

Jean Italos : L'immortalité de l'âme et la résurrection.

In: Échos d'Orient, tome 32, N°172, 1933. pp. 413-428.

Citer ce document / Cite this document :

Stéphanou E. Jean Italos : L'immortalité de l'âme et la résurrection. In: Échos d'Orient, tome 32, N°172, 1933. pp. 413-428.

doi : 10.3406/rebyz.1933.2770

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rebyz_1146-9447_1933_num_32_172_2770

JEAN ITALOS

L'immortalité de l'âme et la résurrection

Le nom de Jean Italos est attaché au bruit des grandes échauffourées philosophiques du XI^e siècle. Il représente, avec celui de Psellos, l'effort de la foi byzantine essayant d'éclairer son mystère à la lumière de la philosophie hellénique. Un effort, qui n'aboutit pratiquement qu'à la condamnation des novateurs. Psellos, Italos, Léon, Nilos, Eustratios — pléiade de penseurs aux ailes déployées, — eurent à compter avec la vigilance des gardiens de l'orthodoxie.

Italos, à qui son esprit mobile de dialecticien permettait des audaces périlleuses, devint la cible des attaques officielles. Depuis les savantes dissertations et éditions de texte de Th. Uspensky (1), on connaît l'histoire de ses procès. La question de l'orthodoxie de son enseignement se posa sous Michel VII Ducas (1071-1078) (2). Cet empereur, dont notre philosophe avait conquis les faveurs, se contenta de relever, sous plusieurs chefs, différentes erreurs dont il soumit la liste au synode ecclésiastique. L'anathème de celui-ci n'ayant frappé que des erreurs anonymes, Italos ne fut aucunement molesté. Cependant, dans le but de se défaire de cet anathématisme anonyme, mais tout de même gênant, notre philosophe présenta sa profession de foi, par écrit, au patriarche Cosmas I^{er} (1075-81) et sollicita un examen détaillé de sa doctrine. Le patriarche s'esquiva. Italos insista et fit la même démarche auprès d'Eustratios Garidas (1081-84). Celui-ci, on le sait, fut vite gagné à sa doctrine (3). Après un examen rapide et superficiel des chefs d'accusation, le synode se réunit à l'église de Sainte-Sophie pour un examen plus circonstancié; on remarque qu'Italos puisait les arguments de son

(1) TH. USPENSKY. *Le procès de Jean Italos pour cause d'hérésie* (étude en russe, texte grec du procès), dans le *Bulletin de l'Institut archéologique russe de Constantinople*, II (1897), 1-66. — *Synodikon pour le premier dimanche de Carême*, Odessa 1893. — *Le mouvement philosophique et théologique à Byzance aux XI^e et XII^e siècles* (en russe), dans le *Journal du ministère de l'Instruction publique russe*, CCLXXVII (1891), 102-159, 284-324. — *Esquisse de l'histoire de la culture byzantine* (en russe), Saint-Petersbourg 1892, p. 146-245.

(2) Cf. TH. USPENSKY, *Le Procès...*, p. 38 sq.

(3) ANNE COMNÈNE, *Alexias V^o*. Edition A. Reifferscheid (Lipsiae 1884), I, p. 183. Alexis dans sa *Βασιλική σημείωσις* (USPENSKY, *Procès...*, p. 32) dit que le patriarche ne s'occupe pas de cette affaire, parce qu'au bruit des discussions il préfère la pratique de la sainte quiétude mystique. Mais on comprend ce que cela signifie. Eustratios Garidas, accusé comme partisan d'Italos, dut se démettre du trône patriarcal en août 1084. Cf. M. Γεδεών, *Πατριάρχικοι πίνακες* (36 — 1884), Constantinople 1890, p. 335-37.

apologie dans ses propres écrits qu'il avait, là, devant lui. Mais l'intervention de la populace dans le débat contre notre philosophe fit suspendre la séance et l'affaire fut portée devant l'empereur Alexis. Un grand procès, ayant pour juge suprême le basileus et pour assesseurs un bon groupe de métropolitites très théophiles, fut instruit (1082) qui soumit le *Credo* d'Italos à un examen très sévère. La foi de notre philosophe fut trouvée contaminée de six hérésies que le basileus, avec une complaisance infinie, rapporte et réfute dans sa Βασιλική σημείωσις : elles sont relatives à la Trinité, à l'Incarnation, à la mariologie et au culte des images. Alexis commanda la lecture publique de ces conclusions, en séance synodale, en présence de Jean Italos et ses disciples, afin de leur permettre de renier publiquement leurs doctrines impies, et comme mesure médicinale et préventive, il menaca de la peine d'exil quiconque recevrait ces fauteurs d'hérésies dans sa maison pour écouter leurs doctrines.

A ces points d'hérésie que la perspicacité royale avait discernés dans le *Credo* de notre philosophe vinrent s'ajouter dix autres *νεφάραις τῆς ἐλληνικῆς ἀθεότητος γέγοντα*, relatés dans le rapport du délateur Caspax, qui ne contient, sans doute, qu'une répétition des hérésies anathématisées sous Michel VII (1). Sur ces derniers points, Italos n'engagea aucune discussion et accepta tout, sauf cependant l'accusation de l'outrage contre l'image du Christ.

Après avoir instruit le procès de notre philosophe, Alexis, préoccupé de son expédition contre Bohémond, en Épire, remettait à l'Église le soin de procéder à l'anathématisation et des hérésies et des hérétiques, non cependant sans avoir, en pleine Sainte-Sophie, fait préalablement porter l'anathème contre les erreurs d'Italos, en présence de leur auteur (dimanche de l'orthodoxie, 13 mars 1082). Notre philosophe ne fut pas nommément excommunié (2), mais il perdit tout droit à l'enseignement et se vit enfermer, pour sa punition, dans un monastère. Ses disciples, pour le moment, n'eurent aucune peine à se tirer d'embarras, quitte à anathématiser les erreurs imputées à leur maître (3). Au témoignage d'Anne Comnène (4),

(1) Cf. TH. USPENSKY, *Procès...*, p. 59, note 1.

(2) F. CHALANDON (*Essai sur le règne d'Alexis I^{er} Comnène*, p. 312) et quelques autres à sa suite affirment bien que Jean Italos fut excommunié à cette date, mais les sources n'en disent rien, ou disent exactement le contraire. (Cf. USPENSKY, *Procès*, p. 63; ANNE COMNÈNE, *loc. cit.*, I, p. 133.)

(3) USPENSKY, *Procès...*, p. 64-65.

(4) ANNE COMNÈNE, *loc. cit.*, I, 133.

Italos resta incorrigible, et malgré les remarques et instances royales ne manqua pas de revenir à ses anciennes erreurs. Il fut alors frappé lui-même d'anathème. Cependant, devant sa conduite qui redevint pénitente, l'anathématisme fut, plus tard, modéré, et même, malgré les apparences, pratiquement supprimé. En effet, le onzième article du *Synodikon*, sous la forme qui nous est parvenue, ne condamne que les erreurs d'Italos : « quant au nom de celui-ci, ce n'est que d'une façon indirecte, voilée et difficile à saisir par la foule, qu'il tombe sous l'anathème ecclésiastique » (1).

On aura remarqué que les chefs d'accusation concernent une double liste d'erreurs : la première, celle dressée par la Βασιλική συγκλήσις, est de contenu exclusivement théologique; la seconde, celle de Caspax, que l'on retrouve dans le *Synodikon*, touche à des questions de philosophie et condamne plus une tendance que des points bien précis. Il est à peine nécessaire de remarquer que, malgré les subtilités dont Alexis fait montre dans sa note, l'erreur proprement théologique n'est pas définitivement prise en considération, et que le poids de l'accusation porte exclusivement, au moins pour ce qui concerne Italos, sur les principes philosophiques et plus précisément sur l'intention de donner, en la philosophie, une mesure et une maîtresse à la théologie.

L'autorité ecclésiastique avait-elle des erreurs philosophiques d'Italos une idée bien nette? A en juger par la série des anathématismes du *Synodikon*, on serait tenté de répondre négativement. On a remarqué qu'entre plusieurs points des doctrines anathématisées règne souvent la contradiction. Ainsi, Jean Italos aurait admis la métempsychose (3^e anathématisme), et, en même temps, la mortalité de l'âme humaine (3^e anathématisme), la résurrection (9^e anathématisme) et l'apocatastase universelle (10^e anathématisme). Il aurait enseigné l'inexistence de la résurrection (3^e anathématisme), et, en même temps, la résurrection avec des corps différents de ceux que nous avons actuellement (9^e anathématisme); l'existence du jugement dernier (3^e anathématisme), et, en même temps, la victoire des philosophes païens sur les chrétiens faibles, au jour du jugement (5^e anathématisme). On voit qu'à faire base sur le *Synodikon* pour

(1) ANNE COMMÈNE. V^o, *loc. cit.*, 1, 184. καὶ τὰ μὲν δόγματα ἀπαντεῦθεν ἀναθεματίζεται, τὸ δὲ ἐκείνου ὄνομα πλαγίως πως καὶ ὑποκεκρυμμένως καὶ οὐδὲ τοῖς πολλοῖς γνωρίμως ὑπάγεται τῷ ἐκκλησιαστικῷ ἀναθέματι. G. BUCKLER (*Anna Commena*, London, 1929, p. 320, note 2) croit devoir traduire ὑπάγεται τῷ ἐκκλησιαστικῷ ἀναθέματι. par « est soustrait à l'anathème ecclésiastique ».

juger des idées philosophiques d'Italos, soit au point de vue justesse, soit surtout au point de vue couleur platonicienne ou aristotélicienne, on se trompe grossièrement. Dans le *Synodikon*, il n'y a pas contradiction parce que, croyons-nous, on n'a pas l'intention d'attribuer toutes ces doctrines qui s'excluent à un même enseignement. Le *Synodikon* hésite, tâtonne, ne fait que frapper un certain cercle d'idées plus ou moins contradictoires, dont plusieurs sont susceptibles d'appartenir à la philosophie incriminée, c'est tout.

Étant données les conditions au sein desquelles prit naissance et se développa le procès d'Italos — la politique n'y fut peut-être pas tout à fait étrangère. — une certaine méfiance n'est pas ici hors de mise, et le procédé le plus objectif pour juger de la doctrine de notre philosophe est de l'écouter personnellement. L'on nous permettra de profiter de l'édition de quelques opuscules philosophiques dus à l'initiative de M. Grégoire Cereteli (1) pour dégager la pensée d'Italos sur l'âme humaine et la résurrection, deux points que vise l'anathème ecclésiastique.

Une riche mine de la pensée de notre philosophe est constituée par ses nombreuses réponses — quatre-vingt-treize — aux *Διάφορα ζητήματα* que Byzance intellectuelle a posées à l'ὑπατος τῶν φιλοσόφων de l'époque. Il n'y a pas jusqu'aux membres de la famille royale et jusqu'à l'empereur lui-même qui ne soient venus, à tour de rôle, soumettre une question ou un doute. Voici quatre opuscules intéressants :

1. Ὅτι οὐ πᾶσα ψυχὴ ἀθάνατος, ἀλλ' ἡ μόνη τῶν ἀνθρώπων (ch. XXXVI des *Διάφορα ζητήματα*) (2).

2. Πρὸς τὸν βασιλέα κῦρ Μιχαήλ, εἰ αἱ ψυχαί, ζητήσαντα, ὡς λέγουσί τινες, ἀνάβασιν δέχονται ἀπολυθεῖσαι τοῦ σώματος, ἐν ᾧ δέδεικται καὶ ὅτι ἀθάνατος (ch. I des *Διάφορα ζητήματα*, réponse à Michel VII Ducas Parapinakis) (3).

3. Περὶ τοῦ ὅτι ὁ κόσμος φθαρτὸς καὶ ὅτι ἔσται ἀνάστασις (Réponse à une question posée par un membre de la famille impériale, plus probablement par Andronique Ducas, sinon par Michel VII lui-même (4).

4. Πῶς ἀναστησόμεθα μετὰ τῶν οἰκείων σωμάτων παγέων καὶ ὕλικῶν

(1) GR. CERETELI, *Johannis Itali, opuscula selecta*. Typis et impensis Universitatis Tphilisiensis, fasciculus primus. 1924, in-4°, xx-35 pages; fasciculus secundus, 1926, in-4° xxviii-78. Deux fascicules lithographiés.

(2) CERETELI, *op. cit.*, II, p. 74-76.

(3) CERETELI, *op. cit.*, II, p. 59-72.

(4) CERETELI, *op. cit.*, II, p. 47-55.

(ch. LXXXVI des *Διάφορα ζητήματα*, réponse à Andronique Ducas, frère de l'empereur (1).

L'immortalité de l'âme.

Italos en donne quelques idées dans les deux premiers opuscules ci-dessus. Il écarte d'abord, comme fragile, la double raison de ceux qui font de toute âme, indistinctement, un être permanent et immortel, sous prétexte que : 1° un être automobile se mouvrait toujours (*αὐτοκίνητος διὰ τοῦτο ἀείκίνητος*) et que : 2° un être qui survient à un autre, pour le rendre ce qu'il n'était pas, serait un être qui durerait toujours. La première raison est fausse, car bien des formes sont motrices du composé, qui ne sont pas immortelles, puisque unies à la matière leur être est absolument dépendant de celle-ci. La seconde ne vaut pas davantage; l'âme fait, sans doute, qu'un être devienne animal, mais le blanc qui, ajouté à un être non blanc, lui donne sa couleur, est-il immortel pour autant (2)?

Mais qu'est-ce que l'âme? — Italos n'ignore pas les opinions émises par les philosophes le long des siècles. Platon et Aristote l'arrêtent seuls (3). Faut-il prendre en considération les belles descriptions de la genèse de l'âme que nous offrent les pages élégantes du *Timée* et qu'Aristote a qualifiées de mythes (4)? Non, certes, car le mélange harmonieux des trois substances, les portions que l'on en tire et leur entrelacement croisé, ne peuvent évidemment aboutir qu'à un être étendu, composé, parfaitement étranger à l'âme. La définition d'Aristote, au contraire, a recueilli tous les suffrages : elle donne l'âme comme l'entéléchie d'un corps physique, organique, en puissance à la vie, l'entéléchie étant la forme qui différencie un être de tout autre (5).

Quelle relation relie l'âme au corps? — A la suite d'Aristote tenant l'âme pour entéléchie du corps animé, Italos ne peut naturellement songer qu'aux relations de forme à matière. Concrètement, pour l'âme humaine, il l'affirme séparable de son sujet, indivisible en elle-même et divisible seulement en ce sens qu'elle est participée par le corps, et participée non jusqu'à tomber sous la domination

(1) CERETELI, *op. cit.*, I, p. 32-33.

(2) CERETELI, *op. cit.*, II, p. 74.

(3) CERETELI, *op. cit.*, II, p. 59.

(4) PLATON, *Timée*, 35^a-36^a; ARISTOTE, *De Anima*, I, 3, 406.

(5) CERETELI, *op. cit.*, II, p. 62.

du corps, mais d'une façon toute autre, que le philosophe ne juge pas à propos de décrire ici (1).

A quoi tient l'immortalité de l'âme. — L'immortalité n'est pas une propriété commune à toute âme. Celle qui est répandue par le corps et qui en épouse, pour ainsi dire, tous les contours jusqu'à réaliser elle-même les mesures des trois dimensions, n'est, évidemment, ni incorporelle ni immortelle. Inutile de songer aux corps célestes qui ont en partage l'immortalité, car les corps d'ici-bas ne sont nullement des extraits du cinquième élément (2); ils ne sont pas éthérés. Prétendrait-on expliquer le mode d'être corporel de l'âme par son adjonction, de fait, au corps, ce serait la ravalier au degré de pur accident, tel la blancheur, par exemple, et la soumettre à toutes les conditions d'étendue et de polymérie du corps: en un mot, ce serait l'attacher par son essence même à son sujet. Or, une âme ainsi conçue est inséparable du corps et donc mortelle (3).

Est-il possible, d'autre part, de supposer l'âme humaine entéléchie, c'est-à-dire forme du corps et, en même temps, séparable, indépendante du corps et non sujette à sa mortalité? Des distinctions s'imposent et Aristote n'a pas manqué de les donner. Le tout est de déterminer le degré d'indépendance de l'activité de l'âme ou de certaines divisions de l'âme vis-à-vis du corps. Or, ils sont bien connus les passages du traité de l'âme (4) où le Stagirite proclame l'indépendance totale du νοῦς, du νοῦς θεωρητικὸς qui dans son action se passe du corps (5).

Il va sans dire que le passage de l'indépendance corporelle à l'immortalité n'est qu'un jeu. Mais Italos ne veut pas se contenter d'une

(1) CERETELI, *op. cit.*, II, p. 61.

(2) CERETELI, *op. cit.*, II, p. 74 : τὸ γὰρ ἐνταῦθα σῶμα ἢ τὸ εἶναι ἢ τὸ ἐνδέχασθαι εἶναι οὗ τοῦ πέμπτου ἀπόσπασμα, ἀλλὰ τῶν ἐπ' εὐθείας κινουμένων. Il s'agit évidemment ici du cinquième élément, de l'éther (αἰθέρ), substance incorruptible dont seraient formés les corps célestes. L'inventeur en serait Aristote, à en croire les témoignages de Cicéron, de Jean Stobée, de l'auteur des *Placita Philosophorum* et d'autres. Cette attribution, qui s'inspire d'œuvres faussement aristotéliennes (comme par exemple le *De mundo ad Alexandrum*, III, 393), ou fait appel à des traités qui ne nous sont pas parvenus, est, pour le moins, très contestable, d'autant que les œuvres authentiques ne mentionnent pas de cinquième élément (Cf. AEMILIUS HEITZ, *Fragmenta Aristotelis*, Paris 1886, fragment n° 49). Italos est donc à la remorque de cette tradition.

(3) CERETELI, *op. cit.*, II, p. 75.

(4) CERETELI, *op. cit.*, II, p. 63; ARISTOTE, *De Anima*, II, 2, 413; II, 1, 412; I, 4, 403.

(5) Italos ne rappelle pas, ici, la distinction aristotélienne du νοῦς ποιητικὸς et du νοῦς παθητικὸς. D'après Aristote, seul l'intellect agent échapperait à la corruption et à la mort. (Cf. *De Anima*, III, 5, 430.)

affirmation ou d'un simple renvoi à Aristote ; il s'essaye, à la suite toujours du Stagirite, à la preuve de cette indépendance (1). Elle est triple : l'âme comprend ($\nu\omicron\epsilon\iota$), elle comprend tout, enfin elle se réfléchit sur elle-même.

1° Elle ne peut, évidemment, avoir pour objet dans son acte d'intelligence que l'intelligible, le sensible étant abandonné aux sens. Cet objet, notre philosophe se demande si elle l'atteint moyennant un organe. Dans l'affirmative, comment atteint-elle cet organe ? S'il en faut un nouveau, force nous est de remonter à l'infini ; mais si pour atteindre un organe corporel elle n'a pas besoin d'un instrument, pourquoi en aurait-elle dans le cas de l'intelligible qui est l'objet proportionné à sa nature ? Et notre philosophe de conclure à la suppression de tout organe dans l'acte de l'intelligence. La conséquence en est claire : l'âme comprend et son mode d'action est indépendant de la matière.

2° L'âme comprend et comprend tout. Elle est donc sans mélange de corporel et séparée du sensible, conclut Italos en empruntant le mot d'Anaxagoras (2). Notre philosophe ne donne pas, ici, la raison de cette conclusion qu'il croit, sans doute, de déduction facile : un instrument corporel, quel qu'il soit, n'étant pas réceptif de toutes les natures sensibles, l'intelligence ne comprendrait pas toutes choses.

Ainsi donc placée dans son action, et par conséquent dans son être, au-dessus du sensible, l'âme est incorruptible et donc immortelle (3).

Italos situe ensuite l'âme dans le monde des êtres. Elle en occupe le juste milieu. Elle n'appartient ni aux êtres dont les constitutifs sont immortels, ni à ceux dont les composants sont soumis à la mort. Elle fait partie de ce monde composé de mort et d'immortalité : mortelle comme substance, immortelle comme activité.

Il faut signaler, ici, une conception curieuse de l'activité actuelle de l'âme. Italos nous affirme que l'âme est immortelle et qu'elle n'a pas eu, de tout temps, une *activité mortelle*, mais seulement à un moment déterminé de son existence, et cela par le fait du

(1) CERETELI, *op. cit.*, II, p. 64. sq.

(2) CERETELI, *op. cit.*, II, p. 65; ARISTOTE, *De Anima*, III, 4, 429.

(3) Italos ne donne aucun développement à la troisième raison ; il se contente d'une simple affirmation ἀλλὰ καὶ ἐπιστραφεῖσα πρὸς ἑαυτὴν ἀθάνατός ἐστιν. CERETELI, *op. cit.*, II, p. 66.

péché (1). Qu'est-ce que cette activité mortelle? Il est certain qu'elle ne supprime pas l'immortalité essentielle, l'immortalité tout court, puisque Italos expose tout au long, à la suite de cette affirmation, le traité sur l'augmentation dont peuvent être sujettes les âmes, au ciel. Veut-il entendre par θνητὴ ἐνέργεια les répercussions sur l'âme des conditions mortelles dans lesquelles vit le composé humain? Ou bien, peut-être, l'inactivité à laquelle l'âme serait condamnée par la dislocation du composé dont elle dépendrait, sinon dans son être, du moins dans son action. Enfin, n'y faut-il pas voir une allusion à l'hypothèse origéniste de la préexistence des âmes et à l'époque lointaine où la première chute n'avait pas encore enfermé les âmes dans la prison de la matière?

En terminant l'opuscule ὅτι οὐ πᾶσα ψυχὴ ἀθάνατος (2), Italos produit le témoignage d'Aristote d'après lequel l'âme intellectuelle (λογικὴ καὶ διανοητικὴ), ayant une activité indépendante du corps, est immortelle et s'en retourne à Dieu (πρὸς θεὸν ἐπιστρέφουσα). Telle n'est pas la condition des âmes mortelles. Et voici la différence entre les âmes mortelles et les âmes immortelles engagées dans un corps : les premières dépendent en tout du corps, les secondes n'en dépendent pas dans leur être, mais bien dans l'exercice de leur activité; cependant, remarquons que ce mode d'activité ou ce besoin de recours au corps pour l'exercice de l'activité n'est pas connaturel à l'âme, mais qu'il lui advint au cours de son existence : Καὶ τοῦτο ἐστὶ τὸ θνητὸν τῶν ἀθανάτων χωρίζον τῶν ποτε ἐν σώματι ὑπαρχόντων, τῶν γὰρ ἀθανάτων τὰ μὲν καθ' αὐτὰ τυγχάνουσιν ὄντα καὶ πρὸς σώματα ἀμεταστρεπτὰ ἔχοντα καὶ πόρρω κατὰ τὴν φύσιν τούτων ὑπάρχοντα, ἃ δὲ (3) πρὸς μὲν τὸ εἶναι σωμάτων ἀνενδεῖ, πρὸς δὲ τὸ ἐνεργεῖν οὐχ ὁ πεφυκάσιν ἀεὶ, ἀλλ' ὅπερ ποτέ, σωμάτων δεόμενα.

On le voit, Italos nous met encore ici devant une θνητὴ ἐνέργεια survenue par accident, et force nous est d'admettre un appel à un état originel d'indépendance totale vis-à-vis de la matière. État qui fut réel ou dans le paradis avant la chute, ou dans le monde des âmes préexistantes.

(1) CERETELI, *op. cit.*, II, p. 66 : ἀθάνατος ἄρα ἡ ψυχὴ ἐνέργειαν ἔχουσα θνητὴν οὐκ ἀεὶ, ἀλλὰ ποτέ, καὶ ὁκλον ὡς διὰ τὴν παράθασιν.

(2) CERETELI, *op. cit.*, II, p. 75.

(3) Nous croyons, ici, à une erreur de lecture. Il nous semble que la cadence de la phrase, comme d'ailleurs l'achèvement de son sens, demanderait τὰ δὲ, au lieu de ἃ δὲ. Italos divise les êtres immortels en deux catégories : ceux qui sont absolument étrangers au corps et ceux qui agissent dans un corps : τῶν ἀθανάτων τὰ μὲν... τὰ δὲ...

L'éternité du monde.

Contrairement à l'esprit et à la lettre du quatrième anathématisme (1), Italos consacre une réponse de quelques pages pour prouver que le monde n'est pas éternel et que sa structure le conduit naturellement à sa ruine. La pensée est on ne peut plus catégorique. Que le monde n'est pas éternel, dit notre philosophe, est une vérité affirmée par les grands esprits de l'antiquité, à commencer par Platon (*Timée*, 35^e). Il n'y a pas jusqu'à Aristote qui n'ait suggéré cette pensée malgré son affirmation du contraire. Pourquoi, en effet, en nous présentant un premier moteur immobile, doué d'éternité, le veut-il incorporel et indivisible? Parce qu'un corps étant en soi fini ne peut avoir qu'une force, une puissance finie, et par conséquent un être limité et fini. Aristote avoue donc ainsi que ce qui est corporel ne peut pas être éternel (2).

Italos poursuit son argumentation par réponses à des objections ou instances supposées.

La cause exemplaire du monde étant fixe, le monde doit être éternel. — Cette logique n'en est pas, répond notre philosophe; notre première cause est éternelle et immuable pendant que, tous les jours, nous changeons. Génération et corruption sont un fait sous le soleil qui ne reflète aucun défaut de la première cause, mais tient seulement à la nature de l'être créé.

Cependant les formes sont éternelles. — Mais il s'agit du monde qui n'est pas une pure forme, mais un composé de forme et de matière. Or, c'est la matière qui est le principe de sa corruption. La matière créée par Dieu le Père est une chose qui change et qui s'écoule, un mal, une pauvreté, une privation, ont dit certains. Comment, dès lors, le monde qui en est constitué peut-il demeurer éternellement? Il ne le peut même pas par sa forme, car celle-ci

(1) Τοῖς τὴν ὕλην ἀναρχον καὶ τὰς ἰδέας, ἣ συνἀναρχον τῷ Δημιουργῷ πάντων καὶ θεῷ δογματίζουσι, καὶ ὅτι περ οὐρανὸς καὶ γῆ καὶ τὰ λοιπὰ τῶν κτισμάτων, αἰδία τε εἰσὶ καὶ ἀναρχα καὶ διαμένουσιν ἀναλλοίωτα καὶ ἀντινομοθετοῦσι τῷ εἰπόντι· Ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσονται οἱ δὲ λόγοι μου οὐ μὴ παρέλθωσι, καὶ ἀπὸ γῆς κενοφωνοῦσιν καὶ τὴν θεῖαν ἀράν ἐπὶ τὰς ἐαυτῶν ἄγουσι κεφαλὰς, ἀνάθεμα.

(2) ARISTOTE, *Physique*, VIII. 6, 258. Aristote ne présente pas tout à fait ainsi sa doctrine du premier moteur, mais il est certain qu'à son avis la première condition d'un premier moteur perpétuel est qu'il ne soit mobile ni essentiellement ni accidentellement, ce qui n'est pas le fait du corps. Du reste, en supposant une organisation de la matière par l'intervention de Dieu, Aristote ne peut pas, logiquement, attacher l'éternité à l'essence du monde; celui-ci n'est éternel que parce que le premier moteur qui en conserve et perpétue naturellement l'être est éternel.

n'étant ni subsistante ni cause exemplaire (αὐθυπόστατον, οὐδὲ παράδειγμα ἐτέρου) est attachée à la matière et en subit nécessairement le sort.

Et si l'on admettait une double espèce de matière, dont l'une serait corruptible et l'autre incorruptible? — Impossible, répond le dialecticien, car elles ne pourraient se distinguer que par des différences spécifiques; mais, dans ce cas, en quoi différeraient forme et matière, s'il est vrai que, de par sa définition, cette dernière exclut toute détermination? Mais à la fin et à la corruption du monde s'opposent des inconvénients sérieux. Et voici la difficulté longuement formulée. Si le monde meurt, ou il en renaîtra quelque chose, ou il n'en renaîtra rien. S'il en renaît quelque chose, ce sera, ou le même monde, ou un autre. Si c'est le même, vraiment ce n'en valait pas la peine; si c'est un autre, il sera, ou semblable à l'autre, ou meilleur ou pire. Semblable? le premier changement n'aurait donc servi à rien. Meilleur? impossible, car un monde meilleur possible eût déjà existé. Pire? mais il trahirait un artiste absurde (ἄτοπος... ὁ τεχνίτης).

Italos ne répond pas à ces difficultés sophistiques, mais seulement à la conclusion de l'objection, à savoir, que le monde est éternel. Et comme le Créateur est, ici, engagé, il prend grand soin d'en dégager les responsabilités (1). Si le monde est sujet à la destruction, la faute n'en est pas à Dieu: tout s'explique par la nature de la matière qui, par elle-même, est non-être. Dieu l'organise et l'informe pour produire le composé que nous connaissons; mais, tandis que la forme tend à l'être, la matière tend, de sa nature, au non-être. Le monde est donc un être (par sa forme) et un non-être (par sa matière), un être qui ne sera pas et un non-être qui sera (2). Avec des tendances si opposées, comment le monde peut-il être éternel?

Ici, Italos se pose une question fort intéressante qui engage les données ci-dessus énoncées sur la matière non-être et prépare la réponse sur le mode de la résurrection future. Comment, à travers

(1) A la façon dont Italos cherche, et ici et ailleurs, à mettre à couvert Dieu comme Créateur et Providence, on sent nettement les allures d'un homme accusé qui prend ses précautions.

(2) CERETELI. *op. cit.*, II, p. 51-52. Ἐπεὶ τὴν μὲν ὕλην παρ' ἑαυτῆς ἔχειν τὸ μὴ εἶναι φαμεν, παρὰ δὲ θεοῦ τὸ εἶναι κοσμουμένην τε καὶ εἰς εἶδος ἀγομένην, φανερόν ἄρα ὡς τὸ ἐκ ταύτης ἅμα καὶ τοῦ εἶδους οὐκ ἔστι μὲν δι' αὐτήν, ἔσται δὲ διὰ θάτερον· ὃ δὲ καὶ ἔστι τε καὶ οὐκ ἔστι, οὐκ αἰδίον ἀλλὰ φθαρτόν... ἐκ μὴ ὄντος ἄρα καὶ ὄντος ὁ κόσμος, διὸ καὶ ὄν ἅμα καὶ οὐκ ὄν, ὄν μὲν οὐκ ἐσόμενον, οὐκ ὄν δὲ ἐσόμενον.

ces changements qui surviennent ou surviendront, le monde pourra-t-il encore conserver son identité matérielle numérique? D'un mouvement dont on interrompt le développement pour le reprendre de nouveau, peut-on dire que c'est un mouvement unique? Italos n'hésite pas à répondre affirmativement : à travers ses changements, le monde demeure identique, non pas sans doute numériquement, mais bien spécifiquement. Or, c'est l'identité spécifique qui importe. Et notre dialecticien de raisonner : tout ce qui tient au non-être est non-être. Or, l'unité numérique tient uniquement à la matière qui est non-être. Donc, l'unité numérique est non-être et ne mérite pas le nom d'unité. A travers tous ses changements, le monde conserve donc son identité ou unité parce qu'il conserve dans son sein la source d'être et d'unité, la forme.

La Résurrection.

Après avoir ainsi proclamé la caducité du monde, notre philosophe ne l'abandonne pas au néant. Il est, pour lui, évident que le monde renaîtra φανερόν ὡς καὶ γενησόμενον αἰῶνι. De cette affirmation voici la double raison : 1^o la corruption dont est travaillé le monde est une puissance de pur changement naturel contractée à la suite du péché originel; 2^o la cause première étant toujours en activité et communiquant toujours aux êtres le mouvement, les êtres tombés se relèveront encore. Ce relèvement est évidemment naturel, l'être étant naturellement sous l'action d'un moteur éternellement actif. Se relever après la chute pour retomber encore. Mais cette succession de chute et de relèvement ira-t-elle à l'infini? Italos ne le croit pas, car il n'y voit aucune raison (μάτην γὰρ ἔσται γιγνόμενος αἰεὶ καὶ φθειρόμενος), et notre philosophe de conclure : il est donc évident qu'un jour, délivré de la malice que lui valut notre faute, le monde s'arrêtera dans le cycle de ses changements et nous reviendrons nous-mêmes à la vie, non plus en naissant (car c'est là une conséquence de la corruption), mais d'une manière autre que nous appelons la résurrection (1).

On le voit, aux yeux d'Italos, la résurrection est un phénomène nécessaire, et, à part peut-être la délivrance du péché, un fait d'ordre naturel.

(1) CERETELI, *op. cit.*, II, p. 53. φανερόν ὡς ἔσται ποτὲ διαμένων τῆς πρώτης ἀπαλλαγῆς κακίας, ἣν δι' ἡμᾶς, ὡς εἴρηται, πέπονθε, καὶ οὐ δεῖ πάλιν ἡμᾶς διὰ γενέσεως ἔσεσθαι (τοῦτο γὰρ τῆς φθορᾶς) ἀλλὰ τρόπον ἕτερον, ὃν ἀνάστασιν ὀνομάζομεν.

Dans une courte réponse adressée à Andronique Ducas, notre philosophe s'essaye même à donner le comment de la résurrection ou plutôt à résoudre le problème troublant de l'identité des ressuscités (1).

Sa réponse se base sur les principes énoncés ci-dessus. Toute la question est de déterminer ce qui fait qu'un être est *tel* être et non pas un autre. Or, c'est la différence spécifique qui donne ces déterminations. Et devant le double élément du composé humain, force nous est d'admettre que l'homme est homme, non point par sa matière qui est commune à tous, mais par sa forme. D'ailleurs, de constater que la matière s'écoule et change continuellement en nous pendant que nous restons identiques à nous-mêmes, prouve bien que nous sommes la forme. Qu'importe, dès lors, le changement de la matière?

Or, à la résurrection, notre forme demeurera la même : une certaine matière convenable (καὶ ὅλης τινὸς προσφόρου...) lui ayant été adaptée, l'homme se trouvera refait. Et voici la conclusion : « Nos corps ressusciteront donc et le fait qu'ils n'auront pas une matière déterminée n'en sera pas un obstacle. » (2)

*
* *

Couleurs philosophiques d'Italos. — A nous en tenir aux idées exposées, Italos se présente comme aristotélicien, et ses renvois continuels à la doctrine et à l'expression du Stagirite en sont une preuve. La théorie de l'hylémorphisme dont notre philosophe fait un usage constant est, à ce point de vue, caractéristique. Mais est-ce bien une conviction intime d'Italos qui s'exprime dans ces courts exposés ou bien n'y faut-il voir que l'œuvre du dialecticien épris seulement de raisonnements et de combinaison d'idées, dans un système donné — celui peut-être qui est en vogue ou que chérit le correspondant, — sans appel aucun aux intimes préférences? Les couleurs philosophiques d'Italos, nous semble-t-il, seuls ses écrits nous les livreront, mais tous ses écrits. Cependant, qu'on nous permette de relever en passant quelques indices.

Notre philosophe nous fait remarquer que, pour la philosophie de l'âme, Aristote ne suivit pas la théorie de Platon, mais qu'il préféra s'en construire une autre « plus démonstrative et plus com-

(1) CERETELI, *op. cit.*, I, p. 32-33.

(2) CERETELI, *op. cit.*, I, p. 33. ἀναστήσεται ἅρα τὰ ἡμέτερα σώματα καὶ οὐδὲν ἔσται τὸ καλῶν διὰ τὸ μὴ ὀρισμένον ἐν αὐτοῖς ὅλην ὑπάρχειν.

mode pour le grand nombre ». Cette théorie est loin des dogmes platoniciens et elle en réfute la plupart d'une façon qui semble victorieuse, encore que tel ne soit pas l'avis des plus savants (1).

Ainsi, aux yeux d'Italos, Platon serait en cette question de l'âme plus profond, plus vrai, Aristote plus convaincant, parce que plus à la portée de l'esprit moyen.

De plus, notre philosophe affirme que pour Aristote ce n'est qu'un jeu d'enfant que de réfuter le mode platonicien de la génération de l'âme, autant d'imaginations étrangères à la philosophie et qui mettent la contradiction dans le système de Platon. N'est-ce pas, en effet, contradictoire que de prétendre l'âme immortelle, puis de la présenter comme un mélange indicible évoluant en cercles qui s'entrelacent et se croisent? Aussi, Italos croit que toutes ces théories, telles du moins qu'on les expose et qu'on les veut interpréter, ne sont point de Platon (ἀλλ' οὐδὲ Πλάτωνος ὅλως). A son avis, sous ces figures il se cache une vérité profonde; les aristotéliens réfutent bien les figures mais n'atteignent point la réalité parce qu'ils abordent cette question, qui est une question d'harmonie et de proportion, sans tenir compte de l'inscription qui arrêta les pas des ignorants sur le seuil de l'Académie, μηδεὶς εἰσὶτω ἄγεωμέτρητος (2).

Faut-il qu'Italos ait saisi la véritable intention de Platon mettant le nombre à la base de l'ordre, de la mesure, de la beauté des choses et spécialement de l'âme, une « beauté cachée, invisible au profane et que seul le philosophe nourri de mathématiques et habile au calcul sait apercevoir » (3)?

Quoi qu'il en soit, il remarque qu'Aristote réussit dans son effort d'éclipser Platon et de passer pour un grand philosophe, mais seulement auprès des simples (4).

En somme, l'impression que laisse la lecture attentive de ces

(1) CERETELI, *op. cit.*, II, p. 60. Ἐτέραν προείλετο ἐκείνης μὲν ἀποδεικτικωτέραν, ὥς γέ μοι φαίνεται, καὶ πολλοῖς ἐπιτηδεωτέραν, τῶν δὲ πλείστων ἀπέχουσιν πλατωνικῶν δογμάτων διὸ καὶ ἀνασκευάζουσιν τὰ πολλά, ὡς δοκεῖν μὴ δέχεσθαι τὴν ἐπιχείρησιν, εἰ καὶ τοῖς σοφωτέροις οὐ δοκεῖ.

(2) CERETELI, *op. cit.*, II, p. 61. Εἰ μὲν οὖν τὰ ὑπὸ Πλάτωνος ἐν τούτοις ἀγεννὲς μοι δοκεῖ φιλοσοφίας ἀλλότριον, ἀλλ' οὐδὲ Πλάτωνος ὅλως, μαρτυρεῖ δὲ τῷ λόγῳ τὸ « μηδεὶς εἰσὶτω ἄγεωμέτρητος ». Εἰ δ' ἔστι τι παρὰ τὰ εἰρημένα, ὡς δοκεῖ, ἀληθές, οὐδὲν Ἀριστοτέλης ἐκείνων ἀνασκευάζων φαίνεται· τὸ γὰρ ὑπὸ τούτοις φαινόμενον ὑπὸ τῶν ἀριστοτελικῶν γενναίως ἀνατέτραπτο λόγων.

(3) Cf. la savante notice de A. Rivaud sur cette conception toute platonicienne, dans le *Timée*, de Platon (Collection publiée par l'Association G. Budé), p. 42-52.

(4) CERETELI, *op. cit.*, II, p. 62. Διὰ δὲ ταῦτα καὶ τοῖς ἀπλουστέροις Πλάτωνος ἔδοξεν Ἀριστοτέλης σοφώτερος.

quelques opuscules, où sont traités des sujets philosophiques fort intéressants, c'est qu'Italos évolue avec aisance dans le système aristotélicien, mais seulement à la façon du dialecticien qui combine une série d'idées sans égard à leur valeur objective. Sa position semblerait être ici purement relative : il donnerait ses réponses d'après les théories d'un système qui ne serait pas nécessairement celui de sa conviction.

*
**

Conclusion. — A ne prendre les idées que dans leur expression objective — *ut verba sonant*, — est-il vrai que la doctrine exposée soit passible d'anathème?

1^o Sur *l'immortalité de l'âme*, Italos suit Aristote et se prononce à plusieurs reprises pour la perpétuité du νοῦς. Le seul point sujet à conteste serait la θνητὴ ἐνέργεια si on l'entendait comme un appel à la théorie de la préexistence des âmes. Mais, rapprochée de la conception théologique grecque et byzantine de l'état primitif de l'homme, cette expression s'éclaire assez pour qu'un appel à l'origénisme soit rendu inutile. On sait, en effet (1), que la tradition orientale, illustrée par les grands noms de Grégoire de Nysse, de Jean Chrysostome, de Macaire, de Barsanuphe, de Maxime l'Homologue, d'Anastase de Sinaï et principalement de Jean Damascène, reconnaît à Adam innocent un ensemble de dons préternaturels que seul l'état glorieux de la résurrection pourra égaler. Le corps du premier homme, inondé de lumière et de gloire, était *naturellement* immortel et *naturellement* exempt de toute action et de toute nécessité animale. Mais à la suite du péché cet éclat s'éteignit, le corps glissa dans son état actuel et la nécessité des actions animales et mortelles telles que le boire, le manger, le commerce charnel et ses suites, pesa lourdement sur l'âme humaine. L'ensemble de ces actions auxquelles l'âme, comme principe vital, se trouve mêlée, Italos l'appelle θνητὴ ἐνέργεια.

Que telle soit la pensée de notre philosophe sur l'état primitif de l'homme et l'ἀφθαρσία du paradis terrestre, nous pouvons le conclure des expressions rencontrées au cours des opinions exposées. Italos affirme, en effet, nous l'avons vu, 1^o que l'état de mortalité

(1) Cf. M. JUGIE. *Theologia dogmatica christianorum orientalium*. Tome II (Paris, 1933), p. 576-578, 590.

et de corruption dont souffre et l'homme et le monde est un résultat du péché et ne saurait être éternel: 2° que le mode de reconstitution de l'homme, lors de la résurrection, ne sera pas la génération, car celle-ci est un résultat de la corruption et du péché.

Ainsi donc l'immortalité de l'âme est pleinement maintenue et Italos échappe à l'accusation formulée par le troisième anathématisme.

2° Indépendamment de la valeur des différents arguments que le philosophe nous aligne, *la non-éternité du monde* est ouvertement défendue et le quatrième anathématisme ne s'applique point ici.

3° Quant à *la résurrection*, non seulement elle est maintes fois admise, mais elle est même affirmée comme une nécessité naturelle. Ainsi le troisième anathématisme n'atteint pas cette doctrine. Mais *le mode de la résurrection* présenté par Italos est directement visé par le neuvième anathématisme : Τοῖς λέγουσιν ὅτι ἐν τῇ τελευταίᾳ καὶ κοινῇ ἀναστάσει, μεθ' ἐτέρων σωμάτων οἱ ἄνθρωποι ἀναστήσονται καὶ κριθήσονται, καὶ οὐχὶ μεθ' ὧν κατὰ τὸν παρόντα βίον ἐπολιτεύσαντο, ὅτε τούτων φθειρομένων καὶ ἀπολλυμένων, καὶ ληροῦσι κενὰ καὶ μάταια κατ' αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ καὶ Θεοῦ ἡμῶν καὶ τῶν Μαθητῶν αὐτοῦ, Διδασκάλων δὲ ἡμετέρων, οὕτω διδασκάντων, ὡς μεθ' ὧν ἐπολιτεύσαντο οἱ ἄνθρωποι σωμάτων, μετὰ τούτων καὶ κριθήσονται... ἀνάθεμα.

Aux yeux des auteurs du *Synodikon*, le mépris de l'identité numérique matérielle se répercute sur la foi chrétienne et l'enseignement patristique. Abandonner, en effet, les poussières des tombeaux pour une autre matière, si πρόσφορος soit-elle, c'est escamoter la résurrection.

Il est certain que de tous les Pères, le seul qui ait donné une explication, sur ce point, plutôt spirituelle et indépendante, ce fut Origène (1). Or, c'est précisément cet auteur que suit Italos, non point cependant dans le détail de la théorie. Notre penseur s'en tient au principe fondamental émis, à savoir, que l'âme est la cause efficiente de l'identité humaine aussi bien le long de la vie qu'au moment de la résurrection. De la forme caractéristique du corps, du rôle de la force séminale, de l'adaptation du corps au milieu qui le reçoit, etc., il n'est point, ici, question. Mais, avec Origène, Italos affirme fortement l'identité du corps ressuscité.

Les autres Pères, en général, en Occident comme en Orient, tiennent, dans leur expression, pour l'identité numérique matérielle.

(1) Cf. principalement *Selecta in Psalmos*, ps. I. P. G., XII, 1092-1097.

Veulent-ils exprimer une opinion personnelle sur un mystère qui nous échappe? Entendent-ils imposer le mode de cette identité à l'exclusion de tout autre? Saint Thomas d'Aquin courbe les lois de l'hylémorphisme aux exigences de la Tradition et réclame, pour la résurrection, un minimum de matière marquée d'une appartenance exclusive à telle âme, ne serait-ce que la matière du semen, foyer primitif de la nouvelle vie (1). Cette solution, si elle ne satisfait pas complètement la théorie de l'identité numérique matérielle dans son contenu intégral, a du moins l'avantage de marquer le respect de saint Thomas pour la Tradition. D'autres ne pensèrent pas qu'un attachement matériel à la Tradition fût nécessaire. Tels Durand au xiv^e siècle et, à notre époque, Mazzella, Billot, Van der Meerch, Hugeny, qui donnent l'âme comme la source de toutes les notes individuelles et de l'identité réclamée par le mystère de la résurrection. Ces auteurs, plus heureux que Jean Italos, dont ils reprennent la doctrine, n'ont jamais été frappés d'anathème. L'Église, pratiquement, tient à l'identité de l'homme de la vie et de celui de la résurrection, mais sans se prononcer sur le mode de cette identité. En somme donc, le tort de la doctrine exposée par Italos est d'avoir paru dans un milieu peu disposé à la recevoir.

Ces quelques pages ne présument pas de l'orthodoxie de notre philosophe; elles ne font que présenter et juger l'expression d'une doctrine telle que l'exposent quelques-uns de ses opuscules. La recherche sur les œuvres inédites tirera au clair la pensée réelle et entière de Jean Italos.

E. STÉPHANOU.

(1) *Contra Gentes*, IV, ch. LXXXI, 5.