urmiah)*, éd. R. Hespel [CSCO 447, Script. Syri 193], Peeters, Louvain 1983 ; (trad.) : Théodore bar Koni, *Livre des Scolies (recension d'Urmiah)*, trad. R. Hespel [CSCO 448, Script. Syri 194], Peeters, Louvain 1983.

THÉODORE BAR KONI, *Livre des Scolies (recension d'Urmiah)*. *Les collections annexées par Sylvain de Qardu* = (éd.) : THÉODORE BAR KONI, *Livre des Scolies (recension d'Urmiah)*. *Les collections annexées par Sylvain de Qardu*,

éd. par R. Hespel [CSCO 464, Script. Syri 197], Peeters, Louvain 1984 ; (trad.) : THÉODORE BAR KONI, *Livre des Scolies (recension d'Urmiah)*. *Les collections annexées par Sylvain de Qardu*, trad. par R. Hespel [CSCO 465, Script. Syri 198], Peeters, Louvain 1984.

THÉODORE DE MOPSUESTE, *Commentaire sur les lettres de Paul* = *Theodori Episcopi Mopsuesteni in Epistulas B. Pauli Commentarii. The Latin Version with the Greek Fragments. With an Introduction, Notes and Indices*, vol. II : *Thessalonians-Philemon. Appendices, Indices*, éd. par H. B. Swete, Cambridge University Press, Cambridge 1882.

THÉODORE DE MOPSUESTE, *Commentaire sur les Psaumes* = *Le commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes*, ed. R. Devréesse [Studi e Testi 93], Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1939.

THÉODORE DE MOPSUESTE, *Homélies catéchétiques* = *Les Homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste. Reproduction phototypique du Ms. Mingana Syr. 561 (Selly Oak Colleges' Library, Birmingham)*, éd. par R. M. Tonneau et R. Devreesse [Studi e Testi 145], Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1949.

THÉOPHYLACTE SIMOCATTA, *Sur les termes prédéterminés de la vie* = *Theophylactus Simocates, On Predestined Terms of Life*, éd. par C. Garton et L. G. Westerink, Dep. of Classics, State university of N. Y., Buffalo 1978.

THOMAS, ROGGEMA, *Christian-Muslim Relations, I = Christian-Muslim Relations : A Bibliographical History. Volume 1 (600–900)*, éd. par D. R. Thomas B. H. Roggema [History of Christian-Muslim Relations 11], Brill, Leiden-Boston 2009.

TIMOTHÉE I^{er}, *Disputation avec al-Mahdi* = (éd.) Timotheos I., Ostsyrischer Patriarch, *Disputation mit dem Kalifen al-Mahdī*, éd. par M. Heimgartner [CSCO 631, Script. Syri 244], Peeters, Louvain 2011 ; (trad.) Timotheos I., Ostsyrischer Patriarch, *Disputation mit dem Kalifen al-Mahdī*, trad. par M. Heimgartner [CSCO 632, Script. Syri 245], Peeters, Lou-

vain 2011 ; (trad. ang.) *Timothy Apology for Christianity*, dans *Woodbrooke Studies. Christian Documents in Syriac, Arabic and Garshuni*, Edited and Translated with a Critical Apparatus, éd. et trad. par A. Mingana, vol. II, W. Heffer & Sons Limited, Cambridge 1928, p. 1-162.

TIMOTHÉE I^{er}, *Lettres 1-39* = (éd.) *Timothei Patriarchae I Epistulae*, éd. par O. Braun [CSCO 74, Script. Syri 30], L. Durbecq, Louvain 1953 (réimpression de l'édition 1914) ; (trad.) *Timothei Patriarchae I Epistulae*, trad. par O. Braun [CSCO 75, Script. Syri 31], L. Durbecq, Louvain 1953 (réimpression de l'édition 1915).

TIMOTHÉE I^{er}, *Lettres 42-58* = (éd.) *Die Briefe 42-58 des Ostsyrischen Patriarchen Timotheos I.*, éd. M. Heimgartner [CSCO 644, Script. Syri 248], Peeters, Louvain 2012 ; (trad.) *Die Briefe 42-58 des Ostsyrischen Patriarchen Timotheos I.*, trad. M. Heimgartner [CSCO 645, Script. Syri 249], Peeters, Louvain 2012.

TISSERANT, *Timothée I^{er}* = Tisserant, « Timothée I^{er} », dans *Dictionnaire de Théologie Catholique*, éd. par A. Vacant, E. Mangenot et E. Amman, vol. XV, Librairie Letouzey et Ané, Paris 1946, col. 1121-1139.

TROUPEAU, *Note sur deux versions arabes* = TROUPEAU, G., « Note sur deux versions arabes de l'entretien du catholicos Timothée I^{er} avec le calife al-Mahdî », dans *Studies on the Christian Arabic Heritage in Honour of Father Prof. Dr. Samir Khalil Samir S.I. at the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday*, éd. par R. Y. Ebied, H. G. B. Teule [Eastern Christian Studies 5], Peeters, Leuven-Paris-Dudley MA 2004, p. 217-220.

ULLMANN, *Die Medizin im Islam* = Ullmann, M., *Die Medizin im Islam* [Handbuch der Orientalistik. 1. Abt., Der Nahe und der Mittlere Osten. Ergänzungsband 6.1], Brill, Leiden-Koln 1970.

VACCARI, *Le versioni arabe dei profeti* = Vaccari, A., « Le versioni arabe dei Profeti », (I) : *Biblica* 1, p. 266-268, (II) : *Biblica* 3, p. 401-423.

VAN ESS, *Skepticism in Islamic Religious Thought* = Van Ess, J., « Skepticism in Islamic Religious Thought », *Al-Abhath*, 21.1 (1968), p. 1-18.

VAN ESS, *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie* = Van Ess, J., *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie ; Studien zum Entstehen prädestinationischer Überlieferung* [Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients. N. F. 7], W. De Gruyter, Berlin-New York 1975.

VAN GINKEL, *Greetings to a Virtuous Man* = Van Ginkel, J. J., « Greetings to a Virtuous Man, the Correspondance of Jacob of Edessa », dans HAR ROMENY, *Jacob of Edessa*, p. 67-81.

VAN HOONACKER, *Le traité du philosophe syrien Probus* = Van Hoonacker, A., « Le traité du philosophe syrien Probus sur les " Premiers Analytiques " d'Aristote », *Journal asiatique* IX, 16 (1900), p. 70-166.

VAN REETH, *Éléments de théodicée syrienne* = Van Reeth, J. M. F., « Éléments de théodicée syrienne : de Jean Philopon au Causa Causarum », dans *Les Syriques transmetteurs de civilisations. L'expérience du Bilâd el-Shâm à l'époque omeyyade*, éd. par R. J. Mouawad [Patrimoine Syriaque, Actes du Colloque 9], Centre d'Études et de Recherches Orientales/L'Harmattan, Antélias (Liban)-Paris 2005, p. 151-164.

VOLGERS, ZAMAGNI, *Erotapokriseis* = *Erotapokriseis. Early Christian Question-and-Answer Literature in Context*, éd. par A. Volgers et C. Zamagni [Contributions to Biblical Exegesis and Theology 37], Peeters, Louvain 2004.

VÖÖBUS, *History of the School of Nisibis* = Vööbus, A., *History of the School of Nisibis* [CSCO 266, Subs. 26], Secrétariat du CSCO, Louvain 1965.

VÖÖBUS, *Important Manuscript Discoveries* = Vööbus, A., « Important Manuscript Discoveries on Iwannis of Dara and His Literary Heritage », *Journal of the American Oriental Society* 96.4 (1976), p. 576-578.

- VÖÖBUS, *The Statutes of the School of Nisibis = The Statutes of the School of Nisibis*, éd. par A. Vööbus [Papers of the Estonian Theological Society in Exile 12], Estonian Theological Society in Exile, Stockholm 1962.
- WALKER BYNUM, REEDMAN, *Last Things : Death and the Apocalypse in the Middle Ages = Last Things : Death and the Apocalypse in the Middle Ages*, éd. par C. Walker Bynum, P. Reedman, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2000.
- WALKER, *The Legend of Mar Qardagh = Walker, J. T., The Legend of Mar Qardagh : Narrative and Christian Heroism in Late Antique Iraq* [The Transformation of the Classical Heritage 40], University of California Press, Berkeley 2006.
- WATT, *Commentary and Translation = Watt, J. W., « Commentary and Translation in Syriac Aristotelian Scholarship : Sergius to Baghdad » dans *Journal for Late Antique Religion and Culture* 4 (2010), p. 28-42.*
- WATT, *Grammar, Rhetoric and Enkyklios Paideia in Syriac = Watt, J. W., « Grammar, Rhetoric and the Enkyklios Paideia in Syriac », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 143.1 (1993), p. 45-71.*
- WATT, *Greek Philosophy and Syriac Culture = Watt, J. W., « Greek Philosophy and Syriac Culture in 'Abbasid Iraq », dans *The Christian Heritage of Iraq : Collected Papers from the Christianity of Iraq I-V Seminar Days*, éd. par E. C. D. Hunter [Gorgias Eastern Christian Studies 13], Gorgias Press, Piscataway N. J. 2009, p. 10-37.*
- WATT, *The Formative Period of Islamic Thought = Watt, W. M., The Formative Period of Islamic Thought*, Oneworld, Oxford 1998.
- WEISSER, *Contributi teorici ed empirici della medicina araba = Weisser, U., « Contributi teorici ed empirici della medicina araba », dans *Storia della Scienza*, Vol. III : *La civiltà islamica*, éd. par R. Rashed, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2002, p. 733-746.*

WIESHÖFER, *Ancient Persia* = Wieshöfer, J., *Ancient Persia*, I. B. Tauris, London 2001.

WILSON, *The Bakhtishu* = Wilson B. R., *The Bakhtishu* : *Their Political and Social Role Under the 'Abbasid Caliphs (AD 750-1110)*, New York University, New York 1974.

WRIGHT, *Catalogue* = Wright, W., *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum, Acquired Since the Year 1838*, Trustees of the British Museum, London 1870-1872.

YOUNG, *Naked or Clothed* = Young, F., « Naked or Clothed ? Eschatology and the Doctrine of Creation », dans CLARKE, CLAYDON, *The Church, the Afterlife and the Fate of the Soul*, p. 1-19.

YUHANNA IBN MASAWAYH, *Le livre des axiomes médicaux* = Yuhanna ibn Masawayh (Jean Mesue), *Le livre des axiomes médicaux (Aphorismi)*, édition du texte arabe et des versions latines avec traduction française et lexique, éd. par D. Jacquart et G. Troupeau [Centre de Recherches d'Histoire et de Philologie de la 4^e Section de l'École Pratique des Hautes Études 2, Hautes Études Orientales 14], Droz, Genève 1980.

PS.-ZACHARIE LE RHÉTEUR, *Histoire ecclésiastique* = (éd.) *Historia ecclesiastica Zachariae rhetoris vulgo adscripta. II. Accedit fragmentum Historiae ecclesiasticae Dionysii Telmahrensis*, ed. E. W. Brooks [CSCO 84, Script. Syri 39], Paris 1921 (réimpression : imprimerie orientaliste, Louvain 1953) ; (trad.) *Historia ecclesiastica Zachariae rhetoris vulgo adscripta. II. Accedit fragmentum Historiae ecclesiasticae Dionysii Telmahrensis*, trad. E. W. Brooks [CSCO 88, Script. Syri 42], Paris 1924 (réimpression : imprimerie orientaliste, Louvain 1953) ; (trad. angl.) *The Chronicle of Pseudo-Zachariah Rhetor : Church and War in Late Antiquity*, éd. par G. Greatrex, trad par R. R. Phenix et C. B. Horn, introd. par S. Brock et W. Witakowsky [Translated Texts for Historians 55], Liverpool University Press, Liverpool 2011.

ZACHHUBER, *Human Nature in Gregory of Nyssa* = Zachhuber, J., *Human Nature in Gregory of Nyssa : Philosophical Background and Theological Significance* [Supplements to Vigiliae Christianae 46], Brill, Leiden 2000.

ŽELAZNY, *Nestoriańska* = Želazny, J., « Nestoriańska wizja konfliktu Cyryla z Nestoriuszemna podstawie Listu 39 Tymoteusza Ipatriarchy Seleucji-Ktezyfonu » dans *Ortodoksja, herezja, schizma w kościele starościele starożytnym*, éd. par F. Drączkowski, F. Pałucki, P. Szczur, M. Szram, M. Wysocki, M. Ziółkowska, Polihymnia, Lublin 2012, p. 169-179.

ZINCONI, *Studi sulla visione dell'uomo in ambito antiocheno* = Zincone, S., *Studi sulla visione dell'uomo in ambito antiocheno : Diodoro, Crisostomo, Teodoro, Teodoreto* [Quaderni di Studi e Materiali di Storia delle Religioni N. S 1], Japadre, L'Aquila, Roma 1988.

ZONTA, *Nemesiana syriaca* = Zonta, M., « Nemesiana Syriaca. New Fragments from the Missing Version of the *De Natura Hominis* », *Journal of Semitic Studies* 36.2 (1991), p. 223-258.

INDEX DE NOMS DE PERSONNES ET D'AUTEURS

- Aba (Mar), médecin, 22
 'Abd Allah al-Tayfuri, 37
 'Abdišu' ibn Naşr, 37
 Abel, 43, 151, 157-160, 217, 219, 225, 227
 Abiram, 227
 Abraham bar Daşandad, 8-9, 34, 45
 Abraham de Bet Rabban, 17-18
 Abraham, 132
 Abraham, médecin (début du VII^e siècle), 22
 Abraham, médecin (VIII^e siècle), 31
 Abraham, patriarche biblique, 134, 227
 Abramowski, L., 54, 58
 Abu Bişr Matta, 149
 Abu Ğa'far 'Abd Allah ibn Muḥammad *voir* Al-Manşur
 Abu Ḥanifa, 163
 Abu Qurayş 'Isa, 37
 Abu'l Barakat, 28
 Acacius, Catholicos, 17
 Adam, 41, 109, 135, 151, 153-154, 157, 158, 207, 227, 262
 Aétius, 50
 Aḥudemmeḥ, 85, 92-96, 98, 128, 150
 Alexandre d'Aphrodise, 50, 90, 149
 al-Ġuwayni, 163
 'Ali ibn Sahl Rabban aṭ-Ṭabari, 32
 al-Ma'mun, 152
 al-Mahdi, 9, 71
 al-Manşur, 21, 23, 26, 28
 al-Maturidi, 163
 al-Murdar, 163
 al-Mu'taşim, 111
 al-Mutawakkil, 28
 Alwan, K., 153
 Amand, D., 146-147
 Ammonius, 89, 260-261
 Amr ibn Matta, 110
 Antoine de Tagrit, 152
 Aphraate, 67, 68, 76, 116-117, 119, 121-122, 125
 Apollinaire de Laodicée, 162
 Aristote, 10, 51, 52, 56, 60, 74, 88, 89, 103-106, 124-125, 129, 148, 157, 161, 171-172, 258-260
 Ar-Razi, 32, 37
 Assemani, G. S., 264
 Aṭ-Ṭabari, 14
 Aubin, P. 50
 Avery-Peck, A. J., 132
 Babai le Grand, 58, 63-67, 73, 78,

- 84, 86, 93, 117-118
 Babai le Musicien, 8-9
 Bar 'Ali, 259
 Bar Bahlul, 57
 Bar Hebraeus, 14, 20, 29, 30, 150, 152
 Bardesane, 76
 Barḥadbšabba 'Arbaya, 17, peut-être = Barḥadbšabba de Hulwan, 90-91, 93, 98, 101
 Barnes, W. E., 121
 Basile de Césarée, 155
 Bauckham, R., 131
 Baum, W., 110
 Bazud, voir Ps.-Michaël l'interprète
 Beck, E., 69, 76, 77
 Becker, A. H., 15, 91
 Bedjan, P., 81
 Bensly, R. L., 121
 Berti, V., 7-12, 27, 31, 33-34, 46, 50, 71, 110, 126, 141, 144, 146, 171
 Bettolo, P., 17, 99-100, 135, 147-148
 Beulay, R., 69, 70, 116-119, 122, 130, 132
 Bhayro, S., 13
 Bidawid, R., 8, 11
 Birwai, 17
 Blaudeau, P., 12
 Bliquez, L. J., 114
 Blumenthal, H. J., 74
 Bobzien, S., 161, 265
 Boece, 161
 Boktišo', (Rabban), archiatre du calife, 12, 31, 35-38, 44, 47, 142, 177, 257
 Boktišo', famille, 15, 23, 28, 31, 32, 34, 36, 114
 Borrut, A., 26
 Bos, G., 13
 Bou Mansour, T., 81, 147
 Boulnois, M.-O., 50
 Braun, O., 7-8, 88, 117, 126, 175, 258, 261-266
 Bremmer, J. N., 131
 Briquel-Chatonnet, F., 11
 Brock, S. P., 10, 13, 38, 58, 81, 116, 124
 Browning, R., 114
 Bruns, P., 115
 Burzoe / Borzuya (milieu du VI^e siècle), voyageur en Inde, 19
 Caïn, 43, 151, 157-160, 167, 217, 219, 225, 227
 Calcidius, 50
 Canaan, 229
 Canetti, L., 115
 Caspar, R., 8
 Cassis, M., 266
 Celia, F., 51
 Chabot, J.-B., 175
 Chediath, G., 63

- Cheikho, J. H., 8
 Chialà, S., 69, 153
 Christensen, A., 19
 Clarke, P., 131
 Claydon, T., 131
 Congourdeau, M.-H., 103
 Constantelos, D. J., 19
 Constatas, N., 115,
 Cook, 23, 150-151, 155
 Corbin, H., 134
 Corrigan, K., 84
 Cosmas Indicopleustès, 134
 Cowe, P., 8
 Crislip, A. T., 19
 Cyriaque de Tagrit, 151-152, 164
 Cyrus d'Édesse, 153
 Dadišo' Qaṭraya, 86, 117, 139-140
 Daiber, H., 50
 Dal Santo, M., 116, 124, 136-139, 141
 Daley, B. E., 131
 Dathan, 227
 Da'ud ibn Serapion, 37
 David, philosophe, 89
 David, roi d'Israel, 60, 164, 211, 245
 De Blois, F., 19
 De Graef, K., 9
 De Halleux, A., 85
 Degen, R., 13
 Delaini, P., 16, 19
 Delehayé, H., 115
 Dewart, J. E. M., 135
 Diels, H., 50
 Dihle, A., 146-147
 Diodore de Tarse, 51, 147, 153
 Dols, M. W., 14-16, 19, 21, 25, 34-35
 Draguet, R., 53-54
 Drijvers, H. J. W., 147, 152
 Élie d'Anbar, 88, 117
 Élie de Nisibe, 26-27, 29-31
 Élie I^{er}, 7
 Élie, prophète, 207
 Elze, M., 118
 Emmanuel Bar Šahhare, 117
 Engelmann, T., 58, 63
 Éphrem (Mar), métropolitain, 9
 Éphrem de Nisibe, 68-69, 76-77, 81, 108, 117, 122, 125, 134, 147
 Ésaï, 229
 Eunome, 104
 Eusèbe de Césarée, 119
 Évagre le Pontique, 63-64, 69, 78-79, 83-86, 93-94, 117
 Everson, S., 130
 Ézéchiél, 77
 Facundus d'Hermiane, 106-107, 138
 Fatti, F., 19
 Faṭyun al-Mutaṭabbib, 28
 Faṭyun al-Naṣrani, 27
 Faṭyun aš-Šami, 28

- Fatyun ibn Aiyub al-Sahhar, 28
 Fatyun, interprète, 27-31
 Festugière, A. J., 74
 Fiey, J.-M., 9, 29
 Fiori, E., 90
 Fischer, J. A., 123
 Frank, R. M., 28
 Frye, R. N., 16
 Furlani, G., 52-53, 55, 57, 80, 85,
 91-92, 94, 259-260
 Gabriel, fondateur du
 Monastère Supérieur de
 Mossoul, 34, 45
 Gabriel de Nisibe, 17
 Gabriel de Singar (*dorostabad*),
 21-22
 Gabriel ibn Boktišo', 15, 21, 31,
 36-37, 113
 Gabriel, étudiant de médecine,
 24-25
 Ġa'far ibn Muḥammad al-Ṣadiq,
 26, 30
 Galien, 32, 112, 113, 144, 258
 Garsoïan, N., 16
 Gavin, F., 116-118, 120
 Georges ibn Boktišo', 21, 26, 27,
 30-31, 37
 Georges ibn Masawayh, 110
 Georges, évêque de Bet Bgaš, 8-
 9
 Georges, évêque des Arabes,
 117, 121
 Georges, patriarche de l'Église
 de l'Est, 133
 Germain, patriarche de
 Constantinople, 155
 Gibbons, K., 147
 Gignoux, P., 13, 16, 19, 85
 Gimaret, D., 155, 163
 Graf, G., 27-28, 110
 Grégoire de Nazianze, 84
 Grégoire de Nysse, 49, 84,
 133, 143, 147
 Griffith, S. H., 10, 12, 141, 150,
 155-156, 158
 Guillaumont, A., 116
 Gutas, D., 10
 Haddad, P., 7
 Hadot, P., 68
 Hankinson, R. J., 32, 157, 258
 Harun Al-Rašid, 12, 15, 37, 154
 Havard, C. A., 88, 91
 Hawley, R., 13
 Heal, K. S., 167
 Healey, J. F., 119
 Heimgartner, M., 8, 10, 11, 34,
 71-72, 126, 171
 Ḥenana d'Adiabène, 18
 Ḥenanišo' II, 9
 Hénoch, 207
 Hérode, 166, 245
 Hespel, R., 53, 54, 86
 Hippocrate, 32
 Hoffmann, J. G. E., 258, 263

- Horden, P., 14, 19
 Hormizd (Rabban), 17
 Hoyland, R. G., 27, 31
 Ĥubayš, 113
 Hugonnard-Roche, H., 51-52, 55, 66, 124, 157, 161
 Ĥunayn ibn Ishaq, 112-113
 Hunt, E. J., 118
 Hunter, E., 11
 Hurst, T. R., 8, 12, 149
 Ibn Abi Uṣaybi‘a, 14, 27-31, 37, 111
 Ibn al-Nadim, 14, 27-28, 37
 Ibn al-Qiftī, 14, 21-23, 25, 37, 111
 Ibn Ġulḡul, 37
 Ibn Qutayba, 14, 37
 Ieraci Bio, A. M., 45, 89
 Iešu‘ de Tirminaz, 151
 Iša ibn Šahla, 31
 Isaac d’Antioche, 80
 Isaac de Ninive, 69, 99-100, 102, 117, 122, 147, 153
 Isaac, J., 7
 Išaī, 133, 137-138
 Isaïe, 229
 Išo‘barnun, patriarche de l’église de l’Est, 110-111
 Išo‘dad de Merw, 263
 Išo‘denaḥ de Baṣra, 21
 Išo‘yahb III, 20
 Jacques (Severe) Bar Šakko, 88, 91
 Jacques d’Édesse, 51-52, 55, 87, 150-151, 155-157
 Jacques de Saroug, 80-84, 153
 Jaïre, 116
 Jamblique, 74
 Jansma, T., 147
 Jean Chrysostome, 149
 Jean Damascene, 158
 Jean de Dalyatha, 69-70, 116-117, 119, 122, 130, 132, 138-139
 Jean de Dara, 94, 152
 Jean ibn Boktišo‘, 31
 Jean ibn Masawayh, 36, 110-113
 Jean-Baptiste, 221, 229
 Jean le Solitaire, 68, 77-78, 80, 96, 108
 Jean, stylite de Litarba, 151, 170
 Jean Mesué, *voir* Jean ibn Masawayh
 Jean Philopon, 91, 148, 260-261
 Jean, évangéliste, 103
 Jean, médecin (début du VII^e siècle), 22
 Jéroboam, 229
 Jésus-Christ, 35, 41-44, 59, 61, 66, 85, 104, 107, 116, 118, 125, 135, 138, 140, 142, 151, 167-170, 177, 193, 219, 221, 245, 247, 249, 251, 257
 Job d’Édesse, 113
 Johansen, T. K., 74, 129
 Josiah, 229

- Joseph Ḥazzaya, 69-70, 117, 147
 Joseph, patriarche biblique, 43-44, 167-169, 245, 247, 249, 251
 Joseph, patriarche de l'Église de l'Est, 17
 Josiah, 229
 Judas Maccabée, 221
 Kaizer, T., 119
 Kavvadas, N., 135, 147
 Kazhdan, A., 114
 Kessel, G., 13, 20
 Khouri-Sarkis, G., 116, 123, 137
 King, D., 11
 Kominko, M., 134
 Kopf, L., 29
 Koré, 227
 Khosrow I^{er} (531-579), 16-19
 Khosrow II, 21, 23
 Kranz, W., 50
 Krüger, P., 116, 123, 137
 Labid, 120
 Labourt, J., 7
 Landron, B., 29
 Langermann, Y. T., 13
 Lavenant, R., 68
 Lazare Bar Sabta, 152
 Le Goff, J., 131
 Macrina, 49
 Magee, J. P., 130
 Malingrey, A.-M., 149
 Maranzeka, 134
 Mari, 110
 Martijn, M., 259
 Marwaï, 20
 Masawayh, famille, 111
 Méléce, 89
 Meyerhof, M., 16
 Miles, 17
 Miller, T. S., 19
 Mingana, A., 8
 Minov, S., 134
 Moïse bar Kepha, 150
 Moïse, 227
 Motta, B., 50, 148
 Muḥammad, 120
 Müller, A., 28
 Muraviev, A., 99
 Murray, R., 68
 Nabat, 229
 Narsaï, 116, 123-124, 126, 137, 139
 Naşr, 141
 Némésius d'Émèse, 46, 49-50, 104-105, 162
 Nestorius, évêque de Bet Nuhadra, 8, 117, 126
 Nestorius, patriarche de Constantinople, 58, 61, 139
 Neusner, J., 132
 Nickelsburg, G. W. E., 121
 Nil d'Ancyre, 100
 Noé, 227
 O'Meara, D. J., 259
 Œz, M., 151, 164

- Olympiodore, 89
 Origène, 119, 123, 126, 132, 195
 Osée, 164, 245
 Papa, 17
 Papadoyannakis, Y., 45
 Park, K., 115
 Parmentier, M. F. G., 50
 Paul (apôtre), 56, 121
 Pavan, M., 79
 Payne Smith, R., 258-259
 Payne, R., 115
 Pearse, R., 28
 Pedersen, N. A., 123, 135
 Pelikan, J., 118
 Peroli, E., 49
 Perrone, L., 45
 Pethion, 26-31
 Pharaon, 227
 Philoxène de Mabboug, 84-85
 Piacentini, D., 119
 Pierre (apôtre), 56, 61
 Pierre, M. J., 116, 119, 121
 Pigulevskaïa, N. V., 24
 Pinhas, 166, 227, 245
 Platon, 50, 68, 78, 89, 104, 166
 Plotin, 50
 Poirier, P.-H., 150, 152
 Pormann, P. E., 13, 15, 25
 Porphyre, 52
 Possekkel, U., 76, 77
 Pouderon, B., 103
 Prinzivalli, S., 126
 Probus, 91, 124, 161
 Proclus, 259
 Ps.-Aristote, 66
 Ps.-Georges d'Arbèles, 117
 Ps.-Isaac le Grand, 117
 Ps.-Macaïre, 77
 Ps.-Michaël l'Interprète, 54-57,
 59, 74, 95, 98, 123, 128, 261
 Ps.-Zacharie le Rhéteur, 17-18
 Putnam, H., 7-8
 Qardagh (Mar), 19, 20
 Qaynun, voir Faṭyun
 Qišwai, médecin, 17
 Qusta ibn Luqa, 50
 Reedman, P., 131
 Refoulé, F., 116, 118
 Reinink, G. J., 11, 18, 25
 Richter-Bernburg, L., 21, 32
 Roggema, B., 32
 Ruello, F., 62
 Ruland, H. J., 149
 Sahas, D. J., 158, 162
 Salomon de Bašra, 117, 119, 125,
 132, 139
 Salomon, roi, 211
 Samellas, A., 117, 118, 120
 Samir, S. K., 11
 Samuel, 60
 Sanguinetti, B. R., 28
 Šapur I, 14
 Šapur II, 14
 Savage-Smith, E., 15, 25, 111-

- 114, 133
 Scarcia Amoretti, B., 32
 Schwaigert, W., 17
 Séd, N., 122
 Šem'un (Rabban), 17
 Serge de Reš'ayna, médecin (VI^e siècle) 52, 55, 90, 112, 113, 259, 260
 Serge, médecin, médecin et disciple de Georges ibn Boktišo' (VIII^e siècle), 31
 Serge, métropolitain de l'Élam, 24, 33-34, 46
 Sezgin, F., 28, 37
 Simon de Taibuteh, 20, 95-96, 128
 Simonetti, M., 126
 Simplicius, 258
 Sism-Williams, N., 20
 Šliba, 110
 Smoor, P., 120
 Socrate, 181, 183
 « Sophiste », médecin, 21, 23
 Sokoloff, M., 259
 Sony, B. M. B., 81
 Sorabji, R., 129
 Stagirite *voir* Aristote
 Strohmaier, G., 13
 Stroumsa, G., 77
 Suermann, H., 11, 151
 Swanson, M., 11
 Sylvain de Qardu, 54, 57, 86-87
 Tafazzoli, A., 24
 Taormina, D. P., 74
 Tatien, 118-119, 123, 126, 132
 Tavernier, J., 9
 Teixidor, J., 122
 Teule, H. G. B., 113
 Thalès, 50
 Théodore Abu Qurrah, 158
 Théodore Bar Koni, 53-54, 56-57, 86-87, 96-99, 101-103, 128, 153, 154, 158, 261
 Théodore de Mopsueste, 106-107, 125-126, 135, 138-139, 147, 153, 156
 Théodoret de Cyr, 139, 153
 Théodose, évêque syro-orthodoxe, 151
 Théophylacte Simocatta, 155
 Thillet, P., 149
 Thomas d'Édesse, 147
 Thomas, D., 32
 Timothée, archiatre, 22
 Tisserant, E., 7
 Tondello, M., 64
 Tribunianus, archiatre, 17
 Troupeau, G., 8
 Ullmann, M., 37
 Vaccari, A., 28, 30
 Van Ess, J., 23, 155
 Van Ginkel, J., 150
 Van Hoonacker, A., 91
 Van Reeth, J. M. F., 148

- Volgers, A., 45
Vööbus, A., 15, 18, 152
Walid, 151
Walker Bynum, G., 131
Walker, J. T., 20, 148-149
Watt, J. W., 10, 126, 260
Watt, W. M., 155
Weisser, U., 112
Wieshöfer, J., 22
Wilson, B. R., 14
Wright, W., 150, 152
Young, F., 118
Jean al-Sanduri, médecin, 22
Zacharie, prophète, 195
Zachhuber, J., 49
Zamagni, C., 45
Želazny, J., 12
Zincone, S., 67, 153
Zistaq, 24
Zonta, M., 50

TABLE DES MATIÈRES.

<i>Avant-propos</i>	5
1. LE THÉOLOGUE ET LE MÉDECIN : GÉOMÉTRIE D'UNE REN- CONTRE AUTOUR DU THÈME DE LA SORTIE DE L'ÂME DU CORPS.....	7
1.1. Un patriarche chrétien au cœur du califat abbasside (780-823)	7
1.2. L'héritage de l'école de Gondešapur : l'histoire derrière le mythe....	13
1.3. L'arrivée de la médecine élamite à Bagdad.....	26
1.4. Le <i>bimaristan</i> de Séleucie-Ctésiphon.....	33
1.5. Rabban Boktišo' et la lettre 2 de Timothée : l'anthropologie théolo- gique comme ressource herméneutique pour la médecine.....	36
1.5.1. Le destinataire.....	36
1.5.2. Une vue d'ensemble de la lettre.....	39
1.5.3. Les circonstances de l'écrit et le contexte de réception.....	44
2. LA LETTRE 2 DE TIMOTHÉE I ^{ER} ET LA RÉFLEXION CHRÉTIENNE SUR L'ÂME DANS LE CROISSANT FERTILE	47
2.1. Avant-propos.....	47
2.2. Le vocabulaire ontologique de l'âme.....	48
2.2.1. Nature/ <i>ousia</i>	52
2.2.2. Qnoma.....	57
2.2.3. La nécessité du Prosopon.....	61
2.2.4. L'impact de ce vocabulaire sur la réflexion psychologique...62	
2.3. L'homme comme deux ou comme trois : schémas anthropologiques et rôle de l'intellect.....	67
2.4. Structure et dynamique interne de l'âme : les syriaques et Timo- thée.....	73
2.4.1. Un lexique de puissance.....	73
2.4.2. Sens, caractéristiques, passions : les premières descriptions sy-	

riaques de l'architecture interne de l'âme	75
2.4.3. Penser les puissances de l'âme avec Évagre : la ligne « platonisante »	83
2.4.4. L'arbre chatoyant des puissances dans le péripatétisme syriaque.....	88
2.5. L'incorporation et le but de l'âme	102
2.5.1. Le moment de l'entrée	102
2.5.2. Le lieu d'une nature a-topique	104
2.5.3. La modalité de l'union	106
 3. LA MORT EN TANT QU'OBSERVATOIRE POUR COMPRENDRE LA VIE	110
3.1. Le singe disséqué : indices d'autopsie chez les chrétiens syro-orientaux.....	110
3.2. Un nouvel examen de la doctrine syriaque de l'hypnopsychie	116
3.3. La « scholastique syriaque » de Timothée au service de 'hypnopsychie	127
3.4. La demeure de l'âme des défunts.....	131
3.5. Le corps vénéré et les voies syro-orientales vers l'intercession des saints	136
3.6. Le corps « étranger » et l'observation des médecins	142
 4. L'ÂME AU SEUIL DE LA VIE HUMAINE : LIBERTÉ, HASARD ET PROVIDENCE.....	146
4.1. Le lien entre providence et liberté dans la tradition syriaque	146
4.2. L'argumentation de Timothée.....	156
4.2.1. L'hendiadys Caïn-Abel comme paradigme de la condition humaine d'après la Chute.....	157
4.2.2. L'espace de l'intervention divine	160
4.2.3. La distinction entre adultère et copulation, c'est-à-dire entre loi morale et ordonnancement de la nature	162
4.2.4. L'homicide et la séparation de l'âme du corps.....	164

4.2.5. La course parallèle et divinément superordonnée de providence et liberté	166
4.2.6. Le mal peut-il être la cause du bien ?	167

NOTES DE CONCLUSION

La question aristotélique.....	171
Dichotomie anthropologique et sécularisation du corps	172
Entre omnipotence divine et action kénotique	173
Le rôle culturel des médecins syro-orientaux	174

1 ^{ère} APPENDICE : LETTRE 2 DE TIMOTHÉE I ^{ER} . TEXTE ET TRADUCTION.....	175
Note introductive	175
Texte et traduction	176
Notes à la traduction	258

2 ^e APPENDICE : RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES.....	267
---	-----

Index de noms de personnes et d'auteurs.....	316
Table de matières.....	325

PARADOSIS

Neuere Bände/Volumes récents

- Vol. 44 Anthropolos Laïkos : Mélanges Alexandre Faivre à l'occasion de ses 30 ans d'enseignement édités par MARIE-ANNE VANNIER, OTTO WERMELINGER et GREGOR WURST. XX–372 p. (2000).
- Vol. 45 Augustinus Afer : Saint Augustin: africanité et universalité. Actes du colloque international Alger-Annaba, 1-7 avril 2001. Textes réunis par PIERRE-YVES FUX, JEAN-MICHEL ROESSLI et OTTO WERMELINGER. 2 volumes, 660 p. (2003).
- Vol. 46 PIERRE-YVES FUX : Les sept Passions de Prudence, *Peristephanon* 2. 5. 9. 11-14. Introduction générale et commentaire. 512 p. (2003).
- Vol. 47 PHILIPPE BOBICHON : Justin Martyr. Dialogue avec Tryphon. Édition critique, traduction, commentaire. 2 volumes, 1125 p. (2003).
- Vol. 49 OTTO WERMELINGER, PHILIPPE BRUGGESSER, BEAT NÄF, JEAN-MICHEL ROESSLI (Ed.) : Mauritius und die Thebäische Legion / Saint Maurice et la Légion Thébaine. Actes du colloque, 17-20 sept. 2003, Fribourg, Saint-Maurice, Martigny. 484 S./p. (2005).
- Vol. 50 EMMANUEL LUHUMBU SHODU : La mémoire des origines chrétiennes selon Justin Martyr. 360 p. (2008).
- Vol. 51 BEAT NÄF : Städte und ihre Märtyrer. Der Kult der Thebäischen Legion. 192 S. (2011).
- Vol. 52 LENKA KARFIKOVA / MATYAS HAVRDA (Hrsg.) : Nomina divina. Colloquium Dionysiacum Pragense (Prag, den 30.–31. Oktober 2009). 152 S. (2011).
- Vol. 53 LORENZO SGUAITAMATTI : Der spätantike Konsulat. 316 S. (2012).
- Vol. 54 MARTIN MAYERHOFER : Die Erziehung des Menschen. Untersuchungen zu einem Leitmotiv im Wirken von Basilius von Cäsarea. 316 S. (2013).
- Vol. 55 PIERRE-YVES FUX: Prudence et les martyrs : Hymnes et tragédie. *Peristephanon* 1. 3-4.6-8. 10. 492 p. (2013).
- Vol. 56 GREGOR EMMENEGGER: Wie die Jungfrau zum Kind kam: Zum Einfluss antiker medizinischer und naturphilosophischer Theorien auf die Entwicklung des christlichen Dogmas. 372 p. (2014).