



HAL
open science

Brève notice sur l'émergence de la notion de sujet à Byzance. Le cas de Syméon le Nouveau Théologien († 1022)

Pascal Mueller-Jourdan

► **To cite this version:**

Pascal Mueller-Jourdan. Brève notice sur l'émergence de la notion de sujet à Byzance. Le cas de Syméon le Nouveau Théologien († 1022). *Orientalia Christiana Periodica (OCP)*, 2020, 86, pp.263-276. hal-03533516

HAL Id: hal-03533516

<https://uco.hal.science/hal-03533516>

Submitted on 3 May 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Brève notice sur l'émergence de la notion de sujet à Byzance.

Le cas de Syméon le Nouveau Théologien († 1022)

Introduction

La présente notice a une portée volontairement limitée. Elle est issue d'un travail exploratoire et préparatoire de près de trois ans sur la vie, les œuvres et la doctrine de Syméon le Nouveau Théologien (949-1022) qui s'inscrit dans le projet porté par Carmelo Guiseppe Conticello sur *La théologie byzantine et sa tradition*¹.

En effet, en déchiffrant patiemment les œuvres de celui que l'on tient parfois pour l'un des plus grands mystiques de l'Église byzantine, nous avons fréquemment fait face à des difficultés liées à l'originalité de tournures et de formulations qui nous sont apparues comme propres à cet auteur prolixe longtemps confiné dans « l'obscurité des manuscrits », selon l'heureuse expression d'Irénée Hausherr². En effet, avant que Nicodème l'Hagiorite (1748-1809)³, sous l'impulsion de Macaire de Corinthe⁴, ne le redécouvre et ne l'exhume des Bibliothèques de l'Athos, Syméon a connu, comparativement à d'autres saints de la tradition

¹ Cf. P. Mueller-Jourdan, Syméon le Nouveau Théologien, *La théologie byzantine et sa tradition*, vol. I,2 (VIII^e-XII^e s.), G.-C. Conticello éd., Corpus Christianorum, Turnhout (à paraître).

² Cf. I. Hausherr, Introduction, *Un grand mystique byzantin. Vita Simeonis Novi Theologici (949-1022)* par Nicéas Stéthatos, Rome 1928, p. VI.

³ Sur Nicodème l'Hagiorite, voir : A. Argyriou, « Nicodème l'Hagiorite (1749-1809) », *Revue des Sciences Religieuses*, 50/1 (1976) 38- 51 ; D. Stiernon, « Nicodème l'Hagiorite », *DSp XI* (1982) col. 234-250. E. Citterio, Nicodemo Agiorita, dans *La théologie byzantine et sa tradition*. II, XIII^e-XIX^e s., p. 905-978

⁴ Voir par exemple, A. Argyriou, « Nicodème l'Hagiorite (1749-1809) », p. 40 : « Arrivé au Mont Athos, Nicolas y resta jusqu'à la fin de sa vie (14 juillet 1809). Il entre d'abord au Monastère de s. Denis où il reçoit la tonsure sous le nom de Nicodème et les fonctions de secrétaire et de lecteur du monastère. Par deux reprises (1777 et 1784), il rencontre Macaire Notaras (= Macaire de Corinthe) de passage à <la> Montagne Sainte qui lui demande de travailler les ouvrages *La Philocalie*, *Evergetinos*, *Sur la Communion fréquente* (1777) ainsi que de préparer l'édition des œuvres de Syméon le Nouveau Théologien (1784) ». Ce qu'il ne fit pas, du moins pas sous son nom. Il y a tout lieu de penser que les premières éditions de Syméon en grec populaire par Dionysios Zagoraios (Venise, 1790) sont issues de cette volonté éditrice. Voir Elia Citterio, Nicodemo Agiorita, dans *La théologie byzantine et sa tradition*. II, XIII^e-XIX^e s., p. 922-923. Mais également, B. Krivochéine, Saint Syméon le Nouveau Théologien à travers les âges (XIe-XXe siècles), dans *Dieu, l'homme, l'église*. Lectures des Pères, Paris, 2010, p. 289.

byzantine, une destinée en demi-teinte et comme une sorte d'éclipse⁵. Nous possédons aujourd'hui grâce à la diligence des Sources Chrétiennes et de leurs illustres prédécesseurs de correctes éditions facilement accessibles.

Nous avons, au cours de la rédaction de notre contribution à *La théologie byzantine et sa tradition*, travaillé parallèlement, un peu par accident, un texte tiré des *Orationes Ethicae* de Syméon le Nouveau Théologien et une section de *l'In Platonis Parmenidem* de Proclus, qui fut au V^e siècle de notre ère le maître de l'Académie platonicienne restaurée. Nous avons été frappés par la ressemblance du thème et du propos de ces deux textes ainsi que par la proximité des termes usités. Afin de vérifier la pertinence de ce rapprochement, nous avons effectué de nombreuses recherches croisées dont de fréquentes incursions dans le *Thesaurus Linguae Graecae*. Aucun autre parallèle lexical sérieux ne s'est imposé. La comparaison des deux textes conduirait à penser que le moine byzantin s'est comme approprié, sans doute inconsciemment, le propos du commentateur de Platon. Nous sommes parfaitement conscient qu'un tel rapprochement de deux auteurs non seulement éloignés dans le temps mais tenant eu égard à l'homme, à sa nature, à son origine et à sa destinée, des positions fort peu compatibles est risqué et qu'on ne peut en tirer aucune conclusion définitive. Nous verrons cependant qu'un point de convergence entre ces deux textes ressortit au fait qu'ils portent tous les deux sur l'âme dans l'exercice présent et conscient de ses opérations et sur ce qu'on peut en déduire sur le plan de sa nature intrinsèque.

D'autres éléments comparatifs tirés des œuvres des deux auteurs pourraient de plus nous engager à ne pas négliger a priori toute trace susceptible d'éclairer le fond de schèmes platoniciens qui devaient constituer la matrice de la culture théologique de Byzance. Nous pourrions par exemple rapprocher *Hymni* XXIII.448-465, *Capita theologica* II.22 [114.25-

⁵ L'une des raisons qui permet d'expliquer le relatif oubli qui frappa la mémoire et la réception tant du récit hagiographique le concernant (la *Vita Simeonis* de Nicéas Stéthatos), que de ses œuvres, pourrait être l'originalité de sa pensée. Elle fut en effet objet de controverses et rencontra des opposants dès son vivant déjà, après sa mort (la *Vita Simeonis* est une thèse visant à défendre – plus de trente ans après la mort du saint – sa réputation), au cours de l'histoire et jusqu'à aujourd'hui. Il faut admettre que la 'radicalité' évangélique du moine byzantin, son réalisme mystique parfois cru, semble avoir contraint son premier éditeur déjà (Nicéas Stéthatos) et ses éditeurs ultérieurs à trier certains matériaux et à les organiser de façon à ne pas surprendre, voire choquer, un lecteur non averti. On peut se faire une certaine idée de cette difficulté en consultant : B. Krivochéine, *Saint Syméon le Nouveau Théologien à travers les âges*, p. 287-292. Sur le destin spécial de la réception de Syméon, voir, C. Habelea, *Prière et lumière chez Syméon le Nouveau Théologien*, Lille, 2004, p. 39-48. Ce dernier document fournit synthétiquement d'utiles renseignements, mais une édition un peu plus rigoureuse aurait sans doute contribué à un traitement plus précis encore de ce délicat dossier.

Déposé et publié

118.11], II.25 [118.7-18] chez Syméon de *Theologia platonica* II.7 [43.21-44.16] chez Proclus. Le schème métaphysique explicatif du réel distingué en un monde intelligible présidé par le soleil intelligible, le Bien, et un monde sensible présidé par le soleil sensible est similaire. Nous n'entendons pas dire une fois encore que le moine byzantin aurait lu le diadoque athénien mais ces rapprochements apporteraient quelques indices complémentaires à mettre au dossier de la place que devait naturellement et culturellement occuper le platonisme auprès des élites cultivées de Byzance au tournant des deux millénaires⁶.

Les matériaux

Les *Orationes Ethicae* de Syméon le Nouveau Théologien

Le premier texte qui retint notre attention est une section du troisième livre des *Orationes Ethicae* de Syméon le Nouveau Théologien. C'est en effet en cherchant à comprendre la nature de l'homme dans la pensée du moine byzantin, que nous en vîmes à tenter de circonscrire avec le maximum de clarté sa conception de l'âme. Nous convoquerons à son heure d'autres textes de Syméon de façon à en éclairer la teneur.

Syméon le Nouveau Théologien, <i>Orationes Ethicae</i> III.172-180	
« Suis maintenant avec moi la marche exacte de la question. Âme, intellect et raison sont un, comme je l'ai dit, d'une unité d'essence et de nature.	Καὶ σκόπει μοι ἐντεῦθεν τὴν ἀκριβῆ τοῦ λόγου ἐξέτασιν. Ψυχὴ, νοῦς καὶ λόγος ἓν, ὡς εἴρηται, εἰσὶν ἐν μιᾷ τῇ οὐσίᾳ καὶ φύσει.

⁶ La seule mention de Michel Psellos devrait suffire à rappeler le fait que la littérature platonicienne avait encore de beaux jours devant elle dans la capitale de l'Empire. Voir, Ch. Zervos, *Un philosophe néoplatonicien du XIe siècle*. Michel Psellos, Paris, Leroux, 1919. B. Tatakis, La philosophie byzantine, dans E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*. Fascicule supplémentaire n°II, Paris, PUF, 1959. J.M. Hussey, *Ascetics and Humanists in Eleventh-Century Byzantium*, London, Dr. Williams's Trust, Friends of Dr. Williams's Library, 1960. P. Lemerle, *Cinq études sur le XIe siècle byzantin*, Paris, C.N.R.S., 1977. E.V. Maltese, La teologia bizantina nell'undicesimo secolo fra spiritualità monastica et filosofia ellenica, dans G. d'Onofrio dir., *Storia della Teologia nel Medioevo*. I. I principi, Casale Monferrato, Edizioni Piemme, 1996, p. 555-587. G. Cavallo, Πόλις γραμμάτων. Livelli di istruzione e usi di libri negli ambienti monastici a Bisanzio, *Mélanges Gilbert Dagron, Travaux et Mémoires XIV*, 2002, p.95-113. K. Parry, Reading Proclus Diadochus in Byzantium, dans H. Tarrant & D. Baltzly éd., *Reading Plato in Antiquity*, London, Duckworth, 2006, p. 223-236. M. Trizio, « Byzantine Philosophy as a Contemporary Historiographical Project », *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 74/1 (2007) 247-294. A. Kaldellis, *Hellenism in Byzantium. The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition*, Cambridge University Press, 2007 (2009 reprinted). F. Ronconi, « Collection philosophique byzantine : aux sources platoniciennes et aristotéliennes de l'humanisme byzantin », dans H. Touati éd., *Encyclopédie de l'humanisme méditerranéen*, printemps 2014, URL = <http://www.encyclopedie-humanisme.com/?Collection-philosophique-byzantine>.

C'est ce sujet-un qui sent, raisonne – puisqu'il est raisonnable – (175), exerce une activité intellectuelle, pense, conçoit en lui-même, délibère, désire, veut, ne veut pas, choisit, ne choisit pas, aime, hait ; et pour ne pas prolonger l'énumération, ce sujet-un est vivant, doué simultanément de vue et d'ouïe, d'odorat, de goût, de toucher, de connaissance, de capacité à reconnaître, à faire connaître (180) et également à parler ».

Τοῦτο δὲ τὸ ἐν αἰσθάνεται, λογίζεται— λογικὸν γάρ—, νοεῖ, ἐπινοεῖ, ἐνθυμεῖται, βουλευέται, ἐπιθυμεῖ, θέλει, οὐ θέλει, προαιρεῖται, οὐ προαιρεῖται, ἀγαπᾷ, μισεῖ· καὶ ἵνα μὴ τὸν λόγον μηκύνωμεν, τὸ ἐν τοῦτο ζῶν ἐστίν, ἐν τῷ αὐτῷ βλέπον καὶ ἀκοῦον ἅμα καὶ ὀσφραϊνόμενον, γευόμενόν τε καὶ ἐπαφώμενον, γινῶσκον, ἐπιγινῶσκον, γνωρίζον τε αὖ καὶ λαλοῦν.

L'*In Platonis Parmenidem* de Proclus

Le second texte, celui dans lequel nous avons cru reconnaître la source lointaine du Nouveau Théologien, est une brève section du commentaire de Proclus au Parménide de Platon qui porte sa considération sur l'unité de l'âme et sur la multiplicité de ses opérations, multiplicité, manifestant par ailleurs la pluralité de facultés spécifiques, qui n'altèrent pourtant en rien cette unité fondamentale. Nous verrons que le point focal de ce texte est l'un de l'âme manifesté dans une pluralité d'opérations attestant de son statut d'un-multiple comme nous en conviendrons par la suite.

Proclus, *In Platonis Parmenidem* 957.40-958.11.

« Il y a un certain un de l'âme, celui qui dit souvent : "je sens", "je raisonne", "je désire", "je veux", et qui accompagne toutes ces activités et agit avec elles. Autrement, nous ne les connaîtrions pas toutes ni ne saurions dire en quoi elles diffèrent, s'il n'y avait pas, en nous, un certain un indivis qui les connaisse toutes, quelque chose qui, au-dessus de la sensation commune, antérieurement à l'opinion, antérieurement au désir et antérieurement à la volonté, connaît, et qui possède les connaissances de ces facultés et rassemble leurs propensions naturelles [ὄρεξις] indivisiblement, disant dans chacun des cas : "je fais ceci ou cela" ».

Καὶ δὴ καὶ πρὸ τούτων ἀμφοτέρων ἔστι τῆς ψυχῆς ἐν, ὃ δὴ λέγει πολλάκις, ἐγὼ αἰσθάνομαι, καὶ ἐγὼ λογίζομαι, καὶ ἐγὼ ἐπιθυμῶ, καὶ ἐγὼ βούλομαι, καὶ παρακολουθοῦν πάσαις ταύταις ταῖς ἐνεργείαις καὶ συνεργοῦν αὐταῖς. Ἡ οὐκ ἂν ἐγινώσκομεν πάσας, οὐδ' ἂν εἶπομεν ὅτω διαφέρουσι, μὴ ἐνός τινος τοῦ γινώσκοντος πάσας ἀμεροῦς ὄντος ἐν ἡμῖν, ὃ δὴ καὶ ἐπὶ τῆς κοινῆς αἰσθήσεως καὶ πρὸ δόξης καὶ πρὸ ἐπιθυμίας καὶ πρὸ βουλήσεως ὄν, καὶ τὰς ἐκείνων οἶδε γνώσεις, καὶ τὰς ὀρέξεις αὐτῶν ἀμερῶς συνήρηκεν, ἐφ' ἐκάστῳ λέγον ἐγὼ τὸ καὶ τὸ ἐνεργῶ.

Remarques introductives

L'horizon lointain et commun aux deux textes ressortit à la question de la connaissance de soi, autrement dit à la connaissance de la nature de l'âme. La connaissance de soi est d'ailleurs tant pour Proclus que pour Syméon le Nouveau Théologien le point de départ et la condition de toute connaissance véritable⁷ et, pourrions-nous dire, de toute opération ajustée à la nature propre de l'âme⁸. On peut relever que la connaissance de soi passe dans chacun de ces textes par l'expérience concrète des opérations naturelles de l'âme.

Dans les deux cas, il y est question de l'un [τὸ ἓν], tantôt formellement *l'un de l'âme* pour Proclus, tantôt *cet un* [τὸ ἓν τοῦτο] pour Syméon. Pour l'un et pour l'autre, l'un est sujet d'opérations multiples. Le schème est assez simple et l'anthropologie qui y est convoquée présente d'étranges similitudes sans pour autant se confondre comme nous en conviendrons ultérieurement⁹.

⁷ On consultera pour Proclus, *In Alcibiadem* 6.13-7-14. Pour Syméon le Nouveau Théologien, voir dans les *Orationes Theologicae* : 'ne pas ignorer notre propre nature' (I.148-149) ; 'ne pas négliger de s'examiner soi-même' (I.171-172) ; sur l'incapacité à nous connaître nous-mêmes, sur l'ignorance de nous-mêmes (cf. I.257-270) ; 'ignorant ce qui est à nos pieds et nous ignorant nous-mêmes' (II.41-42) ; 'il est malaisé à chacun de se connaître soi-même et peu y arrivent en vrais philosophes' (II.45-47) ; apprendre ce qui nous dépasse à partir de ce qui nous concerne (cf. II.71, 77-78, 119). Et sur la nécessité de se connaître d'abord soi-même, *Orationes Ethicae* X.634.

⁸ Ce que nous entendons par là veut que lorsque l'âme connaît sa propre nature, elle est en mesure d'opérer conformément à ce que dorénavant elle en sait. Si au contraire, elle est ignorante de sa propre nature, n'étant pas en mesure de vivre conformément à ce qu'elle est et ce sur un mode optimal, c'est-à-dire vertueux, elle se trouve agir en sous-régime, en deçà de ses capacités, ou en surrégime, au-delà de sa capacité réelle et donc dans la démesure. Dans l'un et l'autre de ces derniers cas, elle ne saurait ni bien vivre, ni vivre bien.

⁹ Disons simplement que la principale différence qui n'est pas mentionnée, ni même évoquée ici veut que pour le christianisme, l'âme individuelle, et même risquons l'âme personnelle, naît dans le temps, avec le corps, tout en étant immortelle et vouée, à l'origine, à conférer l'immortalité à ce dernier. Nous étudions longuement le traitement de cette question chez Syméon dans le chapitre « De la destination de l'homme. De la création à la Résurrection finale » de notre contribution à *La théologie byzantine et sa tradition*. Pour les philosophies qui se reconnaissent de Platon, en revanche, l'existence de l'âme est coextensive à l'infinité du temps et n'a donc pas de commencement absolu. A quoi on peut ajouter de toute évidence que l'immortalité de l'âme dans le platonisme induit son être toujours, et donc, en ce sens, son éternité. A ce titre, le corps, que présentement elle anime et dans lequel elle se manifeste, est pour elle un lieu transitoire qui naît dans le temps et disparaîtra dans le temps. Par ailleurs, la philosophie s'entend sur une conception beaucoup plus contrastée de la valeur accordée à la singularité d'une destinée personnelle. Le judéo-christianisme au contraire accorde une très haute estime à la singularité de la destinée personnelle qui fait de chaque être humain un sujet unique destiné dans sa singularité même à la vie divine. Le terme du processus, une fois acquis de façon permanente, rompt par ailleurs le cycle de la métempsychose. Le problème de la conception platonicienne de l'âme en tout cas agissait encore les intellectuels de Byzance au XI^e siècle. Voir au sujet des théories de l'âme d'inspiration platonicienne fermement écartées par l'Église de Byzance, les anathèmes lancés contre Jean Italos (c. 1025 - ?),

Déposé et publié

Dans l'un et l'autre texte, nous sommes en présence du délicat traitement dialectique de l'un et du multiple qui est une des spécificités de la doctrine de l'âme dans le platonisme. Cette dialectique ressortit ici à l'âme incorporée, à l'unité de l'agent opérant et à la multiplicité de ses opérations¹⁰. Dans les deux textes en effet, la référence à l'opération sensitive indique que c'est ici l'âme opérant dans un corps qui est considérée. On peut ajouter une autre différence. L'agent opérant s'exprime à la première personne du singulier chez Proclus. Le lecteur se trouve ainsi aussitôt renvoyé à l'expérience et à la connaissance de ses propres opérations. L'indication de Proclus qu'il y a 'en nous' un certain un indivis, c'est-à-dire non divisé par ses opérations, l'atteste de fait. Le sujet-un est en revanche comme observé de l'extérieur chez Syméon en ce que ce dernier privilégie ici la troisième personne du singulier dans la description des opérations dont l'agent est le sujet-un. Nous pouvons noter une dernière différence entre les deux textes. Alors que Syméon fait explicitement mention d'une opération intellectuelle, Proclus la passe sous silence. Il ne saurait pourtant l'ignorer. Nous pouvons conjecturer que s'il n'en fait nulle mention ici, c'est parce qu'il examine les puissances de l'âme en tant qu'âme et que l'Intellect n'est pas exactement une puissance de l'âme nombrable avec d'autres puissances. En effet, il devait plutôt être considéré comme ce qui 'en nous' participe de l'Intelligible, et à ce qui 'en nous' est susceptible d'être au contact des formes. De plus, dans cette portion de texte de Proclus, l'âme est considérée en tant qu'elle s'exerce dans le domaine des corps et cette conjecture est autorisée par l'association, dans ce texte, de la puissance rationnelle et de l'opinion. Or, il est manifeste que l'opinion est en-deçà de la science, du savoir véritable, en ce qu'elle est le produit de l'activité rationnelle aux prises avec le monde des corps, avec le domaine sensible, avec le domaine du devenir¹¹.

L'âme un-multiple dans l'*In Platonis Parmenidem* de Proclus

disciple de Psellos à Constantinople, et recueillis dans le *Synodicon orthodoxiae* [184-246], J. Gouillard éd., dans : *Travaux et Mémoires* 2, Paris, 1967, p. 56-61 ; voir également le commentaire de J. Gouillard, p. 188-202.

¹⁰ Ces distinctions sont des lieux communs au platonisme postérieur à Plotin. A propos du rapport de l'un et du multiple au niveau de l'âme, voir le traitement de cette question chez l'illustre prédécesseur de Proclus : Plotin, *Enneades* VI.9.1.17-43.

¹¹ Cette distinction remonte en tout cas à Parménide. Voir l'extrait du *Poème* de ce dernier que rapporte Simplicius, grâce auquel nous possédons encore de notables traces de l'illustre présocratique : Simplicius, *In De Caelo* 557.25-27.

Tenons-nous-en strictement dans un premier temps au texte et à ce qu'il donne à voir. Il y a un certain 'un de l'âme' qui s'exprime à la première personne du singulier. Cet 'un de l'âme' se donne à voir comme un 'je', un ἐγώ, sujet d'opérations multiples. Proclus dit deux fois de ce sujet-un qu'il parle¹², et plus précisément qu'il se parle réflexivement à lui-même, au début de ce court texte et à la fin, formant une sorte d'inclusion et indiquant, selon toute vraisemblance, que le faisant, il est conscient, et de l'un, et du multiple qui le constituent. Le contenu de son discours porte sur quatre opérations exprimées à la première personne : je sens, je raisonne, je désire et je veux, que l'on retrouve sitôt après en une forme de parallélisme sur un mode alors substantivé : sensation commune, opinion, désir et volonté. On y constate que non seulement le sujet opère et opère diversement, mais qu'il connaît ses opérations, chacune dans sa spécificité. De fait, s'il les connaît toutes et chacune dans leur différence, c'est du fait de la supériorité et de l'antériorité métaphysique de l'un sur le multiple en l'âme. L'usage des prépositions 'sur' [ἐπί], 'avant' [πρό] situant l'un en nous [ἐν ἡμῖν] relativement à la sensation commune, à l'opinion, au désir et à la volonté en convient. Unité et indivision de l'agent président à la multiplicité et à la division de ses actions, lesquelles attestent de la multiplicité et de la division de ses facultés. A quoi Proclus ajoute aussitôt que ces facultés et leurs propensions naturelles [ὄρεξις]¹³ sont rassemblées indivisiblement par l'âme qui, ce faisant, demeure une et la même, totalement opérante en chacune d'elles. Le 'je' [ἐγώ] opérant n'est pas divisé en ses facultés et opérations vérifiant – jusque dans l'exercice le plus empirique – du caractère principal de l'un de l'âme.

Source et fondement du sujet chez Proclus

Cette courte portion de *In Platonis Parmenidem* révèle un aspect important de l'anthropologie proclusienne. Si l'âme se donne à voir comme sujet dans la condition corporelle présente, c'est du fait que l'un en nous s'enracine dans notre participation au Premier [μετέχομεν (...) τοῦ πρώτου, *In Alcibiadem* 247.9-10]. C'est cette participation qui fait de nous un sujet, un ἐγώ. L'ἐγώ est le lieu où se manifeste visiblement, dans le monde

¹² On notera que Syméon dit également de *cet un* en nous qu'il parle après avoir connu, reconnu, avoir voulu faire connaître.

¹³ ἡ ὄρεξις : propension, appétence, ὄρεξις βουλευτική, Aristote, *Ethica Nicomachea* 1113a11 ; ὄρεξις διανοητική, Id., 1139b5.

des corps, l'un de l'âme et la multiplicité de ses opérations. Cette mystérieuse multiplicité n'altère pourtant en rien son unité essentielle. De ce point de vue, la nature de l'âme se dévoile jusque dans les conditions présentes d'exercice comme un-multiple. Mais si cet un-multiple ressortit à la nature de l'âme, même séparée du corps, elle conserve, sur le mode de l'unité, la multiplicité dont il est ici question, comme nous pouvons en convenir à partir d'une section du commentaire de Proclus au *Timée* de Platon :

Davantage, l'âme, tout en restant une, possède en elle, et la partie divine, et <la partie> irrationnelle, elle embrasse [30] dans sa partie divine les puissances irrationnelles sous un mode rationnel, et c'est grâce à ces puissances ainsi rationalisées qu'elle dirige en droite ligne et règle comme il faut le domaine de l'irrationalité. Or, ni l'unité de l'âme ne disparaît du fait des éléments différents qu'elle a en elle, ni cette multiplicité du fait de l'unification : car ces éléments se trouvent autrement dans la partie supérieure, autrement dans la partie inférieure¹⁴.

Dans le fond, une telle théorie pouvait parfaitement s'appuyer sur le mythe de l'attelage ailé du *Phèdre* de Platon, dans la mesure où les puissances non rationnelles signalées par la présence du cheval blanc et du cheval noir ne sont pas conditionnées par l'existence corporelle et matérielle que connaît l'âme à période régulière¹⁵.

Du propos de Proclus dans *In Parmenidem*, nous voulons retenir une seule chose, l'un de l'âme possède toutes ses puissances sur le mode de l'unité, sans qu'aucune d'entre elles ne soient par ailleurs abolies. Ainsi, sensation, raison, désir et volonté existent en l'âme sur le mode de l'un et se manifestent diversement selon le lieu où l'âme opère, que ce soit dans le domaine sensible, dans celui de l'intelligible, ou plus directement encore dans son rapport aux dieux.

De l'âme humaine une et trine et de ses opérations spécifiques : le livre III des *Orationes Ethicae* de Syméon le Nouveau Théologien

Comme nous l'avons fait pour le texte de Proclus, commençons par nous en tenir à une simple description de la structure du propos du moine byzantin. On y trouve un locuteur invitant un destinataire à l'accompagner pas à pas dans une démonstration : « *Suis*

¹⁴ Proclus, *In Timaeum* II.47.28-33.

¹⁵ Cf. Platon, *Phaedrus* 246a-249e.

maintenant avec moi la marche exacte de la question ». Il repart de quelque chose dont il a déjà parlé, chose sur laquelle il n'a pas besoin de revenir : « *Âme, intellect et raison sont un, comme je l'ai <déjà> dit, d'une unité d'essence et de nature* ». C'est *cet un* que sont âme, intellect et raison qui va alors être l'objet de la considération, le cœur de la question dont on parle et dont on va suivre la marche exacte. Car c'est *cet un* [τοῦτο τὸ ἓν] qui deviendra le sujet de toutes les formes verbales qui suivront. Notons que *cet un* est nommé deux fois. La première fois, τοῦτο τὸ ἓν est sujet de verbes conjugués à la troisième personne du singulier. On dit ce que *cet un* fait ou ce que *cet un* ne fait pas. Tous les verbes désignent des opérations ou des activités. La forme est reprise plus bas, mais alors, le τὸ ἓν τοῦτο est examiné non quant à ses opérations, mais quant à ses dispositions et à son état, à commencer par *est vivant : ce sujet-un est vivant*. Dans cette seconde partie, tous les verbes qui sont au participe neutre à la voix active prennent appui sur le ἔστιν initial. On peut ajouter que ces dispositions existent simultanément, et pourrions-nous ajouter, de façon permanente dans le même sujet [ἐν τῷ αὐτῷ ... ἄμα]. Si, dans cette seconde partie, les premiers participes ressortissent à la capacité sensitive, autrement dit à la capacité d'être affecté, ou activé, par des réalités susceptibles d'être senties ou perçues, les verbes suivants se situent plus directement sur le plan d'un processus cognitif : connaître, reconnaître, faire connaître, consécutivement parler, autrement dit : dire ce qui a fait l'objet d'une connaissance et d'une reconnaissance. Les processus cognitifs semblent comme découler naturellement des processus perceptifs.

Contextualisation et développement

Chez Syméon, l'unité de l'âme est porteuse dès l'origine d'une triade de puissances permanentes irréductibles l'une à l'autre¹⁶. Ni l'unité de l'âme n'est divisée dans ses

¹⁶ Voir par exemple, les propos fort peu équivoques de Syméon : « *De même que l'âme n'a pas préexisté et n'a pas sa subsistance préalablement à l'intellect, ni l'intellect avant la raison qu'elle engendre, mais qu'ils reçoivent l'existence simultanément de Dieu, et de même que l'intellect engendre la raison et produit par elle la volonté de l'âme, de même Dieu le Père non plus n'a pas préexisté au Fils ni à l'Esprit ; mais, comme l'intellect est dans l'âme et possède la raison immanente en lui, pareillement Dieu le Père est dans tout l'Esprit Saint et il a tout entier en lui-même Dieu le Verbe engendré ; et de même que l'intellect et la raison ne peuvent exister sans l'âme, de même il n'y a aucun moyen de nommer le Fils avec le Père sans l'Esprit Saint. Comment le Dieu vivant existerait-il sans la vie ! Or c'est l'Esprit Saint qui est vie et vivifiant* », Syméon le Nouveau Théologien, *Orationes Theologicae* II.96-108.

opérations, ni la triade des facultés ne se résout dans une unité supérieure et antérieure qui les rendrait dès lors caduques.

Il est vrai que ce seul texte ne le développe guère, mais il y a bien triade de facultés lorsque Syméon affirme : « *Âme, intellect et raison sont un, comme je l'ai dit, d'une unité d'essence et de nature* ». Un lecteur non averti peut difficilement mesurer le fait que 'intellect', 'raison' et 'âme' ont pour Syméon une existence irréductible l'une à l'autre, tout autant qu'irréductible à l'unité de l'essence sans pour autant que celle-ci ne soit divisée. Certes les formules de Syméon le Nouveau Théologien ne sont pas des formules scolastiques. Elles ont souvent une finalité pratique, protreptique, parénétiq ue, catéchétique et parfois apologétique. Il y a une difficulté supplémentaire dont il faut être averti si l'on explore davantage les œuvres du Nouveau Théologien. Pour Syméon, en effet, le terme 'âme' peut tout autant désigner l'une des trois facultés que l'âme comprise dans sa tri-unité, autrement dit l'âme vivante¹⁷ que l'homme se trouve être dès l'origine en raison de l'insufflation divine originelle au moment où, de la terre, son corps est modelé. Ainsi, ce que Syméon appelle ici 'essence' ou 'nature' peut être ailleurs désigné par le vocable 'âme', alors que celui-ci désigne ici la puissance vitale et sensitive, distincte des deux autres facultés sans pourtant en être séparée. La raison désigne aussi bien la raison immanente à l'intellect que la raison proférée sur mode de discours. Quant à l'intellect, il est puissance intellectuelle, capacité à saisir, ou à se laisser saisir par, l'intelligible. Il est considéré, par Syméon, comme ce qui contient la raison sur le mode de l'immanence et comme la source de la vie et de la sensation. De fait, analogiquement l'intellect représente dans l'âme humaine, le Père, la raison immanente qui sera proférée, le Fils, et l'âme (puissance vitale et sensitive), le Saint-Esprit donateur de vie et remplissant tout. L'âme humaine porte dans sa structure interne la marque de l'uni-trinité¹⁸, et devrait-on ajouter, elle n'est pour Syméon, jamais sans le corps.

¹⁷ Âme vivante douée d'intellection, de raison et de sensation.

¹⁸ Ainsi que l'affirme Syméon dans les *Orationes Theologicae* : « *Nous sommes pleinement assurés et convaincus que c'est Dieu lui-même qui a fait toutes choses, qui nous a produits en prenant la poussière du sol, qui nous a accordé intellect, (220) raison et âme intelligente [ὁ νοῦν καὶ λόγον καὶ ψυχὴν νοερὰν ἡμῖν χαρισάμενος], qui nous a fait à son image et ressemblance (cf. Gn 1,26), qui a écarté loin de nous les ténèbres de l'ignorance. C'est lui qui a daigné nous faire entrevoir de manière encore voilée, comme en ombre, les réalités qui nous dépassent, à partir de celles qui sont à notre portée ; par elles, nous avons appris, à travers elles, nous voyons, (225) d'après elles, nous croyons ceci : de même qu'il a produit notre intellect, notre âme et jusqu'à notre raison immanente, en même temps qu'il a formé notre corps, car le fait de dire : "Dieu forma l'homme en prenant la poussière du sol et il souffla sur son visage un souffle de vie (230) et cela devint pour lui une âme vivante" montre que notre intellect et notre raison ont existé en même temps que l'âme (= sensitive et vitale), sans que l'un ait préexisté ou soit pré-subsistant, car les trois ensemble sont un et nous ont été donnés*

Du fait de sa propre nature, l'âme humaine est donc naturellement prédisposée à la révélation du mystère de la Trinité, même si, dans les conditions présentes d'existence, consécutives à la transgression des origines, une telle révélation ne se fait que de façon très ténue [ἀμυδρῶς (*Orationes Theologicae* I.223)], selon l'expression de Syméon, et dans l'exacte mesure où la Déité tri-hypostatique y consent. Ce bref développement qui outrepassa la portion de texte examinée était nécessaire, car notre texte le présupposait comme Syméon l'affirme dans la formule : « *Âme, intellect et raison sont un, comme je l'ai dit [ὡς εἴρηται], d'une unité d'essence et de nature* ». Ce point de doctrine, longuement démontré ailleurs, est dorénavant admis et il n'y revient pas explicitement. Ce qui toutefois retient l'attention de Syméon dans cette brève portion, ce ne sont pas les traces de l'Unité-trinité en l'âme résultant de l'insufflation originelle qui fit de l'homme une âme vivante, comme nous l'avons dit, mais c'est le fait que l'unité qui contient sans les diviser, ni les séparer, ni les confondre, ces trois facultés, fonde le statut de sujet humain, et de sujet-un agissant et opérant. Cette théorie est bien attestée dans l'œuvre du Nouveau Théologien ainsi qu'il s'en explique ailleurs dans les *Orationes Theologicae* :

Lorsque nous saluons un homme, l'hommage que nous lui rendons en tant que doué d'intellect, d'âme et de raison, est unique ; nous ne distinguons pas, nous ne donnons pas la préférence à l'une des trois parties, nous considérons le sujet qui a les trois en lui sans division [ἀδιαίρετα], ni confusion [ἀσύγχυτα], nous ne saluons pas et nous n'honorons pas trois êtres, mais un homme unique à cause de l'image commune du Créateur¹⁹.

Ce propos de Syméon est sans équivoque. Le sujet est *un*, et bien que ses opérations se manifestent distinctement, il est de façon permanente *trois*, et jamais n'opère sans que toutes ses facultés ne soient convoquées et activées. Ainsi, pour Syméon, en principe, autrement dit en régime naturel avant que la transgression primitive ne dénature son mode de fonctionnement, jamais ni l'intellect, ni la raison, ni les sens n'opèrent séparément. Le modèle peut étonner, mais pour Syméon par exemple : « *L'Intellect sans les sens ne peut*

pour être un unique souffle de vie – de même donc que, dans ce cas, aucune des parties n'a préexisté ou n'a pré-subsisté par rapport à l'autre, (235) à cause de l'unité d'essence et de nature, de même, dans la sainte Trinité identique par l'essence et par la gloire, aucun n'a préexisté à l'autre. Car Dieu, le créateur de l'image, qui est tri-hypostatique, n'a jamais eu une hypostase préexistante à l'autre ; les trois ensemble sont un, Dieu, et de la même façon l'un est éternellement trois », Syméon le Nouveau Théologien, *Orationes Theologicae* I.218-239.

¹⁹ Syméon le Nouveau Théologien, *Orationes Theologicae* II.124-130. L'analogie entre l'âme humaine tripartite et l'image du Dieu unique en trois hypostases est le thème principal des deux premiers livres des *Orationes Theologicae*.

déployer ses propres opérations, et sans l'intellect, les sens ne peuvent nullement déployer les leurs »²⁰. Il y a dans l'agent humain coexistence, sans confusion et sans division, et interdépendance des facultés humaines que nombres d'autres systèmes séparent radicalement. Cette relation d'interdépendance traduit ici aussi le caractère tri-unitaire de l'âme de l'homme qui est l'une des caractéristiques des théories anthropologiques du Nouveau Théologien.

Prenons l'exemple de la puissance sensitive qui est d'ailleurs la première opération convoquée dans chacun des deux textes, en partant du texte que nous nous étions proposés d'examiner : « *Ce sujet-un est vivant, doué à la fois de vue et d'ouïe, d'odorat, de goût, de toucher* ». Dans le contexte littéraire proche, Syméon venait d'affirmer de l'homme créé à l'image de Dieu, qu'il possédait une sensation unique dans l'unité de l'âme, de l'intellect et de la raison [μίαν αἴσθησιν ἔχων ἐν μιᾷ ψυχῇ καὶ νοῖ καὶ λόγῳ (*Orationes ethicae* III.153-154)] et que la division en cinq sens de cette sensation-une était le fait de son exercice dans le domaine des corps, destinée à répondre aux besoins naturels du corps, pour être plus exact (III.155). Syméon précisait en outre que cette sensation unique était indivisiblement divisée par ce qu'il appellera sitôt après les fenêtres des sens (III.160-161). Autrement dit, dès le niveau de la puissance sensitive se manifeste l'un-multiple sur lequel nous nous sommes longuement arrêtés ci-dessus. De fait, pour Syméon, la puissance sensitive s'enracine, prend sa source, est recueillie tout entière entièrement dans l'intellect, auquel elle est jointe par nature et avec lequel, précise Syméon, elle forme une unité indissoluble. L'intellect contient donc en lui-même les cinq sens, qui sont ainsi un plutôt que multiple, pour reprendre là encore les propos du moine byzantin (cf. III.167-171)²¹. C'est aussitôt après cette considération sur la nature de la puissance sensitive comme essentiellement une, se divisant sans se diviser pour les besoins du corps, que Syméon introduit la notion de sujet-un. C'est *cet un* qui est agent-un de toutes ses opérations et c'est bien *cet un* dont on dit de façon générique qu'il sent, et plus spécifiquement qu'il voit, entend, touche, goûte et sent. Et c'est lui qui le faisant, connaît, reconnaît, fait connaître et parle. Ces considérations anthropologiques attestent d'une attention toute particulière portée aux ressorts intimes des mouvements de l'âme dans l'unité d'un sujet qui en est dorénavant conscient.

²⁰ Syméon le Nouveau Théologien, *Capita Theologica* III.34 [140.5-6].

²¹ Pour cette doctrine du rapport de l'Intellect et des sens, Syméon dépend selon toute vraisemblance de Grégoire de Nysse. Voir : *De opificio hominis* 153c-156b (PG 44).

Conclusion

Nous avons pu observer dans les deux textes convoqués un certain parallélisme qui révèle que l'âme, entendue de façon générique ici, est un-multiple. Nous avons pu constater que l'âme est le sujet-un d'opérations multiples et que les opérations multiples attestent de facultés irréductibles inhérentes à l'âme-une. Notre visée était moins cette comparaison qui nous était pourtant utile, que de porter notre attention sur l'émergence du statut de sujet, et de sujet conscient de l'un et du multiple qui le constitue du fait de sa propre nature.

Cette prise en considération de la singularité et de la destinée singulière à Byzance ne paraît pas avoir été développée de façon aussi précise avant que Syméon le Nouveau Théologien ne s'y attarde. Il semble avoir été l'une des premières figures de ce que l'on pourrait convenir d'appeler un humanisme théologique. En effet, ce qui se donne à voir chez Syméon, ce n'est pas un sujet humain autonome libéré de la tutelle divine, mais l'image assumée de la tri-unité de l'âme résultant de l'insufflation trinitaire originale qui en fit une âme vivante, un et trois, trois et un. C'est ce sujet-un qui intègre, raisonne, sent et vit, opère, fait ceci ou cela, comme nous avons pu le mesurer ci-dessus. Et pour Syméon, ni intellect, ni sensation ne peuvent déployer leurs activités indépendamment. Coupées l'une de l'autre, ces facultés en lui perdent leur intégrité et leur mode originel et naturel de fonctionnement. Ce dysfonctionnement s'origine pour le Nouveau Théologien dans le fait que l'âme a perdu, du fait de l'éloignement de Dieu, l'usage de sa puissance intellectuelle et la conscience même qu'elle en eut une. En effet, outre le fait qu'elle est la racine, ou la source, de la raison, de la sensation et de la vie, cette puissance intellectuelle, qui est spécifique à l'homme, est capacité spirituelle de percevoir et de lire la création intelligible, autrement dit, cette dimension de la création qui n'est pas donnée immédiatement à la puissance sensitive. A demi-mort, selon l'expression de Syméon²², autrement dit privé de cette puissance, l'homme n'a plus accès qu'à la mobilité sans fin et à l'évanescence ininterrompue d'informations fuyantes que lui fournissent les sens corporels. En effet, coupée de l'intellect, la puissance sensitive est saturée d'informations sensibles devenues illisibles. La raison se

²² Cf. Syméon le Nouveau Théologien, *Hymni* XXIII.448-465.

livre à d'interminables spéculations sur ce qui ne cesse de lui échapper et ne paraît capable de construire que des systèmes qui se déconstruisent aussitôt les uns les autres.

Ce n'est que lorsqu'elle a recouvré la puissance intellectuelle, qui de morte revit, que l'âme humaine se trouve restaurée dans l'intégrité de toutes ses puissances. Ce n'est qu'alors que la puissance sensitive peut déployer intégralement ses activités, et que la puissance rationnelle peut connaître, reconnaître, faire connaître et dire. A quoi on pourrait ajouter qu'elle redevient capable de lire et de relier les deux dimensions d'une création-une, dimension sensible et dimension intelligible qui lui révèlent la réalité telle qu'elle est. Mais surtout, le sujet rétabli consciemment dans son intégrité redevient pleinement sujet d'une alliance dorénavant restaurée avec Celui dont il est l'image²³. A ce propos, loin de se livrer à quelques spéculations abstraites, le moine byzantin du XI^e siècle n'a d'autre visée que d'attester de la nécessité absolue de la résurrection actuelle de la partie morte de l'âme, la partie intellectuelle, sans quoi, atrophié, l'homme n'est plus à la hauteur de son statut d'homme et n'est plus pleinement sujet humain unifié à la hauteur de sa destinée originelle. L'humanisme byzantin, du moins dans sa version la plus orthodoxe, découle directement du salut en ce que, par celui-ci, l'homme est restauré dans sa plénitude et son intégrité originelles.

Faculté de théologie

Pascal Mueller-Jourdan

Université catholique de l'Ouest, Angers

²³ Nous développons toute cette question dans notre contribution sur Syméon le Nouveau Théologien à *La théologie byzantine et sa tradition*.